

A FILOZÓFIA TÖRTÉNETE

Második rész

A KÖZÉPKORI ÉS ÚJKORI FILOZÓFIA TÖRTÉNETE

ÍRTA :

Dr. Málnási Bartók György
egyetemi tanár

Mikes International
Hága, Hollandia

2002.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: **http://www.federatio.org/mikes_bibl.html**

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, kérjük küldjön egy emailt a következő címre:

mikes_int@federatio.org

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományaiból tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes_int@federatio.org

Levelezési cím: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account: Postbank rek.nr. 7528240

Registered: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address: **http://www.federatio.org/mikes_bibl.html**

If you wish to subscribe to the email mailing list, please send an email to the following address:

mikes_int@federatio.org

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses:

Email: mikes_int@federatio.org

Postal address: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

ISSN 1570-0070

ISBN 90-807101-2-1

NUR 732

© Mikes International, 2001-2002, All Rights Reserved

A M. KIR. FERENC JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM TANÁRAINAK ÉS HALLGATÓINAK:

azoknak, akik voltak, hálás emlékezéssel,
azoknak, akik vannak, őszinte szeretettel,
azoknak, akik eljövendők, bizonyos reménységgel.

ELŐSZÓ

Mindazt, amit Előszóban szoktak elmondani a tudományos munkák szerzői, e mű Bevezetésében fogja a szíves olvasó megtalálni. Itt csak hálás köszönetet akarok mondani a Református Parochiális Könyvtárbizottságnak, amelynek negylelkűsége nélkül ez a munka soha napvilágot nem láthatott volna. Őszintén köszönöm Tankó Béla professzor nagyértékű megjegyzéseit és észrevételeit is. Köszönetet kell mondanom végül Bibó István min. tanácsos úrnak, a szegedi egyetemi könyvtár igazgatójának, aki a szükséges műveket – különösen a filozófia-történet újabb irodalmából, - lekötelező szívességgel bocsátotta rendelkezésemre.

Bevégezve és útjára indítva e munkát, hogy tegyen annyi szolgálatot, amennyi tőle kitelik, hálás lélekkel borulok le a Gondviselő Isten előtt, aki végtelen kegyelmével megengedte e munka elvégzését.

Szegeden, 1934, a feltámadás ünnepén.

TARTALOM

Előszó	IV
1. Bevezetés	1
1.1. A filozófiatörténet fogalma és feladata	1
1.2. A filozófiatörténet módszere	4
1.3. A filozófiatörténet felosztása	7
2. Az egyházatyák, a skolasztika és renaissance bölcselete	10
2.1. Az egyházatyák bölcselete	10
2.1.1. Általános jellemzés	10
2.1.2. Az egyházatyák bölcselete	13
2.1.3. A gnoszticizmus	14
2.1.4. Iraeneus	16
2.1.5. Tertullianus	17
2.1.6. Alexandria-i Kelemen	19
2.1.7. Origenes	20
2.1.8. Augustinus	23
2.1.9. A patrisztika hanyatlásának kora	30
2.2. A skolasztika bölcselete	32
2.2.1. Általános jellemzés	32
2.2.2. A skolasztika első korszaka (Kr.u. körülbelül 1200-ig)	35
2.2.2.1. Scottus Eriugena	35
2.2.2.2. Roscellinus nominalizmusa. Canterbury-i Anselmus	37
2.2.2.3. A XII. század bölcselete	39
2.2.2.4. A chartresi iskola bölcselete. Salisbury János	40
2.2.2.5. Abaelard	41
2.2.2.6. Misztikusok. Clairvaux-i Bernát; Saint Viktor-i Hugó és Richárd	43
2.2.2.7. Visszapillantás	46
2.2.2.8. A középkor keleti bölcselete	48
2.2.2.9. Al-Farabi	49
2.2.2.10. Avicenna	49
2.2.2.11. Al-Gazali	50
2.2.2.12. Averroes	51
2.2.2.13. A középkori zsidó filozófia	52
2.2.3. A skolasztika virágkora: a XIII. század skolasztikus bölcselete	53
2.2.3.1. Bonaventura	55
2.2.3.2. Albertus Magnus	56
2.2.3.3. Aquinói Tamás	57
2.2.3.4. A latin Averroizmus: Siger de Brabant	60
2.2.3.5. Természettudományi irány: Robert Grosseteste és Roger Bacon	61
2.2.4. A XIV. század skolasztikája	62
2.2.4.1. Raymundus Lullus és Duns Scotus	62
2.2.4.2. Occam elődjai: Dourand de Saint-Pourçain és Pierre Auriol. Occam tana	64
2.2.4.3. Occam követői: Nicolas d'Autrecourt, Pierre d'Ailly, Buridan és Oresme	66
2.2.4.4. A német misztika képviselői	67
2.3. A renaissance bölcselete	68
2.3.1. A renaissance szelleme	68
2.3.2. Nicolaus Cusanus	69

2.3.3.	Nettesheimi Agrippa és Paracelsus	70
2.3.4.	Giordano Bruno	72
2.3.5.	Campanella	74
2.3.6.	A francia renaissance: Montaigne és Charron	76
2.3.7.	A német miszticizmus: Jakob Böhme	77
3.	<i>Az újkori bölcsélet története Descartestól Kantig</i>	81
3.1.	Az újkori filozófia szellemi alkata	81
3.2.	Angol bölcsélet a XVII. század közepéig: Bacon, Hobbes, Cherbury-i Herbert	84
3.2.1.	Bacon	84
3.2.2.	Hobbes	88
3.2.3.	Cherbury-i Herbert	91
3.3.	A francia racionalizmus: Descartes és követői	92
3.3.1.	Descartes	92
3.3.2.	Geulincx	97
3.3.3.	Malebranche	98
3.3.4.	Spinoza	100
3.3.5.	Hívó és hitetlen szkepticizmus: Pascal és Bayle	103
3.3.6.	Leibniz	104
3.4.	Angol bölcsélet a XVIII. században: Locke, Berkeley, Hume. Hatásaik	109
3.4.1.	Locke	109
3.4.2.	Berkeley	111
3.4.3.	Hume	112
3.4.4.	Az angol erkölcsbölcsélet	114
3.4.5.	Az angol asszociációs lélektan megalapítói	117
3.4.6.	A francia felvilágosodás filozófiája	117
3.4.7.	A német felvilágosodás filozófiája	119
4.	<i>Kant kritizmus és a XIX. század bölcselete</i>	122
4.1.	Kant kritikai filozófiája	122
4.1.1.	Bevezetés	122
4.1.2.	Kant	123
4.1.3.	Kant filozófiájának közvetlen hatásai	138
4.2.	A német idealizmus bölcselete	140
4.2.1.	Fichte	140
4.2.2.	Schelling	146
4.2.3.	Hegel	151
4.2.4.	Schleiermacher	159
4.3.	A német idealizmus ellenfelei: Fries, Herbart, Beneke	161
4.3.1.	Fries	161
4.3.2.	Herbart	162
4.3.3.	Beneke	166
4.4.	A XIX. század pesszimizmusa: Schopenhauer és Hartmann	166
4.4.1.	Schopenhauer	167
4.4.2.	Eduard von Hartmann	168
4.5.	A pozitivizmus filozófiája	169
4.5.1.	Auguste Comte	170
4.5.2.	John Stuart Mill	171
4.5.3.	Spencer	172
4.5.4.	Feuerbach	174

4.6.	A pszichologizmus rendszerei: Fechner, Lotze, Wundt	175
4.6.1.	Fechner	175
4.6.2.	Lotze	176
4.6.3.	Wundt	177
4.7.	A metafizikai aktivizmus bölcselete: Eucken	178
4.8.	Az intuíció bölcselete: Bergson	180
4.9.	Nietzsche	182
4.10.	Kant követői: az új-kantianizmus	185
4.11.	Az objektív idealizmus rendszere: Böhm Károly bölcselete	189
<i>Függelék: Napjaink bölcselete</i>		<i>193</i>
<i>Irodalom</i>		<i>200</i>

1. BEVEZETÉS

„Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur, des Geistes, - in das Wesen Gottes eingedrungen sind, und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunftkenntniss erarbeitet haben.“

Hegel: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie. I. k. 27. 1. (Jubiläumsausgabe 1928.)

1.1. A filozófiatörténet fogalma és feladata

Ha a filozófia történetének fogalmával és jelentőségével tisztába akarunk jönni, mindenképp először azt kell tudnunk, hogy a filozófiatörténet, mint *filozófiai* és mint *történeti* tudomány, az idők folyamán különbözőképpen értékeltetett. A filozófia és a történet fogalmának változásával együtt változott a filozófia történetéről alkotott fogalom is. Volt idő, amikor a filozófiatörténet egyes filozófiai tanok és tanrészletek száraz felsorolásának és egyoldalú magyarázatának gyűjteménye vala, és voltak idők, amikor a felsorolt és ismertetett bölcséleti szekták tanai alapján a filozófiatörténetek a különböző filozófiai tanokból egybeszerkesztett eklektikus bölcseseteknek voltak szószólói. Természetes dolog, hogy a filozófia-történet is csak akkor válhatott valóban *történeti* tudománnyá, amikor a történeti horizont kiszélesülésével, a történelem tüzetesebb és gazdagabb ismeretével együtt a történeti érzék is kifejlődött s ezáltal lehetővé váltott a történelemnek, mint tudománynak kialakulása. Nem volna tehát méltó az elmúlt idők filozófiatörténeti kísérleteit a történettudomány mai ideáljával mérnünk össze és elmarasztaló ítéletet hoznunk ott, ahol öntudatlan és félénk kísérletezésekről lehet szó csupán. Ha a filozófiatörténet terén tett kísérleteken végigtekintünk és azokat kritikai szemmel vizsgáljuk, azt kell mondanunk, hogy filozófiatörténetről, mint tudományról, tulajdonképpen csak *Hegel* fellépte óta beszélhetünk. Hegel a maga filozófiatörténeti előadásában azt igyekezett kimutatni, hogy a kategóriák kifejlése a történelemben ugyanazon folyamat keretében történik, mint amely folyamat keretében történik a szellem rendszerében, vagy más szavakkal: a kategóriák történelmi és dialektikai fejlődése ugyanaz. *Hegel* előtt – igazat kell adnunk *Windelbandnak* – a filozófiatörténet csak „tudós urak csodálatos véleményeinek” volt „szellemtelen curiosum-gyűjteménye”; tudománnyá *Hegel* által lett¹.

Tagadhatatlan ugyan, hogy *Hegel* a maga filozófiai skémái és dialektikai koncepciója kedvéért nem egyszer erőszakot tett a történeten, de azt sem lehet tagadni, hogy bölcséleti felfogásának a filozófia történetére való alkalmazása és következetes érvényesítése által nyomtatékosan figyelmeztetett arra, hogy a filozófiatörténet, ha tudomány akar lenni, egyformán köteles eleget tenni úgy a történet, mint a filozófia követeléseinek. *Hegel* a filozófia lényegének mély felismerésével figyelmeztet, hogy a filozófiáról való egyetemes áttekintésre van szükségünk, mielőtt a részletekbe bocsátkoznánk, mert különben a sok fától nem látnók az erdőt, azaz, a sok filozófiától nem látnók magát a filozófiát. Ezért szükség a filozófiának egyes történetileg kialakult rendszereit magára a filozófiára, mint Egyetemesre vonatkoztatnunk. Az egyes Részeket hiába akarjuk megérteni és a maguk lényege szerint értékelni, ha előbb magával az egyetemes Egésszel tisztába nem jöttünk. Minden ilyen kísérletünk eredménytelen marad, mivel minden Rész a maga igazi és való értékét az Egéستől nyeri. Szeretjük a tájat először a maga egészében áttekinteni s csak azután merülni el egyes részeinek szemlélésében. Először tehát látnunk kell az Egésszel, hogy megismerhessük és megérthessük a Részeket. Ez a megállapítás a szellem egész területén érvényes, de sehol oly nagy mértékben, mint a filozófia s a filozófiatörténet területén.

¹ V.ö. „Geschichte der Philosophie” c. tanulmányával. Megjelent „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts”, II. k. 175. sk. lapjain. (1905. Heidelberg).

A filozófiatörténet a *Hegel* tanításában az által lett igazán tudománnyá és közelebbről bölcséleti tudománnyá, hogy a részek felhalmozása vagy ilyen-olyan keretekbe való illesztése helyett az Egészet tartva szem előtt, a Részek, azaz az egyes filozófiai rendszerek és tanok igazi értékét ezen Egészhez való viszonyukban kereste és találta meg. *Hegel* tanítása szerint az eszme volt az az Egész, amelynek Részei az egyes népek körében a különböző korok folyamán kifejlődött, alakot nyert rendszerek és tanok valának. Ezek a részek kivétel nélkül a szellem lényegében rejlő szükségszerűséggel állottak elő s nincs a filozófiatörténetnek egyetlen rendszere sem, amely ne lenne ma is élő elem a filozófia nagy Egészében és kifejlésre való törekvésében. Ezért a filozófiatörténet tényei nem pusztá kalandok, nem is lézengő ritterek bolyongásai, nem is esetleges és kibölcsekedett vélemények, amelyeket úgy csak taláломra szedegetett össze valaki, - a gondolkozó szellem mozgásában szükségszerű összefüggés található. A filozófia feladata nem is egyéb, mint ennek a szükségszerű és összefüggő kifejlésnek megismerése. Ezt a szükségszerű és összefüggő vagy így is mondhatjuk: ezt a rendszeres fejlődést kell feltárni és megérteni a filozófiatörténetnek is. A filozófiatörténet írójának az a kötelessége, hogy az egyes filozófiai rendszerekben a gondolkozó szellem nyomait mutassa meg és láttassa velünk az eszmének kialakulását az egyes rendszerek kereteiben. Ha így jár el, akkor világosan fogjuk látni, hogy a filozófia megjelenésének különféle formái nem egyebek, mint azok a különféleségek, amelyek már ott szunnyadtak a szellemnek, vagyis a kialakulásra váró eszmének méhében s ezért reá fogunk jönni arra is, hogy a szellem ezen különféle formákban és ezen különböző formák által él. Ezen különböző formák – azaz a rendszerek – által a szellem tartalma nyer kialakulást és az eszme válik konkréttá. Ha így fogjuk fel a filozófiatörténet feladatát, akkor csakugyan elmondhatjuk, hogy a filozófiatörténet nem az elmúlóval, hanem a most is élővel foglalkozik.

Hegel felfogása értelmében a filozófiatörténet nem csupán történeti érdekű, hanem a filozófiára nézve is egyenesen nélkülözhetetlen tudomány, mert hiszen benne a szellem kifejlésének egész rendszere lép elénk. *Hegel* fellépését követően a német idealizmus nagy spekulatív rendszereibe vetett hit összeomlása után a filozófiatörténet értékelése tekintetében óriási fordulat következett. *Hegel* előtt, amint láttuk, a filozófia érdekes vélemények csodálatraméltó tárháza volt, becses és kedvelt az ilyen véleményekre kíváncsi elmék előtt. *Hegel* után azonban egy jogosult és öntudatos tudomány teljes igényével lépett fel: a filozófiai tudományok között nem csak szerény helyet követelt magának, hanem a többi, régi keletű diszciplínák rovására egyenesen egyeduradalomra tört. Ezen nagyratörő igényének támogatására szolgált az a körülmény, hogy a filozófia a spekulatív rendszerekbe vetett hit katasztrofális összeomlása után merőben hitelét veszítette s a mind teljesebb mértékben erősödő természettudományok már a filozófia teljes csődjéről beszéltek. Ilyen körülmények között maguk a filozófia hivatalos miveltői is már-már elveszítették tudományukba vetett bizalmukat és a filozófiatörténetet magával a filozófiával kezdették azonosítani, azt tanítva, hogy nincs is filozófia, csak a filozófiának története. A filozófia történetének kevésre-becsülését felváltotta annak túlzó és semmiképpen sem jogosult értékelése: amíg *Hegel* előtt a filozófiatörténet még csak nem is filozófiai tudomány; addig *Hegel* után már egyenesen ő a filozófia.

A filozófiatörténetnek ez az egyoldalú s csak a körülmények összejátszásából érthető túlértékelése egyenesen a filozófiatörténet fogalmának és feladatának teljes félreértésére mutat. *Hegel* megmutatta a helyes utat, amelyen haladnunk kell, ha a filozófiatörténet fogalmával és feladatával tisztába akarunk jönni. A filozófiatörténet igazi jelentőségének megismerésére törekedvén, mindenekelőtt óvakodnunk kell mindkét végtől: nem szabad a filozófiatörténetet sem lebecsülnünk, sem túlértékelnünk. A filozófiatörténet valóban filozófiai tudomány, amely a többi filozófiai tudományok között foglal helyet; de nem olyan filozófiai diszciplína, amely az összes filozófia tudományok fölött áll. A filozófiatörténet, amikor a filozófiai problémák felvetődésének és megoldásának, a filozófiai álláspontok felfedezésének és kialakulásának történetét vizsgálja, amikor a szellem öntudatra törekvésének és kifejlődésének történeti mozzanatait kíséri nyomon, nem azt tűzi ki feladatául, hogy a többi filozófiai tudomány mellőzésével a filozófia egésze által keresett igazságot találja meg, hanem csak arra törekszik, hogy ennek a filozófia egésze által keresett igazságnak születési és kialakulási folyamatát figyelje és értse meg. A filozófiatörténet a kritikának és a történeti kutatásnak minden eszközével élve, a különböző filozófiai kísérletek és megoldások tükrében a vajdó és születő, a maga kialakulásáért keserves küzdelmet vívó igazságot mutatja be, reámutatván a gondolkodás folyamatának arra a szükségszerű haladására, amely éppen a filozófia területén szemlélhető a leghívebben és amelybe vetett hit nélkül minden szellemi törekvés céltalan és hiábavaló. Ha tehát a filozófiatörténet a maga féktelen nagyravágásában a kész igazságot szeretné kezünkbe adni, éppen úgy eltévesztené célját, mint az a kishitű filozófiatörténet, amely nem bízva az igazság s az emberi ész erejében, mégis a filozófia történetének megírásán tépelődik.

A filozófiatörténetnek, mint helyesen értett filozófiai és történeti tudománynak feladata a filozófia által keresett igazság *születési és kialakulási* folyamatának felmutatása oly módon, hogy az igazságra törekvő és a szellemet kialakítani akaró gondolkodás *szükségszerűsége* is világosan álljon szemeink előtt. Ha a filozófiatörténet ezen előkelő, de nehéz feladatának eleget tesz, akkor képes lesz velünk megértetni azt is, hogy a filozófia a maga történeti, objektív valóságában nem tetszés szerint felvetett és feszegetett problémáknak s ezek megoldására vonatkozó kísérleteknek tömkelege, hanem organikusan fejlett Egész, amelynek részeit a *kényszerűen* felvetődő problémák és ezekre a problémákra adott *szükségszerű* feleletek képezik. A feladatát így felfogó filozófiatörténet képes lesz annak megmutatására is, hogy minden felvetődő probléma és minden kialakult rendszer a szellem mélyéről *szabadon* fakad és *szabadon*, de logikai *szükségszerűséggel* szül újabb és újabb problémákat, alakít ki újabb és újabb rendszereket. Ez a filozófiatörténet meg fogja mutatni azt, hogy nincs rendszer, amely meghalt volna és még kevésbé van olyan filozófus, akinek tanítása a gondolat előretörő mozgását megakadályozta vagy „rossz” irányba terelte volna. A helyes történeti érzéssel és igazi bölcselői etosszal írott filozófiatörténetből ki fog világlni, hogy minden filozófiai rendszerben még életre nem kelt vagy észre nem vett eszmék szunnyadoznak, várva az eljövendő pillanatot, amelyben reájuk nézve is eljön az idők teljessége.

A filozófiatörténet, ha ilyen értelemben vesszük, - nem tartozik ugyan szorosan a filozófia rendszeréhez, de a rendszernek *bevezetője*, amely megismertet minket az igazság és szellem kifejlésének folyamatával, megmutatván azokat az utakat és módokat, amelyekben a szellem a maga kialakítása közben járni kénytelen. A filozófiatörténet tehát nem ajándékoz meg a kész igazsággal, de megmutatja nekünk az igazságnak azokat az elemeit, melyek nem függenek sem a tér, sem az idő korlátjaitól és történelmi megvalósultságukban mutatja be azokat az ideálokat, amelyeknek megvalósításán az emberiség legjobbjai fáradoznak évezredek óta.

A filozófia története, ha lényegének megfelelően művelik és tanulmányozzák, egyetemes jelentőséggel bír a szellemi élet történeti megértésének szempontjából. A szellem élete, - ez az élet, ez az őszvalóságú élet, a tulajdonképpeni és őserékű élet, amely teremtője minden más életnek és minden értéknek. A szellem az az őszvalóság, amely létre hozza a valóságnak minden, s más fajtáját s ott lebeg láthatatlanul mindenütt, ahol az emberiség története értékeket teremt és értékeket valósít meg. A szellem az a platonai „ontosz ón”, az a valóságos valóság, amelyből káprázatos fénnel bontakozik ki előttünk *Platon* dialógusainak remekbe illő eszme-világa és amelynek ősforrásából kristálytisztá vizek buzognak fel kiapadhatatlan folyamatban a görög filozófia s majd az újkori bölcsélet egész területén. Ennek az őszvalójú és őserékű szellemnek működését tapasztalhatjuk az emberiség élettörténetében mindenütt, az emberiség élete megnyilvánulásának minden mezején: a vallásos életformákban, a tudomány alkotásaiban, a művészet s irodalom termékeiben; de sőt a szellem megnyilatkozását kell keresnünk ott is, ahol a népek és nemzetek létezésének, uralmának, államalkotó tevékenységének, intézmény-létesítő, jogteremtő, jogalkalmazó munkájának létbe vágó kérdéseiről van szó. Az emberiség életének ezen megnyilatkozásában – büszkén kell erről őszinte vallomást tennünk – értéket csak ott találhatunk, ahol ez a szellem érezteti a maga hatalmát. A szellemnek ezt az örök jelentését minden filozófiatörténeti kutatás elején ki kell emelnünk s az egész kutatása folyamán éreztetnünk kell ennek az örök jelentésnek soha meg nem szűnő munkáját. Tennünk kell ezt annyiival is inkább, mert e szellem megismerésére – amint már többször reá mutattunk - alig van alkalmasabb eszköz, mint a filozófia történetének beható tanulmányozása. Aki a szellemet akarja megismerni, az kénytelen lesz az önmagában működő és teremtő szellemet figyelmes elmélyedéssel és gondos magába-hajlással tanulmányozni, és kénytelen lesz az emberi gondolkodás történetében ható szellem működését lépésről-lépésre nyomon követni.

A szellem lényege szavakban ki nem fejezhető s fogalmakba nem foglalható. A szellemet a maga működéséből és gyümölcseiből ismerhetjük meg csupán. Mindaddig, amíg a szellemnek tevékenységét önmagunkban meg nem figyeltük és működését a gondolkodás történetében ki nem fürkészünk, - mindaddig a szellem csak üres szó marad. A szellem csak az előtt valóság, akiben valósággá *lett*. Ezt a valósággá-lételt, a szellemnek ezt a megélését távolról sem pótolja, de bevezeti és elősegíti a filozófiatörténet *tanulmányozása*. A filozófiatörténet u.i. a szellem kifejlésének történetét nyújtja nekünk, megismertet minket a szellem kialakulásának különböző formáival, amelyekben a szellem tartalma bizonyos mértékben megvalósult. Ezért mindenkinek, aki szellemtörténettel foglalkozni kíván, oda kell magát adnia a filozófiatörténet türelmes és lelkiismeretes tanulmányozására, hogy a szellem kifejlésének drámai látványa feltáruljon kereső lelke előtt.

Aki odaadó lélekkel merül el a történet folyamán kialakult bölcseleti tanok *belső alkatának* tanulmányozásában, az előtt mind nagyobb mértékben válik világossá a szellem valódi lényege. Az odaadó tanulmányozó előtt világossá lesz mindenek előtt az, hogy a szellemet ott kell keresnünk az emberi lélek legmélyén s egyben az egyéni emberi lélek *fölkött* is, ahol a maga értékadó tevékenységében örök méltósággal trónol. Ez az értékadó szellem a maga erejét, világosságát, őstértékét, páratlan méltóságát onnan nyeri, hogy ő az egyetlen létező, aki nemcsak alany, hanem tárgy is egyszersmind. A szellem lényegét éppen ez a tény fejezi ki: a szellem nemcsak alanya, hanem tárgya is önmagának. A szellem nemcsak örök cselekvő, hanem ezen cselekedetének örök szemlélője is, azaz a szellem *tiszta öntudat*, amely öntudatosság ad neki hatalmat arra, hogy tudjon mindarról, amit maga tesz és ennek az öntudatnak fényébe vonjon mindent, ami rajta kívül van és létezik. A filozófia történetének odaadó tanulmányozása éppen azt fogja megmutatni, hogy ez a tiszta öntudatosságú szellem miként fejlik ki a maga ősi erejében s teszi ezen ősi erő által maga tárgyává nem csak önmagát, hanem mindazt, amit ismerő tevékenységével a maga számára meghódít. A történetben kialakuló bölcseleti tanok vizsgálata során a bennünk is öntudatra jutó szellem önmaga mellett fog bizonyosságot tenni, amikor kibontakozik előttünk a maga tökéletes lényegében. Látni fogjuk, hogy a szellem a tökéletes öntudat, az alany és a tárgy egysége, amelyből fakad a legmagasabb érték és amelynek ereje a maga lényegének *szabad* kifejtésében áll. A filozófiatörténet folyamán az *öntudatos*, *önértékű*, és *szabad* szellem fog kibontakozni szemeink előtt, saját öntudatos és szabad szellemünkben tükröződve vissza az egyetemes érvényű és egyetemes értékű szellem minden tevékenysége. Így nyer azután az egyéni szellem üdvös ösztönzést a filozófiatörténetben kibontakozó szellem elmélyülő tanulmányozásából. Az egyéni szellem a filozófiatörténet tanulmányozása által mind világosabban a maga lényegének öntudatára jut s a filozófia történetében testet öltő szellem előtt nem csak meghódol, hanem annak alázatos tanítványa is lesz.

1.2. A filozófiatörténet módszere

A filozófia története történeti tudomány lévén, a maga fejtegetéseiben ugyanazon eszközökkel kell élnie és ugyanazon úton kell haladnia, mint minden más történettudomány. A filozófia történetírójának első teendője a *tények* pontos megállapítása: ismernie kell az egyes tanok és rendszerek alkotóinak életét, szellemi fejlődését, műveinek keletkezését, gondolkozásának kialakulását, tanait a maguk részleteiben. Ismernie kell a kort, amelyben a filozófus élt és alkotott, azokat a művelődési feltételeket, amelyeknek a filozófus gondolkozásának fejlődése alája volt vetve és amelyeknek ismerete nélkül tana elő nem állhatott volna és amelyeknek ismerete nélkül következésképpen az illető bölcseleti tana meg sem érthető. Egy találó műszóval élve: a filozófiatörténet írójának is első feladata a *tény kérdésének* eldöntése, amely igazi történeti, de másfelől éppen a *filozófia* történetéről lévén szó, igazi filozófiai érzéket is követel. Világos dolog u.i. hogy valamely személyiség élet-, és világnézetének, filozófiai álláspontjának és gondolkozásának fejlődésére, teljes kialakulására nem minden tény bír egyenlő fontossággal. A filozófia történetírójának éppen ezért legfontosabb feladata az elhatározó tényeknek megállapítása, hogy azután ezeknek a tényeknek, illetőleg ezen tények megállapításának felhasználásával rajzolja meg az illető férfiú személyiségét és gondolkozását. Ez tehát itt a kérdés: a tárgyalt bölcseleti személyiségének, gondolkozásának, élet- és világnézetének kialakulására miféle tények s körülmények voltak döntő befolyással? – vagy más szavakkal: melyek azok a tények, amelyeknek segítségével az illető filozófus fejlődése és tanának kialakulása megérthető? A szóban forgó és a vizsgálat tárgyát képező férfiú pld. lehet igen kiváló államférfiú, diplomata, teológus, sőt lehet kiemelkedő uralkodó is, a filozófia történetíróját azonban csak a *filozófus* érdekli és csak a filozófust érdeklő kérdések megállapítására van kötelezve. Mindebből pedig az következik, hogy lehet valaki különben kitűnő historikus, de a filozófia történetének művelésére merőben képtelen, mert hiszen valamely filozófus személyiségének és gondolkozásának kialakulása szempontjából fontos tények megállapítására csak az képes, aki a filozófia fogalmával, problémáival, a filozófia szubsztanciális lényegével egészen tisztában van. A dilettantizmus sehol sem rejt nagyobb veszélyeket magában, mint éppen a filozófia és a szellemtörténet terén. Aki nem jártas a jog minden részletében, az nem lehet történész a jognak; aki nem ismerős a vallással, mint a szellem egyik legfontosabb életformájával, az igen szánalmas szerepet fog vinni, mint a vallás történetírója. Végül mégis csak el kell már ismerni azt is, hogy aki a filozófiát csupán kíváncsi ismeri, az nem lehet a filozófia történetírója sem.

A filozófiában való derekas jártasság nélkül, a filozófiatörténész már a tények pusztá megállapítására is képtelen. Ez e képtelenség még nyilvánvalóbbá lesz akkor, amikor a tények megállapítása után, az *érték* kérdése vetődik fel. Ha u.i. a történettudomány eszközeinek segítségével megállapítottuk a filozófusok

élettörténetét, életének eseményeit a kor keretébe beállítottuk, szellemi fejlődésének képét megrajzoltuk; ha továbbá világosan áll előttünk a tárgyalás alatt levő bölcselő tanának minden részlete, csak ezután következik a filozófia történetírójának igazán filozófusi feladata: a *tan és rendszer* értékének *immanens* megállapítása. A filozófiatörténet módszeréről szólva, különösen ki kell emelnünk, hogy ezen érték-megállapításnak immanensnek kell lennie. Ez alatt pedig azt értjük, hogy amikor valamely bölcselő rendszerét megérteni és a fejlődés szempontjából értékelni akarjuk, értékmérőnk sohasem lehet valamely más filozófusnak gondolkozása és rendszere. Az ilyen nem immanens kritika, amely pld. *Hegel* álláspontjáról értékeli *Leibniz*ot, vagy a skolasztika vagy éppen az egyházatyák szempontjából *Kant*ot, vagy a *Platonéból Spencert*, az ilyen kritika merőben transzcendens, telve előítéllettel és dogmatizmussal.

Az ilyen kritika és értékelés egyenesen a filozófia lényegének mond ellent. A filozófia történetírójának nem lehet az a feladata, hogy a saját kedvenc bölcselőjének rendszerén kívül más filozófusnak rendszerét csak sikertelen kísérletezésnek bélyegezze; az ő nehéz és fontos feladata abban áll, hogy a történet folyamán felmerült tanokat és elmékedéseket a *logika normáival* mérve, a bennük rejlő igaz elemeket fölfedje, s azt állapítsa meg, hogy ezeknek az igaz elemeknek miféle szerepük volt a filozófus gondolkozásának és általában az emberi gondolkozásnak fejlődésében. Ha ezt a megállapítást elvégezte, munkáját be fogja tetőzni azzal, hogy az egész tant vagy kialakított rendszert a gondolkozás és szellem egyetemes történetének keretében elhelyezve, annak történeti szerepét és értékét határozza meg. Ennek a megállapításnak során fog kitűnni az, hogy nem egy tan, amely a logika szabályaival mérve, elvettett, az *egész* fejlődés szempontjából nem kis beccsel bír, mert a maga helytelen tartalmában következetesen végig gondoltatva, a további fejlődésre termékenyítőleg hatott, ha csak negatív irányban is. Amint *Goethe* írja egyik római levelében Frau von Stein-hoz: „egy káros igazság is hasznos, mert csak pillanatnyilag lehet káros s azután más igazságokhoz vezet, amelyek mindig hasznosak, még pedig felette hasznosak; s megfordítva, egy hasznos tévedés ártalmas, mert csak pillanatnyilag lehet hasznos, s azután más tévedésekre vezet, amelyek mindig károsabbak lesznek”. A filozófia történetírója teljesen eltévesztené ezek után feladatát, hogyha a filozófiai tanokat és rendszereket a maguk egymásutánjában, de elkülönözötten tárgyalná. Neki az a kötelessége, hogy a történelem hatalmasan hömpölygő folyamába állva, figyelmére méltasson minden erecskét, amely a maga vizének üdeségével e roppant folyam erejét, világosságát, szóval az igazságot növelni képes.

Az a kérdés azonban, hogy miként *lehetséges* ez az immanens kritika? Valamely filozófusi tan vagy rendszer értékeléséhez nem elég az objektív szemlélet és pártatlan ítékezés; ez mindkettő csak *előfeltétele* a helyes értékelésnek. A filozófia történetírójának a helyes értékelés csak akkor fog sikerülni, hogyha képes az illető filozófus személyiségébe és tanításába elmerülni, tanát és rendszerét a saját *megélése* alapján elsajátítani. A megértés és a nyomában járó helyes értékelés a történetíró legmélyebb megéléséből fakad. A legújabb időben különösen Dilthey volt az, aki az élménynek és a megélésnek erre a nagyfontosságú szerepére felhívta a figyelmet s ő maga is nagyértékű tanulmányokban igyekezett a helyes megértésnek ezt az alapfeltételét minél nagyobb mértékben érvényre juttatni. A filozófia történetírójának is elengedhetetlen kötelessége a tárgyalt tanok megélése, e megélés alapján azoknak megértése s végül e megértés alapján helyes értékelése. Ez az átélés természetesen a léleknek mélységét, a különböző lelki megnyilatkozások iránt való finom fogékonyságát kívánja meg.

Ezekkel a módszerre vonatkozó gondolatokkal fogván a filozófia történetének tanulmányozásához, gondos figyelemmel lassanként észre kell vennünk a következő jellemző tényeket, amelyek a történelem tanulmányozása folyamán mind nagyobb mértékben nyerne előttünk világosságot. Mindenek előtt fel fog tárulni előttünk az az egyetemes tény, amelyre már többször történt hivatkozás: az egyes nagy filozófiai rendszerek vagy részleges elmékedések nem *összefüggéstelen* megnyilatkozásai az emberi ész szeszélyeinek, hanem *szükségszerű* egymásra-következésükben a logikum életadó ereje lüktet és az igazság úgy jelenik meg bennük, hogy múlandó megállapítások mellett az igazság önértékű fénye is jelentkezik azok szemei előtt, akik a szellem időbeli megjelenései mögött képesek észrevenni a gondolkozó szellem belső szándékait, titkos vágyait, amelyeknek a rendszer vagy részleges elmékedés kifejezője szeretne lenni. A filozófus irataiban ott áll előttünk maga a filozófus, kinek egész személyisége tükröződik ezekben a művekben; de ott élnek a filozófus korának ideáljai, tudományos eszméi, szellemi törekvései, óhajtsái, messzirevívő vágyai, vallásos sóvárgása politikai álmái, erkölcsi meggyőződése. A filozófia történetírójának egyik legelőkelőbb feladata éppen az, hogy a művekben életet nyerő gondolkozás logikai mozdulását lássa meg és tüntesse ki azokat a láthatatlan, de mindig létező szálakat, amelyek a gondolkozásnak azt a logikai mozgását a gondolkozó ész *egyetemes* tevékenységéhez, megelőző mozgásához szükségképpen és szervesen kötik hozzá. A filozófia történetírójának feladata felfedni azokat a

finom szálakat is, amelyeket a maga eljövendő és ezután megszületendő rendszerek által megnyilatkozó mozgásai elé szabadon és mégis a szellem lényegéből fakadó szükségszerűséggel bocsát, hogy megőrizze és fenntartsa ezen visszanyúló és előrevívó szálacskák segítségével a maga belső, szerves egységét.

A filozófia történetírójának tisztában kell lennie azzal, hogy a filozófia a gondolkozó szellemnek egyik s talán legfontosabb *életformája* és következésképpen a filozófia története nem egyéb, mint ezen életforma kialakulásának és élettevékenység kifejlésének hű feltüntetője és megvilágosítója. Az egyes rendszerek és részleges elmélekdedések, amelyek a filozófia történetében egymást szigorú szükségszerűséggel váltják fel s követik, csak annyiban értékesek és örök életűek, amennyiben ennek az életformának kialakítói és ennek az élettevékenységnek megvilágosítói. Mint ilyen természetű valóságok nemcsak magának a gondolkodásnak kifejezői ezek a rendszerek és elmélekdedések, hanem kifejezői a gondolkozó egész személyiségének, sőt nagy jelentőségű kinyilatkoztatói az illető kor szellemi alkatának is. A filozófusok és rajtuk keresztül a filozófia története a korszaknak legtisztább tükrözői.

A módszeresen megejtett vizsgálat meg fogja mutatni, hogy a filozófiai rendszer a maga *belső alkatában* nem mesterséges produktum, nem kimódolt artefactum, - amely a rendszerező filozófus önkényének és elrendező hangulatának köszönheti létét, hanem szabad és *természetes* képződmény, amely szükségképpen és szervesen nő ki a rendszeralkotó bölcselő gondolkodásából, a gondolkodás törvényei szerint képződik, érik és alakul. A filozófiai rendszer természetes és szerves jellege merő ellentétben áll a mesterséges rendszerek merev, erőszakolt, élettelen karakterével. A filozófiai rendszer az életből fakad és életet fakaszt; forrása a szellem és kifejlésének tényezői egytől-egyig érvényes élettényezők és életjelenségek. - Ezen élettényezők sorában első helyet foglalja el a *filozófusnak szellemi etosza*, amely által érvényre jut egész szellemisége, a maga értelmi, érzelmi és törekvő erejével együtt. Innen érthető meg az, hogy a filozófiai rendszerek ugyan logikai alkotások, de még sincs oly filozófiai rendszer, amelyben az ész rideg fénye mellett ne éreznők meg a kedélynek szelíd melegségét vagy kitörő hevét, a törekvések reménytelő energiáját vagy lemondó megnyugvásait. A rendszer a filozófus etoszából fakad és kifejlésével együtt természetszerűen és szükségképpen jut kifejezésre ennek az etosznak minden alkotó része, legmélyebb s legtitkosabban őrzött rétege is. Ezért mondtuk, hogy a rendszer által a filozófus lelkének legrejtettebb zuga is világossá és láthatóvá lesz előttünk.

A rendszer fejlődésének és kialakulásának *második* tényezője az ú.n. koreszmék, a kornak szellemi áramlatai és meggyőződésai, elméleti és gyakorlati törekvései. A rendszer a gondolkodás élettevékenységének kifejezője, az a forma, amelyben a szellem a maga gazdag tartalmát ki akarja fejezni; mint ilyen nem különíthető el azoktól az életjelenségektől, amelyekben a kor gondolkodása és szelleme jut kifejezésre. A rendszer alkotóján keresztül nem csupán az alkotó bölcselő etosza szól felénk, hanem ezen etoson át felénk áramlik a kor szellemi levegője, amely a maga jelentését és fontosságát éppen attól a tényről nyeri, hogy benne él, nő, fejlődik, benne lélekláz a rendszer alkotója és maga a rendszer is. Korának szellemi életétől elkülönült filozófus nincs; minden bölcselő kénytelen a maga korának levegőjében élni, még akkor is, ha azt haszontalannak, a szellem fejlődése szempontjából értéktelennek, életre nem méltónak találja, mint pld. *Herakleitos*, *Schopenhauer*, *Nietzsche*, stb. Vagy próbáljuk meg *Sokrates* a sophisták kora nélkül megérteni, *Aquinói Tamást* a középkor szelleme és levegője, *Fichtet* a szabadságért lelkesedő német ébredés-kora nélkül. Lehetetlenségre vállalkoznánk, mert a filozófiai rendszer alkatában a kor is megköveteli az őt természetesen és jogosan megillető helyet. A rendszer kifejlésére és alakulására nézve nem közömbös az, hogy a kort, amelyben keletkezett, első sorban politikai és szociális eszmék mozgatják-e vagy pedig életében a vallási és erkölcsi, illetve tudományos vagy művészi célok vezetnek. Hogy csak egy néhány példát említsünk: *Giordano Bruno* bölcséletében az egész renaissance benne él, *Hobbes* rendszerében is nyilvánvaló az a hatás, amelyet annak kialakulására hazájának akkori politikai viszonyai gyakoroltak. *Leibniz* filozófiája is a finom szálak ezrével tapad korának politikai és szellemi áramlataihoz.

És végül, a rendszer fejlődésének és kialakulásának *harmadik* tényezője a történelmi *hatalmak*, melyekkel a bölcséleti rendszerek és tanok alkotói bizonyos viszonyban állani kényszerülnek, legyen bár ez a viszony pozitív vagy negatív, vagy a közömbösség hideg viszonya. Család, társadalom, nemzet, állam, egyház stb. egytől-egyig olyan történelmileg kialakult hatalmak, amelyek évszázadokon át fejlődve évszázadoknak sőt évezredeknek erejét és tekintélyét éreztetni is képesek és képesek nemcsak a saját területükön, hanem igen gyakran a tőlük idegen, autonóm területeken is mindenkivel szemben, aki ezekbe a történelmi hatalmakba beleszületett és belenevelkedett. Az egyes korok és az illető bölcselő lelki alkata szerint más és más lesz a viszony, amelyet az egyes filozófusok a történelmi hatalmakkal szemben elfoglalnak. Ez a viszony azután természetesen kihatással lesz a bölcselő tanának és véleményének fejlődésére, illetve kialakulására. *Sokrates*

egész működését elhatározóan befolyásolta az a viszony, amely volt közte és Athén állami s társadalmi élete között. *Descartes* és *Verulámi Bacon* már eleve szigorúan körülvalalazzák a maguk viszonyát úgy az egyházhoz, mint a teológiához. A politikai reform-korszak bölcseleínek – pld. *Condorcet*nek, *Rousseau*nak stb – tanát *eo ipso* a történelmi hatalmakhoz, első sorban az államhoz és annak alkotmányához való viszonyuk szabja meg éppen úgy, amiként az egyház bölcseleínek rendszere az egyházhoz való viszonyuk szerint alakul ki, nem csupán formailag, hanem tartalmilag is.

E három tényező: a filozófus etosza, a kor eszméi és szellemi áramlatai, a történelmi hatalmak lévén a rendszerek és elmékedések kialakulásának hajtó erői, e rendszerek és elmékedések összefüggő, pragmatikus története tüköre lesz egyszersmind az illető kor szellemének és gondolkozásának is. A görög filozófia története nagy mértékben a görög nép és a görög szellem jellemzője. A középkori bölcselet történelme a középkor szellemének és gondolkozásának is leghívebb tüköre. A renaissance bölcseletének történetében a renaissance szelleme és e korszak embereinek gondolkozása szól felénk. És nincs a modern emberiség szellemének egyetlen jelentős mozdulása, amely e korszak bölcseleínek műveiben méltó visszhangra ne lelne, s nincs e korszak bölcseleínek egyetlen termékeny gondolata, amely előbb vagy utóbb a következő nemzedékek gondolkozására hatással ne lenne. Innen van, hogy az újkor szellemét és míveltségének sajátosságait csak az fogja igazán a maga lényege szerint megérteni, aki az újkori filozófiának beható és részletes ismerete fölött rendelkezik. Az újkor társadalmi és állami, egyházi és kereskedelmi, tudományos és művészeti, vallásos és erkölcsi élete fölött ott lebegett a filozófia megtermékenyítő szelleme, és viszont a filozófia kapui is nyitva voltak az újkor egyházi és világi, tudományos és művészeti, állami és társadalmi életének hatásai előtt.

Az itt előadott módszer és az itt vázolt szempontok szerint tanulmányozott filozófiatörténet a szellemi élet sajátosságainak és a gondolkozó szellem kifejlésének történetét fogja feltárni előttünk és a megértésnek nélkülözhetetlen eszköze lesz mindazok számára, akik az emberi szellem nagy kérdései iránt szeretettel viseltetnek.

1.3. A filozófiatörténet felosztása

A filozófiatörténet felosztására nézve nagyjában ugyanaz a felosztás szolgál alapul, amely az emberiség történetét általában három nagy korszakra bontja: az ókor, a középkor és az újkor nagy szakaszaira. Ennek a felosztásnak megfelelően szoktunk beszélni az ókori, középkori és újkori filozófia történetéről is. Az ókori filozófia történetének keretében adatik elő vagy adható elő a keleti népek bölcseletének, a görög és a hellénisztikus-római filozófiának története. A középkori filozófia történetéhez bevezetésül szolgál az egyházatyák bölcseletének az ú.n. *patrisztikának* története s derekas részét a *skolasztikus filozófia* története foglalja el. Az újkori filozófia történetéhez átmenetet képez a *renaissance* bölcseletének története. Az újkori filozófia története azután magában foglalja az európai mívelt nemzetek bölcseletének történetét az újkor kezdetétől egészen napjainkig.

Ezt a felosztást, amelynek durvasága kiáltó ellentétben áll a bölcseleí szellem finomságával, nem fogadjuk el. A politika mindig más utakon járt, mint a filozófia s mindig is más utakon fog járni, míg ez a világ világ marad. Nekünk a filozófia történetének tanulmányozásánál, s tehát felosztásánál is a filozofáló szellem fejlődését s ennek a fejlődésnek különböző korszakait kell szem előtt tartanunk. Ezen az alapon kell megkísérlelnünk a filozófia történetének felosztását is.

A filozófia történetének előadását általában véve a görög filozófia történetének előadásával szokták megkezdeni, habár már *Hegel* reámutatott a kínai és az indus gondolkozás megismerésének fontosságára. A kínai és az indus nép bölcseletének mellőzését rendszeren azzal szokták megindokolni, hogy e népek bölcseletének megismerésére még igen kevés megbízható és szakavatott munka áll rendelkezésünkre. Ezzel szemben minden habozás nélkül kell megállapítanunk, hogy újabb időkben éppen ezen a téren igen figyelemre méltó művekkel találkozunk, amelyek nemcsak nyelvészeti tanultsággal, hanem mély filozófiai hozzáértéssel is kutadják a kínai és az indus nép bölcseletének gondolkozását. Hogy csak egy néhány példát említsünk, így az indusok filozófiáját nagy szeretettel és megértéssel tárgyalja *Deussen*, akinek előnye, hogy nem csak kiváló filozófus, hanem a szanszkrit nyelvnek és irodalomnak is kitűnő ismerője. Nagy bölcselet-történetének: „*Allgemeine Geschichte der Philosophie*” első kötete foglalkozik az indusok filozófiájával: az első rész szól a védák bölcseletéről; a második rész az *upanishádok* tanát tárgyalja; és végül a harmadik rész a védák utáni korszak bölcseletéről. *Deussen* az indus filozófia történetének megírása

mellett arra is gondot fordított, hogy az indus filozófia forrásai is megbízható, s nem csak nyelvészetileg, hanem filozófiai is megbízható fordításban kerüljenek az európai olvasó elé. Ezért szép német fordításban adta közre az Upanishádok, a védák, a Vedanta egyes részleteit. Ezeknek a kiadott részleteknek elmélyedő és türelmes tanulmányozása nagy lépésekkel visz előre az emberi szellem lényegének és kifejlésének ismeretében.

Az újabb idők figyelme mind nagyobb gonddal fordul a *kínai* nép gondolkozásának ismerete felé is. Ma már tisztában vagyunk azzal, hogy ennek a bölcseletnek tanulmányozása az emberi gondolkodás kialakulásának szempontjából mellőzhetetlen. Ez a meggyőződés – úgy látszik – először Angolországban vert gyökeret és erősödött meg, hogy azután szinte közzelfogássá váljon a német tudományos világban is, amely természetesen teljes módszerességgel fog hozzá ezen elhanyagolt terület lelkiismeretes megműveléséhez. A kínai gondolkodás összefüggő történetét kíséri meg a tokiói egyetem egyik tanára, Daisetz Teitáro Suzuki „A brief history of early chinese philosophy” c. művében (London, 1914). A kínai filozófia forrásait pedig a nem régen elhunyt Wilhelm Richard, a tsingtaui volt német egyetem tanára tette közzé német nyelven. Az egész vállalat Jénában jelent meg a közismert *Diederichs* könyvkiadó cégnél s tíz kötetre van tervezve, amelyből már a nagyobb rész meg is jelent. A gondolkodó szellem kifejlésének és sajátosságainak megismerése szempontjából különösen érdemes tanulmányozásra a kínai gondolkodásnak az a kimerítő története, amely Forke Alfred hamburgi professzor tollából jelent meg 1927-ben „*Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*” c. alatt. A mű valóban első kísérlet azoknak a filozófiai problémáknak rendszeres előadására, amelyek a kínai szellemet mozgatták. A könyv anyaga a filozófiai diszciplínák szerint tagozódik, amely által kiderül, hogy a kínai gondolkodás mely diszciplínák iránt mutatott különös és tartós érdeklődést és melyek voltak azok a kérdések, amelyekre az évszázadok, sőt évezredek folyamán feleletet kerestek. Különös érdeme *Forke*-nak, hogy nem csupán azt igyekezik kellő világossággal feltüntetni, amit az egyes kínai bölcselők mondtak, hanem azt is, ahogyan mondták. Ezért nem interpretációra törekedett, amely igen sokszor az európai filozófiai bölcsélet kérdéseit és megoldásait olvassa belé a kínai iratokba, hanem hideg objektivitással magukat a kínai filozófusokat engedte szóhoz jutni a maguk sokszor képekkel teljes és poétikus nyelvével. Meg kell még említenünk azt is, hogy *Forke* a kínai filozófiának nemcsak a régi, hogy úgy mondjuk klasszikus korszakával foglalkozott, hanem tanulmány tárgyává tette a kínai filozófia újabb korát is, amely – úgymond – sokkal értékesebb, mint azt rendesen gondolni szokták.

Így állván a dolog, semmiképpen sem indokolható a filozófia némely történetírójának az az eljárása, amely előkelő megvetéssel fordul el a keleti népek gondolkodásának történetétől, holott ennek a történetnek lelkiismeretes tanulmányozása az emberi szellem kibontakozásának és a benne potenciáliter rejlő problémáknak megismerésére ma már nélkülözhetetlen. Ennek a ténynek szemeltartásával a filozófiatörténetet aként kell felosztanunk, hogy a keleti népek, első sorban a kínai és az indus nép, gondolkodása teendő tanulmány tárgyává, még pedig lehetőleg a maguk egész terjedelmében a legújabb időkig, hogy ezáltal világos képet nyerhessünk arról, miként tette az egyetemes szellem a maga belső tartalmát ezeknek a népeknek gondolkodásában e népek gondolkodásának sajátos kategóriáival láthatóvá.

A keleti bölcsélet történetének tárgyalása után át kell térnünk a *görög* bölcsélet történetének előadására, itt is állandó figyelemmel kísérve a szellemnek minduntalan felvetődő problémáit s e problémák megoldására tett kísérletek előadása kapcsán fell kell mutatnunk azokat a mozzanatokat, amelyekben a szellem a maga kialakítását eszközli. Azaz: előtérben mindenütt a szellem szubsztanciális alkatának kell állania az elaprózó és elaprózódó részletek helyett, hogy világosan lássuk azt a mozgást, amelyben a szellem kifejlése végbe megy.

A görög filozófia története, szemmel tartva annak fejlődését, illetve e fejlődés belső menetét, a következő korszakokra oszlik föl:

Az *első* korszak tart körülbelül a Kr.e. 600. évtől 322-ig, Aristoteles haláláig. E korszak bölcséletének keretében felmerül az európai filozófia szinte mindenik kérdése és alakot öltenek, megszilárdulnak azok a kategóriák, amelyek segítségével az európai gondolkodás a felvetődő problémákat megoldani törekedik. Ez a korszak különben méltán nevezhető az emberi gondolkodás virág-korának is: a görög szellem itt a maga eredeti pompájában és gazdagságában bontakozik ki. A magával szemben minden más népet barbárnak érző görög keres e korszak gondolkodásában feleletet a maga lelkének és tudásvágyának kielégítésére, legyen bár szó a teoretikus vagy a praktikus bölcsélet problémáiról. A görög filozófia a nemzeti szellem őstalajából fakadva mindvégig megtartja a maga *nemzeti* jellegét s pusztán az elmélet kedvéért üzelve, sohasem feledkezik meg *teoretikus* karakteréről. A filozófia ebben a korszakban éppen azáltal különbözött a többi tudománytól, hogy tisztán önmagáért műveltetett, nem pedig a belőle várható haszon vagy jövedelem

kedvéért. A görög ember a filozófia méltóságát és értékét éppen ebben a *haszontalanságában* látta. *Demokritos*, *Platon*, *Aristoteles* a filozófiát kizárólag a lét megismerésének szolgálatába állították s a helyes életfolytatás teoretikus alapjait keresték.

A görög filozófia történetének *második* korszakát nevezzük a *hellénisztikus-római* filozófia korának. Ez a korszak 322 után veszi kezdetét az *Aristoteles* és *Platon* tanítása nyomán keletkezett iskolák működésével s tulajdonképpen a görög filozófia elvirágzásának kora. A hellénisztikus-római filozófia korszakában egészen más a helyzet, mint volt a görög bölcselet korában. Az merőben ennek a szelleméből és örökségéből táplálkozik. A hellénisztikus-római filozófia már nem kizáróan a görög, illetve a római nép filozófiája. A hellénisztikus kultúra – mely távolról sem olyan csekély értékű, mint ahogy azt első pillantásra gondolni szokták – Görögországon kívül a Földközi tenger egész vidékét meghódította és e vidéknek helyi műveltségét, tekintet nélkül arra, hogy ez a műveltség görög volt-e vagy barbár, a maga alkotó elemeinek sorába iktatta. Azt mondhatjuk, hogy ez a hellénisztikus bölcselet úgy aránylik a göröghöz, mint a hellénisztikus görög nyelv, a *koiné dialektos*, aránylik a klasszikus görög nyelvhez: amíg a görög filozófia merőben görög, nemzeti jellegű, addig a hellénisztikus bölcselet, mint a hellénisztikus műveltség általában, túlnyomóan internacionális jellemmel bír.

A nagy különbség, amely a görög és a hellénisztikus-római filozófia korszakát egymástól elválasztja, a következő. Amíg a görög filozófus tisztán elmélet okából, minden érdek nélkül művelte a filozófiát, addig a hellénisztikus-római bölcselet művelői - egy néhány férfiúnak, pld. *Plotinos*nak kivételével – a filozófiát eszköznek tekintette a boldog életfolytatás szolgálatában. A görögök politikai életének hanyatlásával karöltve jár a nagy teremtő erő megbénulása, amely megbénult erő nem tör nagy kérdések megoldására, hanem megelégedik azzal, hogy az egyéni életfolytatás mesterségét igyekezik kialakítani. Az elméleti alapokat megadta a klasszikus görögség s ezek az alapok elég szilárdak ahhoz, hogy a római polgár élete is ezekre épüljön fel. A hellénisztikus-római korszak filozófusa erkölcsi és vallásos spekulációk tárgyává tette a filozófiát s ezáltal a patrisztika és a skolasztika útját egyengette. A hellénisztikus-római filozófiát tehát nem teoretikus érdekek, hanem a gyakorlat és a mindennapi élet kérdései foglalkoztatták: e tanok előterében a boldogság és a helyes életfolytatás problémái állottak s majd később a vallási szinkretizmus idején, a keleti misztériumok elemeit olvasztván magába, a kor vallásos sóvárgásának és titkos vágyainak igyekezett eleget tenni.

A filozófiatörténet *harmadik* korszaka tulajdonképpen *Augustinus* felléptével kezdődik az V. században és tart az egész középkoron át a XV. századig. Ennek a korszaknak tüzetes jellemzésére fejtegetéseink későbbi folyamán térünk, miután ezen korszak bölcseletének tárgyalása már jelen munka keretébe esik.

A filozófia *negyedik* korszaka magában foglalja a XV., XVI. és a XVII. század gondolkodását és a *Verulámi Bacon* fellépésével ér véget. Nevezhetjük ezt a korszakot a *renaissance* filozófiája korszakának.

Az *ötödik* korszak filozófiájának története *Verulámi Bacon* fellépésével kezdődik és tart a *Kant* fellépéséig, pontosan a *Tiszta Ész Bírálata*nak megjelenéséig (1781).

A filozófia-történet *hatodik* korszaka *Kant* fellépésével veszi kezdetét s tart napjainkig.

E hat korszak keretében kell a filozófia-történetnek a maga gazdag tartalmát elhelyeznie. A keleti népek gondolkodásától kezdve napjainkig a szellem kibontakozásának felséges színjátékát szemlélhetjük. Ha minden előzetes és dogmatikus konstrukció nélkül, meleg érdeklődéssel, de szigorú tárgyilagossággal közeledünk e színjáték felé, az emberi szellem kifejlését a maga történelmi folyamatában fogjuk megérteni.

2. AZ EGYHÁZATYÁK, A SKOLASZTIKA ÉS RENAISSANCE BÖLCSELETE

2.1. Az egyházatyák bölcselete

2.1.1. Általános jellemzés

A *keresztyénsséggel* új szellemi elv lépett a világtörténelem színterére, hogy azt gyökeresen átalakítsa a maga örök életű eszményeivel. Ez az új életelv ellenállhatatlan erővel alakította át az emberi műveltséget és lett ki nem apadó forrása az újkori kultúrának. Az újkor műveltsége keresztyén műveltség és az újkor értékelése a maga ideális követeltségében keresztyén értékelés. A keresztyénsség fellépésével az emberi értékelés tetőfokára jutott: a szellem lőn minden mindenekben. Ez azt jelenti, hogy a szellem a maga önértékének ellenállhatatlan fényében ragyogott fel Jézus tanában és személyiségében, hogy ebben a termékeny és életfakasztó fényben új utak táruljanak fel az emberi Szellem előtt. A keresztyénsség értékelésében a Szellem lett minden érték forrása és feltétele s az önértékű Szellem világosságában a haszon és élv is a maguk igazi jelentésükhöz jutottak.

Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy az újkor műveltsége és gondolkozása tisztán a keresztyén életelv segítségével teljes mértékben megérthető lenne. Tudnunk kell, hogy maga a keresztyénsség is egyfelől a *zsidóság*, másfelől a *görögség* talaján gyökerezik. A hellénisztikus műveltségnek legértékesebb elemei, főleg a platonizmus és az alexandrinizmus közvetítésével a keresztyénsségnek, mint tannak és szociális formáló erőnek szerves alkotórészeivé lettek s mint ilyenek öröklődtek évszázadról-évszázadra, nemzedékről-nemzedékre. Már az új-szövevényi irodalom keretén belül találkozunk a hellénisztikus kultúra elhatározó befolyásával. A Pál apostol levelei, a zsidókhoz írott levél, a János iratai a hellénizmus vallási szinkretizmusának s a népi bölcseletnek tagadhatatlan nyomait mutatják. Azt nem is kellene nyomtatékosan hangsúlyoznunk, hogy a keresztyénsség kialakulásában milyen nagy és döntő szerep jutott a zsidó vallási felfogásnak s hagyománynak, amely apáról fiúra szállott drága örökségül.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a keresztyénsség a zsidóságnak és a görög-hellénisztikus kultúrának összetétele lenne. Ellenkezőleg. A keresztyénsség, mint szellemi és értékelési elv, merőben újat jelent az emberiség élettörténetében, új életformát, új értékelést, amely minden lehető értékelésnek elérhető legmagasabb fokát jelenti. *A keresztyénsségnek köszönhetjük a szellem önértékűségét hangsúlyozó idealizmus megszületését.* A keresztyénsség új tartalmi elvvel tette gazdagabbá az emberi szellemet, ez tagadhatatlan, de nem szabad tagadnunk azt sem, hogy ez az új tartalmi elv a maga gazdag és örök tartalmának kifejezésére kénytelen volt segítségül venni azokat a formákat, amelyeket a szellem a görög gondolkodás és a zsidó vallás területén fejlesztett ki a maga számára. A kialakulóban levő keresztyén egyház egyenesen a maga védelme érdekében folyamodott a görög bölcselet, főleg a platonizmus tanításához s már a keletkező dogma-képződés a görög gondolkodás kategóriáihoz volt kénytelen alkalmazkodni, mert hiszen ez a dogma-képződés a keresztyénsséget éppen a görög filozófia alapján és a filozófiai tanok felhasználásával támadó férfiakkal szemben való védekezés nyomán indult meg. Így nem lehet csodálkoznunk azon, hogy a keresztyén dogmaképzés egész folyamán nincs a fejlődésnek egyetlen szaka sem, amelyben az egyházi férfiak gondolkozása a görög gondolkodás kategóriáitól magát függetleníteni tudta volna. Itt e kérdést tüzetesen tárgyalni nem szándékunk; csak arra legyen szabad reá mutatnunk, hogy többek közt pld. a Jézus emberi és isteni természete körül folyó nagy viták mindvégig a görög filozófia szubsztancia-fogalmához kapcsolódnak.

A görög filozófia egyenesen a görög nép szelleméből fakad s e népet jellemző optimizmussal keres feleletet elsősorban a lét és az ismeret kérdéseire. Erőteljes és minden külső előfeltétel nélkül való reflexió gyümölcszeként ért meg évszázadok alatt ez a bölcselet, hogy a maga letörülhetetlen bélyegét vesse reá az európai gondolkodás minden megnyilatkozására. A felvetett problémák megoldási kísérleteiben nem fordult egyetlen görög gondolkodó sem olyan lehetőségek felé, amelyek magának a bölcselet szellemének körén kívül feküdtek vagy valamely külső tekintély elismerésére, az előtt való feltétlen meghajlásra vezettek volna.

A görög bölcslet az emberi ész végtelen erejébe vetett hittel kutatta az igazság nagy problémáit, az egész mindenségben egy jó egybeillesztett, díszes kozmosz-t látott, amelyet egy percig sem jutott eszébe valamely felsőbb szellemhez való örök és változhatatlan viszonyában tekinteni. A maga filozófiai gondolkodásának kategóriái segítségével szigorú fogalmak által szorította egységbe e világot és annak ismert dolgait; csak arra törekedett, hogy eszének segítségével öntudatos és racionális viszonyt teremtsen maga s a világegyetem, az alany és a tárgyak világa között. A görög bölcselő e világ összefüggésében állva s a Sors kérlelhetetlen szigorában megnyugodott lélekkel csak eszének segítségével igyekezett ez összefüggés *főlé* kerülni, mintegy ezen felülkerekedés által vágyván uralkodni a világ s a dolgok felett. A világtól s a világ eseményeitől való függetlenségnek keresztyén gondolatával, egy teremtő szellemi hatalomnak gondviselő szeretetétbe vetett hittel, amely a léleknek földöntúli erőt és nyugalmat kölcsönöz, a görög filozófiában sehol sem találkozunk. A tősgyökeres görög ember autarkeia-ja, önelégsége egy fiatal faj optimista göggjével utasított volna vissza minden ilyen s ehhez hasonló gondolatot. A görög ember *ennek* a világnak szépségében elmerülve a *másik* világ gondolatával mit sem törődött.

A görög bölcsletnek a világról és istenről alkotott fogalma a keresztyénség világról és istenről alkotott fogalmával merő s ki nem egyenlíthető ellentétben állott. Állítsuk csak egymással szembe Jézus hasonlatait az Istenországáról a Platon dialógusainak vallási nyilatkozataival vagy az Aristoteles teológiájával s látni fogjuk egyetlen pillantásra, hogy itt két egészen ellentétes világ tárul fel előttünk. *Platon* és *Aristoteles* ezt a világot önmagában szemlélik, teljesen függetlenül az isten vagy az istenek életétől s akarától; csak egy változatlan, történelemmel nem bíró, folytonosan visszatérő eseményekkel teljes világot látnak maguk előtt s ha el is jutnak az egy isten fogalmára – ami fölöttébb kétséges – ennek a fogalomnak a Jézus isten-fogalmához semmi köze sincs. Aristoteles istene is csak filozófiai fogalom, amely ennek a világnak sorsára vajmi kevés befolyással lehet. Az a kép, amely az evangéliumok elbeszéléseiből sugárzik felénk erről a világról s annak szerető atyjáról, az Istenről, egy megváltás után sóvárgó lélek mélyéről fakadt fel s egy vallásos génusz mindennapi *élményéből* táplálkozik: a *Platon*, *Aristoteles* s az egész görög filozófia világ- s isten-szemlélete a hideg spekuláció gyümölcse és nem is akar más lenni; az evangéliumok s a Jézus világ-, illetve isten-szemlélete pedig az Istennel örök viszonyban álló, az Istenben élő vallásos léleknek megnyilatkozása. A keresztyénség életből fakadó és életet fakasztó vallás, a görög bölcslet a lét és az ismerés nagy kérdéseit kutató s az emberi észből fakadó elmélkedés. Így állván a dolog, kétségtelen, hogy mindeniknek célja s ennek megfelelően jelleme is más és más. Az egyik vallás, a másik tan. Az egyik a másvilág felé tekint s az örök élet útját keresi. A másik erre a világra tekint és ennek értelmét, jelentését szeretné megérteni. A kettő tehát két külön úton halad, különböző célok felé.

Ha csak ez a viszony volna megállapítható a keresztyénség és a görög filozófia között, akkor talán az emberi szellemnek ez a két hasonlíthatatlan alkotása soha egymásra nem talált volna, hanem megmaradt volna mind a kettő a fénylő elkülönöttség állapotában. Hogy a kettő mégis egymásra talált az emberi művelődésnek alig megmérhető előnyére, annak okát az emberi szellem történetének egy figyelemreméltó jelenségében lehet megtalálnunk. Abban a tényben u.i., amelyet az evangéliumok így fejeznek ki: Jézus az idők *teljességében* született meg.

Fennebb beszéltünk arról az optimizmusról, amely a görög lelket s annak gyümölcseit, a görög filozófiát jellemezte. Ez az optimizmus azonban a világ és a történelem elnyomó súlya alatt mind nagyobb mértékben ment veszendőbe s már *Platon* filozófiájában találkozunk misztikus elemekkel, amelyeknek jelenléte mindig arra mutat, hogy a halandó lélek vágyik egy felsőbb világba a nyomorúságnak és bűnnek ebből a szomorú világából. Hogy ez a misztikus elem honnan került *Platon* bölcsletébe? – ennek a kérdésnek tárgyalása nem tartozik feladatunk körébe; a tény maga azonban tagadhatatlan. *Platon* lelke egész sóvárgásával vágyódik egy magasabb világba s ezt a vágyódást örökségül hagyja az utána következő görög gondolkodásnak. A Stoában ez a sóvárgás határozottan vallásos, illetve teológiai színezetet nyer s majd a római *Seneca* mély vallomástétellel sóhajt fel: peccavimus omnes. Ez a vallomástétel az elvirágzó gondolkodás egész korszakára jellemző világosságot vet. A nagy filozófiai rendszerekre következő bölcsleti iskolák mind inkább érzik az emberi ész erejének elégtelenségét s a hellénisztikus-római kor embere nem kevesebb őszinteséggel vágyódik a megváltás után, mint az Ótestamentom hívő zsidója. Az optimizmus korát a pesszimizmus korszaka váltotta fel. Az emberi ész erejébe vetett hit ereje megtörik s az emberek elveszítik az önmagukba vetett dőlőfős bizodalmat is.

Ez a korszak az emberi szellemnek legérdekesebb és tanulságokban leggazdagabb korszakai közé tartozik. Most az önbizalom s a magával megelégedett ész helyét valósággal a kétségbeesés és kételkedés foglalja el. A magával eltelt és mindent a maga képére formáló ember helyébe a maga nyomorúságát élénken érző

s az emberi mivolt tökéletességét sirató ember lép. E világ dicsőségének elmúlása már közhitté lőn s a neopythagoreizmus hívei éles különbséget tesznek e világ és a másik világ között. Végül azután *Philo* és a vele rokon alexandrinizmus e világ és Isten között a keleti misztériumok mintájára közvetítőt keres s azt a görög filozófia *logosz*-ában találja meg. Csak az a baj, hogy ez a *logosz* semmiféle megváltásra nem képes, mert hiszen elvont elv, kimódolt fogalom. A megváltást pedig csak élet, az embernél magasabb élet hozhatja erre a sóvárgó s most már magát megalázó világra.

Ez a világ- és élet-felfogás, amelyet a hellénisztikus-római filozófia, különösen *Philo* és az alexandrinizmus képviselnek, képezi azt a pontot, amelyen a görög bölcsélet a keresztyéniséggel, mint új életelvvel találkozhatik. És csakugyan e ponton találkoznak is, hogy egymást megtermékenyítsék, illetve, hogy a keresztyéniség a maga mély és életet-alakító felfogását a megváltás után sóvárgó világ közkincsévé tehesse.

Ha a filozófia-történet további fejlődését jól akarjuk megérteni, szükséges világosan látnunk azt a viszonyt, amely van a görög és a keresztyén gondolkodás között. Mindenekelőtt meg kell állapítanunk azt, hogy a keresztyéniség a maga tanításának védelmére és kifejtésére már a történelmi fejlődés dialektikája által is reá volt kényszerítve arra, hogy a görög bölcsélet tanaihoz kapcsolódva és a görög filozófia kategóriái segítségével magyarázza meg azt az újat és örökkévalót, amit az emberiség életére nézve jelentett. A szellem kifejlésében ugrás nem lehet s éppen ezért volt kénytelen a keresztyéniség a maga lényegének kifejtésénél a gondolkodás már kialakult formáit segítségül venni. A sóvárgó világnak az ő kategóriái által kellett bebizonyítani azt, hogy ímé, ami után sóvárgott, az a Jézus által kijelentett és az ő személyében megjelent. Ez az egyik. A másik az, hogy az apologetáknak azon a ponton kellett a keresztyén igazságnak védelmére kelniök, amely ponton azt a támadás érte s azokkal a kategóriákkal kellett a keresztyéniség lényegét megvilágítaniök, amely kategóriáknak használásával a keresztyéniség alsóbbrendűségét, illetve értéktelenségét a görög filozófia talajából táplálkozó férfiak bizonyítani akarták. Azaz: a keresztyéniség *új* tartalmát a régi gondolkodás *formáiba* kellett önteni, hogy az a nagyigényű, hellénisztikus míveltséggel bíró emberek előtt is nyilvánvalóvá legyen s a régi formák igénybevételével kellett bebizonyítaniök, hogy a keresztyéniség éppen azzal ajándékozta meg az emberiséget, amire az évszázadok óta hiába vágyódott. Amint történelmi szükségszerűség volt az, hogy a keresztyéniség iratai kezdetben nemzedékek során keresztül görög nyelven szólottak az emberekhez, éppen úgy történelmi szükségszerűség volt az is, hogy a keresztyén tan kifejtése érdekében és a keresztyéniség felfogásának védelmére a görög gondolkodás, azaz a görög bölcsélet kategóriáit kellett igénybe venni.

Eme történelmi szükségszerűség mellett azonban az emberi gondolkodás *természete* is azt hozta magával, hogy azokat a fogalmakat, amelyeknek megmagyarázására a keresztyéniség teológiájának is főfeladata volt, azok által a kategóriák által és azzal a módszerrel igyekezzék megvilágítani, amelyeket a görög bölcséletnek az emberi szellem természetes ismerő tényezőül az emberi ész természetéből következő módszer segítségével türelmes és elmélyedő elemzéssel évszázadok folyamán sikerült megállapítania. A keresztyén teológiának nincs egyetlen fogalma sem, amelyet nem kellett volna a görög bölcsélet eszközeivel megmagyarázni, ha azt akarták, hogy ezeket a fogalmakat mindenki, aki a keresztyéniség iránt érdeklődik vagy a keresztyéniséggel szemben ellenséges álláspontot foglal el, megértse s ezáltal a keresztyéniség lényegéhez az ész útján is közelebb férkőzzék. A világ, az isten, az ember, a test és a lélek, az anyag és a szellem, a menny és lakói, a föld és a földi teremtmények, bűn és erény, szabadság és szolgaság, stb. egytől-egyig olyan fogalmak, amelyeket az okoskodás és az ész segítségével is meg kellett magyarázniök a keresztyéniség terjesztőinek és hirdetőinek, de meg kellett magyarázniök különösen azoknak a férfiaknak, akik a keresztyéniséget a pogány bölcselők támadásaitól megvédelmezi voltak hivatva.

A keresztyén *hitet* a görög *tudás* segítségével kellett megvilágítani és formába önteni, ha nem akarták a keresztyéniség apologetái azt, hogy a keresztyéniség ellenségei ellentétet állítsanak föl a keresztyéniség és az ész között. Ezért Justinus vértanú a keresztyén egyház életének már legkezdetén országról-országra járva hirdette, hogy a keresztyéniség az emberi észnek legtokéletesebben megfelel. Ezért a prédikálásáért kellett Rómában vértanúi halált halnia.

Mindezek érthetővé teszik azt, hogy a fiatal keresztyéniség a maga igazságának védelme és belső tartalmának racionális kifejtése érdekében kénytelen volt azt a módszert megragadni és azokat a formákat igénybe venni, amelyeket a görög bölcsélet évszázadokon át az emberi elme erejével az emberi ész immanens tényezőiként a szó szoros értelmében kitermelt. Ha keresztyén bölcselétről akarunk beszélni, úgy az valóban egyebet nem jelenthet, mint a keresztyéniség belső alkotásának a görög, illetve az európai bölcsélet

eszközeivel és módszerével való kifejtését. Ebben az értelemben a keresztyén bölcselet már az apologéták fellépésével kezdetét veszi és az egyházatyák idején biztató virágzásnak indul.

2.1.2. Az egyházatyák bölcselete

A keresztyén vallás apologétáinak theológiája át meg át van szöve a görög filozófia elemeivel s az az út is, amelyen a fogalmak elemzésében haladnak, a görög bölcselet útja. A fennebb említett Justinus vértanú a görög bölcselet kategóriáit alkalmazta két Apológiájában és a Tryphonnal való beszélgetéseiben, amikor a hit és az ész viszonyát az emberi gondolkodás történetében először veti fel és igyekezik öntudatosan megoldani. Miként Justinus, úgy a többi apologéta is mind, a keresztyénségben a filozófiának egy fajtáját látják és gondolkodásuk telítve van a hellénisztikus bölcselet elemeivel. Harnack erőteljesen kiemeli ezt a tényt és reá mutat arra, hogy a keresztyén apologéták a keresztyénséget a hellénisztikus világ műveltjei előtt úgy igyekeztek feltüntetni, mint a legbizonyosabb és legmagasabb filozófiát, amelynek érvényessége a vallásos élet terén is kétségtelen. Tagadhatatlan, hogy ezáltal a keresztyénséget egyszersmind *racionálissá* is tették, azaz úgy mutatták be a kor műveltjei előtt, mint az ember természetes hajlamainak megfelelő és az Isten által előidézett vallásos felvilágosodást. És valóban, az apologétákról elmondhatjuk, hogy teljességgel az újjászületését élő hellénisztikus bölcseletben gyökerezve, e bölcselet formulái segítségével igyekeztek bebizonyítani, hogy a keresztyénség az igazi szabadság, a helyes életfolytatás és az egyedül észszerű világfelfogás vallása. Itt mindenütt annak bebizonyításáról van szó, hogy a keresztyénség a maga földöntúli eredetével tesz önmaga mellett bizonyosságot. Bizonyosságot tesz azonban amellet is, ami az antik hellénisztikus bölcseletben igaz és értékes. Azaz: a keresztyénség az antik hellénisztikus bölcselet és világfelfogás normájává is leszen. Természetes, hogy ezeknek a törekvéseknek kapcsán akarva-akaratlan egyre több és több hellénisztikus elem kerül a keresztyén felfogásba s a keresztyénség lassanként hellénizálódik. Bármily erős mértékben is itatódjék át azonban a keresztyén közönséges felfogás hellénisztikus elemekkel, a keresztyénség természetfelettségének ténye mellett minden apologéta egyformán kitart. Az apologéták felfogása a keresztyénség ezen kettős jellegéről könnyen megérthető. A keresztyénséget támadó bölcselelőkkel szemben azt kellett megmutatni, hogy a keresztyénség valóban bölcselet, de minden bölcseletek között a legfőbb és legmagasabb bölcselet; és ezt a legfőbb értéket és legmagasabb rendűséget bizonyítani lehetett annak hangsúlyozásával, hogy ez a legmagasabb rendű bölcselet nem e világból való, hanem eredete szupranaturális. A keresztyénség filozófia, amennyiben a legfőbb filozófia; ámde mint nem e világból való, szupranaturális eredetű tan, a keresztyénség nem filozófia. Ez a paradoxon keresztül vonul az egész pátrisztika bölcseletén s a pátrisztika el nem vesztethető örökségként testálja azt a középkor filozófiájára. Minden, ami értékes és becses, Istentől származik s eredete szupranaturális; de egyszersmind az értékes és becses mind emberi, mert az emberi szellem legbelső lényegének, az emberi szellem *követelt* lényegének megfelel. Minden, ami értékes és becses, a *Logosz* teremtménye, ámde ez a *Logosz* merőben isteni lény. Az apologéták a theológiának végső alapjait a bölcselethez kötik, hogy azután a bölcselet által követelt eszmék létezésének és érvényének alapját a teológia tanításának segítségével a világ felett létező Istenben mutassák ki. A bölcselet és a teológia követelményeinek harmonizálására való első kísérlet eként mutatkozik az apologéták irataiban, hogy azután a skolasztika egész bölcseletének ez a törekvés adja meg az értelmet és jelentést. Ez a *Logosz*, amely Istenben lakott s azután a Jézusban testet öltött, áthatja az egész teremtett mindenséget s áthatja az embert is, ha az hittel fordul a Logoszt megtestesítő Jézus felé.

A keresztyén egyházatyák tanításának filozófiai jelentősége tehát abban áll, hogy ők igyekeznek először feleletet keresni arra a kérdésre, hogy a *hit* azaz a keresztyénség és a *tudás*, azaz a görög filozófia miként foglalhatnak helyet minden ellenkezés nélkül egy és ugyanazon síkon. Ezért szinte mindenik apologéta iratában felhangzik a mélységes meggyőződés, hogy a keresztyénség is tulajdonképpen nem egyéb, mint *ismeret*, csakhogy egy magasabb rendű, isteni eredetű ismeret. Csak egyetlen példával említjük meg az egyik legkorábbi apologétikai műnek, a *Diognetoshoz írott levél*nek felfogását az ismeret és az élet viszonyát illetően. A mű, amelynek szerzője ismeretlen, minden fejtegetésének középpontjába az élet és az ismeret viszonyát állítja. Mindjárt kiindulásakor azt a tételt állítja föl, hogy a jó és gonosz tudásának fája romlást az emberre nem hozhat, mert ahol ismeret van, ott van az igazán az élet. Romlás és veszély csak abból fakadhat, hogyha a jó és gonosz tudásának fáját, illetve a fának gyümölcseit helytelenül használva föl, azokkal visszaélünk. A pogány világ fejére éppen az hozta a mindig növekedő veszedelmet, hogy az ismeretnek helytelen útján járt s ez a helytelen út az igazi élethez el nem vezethetett. A világ ezen a helytelen úton a romlás lejtőjén feltartóztathatatlanul rohant tovább s a bölcselelők tudománya sem volt képes az ismeretet a helyes útra vezetni. És ez volt Istennek célja is: Isten az embereket ezáltal akarta

rákényszeríteni arra, hogy tehetetlenségüket és gyengeségüket ismerjék el. Mihelyt a mérték betelt, Isten elküldötte az ő egyszülött fiát, aki azért jött erre a világra, hogy a hívő emberiségnek mutassa meg az ismeretnek azt az útját, amely az igazi, Istennek tetsző életre vezet. A keresztyénség az igazi, életet adó ismeret s mint ilyen áthatja nem csak az egész emberiséget, hanem a teremtetettségét is, amely éppen úgy sóhajt a megváltás után, mint a bűn özönében fuldokló ember.

Az ismeretnek ez az előtérbe állítása kétségtelenül a gnozis hatására történt. Ezzel a szellemi áramlattal, amely a keresztyénség élettörténetében is nagy szerepet játszik s amely ellen irányult első sorban a keresztyén apologéták munkássága, a következő cikkely foglalkozik.

2.1.3. A gnoszticizmus

A gnoszticizmus nem a keresztyénség talaján fakadt. A pogány vallások és a zsidóság keretében találkozunk először ezzel a szellemi áramlattal, amelynek legélesebb jellemvonása az, hogy az ismeretet minden érték fölébe helyezi s a bűnnek eredetét kutatja. A hellénisztikus korszak nagy vallási szinkretizmusa szülte s a keresztyénség a maga dogmatikai és teológiai kialakulására a legelső s talán leghatalmasabb indítást tőle vette. Sőt azt kell mondanunk, hogy az igazi ismeret után való energikus törekvésük közben egyenesen a gnosztikusok vetették meg annak a keresztyén teológiának alapjait, amely azután a dogmák határozott kialakítására vezetett.

A gnoszticizmus, ha közelebbről nézzük, rendkívül sok és tarka színben csillogó tanrendszer formáját mutatja, amelyben a józan ész szavának szonszédságában a fantázia leghetetlenebb szülőiteivel s a logikai éles fejtegetések mellett a mítosz-képző tehetség végéremehetetlen produkcióival találkozunk. És így az erkölcsi és a társadalmi élet terén is: Valentinus nemes alakja mellett ott látjuk számtalan, egyenesen undorító és erkölcstelen szekta sürgés-forgását és a Márkion önzetlensége mellett a gnoszticizmus sok önző és érekhajhász vezetőjét.

A hellénisztikus-platói bölcselet, a keleti misztérium-vallások és az új-szövetség, főleg Pál apostol tanításának elemeiből fonódik egybe az a hatalmas, szövevényes, fantasztikus s igen gyakran unalmas színpompás kép, amelynek keretében folyik le a jó és a gonosz harca a beavatottak okulására. A jó és a rossz, a szellem és az anyag állanak szemben kellehetetlen ellenségek gyanánt egymással, hogy végül mégis csak a jó kerüljön ki győztesen abból a harcból, amelyben nem csupán az emberiség, hanem az egész világegyetem léte forgott kockán. Az isteni lényeknek egész serege áll a jó elvének segítségére a győzelem kivívásában. Az igazi győztes azonban a Krisztus, aki nélkül ennek a szellem- és anyagból álló világnak, e dráma színhelyének sorsa végleg meg lenne pecsételve. A Krisztus megváltó munkája éppen abban áll, hogy segítségével a testiségbe s anyagba elmerült szellem kiszabadul bilincseiből. A megszabadulás eszközei minden gnosztikus rendszerben az ismeret és az askézis, amelyeknek segítségével fokról-fokra haladva lehet eljutni az igazi szabadságra, amely a szellemnek minden anyagi és testi salaktól való tökéletes megtisztulását jelenti. Aki a szellem útjain jár s Istenben él, annak élete örökkévaló, - ez az igazi gnosztikus. Aki a test és az anyag útjain vándorol, az útja a kárhozat felé viszi s Istentől el, - ez a hyletikus, az anyagi ember. Mert jó és gonosz, erény és bűn felett áll Isten, akihez és akitől el vezetnek az utak.

A gnoszticizmus különböző rendszereit és szektáit közelebbről tárgyalnunk nincs miért; bölcseleti szempontból újat vajmi keveset nyújtanak. Elegendőnek tartjuk egy néhány nevezetesebb rendszer rövid előadását, illetve jellemzését.

Az egyházatyák és nyomukon a keresztyén közfelfogás minden eretnecség s herézis atyjául az új-testamentomban is említett *Simon mágus*t tartotta. Simon valóban az egyik, hatásaiban is igen jelentékeny gnosztikus rendszernek volt megalapítója. Tanításában az isteni teremtettség erő Heléna alakjában nyer megtestesülést: ő teremtetettség és teremt mindeneket, ő a teremtettség isteni gondolat, sőt egyenesen ő Az Isten. Mellette a tan középpontjában magának Simonnak alakja áll; alakjában u.i. a világ romlásának tetőfokán maga a legfőbb Isten jelent meg Samáriában, így az emberiség megváltója nem is Jézus Krisztus, hanem a samáriai Simon. Megváltja pedig Simon ezt a világot és emberiséget egy általa hirdetett igaz vallás segítségével, amelyet ő a zsidó vallás kizárásával állított össze, de amelyben a keresztyénség hatása kétségtelen.

Simon tanának hatását mutatja s mindenesetre e tan skémáját követi az a gnosztikus rendszer, amelyet *Pistis Sophia* néven ismer a történelem. Itt a Heléna helyét a *Sophia* foglalja el s innen azután átmegy a Valentinus rendszerébe. Ez a világ, benne az emberekkel, az anyag és a szellem, a sötétség és a fény

keveréke. A felsőbb, isteni hatalmak egyetlen törekvése az, hogy a világban még benne levő fény-, illetve szellemrészt megmentésük azáltal, hogy a pusztulásnak indult világból ismét felviszik a felsőbb, isteni világba. Ámde, ha ez megtörténik, úgy az anyagból és szellemből, a sötétségből és fényből összetett világ menthetetlenül összeomlik. Ezért e világ urai minden erejükkel azon vannak, hogy a maguk keverék világát megmentésük. Ez a megmentés csak akkor sikerülhet, ha a fénynek és szellemnek e világból való kivitelét meg lehet akadályozni. Itt jut szerephez Sophia, aki a főfényesség után vágyódik. E vágyakozását a földi hatalmasságok arra használják fel, hogy lecsalják a mélybe, ahol körülveszik őt a sötétség hatalmasságai s a benne levő fényt belőle elvonva, ebből a fényből táplálkoznak és tartják fenn magukat. A sötétség hatalmasságainak ebből a fogságából Krisztus váltja meg Sophiát: kiemeli őt a mélyből és ismét fénnel látja el. Mihelyt Krisztus e munkát elvégezte, véget ér földi élete s visszatér az égbe, ahová magával viszi a megváltott Sophiát.

Ezzel azonban a nagy világdráma nem ért véget. A fényességtől megfosztott világi hatalmak sorsa meg van pecsételve. Krisztus u.i. földreszállása alkalmával a világ minden erőit alapjukban rázta meg s megalapítván a misztériumokat, ezáltal az embereket a csillagok hatalmától megszabadította. A Pistis Sophia antropológiája szerint u.i. az ember három részből áll. Fényből, mely által a felső, isteni világgal rokon; a pneumából, amely a bűn felé vonja; végül a testből, amely létrejöttét a világegyetem összes hatalmasságainak köszönheti. A fény, melyben része van, képessé teszi arra, hogy döntsön szabadon a jó és rossz között; a test ellenben kényszerűen vonja a gonosz felé. A misztériumok feladata az, hogy a testnek ezen elkerülhetetlen kényszerétől megszabadítsák az embert. Ez a megszabadítás egyetlen úton lehetséges: el kell válnia a testnek ettől a világtól, azaz meg kell szűnnie annak, ami az emberben testi. Ez az átváltozás ismét csak fokozatonként mehet végbe csupán s kinek ez nem sikerül, annak lelke más alakot ölt, hogy az átváltozás munkáját így kísérelje meg. Ahol az átváltozás semmiképpen sem sikerül, ott az elpusztulás kikerülhetetlen. Ahol azonban a misztérium munkáját siker koronázza, ott a szellem és a fény végleg a felső, isteni világba vitetik, örök boldogság jutván részül az embernek.

A gnosztikus mozgalomnak legkiválóbb és legnemesebb alakja *Márkion*, akit Harnack szerint nem lehet a gnosztikusok közül valónak mondanunk, miként Basilidest és Valentinust. Ha azonban Márkion törekvésének célját tekintjük, mégis gnosztikusnak kell őt mondanunk, de a szó legnemesebb értelmében vett gnosztikusnak. Annak tekintették őt, a sinopei püspök fiát, kortársai is, de sőt atyja is, aki eretnoksége miatt kizárta őt az egyházközösségből. Ettől kezdve Márkion életpályája a kizárások sorozatán keresztül vezet tova. Ő azonban minden elítéltetés ellenére, bátran folytatja a keresztyénség elterjesztésének munkáját; híveit megszervezi, számukra a biblia irataiból külön bibliát állít össze, amelyből kimarad minden, ami a zsidó vallás hatását mutatja, illetve az ó-szövetséggel a legkisebb érintkezésben áll. Az ó-szövetség természetesen a maga teljességében elvettetik. Azt tanította, hogy a Krisztus által hirdetett Isten és az ó-szövetség haragvó Jehovája között áthidalhatatlan ürré tátong. A Jézus által hirdetett Isten a jóság és szeretet, a megbocsátás és megváltás Istene. A gonosz hatalma e földön megmérhetetlen és forrása az ördög a maga utálatos és fertelmes lényével.

Istennek semmi köze ehhez a világhoz s annál nagyobb csodálatra méltó, hogy mégis szeretetében fogadta azt és az iránta való szeretettől indítva elküldte erre a világra a megváltó Jézust. Jézus volt az első, aki Istennek ismeretét az emberekkel közölte, mert sem a pátriárkák, sem a próféták az igazi Istenről semmit sem tudtak. Az Isten valósággal csodákban jelentette ki magát s az a Messiás, akit a zsidók vártak, valóban nem az, aki a Jézusban megjelent. Mert Jézus egy szerető és szelíd embernek formájában jelent meg ezen a földön; a zsidók által várt Messiás ellenben egy harcias s a világot háborúval megtöltő férfiú. Ennek a szelíd és békességet hozó Jézusnak tanítását már mennybemenetele után meghamisították zsidó eredetű és a zsidóság hagyományaiban élő tanítványai; elsősorban Péter. Jézust igazán Pál értette meg először; de az ő leveleit is meghamisították különböző becsúsztatások által. Pál munkáját Márkion van hivatva folytatni.

Márkiont higgadt világszemlélete, mélyen erkölcsös felfogása, a Krisztus személye iránt való igazán őszinte szeretete élesen elválasztja a gnosztikusok felekezetétől s az őskeresztyénség legkiválóbb alakjainak sorába emeli.

A gnoszticizmusnak típusos képviselője – kit utoljára mutatunk be e szellemi áramlat vezetői közül – *Valentinus*. Felfogása szerint ez a világ egy isteni lény emanációjaként állott elé, ámde szellemi tisztaságát közbeeső esemény zavarta meg. A jó elve itt szinte egyedül uralkodó lesz s a gnosztikus rendszerekben előforduló dualizmus (a jó és a rossz elvének küzdelme) itt a jóság monizmusává alakul s ennek a monizmusnak értelmében fejlik ki Valentinus és iskolájának történet szemlélete. A jónak túlnyomósága azonban távolról sem jelenti azt, hogy a már megszokott hármast felosztást Valentinus vagy tanítványai

mellőznék. Ezen háromság nélkül a világdráma lehetetlen lenne. Itt is találkozunk a testi vagy anyagi, a lelki és szellemi élet hármasságával és ennek a tagozódásnak megfelelően az anyagi, a lelki és a szellemi ember típusával. A világ egész fejlődése – amelyet itt lépcsőről-lépésre követnünk nincs miért – ezen hármasságnak megfelelően halad vagy mondhatjuk így is: ez a hármasság a világ fejlődése folyamán nemcsak az emberi életben, hanem a világegyetem és az emberiség életétörténetében is megnyilatkozik. A világfejlődés a legfőbb Istenből, mint a legmagasabb egységből indul ki, hogy azután különböző mitológiai lények és erők segítségével létre jöjjenek a társadalom és a történet folyamán kialakuló hatalmak. Az emanáció folyamán eléálló aeonok lesznek azután a természet és élet, a tudat és a történelem mintaképei s a legutoljára teremtett aeon, Sophia a világba száll alá, mert olthatatlan vágy kínozza, hogy megfoghassa a megfoghatót. Az égből leesett aeon nyomorúságából és szenvedéseiből származott erre az eleinte tisztán szellemi világra mindaz, ami anyagi és materiális. Ha Sophiát az ismeret után való olthatatlan vágya szenvedélyesen nem hajtja, a világ megmarad a maga eredeti szellemiségében. Sophiának eszköze a Demiurgos, aki végső eredményében mint ilyen eszköz, a világ teremtője lesz. Mivel pedig ez a Demiurgos a Sophia eszköze, nem lehet gonosz hatalmasság s következésképpen nem lehet az általa teremtett világ sem gonosz. De tulajdonképpen maga ez a világ is csak eszköz a legfőbb istennek kezében: ez a világ szükségképpen átmenet a megváltás állapotába. Valentinus és követői történet szemléletében eként olvad bele a világ élete az emberiség történetébe s lesz a világ története az emberiség történetének előfeltétele. Kétségtelenül olyan nagyszabású szintézis ez és olyan termékennyé válható történetmetafizika, hogy általa Valentinus az egész gnoszticizmus élére kerül, mint annak betetőzője.

Az ember akként jött létre, hogy a Sophia teremtette a testet és lelket, a Logosz pedig a szellemi elvet adta az embernek ajándékkul. Amint fennebb láttuk, ezen három életelv szerint lehet megkülönböztetnünk az embereknek is három fajtáját, a testi, a lelki, a szellemi embert. Legnagyobb számmal természetesen az anyagi emberek, a hyletikusok vannak; még a hívő keresztyének legnagyobb része is csak lelki ember s nagyon csekély a szellemi embereknek, az ún. gnosztikusoknak száma. A megváltás elsősorban a lelki embereknek szól, kik választhatnak szabadon jó és rossz között; de reászorulhatnak a megváltásra a pneumatikusok is, mert – amint a Sophia esete mutatja – a pneumatikusok is bűnbe eshetnek. A megváltás műve abban áll, hogy a Sophia a mennybe visszaszáll s a lelki emberek is pneumatikusokká válván, egy fellobbanó tűz elégeti a hyletikusakat, akik makacsságukban nem engedtek a megváltó hívásának.

Valentinusnak és követőinek rendszere a szó legteljesebb értelmében az ismeret tárgyává teszi s az ismeret eszközeivel igyekezik megérteni, a nagy világegyetem összefüggésébe törekedik beleilleszteni a megváltás és a keresztyénség tényeit. Egyetemes történeti szemlélet keretében akar feleletet adni azokra a kérdésekre, amelyeket a keresztyénség előidőiben nemcsak a keresztyénség ellenségei vetettek fel mind sűrűbben, hanem amelyekre a keresztyénség legjobbjai is kénytelenek voltak feleletet keresni, mihelyt a keresztyén igehirdetés igazságait az ismeret világossága mellett akarták vizsgálni. Minden gnosztikus rendszer arra törekedett, hogy az érzékfelettinek ismeretét közvetítse, kezdve a világ teremtésének, az emberi lélek természetének vizsgálatától egészen Krisztus lényegének, e világon való megjelenésének, az emberiség megváltásának problémájáig. Az Isten a kijelentés által adott alkalmat az embernek arra, hogy megismerhesse azt, ami a természet felül egy isteni világban van és ami ebből az isteni világból ered. Az embernek tehát meg kell ragadnia minden eszközt, amely az érzékfelettinek ismeretére elvezeti. Ez a meggyőződés vezette a gnoszticizmus legkiválóbb alakjait a maguk tanításában s ha egyéb hasznót a keresztyénségnek nem szereztek, azt az érdemüket nem lehet elvitatni, amelyet már Tertullianus elismert: valóban ők voltak azok, akik tanításuk által az első indítást a keresztyén dogmaképződésre megadták. Tanításuk tartalmával, amint láttuk, az egyházatyák és apológéták vették fel a harcot. Most az ő bölcséletük előadására térünk.

2.1.4. Iraeneus

A gnoszticizmus ellen támadó irodalomnak időben is egyik legelső alakja Iraeneus volt. (Szül. 155 körül; meghalt a III. század első éveiben.) Előbb lyoni presbiter, majd Lyon püspöke lett. Míg a gnosztikusok a hellénisztikus filozófia, a keleti misztériumok és a keresztyén tanítás alapján törekedtek a keresztyén kijelentés bölcséleti magyarázatára, addig Iraeneus Pál apostol levelei és tana alapján kísérelte meg a keresztyénség hitének igazolását és bölcséleti, illetve teológiai magyarázatát. Míg a gnosztikusoknál a világegyetem és az emberiség történetének folyamatos egysége állott a felfogás előterében, addig Iraeneus a teremtő és a megváltó isten egységére fektette a súlyt: az az Isten, aki teremtette a világot a maga szabad elhatározásából mindenestől, tehát az anyagot is, az az Isten meg is váltotta az emberiséget az ő egyszülött

fia által a maga szabad elhatározásából. Itt sem közbevetett lényekre, sem mitológiai folyamatokra, sem isteni külön erőkre szükség nincs. Isten Isten mindenkiben: a teremtésben és a megváltásban, a természetben és a történelemben egyaránt. Az Istennek ez az egysége, amely Iraeneus felfogásának sarokpontja, éppen úgy, mint Isten léte, az észből következik. Az Isten létezik – úgymond Iraeneus – mert ami lett, abból lett, ami nem-lett. Ez a nem-lett lény pedig eszes lény, ami az ő tökéletességéből következik. Sőt maga az Isten nem is egyéb, mint csupa ész és csupa bölcsesség. A világot gondolta és teremtette a maga végtelen hatalmával. Mert amit Isten gondol és amit ő akar, az van. Ha pedig Isten akarta és gondolta ezt a világot, akkor az semmiesetre sem lehet eltévesztett alkotás s a bűn nem lehet egyéb, mint ideig-óráig való megzavartatás.

Az embert is a maga akaratából teremtette az Isten és nemcsak az élet leheletét, hanem a lélek halhatatlanságát is tőle nyerte. Az emberi lélek csak isten akaratából és nem természettől fogva örökkévaló. Halhatatlanná lelkét az élet lehelete tette s az embernek éppen ezért az a feladata, hogy minél teljesebben legyen hasonlónak Istenhez, azaz legyen tiszta szellem. Mondja ezt Iraeneus úgy is, hogy az ember feladata Istenné lenni. A fejlődés folyamán tehát a test és a lélek mellé járul vagy legalább is kellene járulnia a szellemnek, amely által az ember tökéletessé válik s Istenné lehet. Az egész isteni üdvtervnek tulajdonképpen nincs is más célja, mint az, hogy az ember Isten segítségével erre a tökéletes állapotra szert tegyen. Ebből a tényből érthető meg az első ember bűnbeesése is. A kezdettől fogva tökéletlen ember éppen azért, mert a szellem hiányzott belőle, könnyen áldozata lett a csábító szavának s ezáltal Isten iránt engedetlenséget tanúsított. De szabadon engedett a csábításnak s tehát a bűn megszületése az emberi akarat szabadságának következménye. Az ember teljesen szabad volt arra, hogy a jó és rossz között válasszon s a rosszat választván, ez is az ő javára és az isteni üdvterv értelmében történt. Ezáltal u.i. megismerte a rosszat s így még jobban sóvárgott a jó után.

Az első emberpár bűnbeesése után az egész elkövetkező idő nem volt azután egyéb, mint szakadatlan előkészület és előkészítés a megváltatás, azaz az Isten és az ember egyesülésének tényére. Ezt a nagy előkészítő és nevelői munkát Isten a Logosz által végeztette el. A Logosz vezeti az egész emberiség történetét lépésről-lépésre, minden csak azért történik, hogy előkészíttessék az idők teljessége, amikor megjelenik Isten egyszülött fia és a megváltást, az Isten s ember egyesítésének művét végrehajtja. E váltás előkészítése érdekében történik minden, nem csupán a zsidóság körében, hanem a világ többi pogány népénél is. Iraeneus készséggel ismeri el, hogy igaz és istenfélő emberek voltak a pogányok között is; a Logosz által isten a pogányok között is bizonyosságot tett maga mellett.

A Logosz készítette el Isten egyszülött fiának az idők teljességében való eljövételét. Vagy helyesebben mondvá: a Logosz, amely eleinte Istennél volt s azután, mint Isten lelke működött a világon, az idők teljességében testet öltve, mint Isten fia jelent meg, hogy helyreállítsa a békés viszonyt Isten és az emberek között. A megváltás míve Jézus második földreszállásával ér véget, amikor az utolsó ítélet is végbe megy és elnyervén minden ember a maga jutalmát s büntetését, az Isten országa megvalósul a földön.

2.1.5. Tertullianus

Úgy személyiségénél, mint tanításával fogva az egyház apológétái között legelőkelőbb helyek egyike illeti meg Tertullianust, aki 150 vagy 160 körül született Afrikában s 197-ben tért át a keresztyénségre. Sok küzdés után 222-ben halt meg. Csupa ész és csupa fantázia, melyet legtöbbször éppen olyan kevés sikerrel kellő korlátok közé vetnie, mint amilyen levéssé sikerült szenvedélyei és hirtelen támadt benyomásai felett való uralom. Minden pillanatban kész a legenergikusabb harcot vívni a keresztyénség védelmében, de éppen ilyen kész benyomásainak engedni, ha a kellőleg át nem gondolt egyéni véleményeinek terjesztéséről van szó. Ezt a hirtelenséget az elhatározásban és természetének kitörő jellegét magyarázza az is, hogy minden pillanatban készen kell állania arra, hogy támadóival szemben, kik állásfoglalását teszik kritika tárgyává, felvehesse a harcot. Mélyen meg van győződve arról, hogy a keresztyén egyház a maga kialakultságában a tan és keresztyén élet állandóságának egyetlen biztosítéka, de másfelől a materializmus felfogását teszi magáévá a lélek fogalmára nézve s a montánizmus táborába szegődik. Egész életét polémiában és apológiában tölti el, miközben az élet bámulatos megfigyeléséről és a korszellem éles megítéléséről tesz tanubizonyosságot. Szavát kíméletlenül hallatja mindenkivel szemben s ha teljes erővel támadja a gnosztikusok rendszerét és felfogását, nem marad adós a keresztyénség vezetőinek sem, ha úgy látja, hogy életük s munkásságuk nem felel meg a keresztyénség eszméinek. Elítéli a színházat s a közbizottságokat; ellene szól a keresztyének katonai szolgálatának; szóvá teszi a közhivatalviselés kérdéseit; megbírálja a nők ruházatát; élesen támadja a zsidóságot s lobbanó lelke egész tűzével száll síkra a

heretikusokkal szemben. Dícsérettel illeti a görög bölcselőket, hogy előkészítették a Jézus útját s a legszebb elismeréssel adózik Platon filozófiájának; ámde forrongó lelkének kíméletlenségével támadja őket azért, hogy csak előkészítették az utat, de maguk annak a végére jutni képesek nem voltak.

És teszi mindezt az írásnak szinte utólérhetetlen művészetével. Nincs a kifejezésnek egyetlen eszköze sem, amely rendelkezésére ne állana. Ha kell szellemes, ha kell kíméletlen; ha úgy hozza magával a tárgy, tudásának bőséges tárházából merít s ha szükség van rá, éles logikájának fegyvereit használja bámulatba ejtő ügyességgel.

Tertullianus bölcséleti tanai főként a lélek természetére, képességeire, részeire s ezeknek a részeknek egymáshoz való viszonyára vonatkoznak. Természetesen az ő tanaiban sem szabad semmiféle eredetiséget vagy önállóságot keresnünk, mint ahogyan hiába keresnők ezt az eredetiséget a többi apologéta és egyházatyá műveiben. Újat egyikök sem teremt, hanem a görög, illetve a hellénisztikus bölcsélet tanításait sajátítja el és használja fel a maga céljaira. Nem is kellett önállóságra törekedniök, mert hiszen céljuk nem a filozófia művelése és a filozófia problémáinak megoldása, hanem a keresztyénség tanainak védelme, illetve ezek védelme érdekében a keresztyénség magyarázata vala.

Tertullianus teológiáját és lélektanát egyaránt bizonyos *materializmus* jellemzi. Kiindulási pontja az, hogy a szellem is test s habár Isten szellemségéhez szó sem férhet, mindazonáltal a szellem test lévén, Tertullianus tana szerint Isten is test. Mivel továbbá két abszolút tökéletesség nem létezik s az Isten abszolút tökéletesség, ezért nem is létezhetik két Isten sem. Mivel végül az anyag csak arra való, hogy belőle a rossz eredetét meg tudjuk magyarázni, azért az anyagról a tökéletességet sem lehet állítani; sőt tovább menve a gondolkodás felvett fonalán, azt is kell állítanunk, hogy az anyag tökéletlen lévén, örökkévaló sem lehet. Örökkévaló egyedül az Isten. Az egész anyagi világ, amint az szemünk előtt elterül, csak az Isten akaratából lett s ha hivatását betölti a váltság nagy művében, ismét a semmiségbe süllyed vissza s lesz ismét egyedül az Isten. Az egész teremtésnek célja u.i. az, hogy az ember Isten ismeretére jusson. Az Isten az embert ebbe a világba helyezte azért, hogy megismerve ezt a világot és a fölött uralmat szerezvén, megismerje Istent. Ámde ez csak úgy lehetséges, ha az ember először megtanul uralkodni saját vágyai és szenvedélyei felett. Ezért Isten az embert szabad akaratral ruházta fel s ebben a szabadságban természetesen nemcsak a jóhoz, hanem a rosszhoz való szabadság is adva van. Az ember képességgel bír tehát a rossz elkövetésére is s éppen ebben különbözik Istentől, aki rosszat cselekedni képtelen. Az ember a rosszra való szabadság képességével visszaélhetett s vissza is élt; ez azonban Isten tervében változást nem okozhatott.

Az ember testből és lélekből áll; lelke is test, csak hogy légnemű fényes test. A lélek egyszerű lévén, helytelenül járnak el azok, akik a gondolkozó lelket az akaró és törekvő lélektől megkülönböztetik. Az ember harmadik alkotórésze a szellem, amely a lélekkel egységben van s éppen olyan passzív, miként a lélek. Székhelye a vér, mely a szívből az egész testben szétárad. Már láttuk, hogy a lélek részekre nem bontható. Nem helyes tehát Platonnak az a tanítása, hogy a haragvó és szenvedélyes lélekrész erkölcsileg alacsonyabb rangú, mint a lélek azon része, amely gondolkodik és ítéletet mond. Lehet a vágy és a szenvedély is nemes; lehet nemes a harag is, amint ezt a Jézus példája is mutatja.

Elveti Tertullianus azt a nézetet is, amely a görög szkepszis kebelében merült fel s lett népszerűvé és amely szerint érzékeinkben megbízunk nem lehet, mert azok megcsalnak minket. Tiltakozik Tertullianus ez ellen a nézet ellen a művészetek és a tudomány nevében, amelyek az érzékek nélkül létre nem jöhetnének; de tiltakozik főleg azért, mert ha érzékeink valóban csalnának s azok tanúságára semmit sem adhatnánk, akkor igaza lenne Márkionnak, aki azt tanította, hogy Krisztus teste csak látszólagos test volt.

Nincs szükség arra sem, hogy az érzékek és a gondolkodás részére külön orgánumokat vegyünk fel, amint azt Platon és követői akarták. Érzéklet és gondolkodás összetartoznak, egyik a másik nélkül el nem lehet. A kettő együtt véve értesít minket a világról s annak eseményeiről. A különbséget nem szabad a lélekben, a lélek részeinek különbözőségében keresnünk; a lélek egyszerű s részei nincsenek. A különbség nem érzéki és értelmi képeinkben van, hanem a tárgyakban.

Minden, ami a lélek és a szellem természetéhez tartozik, már a születés pillanatában benne volt a lélekben és nem lassú fejlődés vagy érés eredménye. Az élet fakadásával együtt kifakadt a lélek is s ha mégis különbözőségekkel találkozunk, ezeknek forrását a hely, a klíma, a nevelés, a szabad akarat, felsőbb vagy alsóbb, rosszakaratú lények befolyásában kell keresnünk. Ha pedig az ember már eleitől fogva ilyen kész egység, akkor egészen téves a gnosztikusok nézete, amely különbséget tesz hyletikusok, psychikusok és pneumatikusok, azaz gnosztikusok között. Tertullianus, aki a dualizmusnak is kétségbeesett üldözője,

érthetően fordul minden olyan törekvés ellen, amely a lét bármely területén dualizmust vagy még ennél is véresebb részekreosztást követel.

Ami közelebről a test és a lélek viszonyát illeti, úgy látszik, hogy Tertullianus a testet csupán a lélek eszközének tekinti. Ezért felfogása szerint még a táplálkozást is a léleknek kell tulajdonítanunk; a lélek táplálkozik s nem a test, amely felveszi ugyan a nyújtott táplálékot, de csak azért, hogy azt a lélek rendelkezésére bocsássa. A bűnbeesés sem a test, hanem a lélek rovására írandó. A test itt is csak az eszköz szerepét vitte. És ha azt kell állítanunk, hogy nincs egyetlen lélek is, amely bűn nélkül lenne, akkor azt sem szabad elfelejtenünk, hogy nincs egyetlen lélek sem, akiben a jónak, amely természettől fogva beléoltatott, valami csekély nyoma ne élne. Bűnös az ember mindenestől fogva, de él benne az ősi jónak kevés maradványa.

A bűnbeesett embert megváltja a Jézus Isten rendelkezéséből. Tertullianus egy pillanatig sem hagy ugyan kétségben afelől, hogy Márkionnak Istenfogalmát nem osztja: Isten nem lenne igazi Isten, hogyha nem lenne képes haragra és ítélettelre, de másfelől azt is hangsúlyozza, hogy ez a haragvó, az ó-testamentom szigorú törvényeit adó Isten kegyes és szerető atya az emberiségnek, sőt a teremtetett lényeknek általában. Jézus eljövedele megszüntette az ő haragját, hogy az ítélettel szigorú törvényei helyébe a szeretet megbocsátó, szelíd törvényei lépjenek.

Tertullianus, aki egyúttal az egyházi latin irodalomnak s az egyházi latin nyelvnek is megalapítója, vagy legalább is döntő hatású kezdeményezője volt, a maga tanítása által maradandó hatást gyakorolt nemcsak korára, hanem az utána következő nemzedékek egész sorára. Polémiái által a dogmaképződésnek adott elhatározó lendületet s az egyházi teológiának erősítette alapjait.

2.1.6. Alexandriai Kelemen

Alexandriai Kelemen, aki 180-215 között az alexandriai katechetikai iskolában tanított, a bölcsellettörténet figyelmét elsősorban azáltal hívja fel, hogy ő volt az első, aki az egyházi tant és hagyományt, mint isteni kijelentést bölcselkedés nélkül elfogadva arra tört, hogy *a görög bölcsélet segítségével a keresztyén tant a bölcsélet tárgyává tegye*. Azt mondhatnók, hogy ő volt az első keresztyén vallásfilozófus. A keresztyénséget ex thesi tette bölcselmi kutatás tárgyává és nem arra használta a filozófiát, hogy azzal, mint alkalmas eszközzel a megtámadott keresztyénséget védelmezze, hanem arra, hogy segítségével a keresztyénséget a gondolkodás számára megnyissa. *Harnack*, aki a keresztyén dogmaképződés korának szellemébe eddig példátlan energiával és dicséretre méltó tárgyilagossággal merült el, méltán mondja róla, hogy a keresztyén hagyomány reá nézve, önmagában véve idegen valami; ő e hagyomány tekintélyének alávetette magát, mivel a szent iratok a kijelentés műve, ámde tudatában van annak a feladatnak is, hogy ennek a kijelentésnek tartalmát filozófiailag fel kell dolgoznia és a gondolkodás segítségével el kell sajátítania. Valóban, Kelemen egész munkásságának célta ez a törekvése szab. Törekvésének elérésében rendíthetetlen hite mellett támogatja az, hogy a görög műveltség talaján szilárdan megveti lábát és a bölcsélet minden irányában otthonosan mozog. Ez teszi képessé őt arra, hogy *a keresztyénséget az emberi történelem magyarázó elvévé tegye s mint ilyen elvet a maga lényegében megismerje*.

Alexandriai Kelemen az Isten és a Logosz munkáját úgy fogja fel mint nevelői munkát és pedagógiai ténykedést, amelynek eszköze egyfelől az ó-szövetségi törvény, másfelől a görög bölcsélet. Az isteni Logosz működése ott van az emberiség történetében mindenütt. Ott van a görög bölcséletben is. A zsidóknak az ó-szövetségi törvényt adta a Logosz, a görögöknek a bölcséletet, s tehát mindkettő isteni eredetű. A kettő között ellentétet megállapítani már azért sem lehet, mert a Logosz magvai a világban szétszórórtván, ezek között a szétszórórt magvak között megbonthatatlan összhang uralkodik. A történelem folyamán ezek a szétszórórt magvak ismét az egyetlen Logoszban egyesítetnek s a történelem célja nem is egyéb, mint ez a tökéletes egyesítés. Ha nem idegenkedünk az ó-szövetségtől, akkor nem szabad idegenkednünk a görög filozófiától sem, mert Isten az örök magvető, aki minden gondolatnak magvát elhinti az emberek között. Alexandriai Kelemen tanításából nyilvánvaló, hogy felfogása szerint a Logosz közössége az igazság és az ismeret közösségét szüli, aminek következménye az, hogy a történeti folyamat végén minden gondolkodó ember egyetlen gondolatban, az Isten tökéletes ismeretében találkozik.

Ennek a felfogásnak megfelelően, Kelemen a Logosznak működését, mint nevelői munkát fogja fel, mint egy isteni pedagógiának érvényesülését s ennek a pedagógiának az ó-szövetségi törvény és a görög bölcsélet egyformán szükséges, Isten által akart eszközei. Minden ami Krisztus előtt volt csak a Krisztusra való előkészítés vala és mint ilyen megbecsülendő.

Úgy látszik, hogy ezen alapvonalaknak megfelelően akarta Kelemen a maga tanát rendszeresen kidolgozni *Stromata* c. művében, amely azonban csak töredékben maradt reánk s így az egész rendszerről csak halvány fogalmat adhat. A megmaradt töredék alapján azonban egynehány bölcselati problémára nézve röviden a következőket mondhatjuk. Mindenekelőtt érdekes Kelemennek a tudás és a hit viszonyára vonatkozó felfogása. Határozottan ad kifejezést annak a meggyőződésének, hogy a tudás felette áll a hitnek, mert a tudást nem másért, hanem önmagáért óhajtjuk és keressük, a hitre ellenben egy más valaminek a kedvéért törekedünk. Vagy a mai bölcsélet nyelvén szólva: a tudás önérték, a hit hasznóérték. És mégis, Kelemen nem a tudás és a hit szerint tesz különbséget az emberek között és nem osztja őket a gnosztikusok és a hívők csoportjára, hanem *akaratuk* irányának különbsége szerint különbözteti meg őket. Már itt egészen határozottan jut kifejezésre Kelemen voluntarizmusa, amely a rangban első helyet nem az észnek, illetve értelemnek, hanem az akaratnak tulajdonítja. Az akarat elsősége kitűnik azáltal is, hogy Kelemen felfogása szerint az ismerés megszerzése az akarat közbejöttével nélkül lehetetlen, míg ellenben az akarat közbejöttével mindenki elérheti az ismeret legmagasabb fokát. Tudás hit nélkül, hit akarat nélkül lehetetlen s a tudásnak legmagasabb elvei, amelyek már nem bizonyíthatók, csak a hit számára hozzáférhetők. Bár tehát a hit csak hasznóértékkel bír, a tudás számára mégis nélkülözhetetlen, mert a tudásnak éppen legvégső alapjai a hitre épülnek fel. Az önértékű tudás a hitre kénytelen támaszkodni.

A bölcsélet vezetése mellett dolgozza ki Kelemen az Istenről szóló tanát is s kétségtelen, hogy Philon, illetve a neoplatonizmus van döntő befolyással ennek a tannak kialakulására. Az Isten mindenekelőtt való és mindenek felett áll. Nincs a gondolkodásnak egyetlen kategóriája, amelynek segítségével őt elérni tudnók, mert ő minden gondolkodás fölött áll és merőben megismerhetetlen. Éppen ezért hiába való fáradság lenne, arra törekednünk, hogy létezését bebizonyítsuk és lényegét gondolkodás által feltárjuk. Ez könnyen érthető, ha tudjuk, hogy az Isten Kelemen tanítása szerint nem ész és értelem, hanem elsősorban s mindenek felett akarat. Ő a világakarat s az egyes teremtetett lények az ő akaratának megnyilvánulásai. Ezekkel a lényekkel s tehát az emberekkel is a maga akaratával van egybefűzve. Nem arra tör, hogy a teremtetett világot megismerje, hanem arra, hogy azt szeresse. Egyszülött fiát is nem fontolgató elhatározás eredményeként küldte erre a világra, hanem tiszta szeretetből. Az akarat az Isten legbensőbb lényege lévén, az Isten akarata s természete egybeesnek.

Az Isten akaratából vagyis természetéből folyik a világ teremtésének nagy műve. A teremtés középpontja és díszje az ember s Kelemen egyenesen azt tanítja, hogy Isten az ember képéhez való szeretetből teremtette ezt a világot. Ennek megfelelően az embernek már teste is szép és tiszteletreméltó. Nevelése minden embernek feladata. A lélek praeexistenciával bír ugyan, de nem természettől halhatatlan, hanem Isten kegyelméből. Az ember úgy volt teremtvé, hogy a tökéletes erény megszerzésére képességgel bírt s a bűnt az által követte el, hogy ezzel a szabadsággal visszaélt, amikor a földön csúszó kígyó szavára hallgatott. A bűnbeesés azonban távolról sem jelenti a szabadságnak elvesztését, mert a Jézus Krisztus eljövételével erőt nyer az ember arra, hogy Istenhez térjen. Jézus a tökéletes szellemi ember, aki a gnoszisznak tökéletes birtokában van, ami által képes arra, hogy az emberiséget Istenhez elvezesse.

2.1.7. Origenes

Alexandriai Kelemen katechetikai iskolájának tanítványa *Origenes*, a keresztyén tan legnagyobb rendszerezője az egyházatyák között. Szül. 185. körül, mint keresztyén szülők gyermeke. Az alexandriai katechéta iskola tanítója volt s miután eretnokség gyanújába keveredve, ettől megfosztatott, Caesareában hirdette az evangéliumot. Decius alatt 255-ben a keresztyén-üldözések áldozata lett. Miként tanítója, alexandriai Kelemen, akként Origenes is a bölcselétről kiindulva és a bölcsélet alapján, a bölcsélet segítségével igyekezett a keresztyénség nagy tényeit megmagyarázni. Platon eszmetanát elfogadva, azt kereste, hogy mi a maradandó és értékes a keresztyénség tanításában s azt amit maradandónak, örökéletűnek ítélt, a görög gondolkodás kategóriáinak segítségével igyekezett megmagyarázni. Egyfelől ott áll a görög bölcsélet, közelebbről a Platon filozófiája, a maga logikai igényeivel, másfelől pedig a keresztyénség a maga vallásos és erkölcsi követelményeivel. E két elemet kellett hatalmas szintézisben egyesíteni a gondolkodás erejével és a hit megdönthetetlen bizonyosságával. Erre törekedett Origenes s ha törekvését nem is koronázta tökéletes siker, az kétségtelen, hogy a keresztyén szellem történetében a maga rendszerező és megértésre törekvő munkájával évszázadok művét készítette elő.

Az öntudatos ismeretre való ernyedetlen törekvés és ennek a törekvésnek kielégítése előtérben áll az Origenes felfogásában is. Legfőbb cél, amely a keresztyénség tanítója előtt lebeghet, az, hogy eszes emberek gyülekezetét megalakítva, megtanítsa azokat a legszebb és legmagasabb igazságokra. A

közönséges embernek elég, ha a hit tételeit vizsgálat nélkül elfogadja; az eszes és művelt embernek azonban arra kell tönie, hogy az igazságot megvizsgálja s csak lelkiismeretes vizsgálat után tegye magáévá. A hittől az ismeret felé kell haladnunk, hogy ez úton a keresztyénség alapigazságait életünk szabályaivá tegyük. Origenesben a görög ember kiirthatatlan metafizikai ösztöne él, s ha a keresztyén hit idvezítő erejében egy percre sem kételkedik, az önálló vizsgálat és gondolkodás jogáról sem tudna lemondani.

Rendszerének középpontjában természetesen Isten fogalma áll. Ez a fogalom is bámulatosan fonódik a görög bölcsélet s a keresztyén kinyilatkoztatás elemeiből s ezért nem is lehet csodálkoznunk azon, hogy benne lépten-nyomon repedésekkel és ingadozásokkal találkozunk. Ezt maga Origenes is jól tudja s úgy véli, hogy az emberi értelem gyengesége ennek a tudatlanságnak oka. De sőt Origenes még tovább megy s azt tanítja, hogy az Isten a maga hatalmában szintén korlátok alá van vetve, habár ezeket a korlátokat maga az isteni természet állítja az Isten hatalma elé. Hogy csak egyetlen ilyen korlátot említsünk: A bűnnek forrását az ember szabadságában kell keresnünk. Isten elismerte az ember szabadságát s ebből az következik, hogy ennek a szabadságnak következményeül jelentkező bűnt nem lehet el nem ismernie, azaz lehetetlenség, *logikai* lehetetlenség ezt a bűnt nemlétezőül fogni fel. Ilyen s ezekhez hasonló korlátok csakugyan léteznek Isten fogalmában, már t.i. abban az Istenfogalomban, amelyet Origenes alkotott a görög bölcsélet logikai kategóriáinak egyoldalú alkalmazásával. Éppen ilyen kevésbé sikerül Isten fogalmának kialakítása azokkal a metafizikai kategóriákkal, amelyeket Origenes Isten lényegének kifejezésére használ. Nevezi u.i. Istent a *setés*nek vagy *ősalapnak* vagy *létnek*; ámde ezeknek a jelöléseknek egyike sem meríti ki, sőt együtt véve sem merítik ki azt a gazdagságot, amelyet a keresztyénség Istene foglal magában.

Első sorban logikai kategóriák segítségével akarja Origenes megvilágítani és megérteni azt a viszonyt, amely van a közvetítő Logosz, mint Isten fia és Isten, mint atya között. Ahhoz semmi kétség sem fér, hogy az atya nagyobb, mint a fiú. Ez azonban még semmit sem magyaráz a bölcsélet szempontjából. Origenes azt tanítja, hogy Isten és a Logosz között az a különbség, hogy amíg az Isten az önmagában vett jó, addig a Logosz azaz a Fiú csak jó; a Fiú továbbá csak Isten által Isten; a Fiú továbbá az önmagában vett igazságosság ugyan, de miután az igazságosság alatta áll érték tekintetében az önmagában vett jónak, ezért a Fiú az értékek hierarchiáját tekintve is alatta áll az atyának, a Logosz az Istennek. Ez az értékülönbség jut kifejezésre abban is, hogy Origenes szerint a tudás forrása Isten, a Fiú ezt az Istenből kiáradó tudást csak felfogja és közvetíti. A Fiú ugyan természet szerint származik az Atyától, de istensége azonnal megszűnne s ezzel együtt megszűnne jósága, bölcsessége, ismerete és tudása is, mihelyt megszűnnék az Istent szemlélni.

A Logosznak nagy feladat jutott a világ rendjében: ő közvetíti a világgal a létet és a jóságot. Általában véve, a Logosz közvetítő, - mediátor – az Isten és a teremtett világ között. Úgy aránylik Istenhez, mint a másolat az ősképhez; ámde a teremtett világra nézve Ő az ősképe – *idea ideon* – aki által a világ minden dolgai teremtettek. A dolgok kivétel nélkül nem Istennek, hanem a Logosznak, mint ősképeknek a másolatai. A Logosznak Isten és a világ között való középhelyzete e ponton is egészen világos: a Logosz teremtmény is, de teremtő is egyszersmind. Teremtménye az Istennek és teremtője a világnak. Ő az első teremtmény s ő teremt mindent, ami az isteni lényeg kifejlésének folyamán teremődik. A gondolat teljesen az új-platonizmus gondolata: Az Egyből ered a Fiú s a Fiúból ered a világ. Ezért következetesen nevezi Origenes a Logoszt az *ideák*, a teremtő eszmék helyének, szellemi kozmosznak, sőt a neoplatonikus terminust használva, *Nusz*-nak.

Isten akaratából lett világ teremtménye a Nusz, vagy amint Origenes gyakran nevezi, a világlélek. Az Atya tehát a főisten és a világ teremtménye; a Fiú a közvetítő, aki a teremtés eszméit hordja magában, mint Nusz és világlélek. Mint a teremtő gondolatok ura, egyszersmind a történelemnek is ura és vezetője a Logosz, akihez harmadikul járul a Szent Lélek, aki a teremtő akarat és a teremtő ész mellett az összetartó szeretet. Eként a három önálló hypostasis az Origenes egész rendszerének összetartó kapcsa és gerincfogalma lesz, amely metafizikai szükségszerűséggel hordozza az egész rendszer súlyos épületét. E három önálló hypostasis között pedig az a viszony, hogy a Logoszt, azaz a Fiút teremtette az Isten, mint atya; a Léleket azonban a Fiú teremtette s eként a Lélek mintegy átmenetet képez a Fiú és a teremtmények között éppen úgy, amiként a Fiú átmenetet képez az Atya és a teremtett dolgok között. A Fiú mindenét, ami van, az Atyától nyerte; a Lélek mindenét, ami van a Fiúnak köszönheti. Vagy így is kifejezhető a viszony hármuk között, a dolog másik oldalát tekintve: az Atyától ered a lét, a Fiútól az ismeret, a Lélektől a szeretet.

Minden szellem és lélek teremtménye az Isten, akinek természetéhez tartozik, hogy belőle öröktől fogva és örök időig a szellemek és lelkek serege ered. Ezek a szellemek eredetileg tökéletesek voltak, de

tökéletességüket elvesztették azáltal, hogy egyikük pártot ütött Isten ellen és a többieket is magával rántotta. Eltávolodtak ezek a szellemek Istentől azáltal, hogy ők maguk is Istenek szeretettek volna lenni; ámde eltávolodásuk után égeti őket a vágy, hogy ismét Istenhez közel legyenek. Ez a közelség Isten tökéletes ismeretében áll s a Logosz által közlött kegyelem éppen a szellem megvilágosításában jelentkezik. A megvilágosodás azáltal történik, hogy a szellemhez hozzájáruló anyag legyőzetik s a szellem a maga lényege szerint tűnik fel. Az anyag hozzájárulása szintén szükségszerű volt, mert ez a hozzájárulás állandóan a szellem agitációját hívta ki az anyag ellen s ezáltal a szellem megvilágosítását készítette elő.

E ponton lép elő Origenes azon tanítása, amelyben történetiszemlélete a mi világunk korlátait legyőzve az idő végtelenségébe merül el s a keresztyénséget úgy tünteti fel, mint kozmikus tekintetben is utólérhetetlen és tökéletes tant. Értem az aeonokról szóló tanítását. A szellemek és a lélek praeexistenciájáról szóló tétel, amely Origenes tanának nevezetes részét képezi, ezzel a tannal a legszorosabban összefügg s azért kell azt ezen a helyen megvizsgálnunk.

Origenes tanítása szerint az emberi lélek átmenetet képez az angyal és a démon között. Vannak emberi lelkek, amelyek már ezen a világon az angyali lélek felé közelednek, vannak olyan lelkek, amelyek majd egy eljövendő aeonban, más időbeli világban még mélyebbre süllyednek és démoni sorba jutnak. A lélek tehát átváltozásokat szenvedhet nem csupán ebben a mi mostani világunkban, hanem más lehetett abban a világban, amely ezt a mostani világunkat megelőzte és más lehet ismét abban a világban, amely a mostani világunk után következik. A léleknek ebből az átváltozásából következik, hogy Origenes szerint a mostani világ nem az egyetlen világ, amely létezett és létezni fog, hanem azt megelőzte már egy másik világ, azaz aeon és követni fogja egy másik. Ezen aeonok során lehet a léleknek az Istenhez közel jutnia azáltal, hogy levetkezi mindazt, ami gonosz és megismeri azt, ami isteni. Ámde ha tudjuk azt, hogy Origenes felfogása szerint Isten tökéletes természetéhez tartozik, hogy szakadatlanul teremt, akkor világos az is, hogy a teremtett és teremtetendő aeonok végtelen sorozatában a megvilágosodásra váró lelkek meghatározott száma megy át a tökéletesedés folyamatán. Tudjuk, hogy a lelkek Istenné akarván lenni, elszakadtak Istentől s most már a nyomorúságok és bajok tömkelegén kell törniök ismét Isten felé, hogy az eredeti állapot helyreálljon. Origenes u.i. szilárdul meg van győződve arról, hogy az eredeti tökéletes állapot ismét helyre áll, amikor a lelkek Isten segítségével a jó felé fordulva levetik magukról az anyagnak időleges leplét s a bűn végleg megsemmisül. Ez a nagy *apokatastasis*, a világrendnek eredeti tökéletességre való visszatérése. Megszűnik a bűn, eltűnik minden, ami esztelen és botor, a test is a nem-lét világába süllyed, csak a tökéletes, Isten egész ismeretével bíró szellemek élven tovább. Minden léleknek hát kereszttől kell mennie a tökéletesedés folyamatán. Kivételt csak egyetlen lélek képez. Ez a lélek büntelen és büntetlennek is kellett maradnia, mert arra volt hivatva, hogy ebben a mostani aeonban a Logosszal egyesüljön. Nyilvánvaló, hogy az aeonok végtelen soráról szóló tanra szüksége volt Origenesnek, hogy a lélek tökéletesedése és Istenhez való megtérése elérhető legyen. Az aeonok végtelen sorozatában Isten végtelen teremtetői munkája mellett a jóra tért lelkek száma folyton növekedik, az idvezültek serege szüntelen bővül s az elerőtlenedő bűn felett a Logosz diadalmaskodik. Azaz: időbelileg végtelen világokra van szükség, hogy Isten idvezítő munkája az ember és a Logosz segítségével végbe mehessen.

Ami az egyes aeonokat illeti, azok egymástól merőben különböznek; soha az egyszer már eltűnt aeon vissza nem tér. Az egyes aeonok vége pedig akor következik be, amikor a rossz már annyira felgyűlt, hogy annak elpusztítása elkerülhetetlen. A jelenvaló aeonban minél inkább közeledett a világ a pusztuláshoz, mert mind növekedő mértékben merült el a bűnben, annál inkább növekedett a kijelentés ereje s hatalma is.

Kijelentette magát Isten az ó-szövetségben, de kijelentette magát a görög bölcselők – főleg Platon – irataiban is, amelyek a keresztyénségnek voltak előkészítői. A kijelentés teljességét azonban a Jézusban érte el, akivel a Logosz egyesült, mivel csak egyedül az ő lelke maradt büntelen akkor, amikor a többi lélek Istentől elfordult. Jézusban emberi lélek lakott, de ez az emberi lélek a Logosszal egyesült s Istenné lett. Eleinte ugyan a Léleknek kellett volna ezzel az emberi lélekkel egyesülnie, de mivel erre képtelen volt, Isten a Logoszra bízta ezt a feladatot, hogy majd az idők teljességében hajtsa azt végre. Jézus mielőtt a Logosszal egyesült volna, megkezdte már a megváltás művét azáltal, hogy büntelen maradván, megmutatta, hogy lehet Istenné válni s ezáltal idvességre szert tenni. A Logosz, amely úgy van jelen a Jézusban, mint a tűz az izzó vasban, működni kész minden lélekben, amely Jézus példájára készségesen adja magát a Jézus és a Logosz vezetése alá. Erre a vezetésre pedig szükség van, mert úgy megnövekedett a bűn, hogy a jó vele alig képes megküzdeni s a küzdelemben még azért nem veszett el, mert ártatlan lelkek készek magukat áldozatul vetni a bűnösökért. Ezért kellett magát Jézusnak is halálra adnia, hogy megnövekedjék a jó és erejét veszítse a bűn. Így tekintve Jézus kereszthalálát, az nem csak az

emberi lelkek megmentéséért történt, hanem jelentősége kozmikus. Az egymásután előrerohanó aeonok áradatában készen kell lennie mindenkinek az áldozatos halálra, amely azonban csak a testet öli meg, de a lelken diadalmaskodni nem tud. A Logosz élete örökkévaló.

Nem lehet tagadni, hogy Origenes rendszere korának bölcseleti elemeiből és a zsidóság, valamint a keresztyénség hagyományaiból a keresztyénség megmagyarázására olyan lángeszű kísérletet jelent, amely Origenes hatását és nevét nemcsak a keresztyén dogmatika, hanem a bölcselet történetében is halhatatlanná teszi. Mindazok, akik a keresztyénség nagy világalakító hatását a bölcselet igénybevételével szerették volna felmutatni, az ő hatása alól magukat kivonni még akkor sem voltak képesek, ha felfogásuk az övével homlokegyenesen ellenkezett. Kozmikus világ- és történelemszemlélete, fantáziájának heve, értelmének átható ereje, Jézusba vetett megingathatatlan hite voltak személyiségének azok a vonásai, amelyek ellenállhatatlan erővel ragadták meg a lelkeket s adtak új meg új lökést a keresztyén dogmaképződés folyamatának. Az utána élt egyházatyák kezdve a sort Eusebiusszal, többé-kevésbé az ő nyomain jártak s az általa felvetett kérdésekre kerestek feleletet rendesen az ő szellemében, de rendesen az ő zsenialitása nélkül. A kinyilatkoztatás és a görög bölcselet viszonyára vonatkozó nézete szinte egyedül való uralomra tett szert s az utána következő férfiak minden nehézség nélkül fogadták el tanítását, amely a kijelentés és a bölcselet azonosságát vallotta. Platonizmusát is szívesen tették a magukévá és vele együtt gyönyörködtek abban, hogy a nagy görög bölcselő és a keresztyénség között milyen eltagadhatatlan rokonság áll fenn. Akár Eusebiust, akár Lactantiust, akár Nyssai Gergelyt tesszük vizsgálat tárgyává, mindenütt meg kell állapítanunk azt a hatást, amelyet ez a kiváltságosan nagy szellem, aki keresztyén volta mellett szellemében mégis görög maradt, minden utódára tett. Mindenik fenntartás nélkül ismeri el a hit felsőbbségét, de egyik sem hajlandó a tudás jogait sem feladni; sőt ellenkezőleg mindenik a tudás segítségével a hit megértésére tör. Mindenik tudomány alkalmas arra, hogy a hitnek segítségére legyen s ezt a tudást igénybe is kell venni, mert a tekintélybizonyíték mellett az ész bizonyítéka is elmaradhatatlan. Útjuk mind Origenesből ágazott szét és mind Augustinus felé vezetett. Tanaik tüzetesebb vizsgálatára kitérnünk nincs miért, mert a bölcseleti gondolkozás szempontjából újat egyikük tana sem nyújt. Nem nyújt újat a Nyssai Gergelyé sem, aki egyébiránt közöttük a legelőkelőbb és legtermékenyebb bölcselő szellem.

Igaza van *Euckennek*: a régi keresztyénség életszemléletének tetőpontját Augustinus jelenti; elődeinek tana úgy tekinthető, mint az ő gondolkozásához vezető út és utódainak tana, mint az ő gondolkozásának továbbfejtője.

2.1.8. Augustinus

A patrisztika irodalma tetőpontját Augustinus működésében érte el. A kifejlésnek minden útja hozzá vezetett és a fejlődés további útját az ő tanítása szabta meg. Apja pogány; anyja, az istenfélő Monica, keresztyén, aki fiának lelkére elhatározó befolyással van s a serdülő fiúnak szellemi alakulását féltő szeretettel és figyelemmel kíséri. Augustinus a numidiai Thagastében született 354 november 13-án és meghalt 430 augusztus 28-án Hippo Regiusban. Vele született energiával és semmiféle akadálytól vissza nem rettenő bátorsággal keresi már kora ifjúsága óta azt a szilárd pontot, amelyhez lelkének egész életét köthesse, hogy nyugalmat s a világ számtalan nyomorúsága, bánata, kínoztatása között enyhületet nyerjen. Ezért fordul tekintete az antik világ nagy írói és bölcselői felé, akiktől lelkének nyugalmat remél. Ezért veti bele magát szenvedélyes lelkének minden őszinteségével a nagy, a bűnökkel telt világ rettentő forgatagába s merül el ennek a világnak ezernyi bűnébe. Ezért megy tanulni a manicheusokhoz, akiktől azt szeretné megtudni, hogy annak a rossznak, amely ebben a világban s bizony az ő lelkében is oly sokféleképpen uralkodik, hol s miben kell keresnünk okát, forrását. Ezért merül alá lelkének mélyére s veti szigorú bírálat alá annak minden mozdulását, szinte kéjjel keresvén a hibát és a romlásba vezető bűnt. A világ és a test élvezeteiben elmerülve kutatja a kiszabadulás útját s mielőtt a Krisztus erejét felismerné, korának divatos áramlatainál s elsősorban a manicheizmusnál keresi a segédelmet. A Mani követői minden fenntartás nélkül ismerték el a jó és a rossz dualizmusát és mesterükkel együtt vallották, hogy a bűnnek okát az anyagban, a testben kell keresnünk. Különösen éppen ezáltal hatottak Augustinusra, amint ő ezt minden habozás nélkül meg is vallja. Reményeinek teljesülését azonban hiába várta a manicheusok tanától is: lelkének örök nyugtalansága megmaradt és ő fáradtan kereste tovább az igazi cél felé vezető helyes utat. Még mindig nem látta, hogy választania kell a világ és az üdvösség között. Ha e világ szolgája marad, elkerülhetetlenül rohan az örök romlás felé. Ha az örök idvességre és lelkének nyugalma akar szert tenni, le kell mondania erről a világról s annak minden élvezetéről. A halál félelme s a túlvilági bűnhődés iszonyai kísértették lelkét szüntelen s ő még nem jutott annak tudatára, hogy teoretikus elmélkedésekkel és állásfoglalásokkal a lélek üdvé vagy

veszte felett döntenem nem lehet. Fáradhatatlanul kutatta a rossz és a bűn okát. Jól tudta már, hogy az Isten a rossznak oka nem lehet; megtanulta már, hogy a rossz forrása a testben és az anyagban keresendő, de rá kellett jönnie arra is, hogy ez a teoretikus ismeret, még ha igaz is, a lélek üdvösségének elnyerése szempontjából nem sokat ér. Rá kellett jönnie Augustinusnak arra, hogy a bűn okát nem lehet másban, csak önmagunkban keresnünk. Amíg ez az igazság a lélekben napfényre nem tör, addig hiába futunk lelkünk nyugalma után.

Erre a nagy, nélkülözhetetlen ismeretre a neoplatonizmus tanításai sem vezették el Augustinust, de e tanításokon való tépelődés vezette Pál apostol leveleinek tanulmányozására, amiközben lelke sorsdöntő krízisen ment át. Mi erről csak annyit tudunk, hogy míg lelke kínos tusát vívott, hogy vajjon a megtartó Isten vagy az élvezeteket nyújtó világ mellett foglaljon-e állást, addig a szomszédból, mint egy gyermeknek hangja hatolt füleihez e szó: vedd és olvasd! Augustinus ekkor, meg lévén győződve, hogy e hang által Isten szólott hozzája, Pál apostol leveleinek olvasásába fogott, mind jobban elmerült Krisztus megváltói művének szemléletében, lelke pedig elpihent a sok kínos küzdelem után. Augustinus 387-ben keresztkedett meg.

Ha a patrisztika és a középkori skolasztika bölcseletén áttekintünk, azt kell mondanunk, hogy ennek a korszaknak a tulajdonképpeni nagy bölcseleje Augustinus. Lelkének üdvösségeért vívott küzdelmei után, megrendítő élmények között jutott a keresztyénség megváltó erejének tudatára s ettől a pillanattól kezdve egy kiváltságos és megfeszített erejével tört arra, hogy a meresztyénség misztériumát a bölcselet segítségével az emberek millióival közölje. Külsőleg is kialakított rendszert nem hagyott örökölni de nem volt a keresztyén életnek egyetlen kérdése, amelyre feleletet adni nem akart volna. Nála is, mint nagy elődeinél, a tudás és a hit viszonyának kérdése az, amely a kielégítést ellenállhatatlanul követeli, a boldogság után való kiirthatatlan sóvárgás. Minden ember boldog akar lenni. Az a kérdés most, hogy vajjon a boldogság megtalálására az igazság nélkülözhetetlen-e vagy sem. Mert ha nélkülözhető, akkor nincs semmi okunk arra, hogy az igazság kérdésével foglalkozzunk. Ámde miután csak a bölcs ember lehet boldog, ezért az igazság megismerése a boldogság elnyerése szempontjából nélkülözhetetlen. És az igazság meg is ismerhető, mert érzékeink nem csalnak s a kizárt harmadik elvének érvénye kétségtelen.

Az érzékek megbízhatóságának kérdése, amint már fennebb láttuk, foglalkoztatta Augustinus elődeit is, akik különösen a Márkion dokétizmusának elhárítása érdekében hangsúlyozták érzékeink fontosságát. Augustinus azonban a bizonyosság kérdésének leggyökeréig hatol el, amikor a bizonyosság végső forrását a *tudat bizonyosságában* találja meg. Mindenkire nézve bizonyos az, hogy ő van és hogy ő gondolkodik. Az öntudat bizonyossága kétségbe nem vonható. De nem vonható kétségbe sem a logikai alapelvek és kategóriák, sem a matematikai alaptételek bizonyossága. Az ellenmondás elve és az oktvény minden kétségen felül állanak. Nem lehet kételkedni azután sem a tér, sem az idő létezésében. A tér nem létezik önmagában s nem úgy képzelendő el, mint egy végtelen üresség. A tér tulajdonképpen a mi létmódunk kifejezése s innen van az, hogy mi a teret sohasem vehetjük észre és reálítását nem érzékelhetjük. Minden teremtménynek van tér- és időérzéke, de ez az érzék az illető teremtménynek a világhoz való viszonya szerint alakul sajátos és megfelelő érzékké. Az idő sem bír reálítással és nem hasonlítható vagy éppen azonosítható az örökkévalósággal. Tér csak akkor létezik, ha léteznek teremtetett dolgok. Az idő pedig nem állandó, hanem szakadatlanul tovább folyik és percről-percre múlik. Ezzel a szüntelen elmúlással szemben, nem elmúló az örökkévaló, amely abszolútum s amelyben minden reálítás egyesül. Éppen ezért az időt önmagában megismerni képesek nem vagyunk. Hiszen a múlt már csak volt, a jövő még csak lesz és subszisztenciával a jelen sem bír. A múlt, jelen, jövő csak különböző létmódok a lélekben. Az elmúlt dolgok jelene, ez az emlékezet. A jelen dolgok jelene, ez az aktuális percepció. A jövő dolgok jelene, ez a várákozás. Ezzel szemben az örökkévalóság örök jelen, *nyugvó* jelen, amelyben a világnak minden dolga egyszerre van. Az idő és az örökkévalóság tehát két egészen különböző dimenzió. Az Isten az örökkévalóságban él, s ő teremtetete az időt is, amely ezen teremtetés előtt nem létezett és Istenre nézve nem létezik most sem. Isten az örökkévalóságban élén, az ő örök má-jában rohan tova a mi múltunk, jelenünk és jövőnk.

Ha bizonyos öntudatunk, ha bizonyosak a logikai alapelvek, a tér s idő, valamint a matematikai alaptételek, akkor nincs semmi akadályunk annak, hogy a külvilágot, de saját magunkat is a rendelkezésünkre álló eszközök, az ész és érzékszerveink segítségével megismerhessük. Az ismeret és a tudomány az ész adománya s éppen ebben a legélesebben különbözik a hittől, amely egyenesen és kizáróan a tekintély dolga. Ami pedig a kettőnek, a hitnek és az ismeretnek viszonyát illeti, arra nézve azt tanítja Augustinus, hogy elsőség a hitet illeti meg: hiszünk, hogy megismerjük, nem ismerünk, hogy higgyünk. Azaz: a hit megelőzi a tudást, ha t.i. a kijelentés igazságairól van szó. Míg ellenben ott, ahol a természetes, nem

kijelentett igazságokról van szó, ott az ész előzi meg a hitet. Augustinus szerint tehát a kijelentés terén, ahol nekünk természetfeletti, isteni igazságok jutnak osztályrészül, a hit elsőse kétségtelen. A természeti igazság terén azonban, ahol e világnak a dolgairól van szó, az elsőség az észet illeti meg.

Ha eként a tudás és a hit területe kellőképpen el van különítve s az ismeret megbízhatósága el van ismervé, akkor az ismerés további kérdéseinek megvilágítása a feladat. Augustinus ennek a feladatnak a legrészletesebben igyekezik megfelelni. Megállapította ugyan, hogy érzékeink nem csálnak, de most már, az ismerés problémájához közelebb férközvé, mégis meg kell engednünk, hogy érzékeink nem tökéletesen megbízhatók, mert minden érzékelés lehet hiányos és hibás. Ezzel szemben azonban az értelmi ismeret sohasem csalódhatik. Az értelmi ismeret tárgya u.i. az igazság, amelynek az a jellemző vonása, hogy ő maga tesz bizonyosságot önmaga mellett. Erre a bizonyágtételre pedig azáltal képes, hogy egyfelől magától az Istentől származik, mint ahogy Istentől származik minden, ami igazán szép s jó, másfelől pedig azáltal, hogy az ember legbelsejében lakik. Ha valami ebben az Istentől eredő s az ember legbelsejében megnyilatkozó igazságban résztveszen, maga is igazzá válik. Igazzá tehát valami az igazságban való részvétel által válik, állapítja meg Augustinus Platonnal teljesen egyetértve. Csakhogy amíg Platonnál az igazság egy eszme volt, addig Augustinusnál az igazság valójában az Isten, ő az „ipsa veritas”. Azt mondhatjuk tehát, *hogy valami igazzá azáltal lesz, hogy Istenben részt veszzen*. Ez a részvétel nyilván tökéletesen metafizikai konstrukció s általa magyarázatot nyer az a tény is, hogy sok, egymástól elütő ismerő egyén mégis egymástól függetlenül ugyanarra az igazságra juthat el.

Mindebből világosan következik, hogy a tévedések elkerüléséért csak az óvhat meg, *ha Istenben hiszünk*. Aki Istenben hiszen, az igaz ítélet alkotására képes, aki helyes ítéleteket alkot, az az igazság birtokába jut. Augustinus tana szerint u.i. az igazság az ítéletben nyer kifejezést: valami igazzá az igaz ítélet által lesz, ha az ismerés lefolyását és logikai alkatát tekintjük. Az érzékeink által szolgáltatott adatok is önmagukban véve csalók nem lehetnek, amint azt már fennebb mondtunk, de azzá válnak a helytelen ítélet által. *A tévedésektől való megszabadulásnak első feltétele tehát az Istenben való hit*. Ehhez járul azután az értelem és az ész szeretete. Ez a szeretet u.i. megóv a fantázia szétcsapongásától s kezünkbe adhatja a legmélyebb titkok kulcsát is.

Már az eddig elmondottakból világos, hogy Augustinus *ismeretelméletének középpontjában az Isten fogalma* áll. Isten maga az igazság s ezért az ismeretnek tulajdonképpen *tárgya* is ő. *Aki az igazságot meg akarja ismerni, annak Istent kell megismernie s Istent az ismeri meg, aki benne hisz*. Eként kapcsolódik Augustinus tanában a hit és a tudás, az Isten és az igazság. Ennek megfelelően az Istentről szóló tan Augustinus egész bölcséletének középpontját képezi: Augustinus bölcselete a szó legnemesebb értelmében teológia. Az Isten ugyan maga az igazság, de ő egyszersmind az önmagában vett jó, sőt ő az önmagában vett szép is. Ami szép, azáltal szép, hogy részt veszzen Istenben, minden igazi szépségnek foglalatában. Ami jó, azáltal jó, hogy részt vesz Istenben, aki az igazi jónak foglalatja s forrása. Az Istennek ezt a *legfőbb érték-voltát* Augustinus azáltal is kifejezésre akarja juttatni, hogy a legfőbb fénynek nevezi őt, akitől ered minden fény és élet.

Isten mindig azonos és hű önmagához: ő mindig az, ami. Benne nincs változás; az ő nyugalma nem jelent tétlenséget vagy gyengeséget; az ő tevékenysége nem jelent munkát vagy pihenést vagy erőfeszítést. Ő tud pihenve és nyugalomban tevékeny lenni s tud tevékenységben nyugalmat élvezni. Az ő teremő munkája sem azt jelenti, minthogyha eredeti szándéka megváltozott volna, mert ő egy és örök, változhatatlan, mindig ugyanazon akarata szerint tevékeny. Amikor teremő, újat teremő, de akarata ugyanaz marad, soha meg nem változik. Vagy ahogy Augustinus kifejezi e tény: Isten akarata nem az ő teremő, hanem már megvolt minden teremő előtt. Az akarat Isten lényegéhez tartozik.

Az ember Istent mindig ismerte, csakhogy ez az ismeret zavaros s tehát elégtelen volt. Az Isten létének bizonyítása éppen arra való, hogy ezt a zavaros és bizonytalan ismeretet világos és bizonyos ismeretű tegye. Úgy, hogy az Isten létezéséről szóló bizonyítékok semmi újat nem mondanak, hanem csak *világossá teszik* elménkben azt, ami előbb Isten létezéséről zavaros vala. Valamely dolog igaz, szép, jó csak azáltal lehet, hogy részt veszzen Istenben, aki maga az igazság, a szépség, a jóság. Már maga ez az eltagadhatatlan tény Isten létezése mellett bizonyít. Ha Isten nem léteznék, nem mondhatnánk semmit igaznak, szépnek, jónak. Hasonlóképpen a világban levő rend és összhang is az Istenre, mint e rend és összhang teremő urára utal. Ha már most azt a fogalmat vizsgáljuk, amelyet Augustinus magának az Istentről alkotott, azt fogjuk tapasztalni, hogy ebben a fogalomban az ontologikus és az axiológiai vonások sajátos vegyülésben egyesülnek, ami kétségkívül új-platonikus hatás. Mindenek előtt az Isten maga a lét és pedig az örök tevékenységben levő, a mindig létező, a mindig aktualizált lét. Isten a lét teljessége, akiben

mint örök igazságok – *veritates aeternae* – benne vannak az eszmék, amelyeket Augustinus Platon hatása alatt a dolgok örök és változhatatlan alapjainak s okainak nevez. Eként fonódik itt egybe az Istenről, mint az őslétről szóló neoplatonikus tanítás, Platonnak eszmetanával s lesz Augustinus egész teológiájának gerince. Az Isten, mint a legfőbb lét, mindenféle meghatározásnak felette áll s a gyarló emberi ész inkább csak azt tudja megmondani, hogy mi *nem* Isten, mintsem azt, hogy *mi* az Isten. Ezt nevezi Augustinus *docta ignorantia*-nak. Azt sem mondhatjuk Istenről, hogy ő szép vagy jó, vagy igaz, mert az ő léte egybeesik az ő szépségével, jóságával, igaz voltával. Benne a szubstancia az attributumoktól el nem választható. Éppen így az ismeret, az akarat, a cselekvés, a lét Istenben egybeesnek. Az Isten csupa essencia, amely mint örök tevékenység nem halad gondolatról-gondolatra, hanem a világot egyetlen szempillantással egybetekinti, de egyetlen pillantásával a dolgokat teremti is. Istennek azt a képességét Augustinus *intellectus archetypus* néven jelöli.

Az Isten örök tevékenysége örök teremtés, - *creatio continua*. Minden dolgot Isten teremtett a maga jóságának teljességéből s minden dolgot a maga, benne lévő örök eszméje szerint teremtett. A teremtéssel együtt teremtette Isten az időt is. A teremtés kezdetén ott áll az őanyag, amelyből nemcsak az anyagi dolgok, hanem a szellemi lények és alkotások is erednek. Az Isten u.i. ebbe az őanyagba helyezte el a dolgoknak csiráit, amelyek azután az őanyagban kifejlődnek. Ezek az őscsírák a *rationes seminales*. Az egész tan összefüggése a sztoikusok Logoi spermatikoi-ról szóló tanával kétségtelen. Az őanyagból kifejezett dolgok együtt véve egy pompás műremeket alkotnak, amelyben nincs semmi zavar vagy diszharmónia. Csak azok találnak zavart és disszonanciát ezen a világon, akik az egyes részeket tekintve, azokhoz tapadnak és azoknak szemlélete alapján mondanak ítéletet. Ezzel szemben Augustinus nyomtatékosan mutat rá arra, hogy ez a teremtett világ csak mint *Egész* érthető meg, amelynek szakadatlan összefüggésében minden értéket és jelentést nyer. Még az is, ami elkülönözten vizsgálva utálatosnak látszik, még az is a nagy Egészben tekintve, az őt megillető helyen van s az Egésznek rendjéhez a maga módján hozzájárul. Helyes értékelés tehát csak az Egészre való vonatkozásban lehetséges és távolról sem lehetséges aként, hogy az értékelő ember mindent a maga tetszése vagy haszna szempontjából mérlegel. Ha eként a nagy Egészet s a részeket a nagy Egészben tekintjük, akkor meg kell látnunk azt, hogy minden a világon arra törekszik, hogy a maga eszméjének minél inkább megfeleljen, azaz, hogy minél tökéletesebb legyen. Amint majd lennebb reátérünk, az isteni trinitás a lélek és a szellem világában is fellelhető.

Ami Augustinus *lélektanát* illeti, az ő tanítása szerint a lélek *szubstancia*, amelynek alapjában véve csak két funkciója van: a *gondolkodás* és az *akarat*. A lélek által lesz az ember eszes állat s emelkedik fölébe a többi teremtményeknek mind. A léleknek egyes érzékei által vesszük észre a külvilág minden tárgyát; a belső érzék azonban, amely az észhez vagy öntudathoz vezető lépcsőfok, ezeket az érzékeket veszi észre és érzékeli. A látási érzeteket Augustinus úgy magyarázza, hogy a dolgok formája – *species* – a látó egyénnek látásába bevésődik s azután a dolgot s az így bevésődött formát az akarat nekifeszülése – *intentio voluntatis* – egybeköti. Az isteni trinitás már itt is jelentkezik: a dolog, a dolog formája és az akarat.

Általában véve meg kell jegyeznünk, hogy Augustinus a trinitás mását a világ minden területén igyekszik kimutatni s talán ennek kell tulajdonítanunk azt, hogy a lélek két már említett funkciója mellé harmadikul odaveszi az emlékezetet. Úgy, hogy a lélek területén is jelentkezik a hármasság: *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* = emlékezet, értelem, akarat. Az elsőséget az akaratnak tulajdonítja Augustinus, ami kifejezésre jut abban a tanításában is, hogy minden lényben a létre való törekvést azaz akaratot és az ismeretre való törekvést azaz az intelligenciát különbözteti meg s azt vallja, hogy minden ismerésben az akaratnak döntő szerepe van. Az akarat körébe tartozik egyébként a szeretet is és a különböző affektusok. Emlékezetünk gyengeségének jele az, hogy idők folyamán sok dolog kiesik emlékezetünkéből. Ámde másfelől igaz az is, hogy sok olyan dologgal lépünk összeköttetésbe és sok olyan dolog jut lelkünkbe, amelyről tudomásunk sincs. Lehet egy egész csomó képzetünk, - úgymond Augustinus – amelyet észre sem veszünk s amely tehát tudatunkba nem jut. Mielőtt Augustinus lélektanától búcsút vennénk, jegyezzük meg, hogy Augustinus általában véve azt tanítja, hogy az ember testből és lélekből áll; ámde úgy látszik a trinitás kimutathatásának érdekében itt-ott felcsillan az a vélemény is, hogy az ember három részből áll: testből, lélekből, szellemből.

Az akarat fogalma önként vezet át Augustinus *etikájának* tárgyalására. Az akaratot u.i. Augustinus a lélek mozgásának nevezi, amely mozgás arra irányul, hogy a lélek valamit el ne veszítsen vagy valamit megszerezzen, mégpedig mindakettőt minden kényszer nélkül, - *cogente nullo*. Ez már magában véve azt jelenti, hogy az akarat szabadon dönthet jó és rossz fölött, amiben azután kifejezésre jut az is, hogy ha a bűnnek okát kutatjuk, azt csak az akaratban lehet keresnünk. Hiszen az akarat minden kényszer nélkül cselekedhetett s ha mégis nem a jót cselekedte, akkor a nem-jónak cselekvéséből keletkező bűnnek is az

akarat az oka és forrása. Miután pedig nem lehet tagadni sem azt, hogy a rossz ezen a világon megjelent, sem azt, hogy a bűn uralkodik ezen a földön, világos, hogy az ember a maga akaratának szabadságával visszaélt, jó helyett a rosszat cselekedte s ezáltal világra hívta a bűnt. Arra egy pillanatig sem lehet gondolni, hogy a világban levő rossznak, bűnnek, nyomorúságnak, szenvedésnek Isten lenne az oka, mert hiszen, amint már láttuk, Isten egyenesen *maga a jó és maga a lét*. Augustinus a maga tanához tökéletesen hű marad tehát, amikor az *indeterminizmus* szószólója lesz. Az Isten az embert úgy teremtette, hogy szabadságában állott a jót vagy a rosszat cselekednie. Vagy más szavakkal: Az első ember szabadsága abban állott, hogy módjában volt bűnt nem követni el – *posse non peccare*. Csak Istennek és majdan az idvezülteknek lesz erejük arra, hogy ne tudjanak bűnt követni el: *non posse peccare*. Az első ember azonban a neki adott isteni adományt elveszítette a bűnbeesés által s ettől a pillanattól kezdve nem volt képes nem cselekedni a gonosz, - *non posse non peccare*. Az isteni kegyelem által azonban ismét a szabadság birtokába jutunk, azaz erőt ad nekünk Isten arra, hogy jót cselekedjünk s a bűnt elkerüljük. Isten maga nemcsak a legfőbb jó, hanem a legfőbb szabadság is s aki neki szolgál, az ennek a szabadságnak és ennek a jóságnak lesz részese. Mert tulajdonképpen Isten szerszámai leszünk, aki a mi cselekedeteink által a maga terveit valósítja meg. Mi ugyan az ő szolgálói leszünk, de viszont ő a mi hatalmunk lesz. És hatalmunk csak Istentől lehet. Aki Isten szolgálja lesz, az hatalmas lesz ő általa.

E kérdésnek pontos megértése nagy jelentőséggel bír Augustinus egész tanításának megértése szempontjából. A dolog tehát még egyszer megtekintve így áll. Az ember a maga lelkiségében mindenekelőtt *akarat* – *voluntas sumus*. Az akarat pedig – lélektani értelemben véve – *szabad*: ereje van arra, hogy valamit elfogadjon vagy elvessen – *potestas consentire vel non consentire*. Eddig teljesen a lélektan terén mozogtunk s a dolog megértése nem támaszt semmi nehézséget. Bonyolódik azonban a helyzet, mihelyt a teológiai szempont lesz a fejtegetésekben az irányadó. A bűnbeesés által az első ember s utána az egész emberiség elvesztette erejét arra, hogy a jót cselekedni tudja. A lélektani értelemben vett szabadság megmarad ugyan – ezt Augustinus nyomatékosan kiemeli – *semper est autem in nobis voluntas libera*, ámde ez a szabad akarat nem mindig jó akarat – *sed non semper est bona*. A lélektani értelemben vett akaratszabadság mellett tehát mindvégig kitart Augustinus, csak hogy ez a szabadakarat a maga erejét a rossz elfogadására használja fel, azaz az ember az ő akaratának szabadságával visszaél, azt helytelenül használja fel éppen az eset óta, - *libero arbitrio male utens*.

E ponton lép fel az Isten kegyelme s ad erőt az akaratnak arra, hogy képes legyen azt választani ami jó; vagy más szavakkal, egészségessé teszi a megromlott akaratot. Tehát távolról sem szabad azt gondolnunk, hogy az isteni kegyelem az akaratot megsemmisíti. Sőt ellenkezőleg, az Isten a maga szeretetétől indítva, az akaratot ismét egészségessé teszi, hogy a jót válassza. Az isteni kegyelem a rossz akaratot ismét jó akarattá teszi. Az akaratnak ez az egészségessé tétele azt jelenti, hogy amíg az első szabadság abban nyilvánulhatott meg, hogy képes vala az ember nem cselekedni a rosszat, addig az akaratnak ez az új szabadsága abban áll, hogy az ember nem lesz többé képes a rosszat cselekedni. Ha a filozófiai-lélektani szempontot a teológiai szemponttól jól megkülönböztetjük, minden nehézség nélkül oldhatók meg azok a látszólagos ellentétek, amelyeket a szempontnak ez a kettőssége az egész problémában szükségképpen teremtett.

A lélektani, metafizikai, teológiai szempontok összefonódása jelentkezik Augustinus etikájának további során is. A legfőbb és változatlan, örök jó maga az Isten. Ebből már önként következik, hogy a jó megismerése, az Isten megismerésével jár együtt, sőt miután Isten a legfőbb lét is, a jó megismerésével a lét megismerése van egybekötve. És valóban Augustinusnál a jó megismerése egyenesen erkölcsi feladat és parancs. Ez a parancs pedig könnyen teljesíthető is, ha tudjuk, hogy a jó megismerése a szeretet által történik. Isten megismerése az Isten szeretete vagy talán helyesebben: Isten szeretete az Isten ismerete. Isten megismerése s ezáltal a jó, az igazság, a szépség, a lét megismerése szeretet nélkül nem is lehetséges. Isten lényege követeli ezt a szeretetet: Isten u.i. a maga lényege szerint szeretet: *Ecce Deus dilectio est*, aki tehát az ő lényegéhez közel jutni akar, csak a szeretet által teheti.

Mivel pedig Isten az emberi lélekbe plántálta azokat a csírákat, amelyeknek ki kell fejlődniök, hogy a szellemiség kialakuljon, aki az isteni és szellemi lényeket meg akarja ismerni, annak elsősorban az önismeretre kell törekednie. A szó igazi értelmében vett *önismeret* tesz minket bizonyossá minden testi létezőnél végtelenül magasabb szellemiség létezéséről és mutatja meg azokat a célokat, amelyek részünkre a szellemi szubstanciával együtt megvalósítandóakul adva vannak. És legmagasabb fokon, a lélekben lévő *veritates aeternae* megismerése által lépünk közvetlen közösségbe Istennel, aki ezeket az örök igazságokat, mint *rationes seminales*-t a mi lelkünkbe ültette. Az a szeretet tehát – az eddig elmondottakból elég világos –

intellektuális szeretet, amelynek fogalmát a Platon és a neoplatonikus bölcselétről ismerte meg Augustinus alkalmazott azután a keresztyénség legmélyebb titkainak magyarázására. Nem egyéb ez a szeretet, mint a bennünk is csíráképpen élő örök igazságokhoz való szívós ragaszkodás, azoknak, mint Isten lényegének elmélyülő szemlélete. Ez az ismeret pedig az életnek is legfelsőbb foka. Ekként olvad egybe itt a szeretet, az ismeret, az igazi élet és az Istennek, mint a legfőbb létnek fogalma szinte elválaszthatatlan egységgé. Aki Istent szeretve, megismerte őt s ezen ismeret szerint alakítja életét, az az igaz és keresztyén férfiú.

Ámde ez a szeretet, ha csakugyan Istenre vonatkozik, a legnagyobb *boldogság* birtokába is juttat minket. Augustinus u.i. minden emberi élet legvégső célját a boldogságban látja. Az ember már természeténél fogva sóvárog a boldogság után: *substantia ista, res ista, persona ista, quae homo dicitur, beatam vitam quaerit* – olvassuk egyik beszédében. Minden ember az ő szívének szüntelen sóvárgása szerint boldog akar lenni. Mi élni akarunk, az élet teljességét akarjuk megragadni már itt ezen a földön, s teljes joggal, *- vivere enim vult, mori cogitur*. És ha szeretjük az életet és ha vágyunk az élet teljességére, akkor mi lehet egyéb a boldogság, mint az örök élet? – mi az igazi élet, ha nem az örök élet? Az életnek boldog életnek kell lennie s boldog élet más nem lehet csak az örök élet. Ámde Augustinus e ponton nem áll meg. A boldogság után sóvárgó ember az örök élet után tör. Az örök élet után való törekvés azonban nem egyéb, mint az Isten után való törekedés, mert hiszen örök életre csak az Isten örök akaratából tehetünk szert, *- cum enim te, Deum meum, quero, vitam beatam quaero*. Az egész elmélkedés végső eredménye tehát az, hogy aki Istent bírja, az boldog. Keresztyénségre való térésének első idejében, amikor a neoplatonikus tanok hatása még túlnyomó volt, Augustinus a boldogság problémájának fejtegetésére minduntalan reátér, de ezek a fejtegetések a boldog életet a kontemplatív, az ész és értelem szerint való életben látják. Boldog az, aki eszének parancsát követi s életét a legmagasabb szemlélődésnek szenteli. Jézus váltságahalálának és Isten kegyelmének mélyebb megélése vezeti el őt arra a meggyőződésre, hogy boldog élet csak az Istenben való szeretetteljes elmerülés. A neoplatonikusok tanának hatása alatt a világ szépségének, harmóniájának, rendjének gondolata vezette őt a *vita contemplativa* filozófiai fogalmához; Jézus váltságahalálának megélése az Isten élvezésének, a *fruitio Dei*-nek örökéletű gondolatával ajándékozta meg.

Természetes azonban, hogy Istent önmagáért kell szeretnünk, mint a legfőbb jót és örök kegyelmet. Az Isten élvezésének – *frui* – gondolata szorosan függ az Isten főjő voltával össze. Az Isten általában minden értéknek teljességét és tökéletességét jelenti, akiben a lét és érték, igazság és valóság egybeesnek. Az Isten annyira a lét és érték teljessége, hogy ellentéte nem is lehetne más, mint a legfeltétlenebb Semmi. A legmagasabb lét a legfőbb érték s tehát a legfőbb jó. Ahol megszűnik a lét, ott megszűnik a jó is, amiből az következik, hogy a rossz nem létezik, hanem csak hiányosságot, nem-létet jelent. Mert ha eltűnnék minden lét ebből a világból, eltűnnék akkor minden érték is s nem maradna utána semmi. A *fruitio dei*, az Isten helyes szeretete az Istennek, mint az önmagában vett, feltétlen értéknek, mint a lét és érték teljességének szeretetét jelenti.

Van azonban a szeretetnek egy másik fajtája is. Ez nem abszolút értékre vonatkozó abszolút szeretet, hanem relatív, eszközi értékre vonatkozó relatív szeretet. Ennek a relatív szeretetnek jelzésére használja Augustinus az *uti* kifejezést: valamit mint eszközt használok. Az igazi szeretet a *caritas*, amely mindig Istenre vonatkozik; a relatív szeretet pedig a *cupido*, a pusztá vágyakozás valami mulandó és földi dolog után, amelynek értéke is mulandó és földi. Minden cselekedetünk e szeretet valamelyik fajtájából fakad s tehát azt cselekszi az ember, amit szeret. Ezért mondja Augustinus, hogy szeresd Istent s cselekedd azt, amit akarsz – *dilige et quod vis, fac*. Végső soron az egyetlen, igazi erény Isten szeretete.

Az Isten fogalma s az Isten iránt való szeretet fogalma szabja meg Augustinus egész *történetbölcséleti* felfogását, amely *De civitate Dei* c. művében bontakozik ki előttünk a maga egész nagyszerűségében. Az emberiség története Ádám teremtésével veszi kezdetét: egy embert teremtett Isten, hogy az emberi nem a természet egyenlőségénél fogva alkalmas legyen a társas életre és a vérrokonság kényszere a béke kötelékével kösse őket össze. Az első emberpár azonban bűnt követett el, ami által az emberi természet gonosszá váltott s a bűn és halál az elkövetkező nemzedékeknek is gyászos öröksége lett. Minden ember megérdemelné hát az örök pusztulást, ha Isten az ő meg nem érdemelt kegyelmével meghatározott embereket az örök romlásból meg nem mentene. Úgy hogy akárhányféle népe és nemzete legyen is ennek a világnak, de csak kétféle társadalma vagy állama van: az egyik azoknak az embereknek közössége, akik test szerint valók, a másik pedig azoké, akik a szellem szerint élnek. A test szerint való emberek az emberek tetszése szerint élnek s a bűn fiai. A szellemi emberek Isten szerint élnek és jutalmuk az üdvösség. Az Isten ellenségeinek országa a *civitas terrena* vagy *civitas diaboli*; az Isten útjain járók országa a *civitas coelestis* vagy *civitas dei*. A két országnak sorsa Isten előrelátásából előre meg van pecsételve s az egész emberi

történet nem is egyéb, mint ennek a két országnak kifejlése, a kettejük között levő örök küzdelem színhelye. A két államnak ez az ellentéte már a Kain és Ábel ellenségeskedésében is megjelenik. Kain a testvérgyilkos, a civitas diaboli első képviselője, míg Ábel a civitas Dei-é.

Az első emberpár bűnbeesése óta Augustinus történetbölcselete szerint az emberiség története hat nagy szakaszra oszlik. Az első tart Ádámtól Nóéig; az emberiség gyermekora. A második, a fiú-kor tart Noétól Ábrahámig. A harmadik, az ifjúkor Ábrahámától Dávidig. A negyedik, a férfikor tart Dávidtól a babilóniai fogságig. Az ötödik korszak a babilóniai fogságtól a Krisztusig tart. A hatodik korszak végül a kegyelem korszaka, amikor az Isten állama győzedelmeskedik és a civitas diaboli végleg elpusztul. Az egész történetnek fordulópontját Jézus fellépése képezi, aki azért jött Isten megbízásából erre a világra, hogy az emberi bűnös természetet ismét helyreállítsa, eltörölje a szellemi halált az elválasztottak számára Isten szabad kegyelméből.

Augustinus világ-, és Istenállamáról szóló tana a *megváltás* és az *eleveelrendelés* tanát állítja az egész világtörténet tengelyébe: az emberiség történetének évezrei alatt küzd egymással a bűn és az erény, a test és a szellem, de győzelmet csak Isten ad a maga könyörülő kegyelmével és csak azoknak ad, akiket az üdvösségre eleve elválasztott. A világtörténet utolsó korszakában, amikor Jézus megváltói munkája kezdetét veszi, egészen világosan áll előttünk az a lelkület, amely ennek a két nagy világállamnak tagjait oly élesen választja el egymástól. A civitas diaboli tagjai a föld javaiban lelik gyönyörűségüket s ezekért a képzelt jókért tör ki közöttük viszály, harc és életet pusztító háború. Aki más népek legyőzésére tör, az is a saját gyengeségének és bűneinek rabja. A győzelem felett kitört gőg pedig a győztes fejére is halált hoz. A civitas diaboli tagjai nemcsak a saját államukban nincsenek békességben és biztosságban, hanem hiányzik ez a békesség és nyugalom még saját házaikból is. Már a nyelvek különbözősége is idegenné teszi egymás előtt az embereket s minél nagyobb a föld kerekése, annál nagyobb a veszély is, mely az emberekre les. Nem lehet tagadni, hogy a földi állam polgárai epekednek az édes és nyugalmat adó béke után s szeretnék harcok által békét szerezni maguknak s hozzátartozóiknak. Sőt harcokat egyenesen a béke kedvéért viselnek: minden háború hön óhajtott célja a béke. Aki támad, az is igyekszik a békének legalább látszatát megőrizni. Ezen csodálkoznunk nem lehet, mert a legdühöngőbb vadállat is vágyik a békére, hogy nyugodtan szaporodhassék és fiait felnevelhesse.

Nagy baj azonban, hogy minden ember a maga békéjét szeretné. Azt akarja, hogy mindenki engedelmesen hajtja meg fejét az ő akarata előtt s szolgáljon az ő akaratának. Mindenki a maga uralmát akarná embertársaira kényszeríteni a helyett, hogy az Isten uralmát igyekeznék elősegíteni. Ezért gyűlöli az Isten igazságos békéjét és szereti a saját igazságtalan békéjét. A bűnösöknek ez a békéje békének bizony nem nevezhető. A civitas diaboli polgárai a föld és a test, a bűn békéje után törnek minden úton és minden eszközzel. Mert más a test és más a lélek, más az ember és más az Isten békéje. Az igazi béke, a civitas dei békéje az, mikor az Isten államának polgárai a közösségnek bámulatosan rendezett egységében élnek és egyetértének az Isten élvezetében és az Istenben való kölcsönös élvezés által. Amíg a földi államban a mulandó dolgoknak minden használata a földi béke élvezetére irányul, addig a mennyei államban mindennek célja az örök, mennyei békesség. Az olyan háznép amely nem hitből él, keresi a földi békét a mulandó élet javaiból és élvezeteiből. Az olyan háznép azonban, amely hitből él, keresi azokat az örök javakat, amelyek nekünk megígértettek a föld javait, élvezeteit csak úgy használja, mint aki zarándokúton van. A mennyei állam polgárainak is azonban kötelességük, míg a földi zarándokúton járnak, megőrizni a földi békességet, ha az a vallás törvényeivel ellenkezésben nincs.

A civitas Dei polgára is tehát keresi a békét. Csakhogy ez a béke a földön inkább csak vigasztalás a nyomorúságban, mintsem a boldogságban való örvendezés, állapítja meg Augustinus pesszimizmusa. És ez a békesség sohasem lehet teljes és tökéletes mindaddig, amíg a bűn uralkodik az emberek között. Mert a bűn mindig ellenáll és maga ellen harcot támaszt. Abban az igazi, utolsó békében már nem lesz szükség sem küzdelemre, sem háborúkra: a természet a maga halhatatlanságában és gyógyulásában nem fogja többé ismerni a bűnt. Hanem Isten fog uralkodni az ember felett, a lélek a test felett, előmlik rajtunk az engedelmesség édessége és könnyűsége s a békének boldogsága és a boldogság békéje lesz a legnagyobb jó. Akik azonban Isten kifürkészhetetlen akaratából a civitas Deinek nem polgárai, azok az örök nyomorúság rabjai lesznek, egy második halál tör rájuk, mert lelkük messze lesz Istentől és testük mindenféle szenvedésnek vettetik alá.

Az örök béke világában, hol mindenki engedelmeskedik Istennek, nem lesz ugyan bűn, de azért – úgymond Augustinus – a szabad akarat megmarad. Annál szabadabb lesz az akarat, mivel a bűn igájától megszabadult s most már ereje is van arra, hogy ne vétkezzék. Ismét annak a szabad akaratnak jut

birtokába, amely részül jutott teremtetésekor, s amelynek ereje abban állott, hogy képes volt bűnt nem követni el. Ez az utolsó szabad akarat azonban még hatalmasabb, mert nem teheti, hogy bűnt kövessen el. Mindez azonban az Isten kegyelmi ajándéka s nem emberi természet ereje. Ez a bűnt elkövetni nem tudó akarat az Isten félelme és az igazságosság iránt való akarat, amelyet többé nem lehet elveszíteni annak, aki az Istentől ajándékuul nyerte. Ez az akarat – úgymond Augustinus az ő eudaimonizmusát annyira jellemzően – ez az akarat most éppen oly kevésbé veszthető el, mint amilyen kevésbé elveszíthető a boldogsághoz való akarat. Ez lesz azután az igazi nagy Sabbath, amelynek estéje nem lesz soha. Isten kegyelme által felemeltetve, csak ünnepelni fognak a civitas dei polgárai és látni fogják, hogy ő az Isten, aki minden mindenkben.

Augustinus civitas Dei-tanának gyökerei egyfelől a keresztyén apokalyptika, másfelől a görög bölcsélet, közelebről a Platon tanításába nyúlnak alá. Maga a kifejezés is már Platon óta ismeretes. A gondolat ott van a Biblia irataiban mindenütt, de történetbölcséleti nagy átfogó szemléletté Augustinusnál lesz, aki a civitas Dei-ben egyfelől az emberiség történetének örök jelentését keresi, másfelől arról akar bizonyossákká tenni, hogy Isten elég erős és szerető ahhoz, hogy ingyen kegyelmével a gyarló embernek segítségére siessen, ha az a gyarló ember hittől közeledik feléje. Azok a történetbölcséleti kísérletek, amelyekkel az Augustinust megelőző apologétáknál – Tertullianusnál és Origenesnél találkozunk, Augustinusnál nyernek kiteljesedést és örök értéket. Augustinus történelemszemlélete minden idők keresztyénsége számára való. Útmutató, bizonyoságtétel, apologia. Egész tanítása pedig, jóllehet rendszerbe nem illeszthető, az előbbi irodalmi fejlődés minden fényességét magában foglalja, hogy azután egy rendkívüli ember lángeszének világosságával biztos utat mutasson évszázadok keresztyén gondolkodásának. Boldogság után való olthatatlan sóvárgás, pihenést nem ismerő akarattal párosulva hajtja korlátokat nem ismerő lángelméjét arra, hogy szenvedélyek viharán s az ész szakadatlan kutatása után jusson el Krisztuson át Istenhez, kiben végül sokat szenvedett szíve pihenést és nyugalmat talál. Augustinus élete Isten keresésének és Isten megtalálásának felemelő és buzdítást adó hatalmas drámája. Szellem ad életet a középkornak és acélozza meg a reformátorok, elsősorban Kálvin kereső lelkét.

2.1.9. A patrisztika hanyatlásának kora

Augustinusban az egyházatyák gondolkodásának egész gazdagsága jelent meg és teljesedett be. Az utána következő évszázad természetesen drága örökségeként vette át szellemének gyümölcseit. Az egész V-ik századra nézve, amely politikai zavarok és harcok között folyt le, a neoplatonizmusnak a keresztyénségbe való fokozatos beáramlása jellemző. A Krisztus természetéről szóló ú.n. *christologiai* harcokban, amelyek az egyházi férfiak legkiválóbbjainak gondolkodását kötötték le, különösen a neoplatonikus bölcsélet volt az, amelyhez az egyház atyái nagy szeretettel folyamodtak. És azok a férfiak is, akik enciklopédikus műveltségükkel a tudományok teljes foglalatát igyekeztek korukkal közölni – mint pld. *Martianus Capella* – a neoplatonikus bölcséletnek jótékony hatását érezték. Megemlítsékre méltó, hogy e század férfiainál már jelentékenyen érezhető lélektan terén a *Galenus* hatása, sőt az emberi test természetéről szóló tanai olykor a teológiai kérdések tárgyalásában is szerepet visznek.

E század vége táján keletkeznek azok a nagyhatású teológiai iratok, amelyek Pál apostol tanítványának, *Dionysios Areopagitának* neve alatt jelentek meg s amelyeknek hitelességét hosszú időn keresztül nem is vonta kétségbe senki. Ezek az iratok a neoplatonizmus szellemének legmélyebb hatását árulják el s a középkor folyamán nem közönséges hatásra tettek szert. Ezt a világot – úgymond Dionysios – Isten teremttette a maga jóságából és formáját a maga szépségéből adta. Az isteni lét forrásából buzgott elő az egész világ, az isteni nap fénytengeréből villant elő az egész teremtettség, az isteni gyökérből sarjadt ki ez a beláthatatlan világ. Az Isten mint őslétező csupa jóság, szeretet, szépség, élet, erő, bölcsesség. Jóllehet Isten szétárad a maga jóságában az egész világ felett s fényességében részesíti ennek a világnak minden teremtményét, a maga ősegyiségét mégis megőrzi minden időben és minden körülmények között. Az isteni soha részekre nem bomolhatik, habár a világ minden dolga részt vesz benne, mint Platonnál minden földi létező részt vesz a földöntúli ideákban s csak éppen ezen részvétel által létezik. Az Isten a lét, a jóság, az erő, a szépség, a szeretet teljessége s tehát végtelenül gazdagabb, mint a teremtetett világ egyes dolgai vagy azok együttvéve. Isten tehát magában foglal mindent, de mindennél gazdagabb. Isten maga a jó is s mint ilyen felette áll nemcsak a létnek és a létezőknek, hanem a nem-létnek is s tovább terjed, mint minden élet e világon.

Lehetetlen Dionysios tanában a létezésnek bizonyos *fokozatait*, amelyek egyszersmind *értékbeli különbséget* is fejeznek ki, észre nem vennünk. Legalsó fokot a puszta létező foglalja el; utána következik az

érzékelő lény; efelett áll az értelemmel bíró létező; efelett az eszes lények foka van. Éppen így megkülönbözteti a szellemi lényeket, az élő lényeket, azaz a pusztán csak élő lényeket és az élettelen lényeket. A szellemi lények a bölcsesség egy bizonyos csekély fokával rendelkezvén, az Isten életében résztvesznek; a pusztán létező lények a pusztán lét által vesznek részt Istenben, ezáltal a különböző fokozatú lények egyszersmind az Isten illető tulajdonságainak szimbólumává lesznek. Így például az anyagi dolgok közül a tűz az Isten szimbóluma, mert hiszen Isten a fény ősi forrása.

Minden lény tehát Istenből veszi eredetét és minden lény Istenbe is tér vissza. Ez a visszatérés is fokozatosan történik. A tisztulás, a megvilágosodás, a tökéletesedés által. A tökéletesedés pedig két úton érhető el. Vagy egyenes úton, mikor a lélek közvetlenül az isteni Egység szemléletére teszen szert, teljesen elvonatkoztatva ettől a világtól. Vagy kerülő úton, mikor a lélek a maga magasabb erőinek teljes koncentrálásával lesz az isteni egység részesévé. E két út között azonban van egy harmadik út is, amely spirális mozgású, míg a második út középponti mozgású vala. Ezen az úton a lélek mindig magasabb és magasabb szempontból tekinti ezt a külső világot és eközben nem csupán passzív szerepet viszen, hanem folytonos intuíció útján vesz részt az állandó teremtés munkájában. Az első út a tudomány, a második az extázis, a harmadik út az intuíció útja. Ha a lélek elérte a tökéletesedés legmagasabb fokát, akkor szemtől-szembe látja az Istent és megismeri, hogy csakugyan Isten az örök létező, amelyről állítani tulajdonképpen semmit sem lehet, mert ő felette áll mindennek. A rossz és a bűn a nem-létezőnek szférájába tartoznak s a bűnös lélek pokoli kínokat szenved.

A következő három évszázad – a hatodik, hetedik és nyolcadik – kimagasló személyiségekben gazdagnak nem mondható. Említést érdemel a hatodik században a *Boethius* munkálkodása, amely különösen a logikai kérdések tárgyalására irányul. 480-ban született Rómában s mint előkelő család sarja igen nagy szerepet játszott a birodalom politikai életében. Konzulságot is viselt. Később azonban árulás gyanújába esvén, kivégeztetett Páviában 527-ben. Fogsága alatt írta *Consolationes philosophiae* c. művét, amely nevét messze évszázadokra ismeretessé tette. Logikai iratai nem eredetiségükkel tűnnek ki, amiről beszélni alig lehet, hanem azáltal lettek a bölcselet történetében nevezetese, hogy ők közvetítették először Aristoteles logikájának pontos ismeretét. Aristoteles logikai iratait latinra fordította és kommentárral látta el. Lefordította Porphyrios Isagogikáját is, amely az Aristoteles kategóriatanához való bevezetést tartalmazott. A kategóriákról, a következtetésről és a fogalmakról önálló értekezéseket írt. Amíg a *Consolationes philosophiae* c. művében Platon és Augustinus tanának hatása is érvényesül, addig logikai irataiban kizáróan Aristotelest követi, akit minden bölcselet között a legnagyobbak tart. *Opuscula sacra* c. művében Augustinus és Aristoteles segítségével keres feleletet a keresztyénség nagy kérdéseire. E mű módszere a skolasztika módszerének kialakulására tekintélyes hatással volt.

Nemcsak tudományos munkássága, hanem költői himnuszai révén is előkelő hely illeti meg a VIII-ik század egyházatyái között *Johannes Damascenust*, akinek munkái a középkori skolasztikára is maradandó hatást gyakoroltak. Legfigyelemreméltóbb műve *Pégé Sophias* – a bölcsesség, az ismeret forrása nevet viseli s a keleti keresztyénségben ma is nagy tekintélynek örvend, mint az ortodox hitnek dogmatikai alapokmánya. A mű három részből áll. Az első rész a filozófiai s magában foglalja az Aristoteles alapján összeállított dialektikát, logikát és ontológiát. A második rész a különböző heréziseket sorolja fel és ismerteti. A harmadik rész – amely teológiai szempontból a legfontosabb – az ortodox hit tanait ismerteti, mindenütt az előtte élt nevezetes és kiváló egyházi férfiak nézeteit sorolva fel. Aristoteles mintájára egyes kérdések tárgyalásánál az előtte tanító egyházatyák véleményét gondosan előadja és magyarázza.

Ami Isten létezését illeti, arra nézve azt tanítja Johannes Damascenus, hogy az Isten létezése az emberi természetbe beleoltva van, habár eszünk elégtelensége miatt Istenről csak homályos ismeretünk van. Kétféle igazság van Istenről: megismerhető és kifejezhető igazságok, amelyekkel szemben állanak azok az igazságok, amelyeket sejtünk ugyan, de csak tökéletlenül tudunk kifejezni. Az első csoportba tartoznak pld. az Isten változhatatlanságáról, jóságáról, mindenhatóságáról, szeretetéről, a Jézus megváltói szerepéről szóló tanok. A második csoportban foglalnak helyet az olyan tanok, mint az Isten lényegéről, kettős természetéről szólóak. Ezeket a sejthető, de alig kifejezhető igazságokat az jellemzi, hogy nagy részüket az ész segítségével be lehet bizonyítani. Isten egységét – hogy egyetlen példát említsünk – azáltal akarja Damaszkuszi János bebizonyítani, hogy az következik egyfelől az Isten tökéletességéből, másfelől pedig abból, hogy a világban levő szép rend csak úgy lehetséges, hogyha egyetlen rendező tartja azt kezében. Ezekhez járul harmadik érvül az, hogy nincs sokaság – vagy egy szokatlan, de található kifejezést használva – sok-ság egység nélkül.

Ezt a világot Isten teremtette a maga szabad akaratával a Semmiből. A világ teremtése előtt már létezett az örökkévalóság; az idő ellenben a világgal együtt teremtett. Az első teremtmények a szellemek voltak, akik az Isten kegyelméből nyertek csak halhatatlanságot, mert az anyagnak egy paránya bennük is ott van. A démonok alsóbbrendű angyalok, akik rosszat csak Isten beleegyezésével cselekedhetnek. Az ember, anyag és szellem keveréke, bűn nélkül teremtett, a bűn által azonban nemcsak ártatlanságát veszítette el, hanem halhatatlanságát is, s ezáltal arra kényszerült, hogy magát utódaiban nemzés útján folytassa. A bűneset után is megmaradt az akarat szabadsága s Isten maga szállott harcba az ember megsegítésére.

Damaszkuszi János a filozófiai tanokat minden habozás nélkül a teológia szolgálatába állítja s ezáltal közvetlen átmenetet képez a középkori skolasztikához, mint igazi teológiai filozófiához.

2.2. A skolasztika bölcselete

2.2.1. Általános jellemzés

Amikor a skolasztika bölcseletével akarunk megismerkedni, mindenekelőtt tisztában kell lennünk azzal, hogy a középkor bölcselete nem azonos a skolasztikával. A középkor folyamán találkozunk u.i. olyan bölcseleti áramlatokkal, amelyek merőben a skolasztikának teológiai bölcseletén kívül esnek s gyakran a skolasztikával éles ellentétet képeznek úgy forma, mint tartalom tekintetében. Nem szabad azonban azt sem tagadnunk, hogy a középkor szellemének hű kifejezője a skolasztika vala, amely körülbelül a 800-ik esztendővel veszi kezdetét és tart egészen az újkor beköszöntését jelentő renaissanceig, az emberi szellem újjászületésének korszakáig.

Ennek a sajátos jellegű és színezetű filozófiának főtörekvése az, hogy a keresztyén egyháznak zsinatokon hozott s a keresztyénség nagy üdvigazságait kifejező dogmáit, azoknak teológiai tartalmát a filozófiának, elsősorban Platon, a neoplatonikusok és az Aristoteles tanításának segítségével megértse és megmagyarázza. Eredetileg kétségkívül Platon hat először úgy az egyházatyák, mint a skolasztika gondolkozására. Scottus Eriugena „summus philosophorum”-nak, Abaelard „princeps philosophorum”-nak nevezi. Sőt még Albertus Magnus is azt a vallomást teszi, hogy az ember a bölcseletben tökéletességre csak két filozófus, Aristoteles és Platon által juthat. Platon mellett a neoplatonikusok tanítása hat különösen az istenről és az isteni emanációról szóló bölcselete által. Aristoteles csak a XIII-ik században jut előtérbe: a XII-ik század második felében élt szent-viktori kanonikus, Absolon még úgy nyilatkozik, hogy nem uralkodik ott Krisztus-szellem, ahol Aristoteles szelleme az úr, - non regnat spiritus Christi, ubi dominatur spiritus Aristotelis (Verweyen: Die Philosophie des Mittelalters”. 2. kiadás, 131. lap.)

Természetesen ez a megértés és magyarázat a filozófia segítségével csak abban az esetben történhetik meg, hogyha teológiai és egyházi tanoknak a bölcselettel való megegyeztetése sikerül. Ahol ez a siker elmaradt, ott a skolasztika készen állott annak bizonyítására, hogy az egyházilag megállapított teológiai igazságoknak a bölcseleti igazságok felett felsőbbbség biztosítandó. A főcél mégis csak az maradt, hogy bebizonyítsák a *filozófiai és teológiai igazságoknak azonosságát*.

E cél jellege szabta meg a skolasztika *módszerét* és volt elhatározó hatással *szellemének* kialakulására. Módszer tekintetében az egyházilag megállapított tantételeknek a bölcselet által nyújtott észigazságokkal való egyeztetése, a teológia és filozófia között való összhang megállapítása vala a cél. Ebből természetesen következik, hogy a skolasztika szelleme a filozófia terén éppen nem volt produktív: inkább a multból hozott termékeny gondolatok felhasználására való tökéletes készség jellemzi a skolasztika bölcseletét. Itt csupa *szintézis* minden, amely szintézisnek azonban a legapróbb részletekig hatoló elemzés, ezen elemzés eredményeinek örökös kiegyenlítése állott szolgálatában. Ahol a lelkiismeretes mérlegelés folyamán ez a kiegyeztetés nem sikerül, ott a bölcseletnek emberileg felfedezett igazsága minden feltétel nélkül rendeltetik az Isten által kijelentett tan felsőbb igazságának alája, ha ezt az igazságot az egyház tekintélye is megpecsételte.

A módszerhez hasonlóan maga a kutatás szelleme is az *utilisztikus* szempont uralma alatt állott: a kutatás az egyházi tannak és az egyház által elfogadott teológiának állott szolgálatában s ha a skolasztikusok nem is követelték a filozófiától, hogy a teológia igazságait *minden áron* igazolja, tanításait csak akkor ítélték hasznosnak, ha az egyházi tannal ellenkezésben nem állanak. A skolasztikai bölcselet mérővesszője mai napig is ez maradt, ha más bölcselelők megítéléséről van szó.

Tökéletesen igazat kell adnunk a középkori bölcselet egyik legalaposabb ismerőjének, Johannes Hesse-nek, aki a keresztyén értéktudat sajátos struktúrájában keresi okát annak, hogy a skolasztika filozófiája teremtmény szellemmel nem bír.¹ Ez az értéktudat u.i. az antik értéktudattal szemben jelentékeny eltolódást mutat. Míg emitt a logikai érték áll előtérben, addig amott az emocionális értékek helyezkednek el a fronton. Az antik értéktudatot az ismeret és az ismeret után való Erosz határozza meg; a keresztyén értéktudat minden ereje a szeretet hangsúlyozásában áll. Az antik értéktudatra nézve az ismeret s közelebről éppen a filozófia önértékkel bír; a középkori egyházi keresztyénség értéktudatában ellenben, bármily előkelő eszköz is egyébként, de mégis csak eszköz az ismeret.

A skolasztika módszerének és szellemének ismerete érthetővé teszi azt, hogy ennek a bölcseletnek egyfelől merőben *formalisztikus*nak kellett lennie, másfelől pedig feltétlenül *tekintélytisztelő*nek – amint ezt róla a skolasztika bölcseleti kútfőinek kiadója, Baeumker, minden habozás és fenntartás nélkül állapítja meg.² A skolasztika teljesen formalisztikus és receptív, amely tényt legjellemzőbben éppen a tekintély előtt való meghajlás jellemzi. Ezek a tekintélyek a bölcselet terén főleg Platon, a neoplatonikusok, Aristoteles és a peripatetikusok, az egyházatyák között pedig elsősorban Augustinus. Mivel pedig a skolasztika főcélja az vala, hogy a teológia, illetve az egyház tanításait a filozófia segítségével igazolja, minden *egyéni* és *személyi* vonás háttérbe szorul, uralkodóvá válik a *hagyomány* és a *tan*, amelyet igazolni kell, és a *forma*, amelyben ennek az igazolásnak történnie kell. S mivel a hagyomány és a tan tisztelete végtelen vala – Baeumker megállapítása szerint is – a hagyomány és a tekintélyek véleményével szemben a legcsekélyebb kritikának is el kellett némulnia. A feladat mindenütt a teológia és a filozófia összhangjának létesítése vala. A tekintély mellett azonban az ész is kifejezésre jut, különösen abban a bámulatraméltó spekulatív erőben, amely a skolasztika kiemelkedő alakjait oly nagy mértékben jellemzi.

A tradíció végtelen tiszteletében gyökerezik az a tény, amely az egész skolasztika belső alkatára döntő hatással van, hogy az igazság itt *valami készen levő, adott, objektív* hatalom, amely nem a bölcslő, szubjektív szellem mélyéről fakad s nem a messzi cél után való fáradságos munkának gyümölcse. Az igazság a nagy bölcslők és a nagy egyházatyák irataiban tárul elénk s a bölcslő feladat az, hogy ezt a készen adott igazságot megismerje és a magáévá tegye. Az igazságnak ezt az objektív-tradicionális felfogását találóan nevezi Hessen a *középkori szellem* sajátos *apriorijának*.³

A skolasztika bölcseletének minden kutatásában a teológiai szempont lévén az uralkodó, egészen természetesnek kell találnunk, hogy az egyes bölcseleti kérdéseknek tisztán filozófiai tárgyalásával ritkán találkozunk, különösen éppen a skolasztika virágkorában. Minden súly a teológiai érdekű metafizikán van és a régi filozófiai tanok is ebből a szempontból értékeltetnek. A tételek, amelyeket egyeztetni és bölcseletileg megérteni kell, most már az egyházi tanban megállapítva vannak s egyetlen teendő azoknak megokolása a bölcselet segítségével. Ezek a megokolások azután ismét tradícióvá válnak s lassanként egy-egy kialakult egyházi közület tagjaira nézve kötelező vagy legalább is szabályozó erővel bírnak. És miután ezek a különböző egyházi közületek, első sorban az egyetemek és szerzetes-rendek, egy-egy vezető férfiúnak tana mellett foglalnak állást, ebből következik, hogy a középkor egységes világnézetéről beszélni indokolatlan.⁴ Nem egységes ez a világfelfogás, hanem kollektivistikus, amelynek keretében az egyéni vonások rendre-rendre elhalványulnak. *Brabanti Sigerius* működése táján (1266 körül) pld. a párisi egyetem a legnagyobb ellentétek és viszályok színtere: a különböző nemzetek, a világi papok és szerzetes-rendek, a dominikánusok és a franciskánusok vívják sokszor egészen kíméletlen harcaikat. Azt is tudjuk, hogy magának Aquinói Tamásnak tanítása is sok időn keresztül a legnagyobb ellenkezést váltotta ki az egyház legelőkelőbb vezetői részéről. Azt azonban tagadni nem lehet, hogy a világnézet és a tan egységére való *törekvés* a középkori skolasztikának egyik legelőkelőbb jellemvonása. Hogy pedig ez a törekvés sikerre nem vezetett, ennek okát a skolasztika belső alkatában kell keresnünk: a tekintély minduntalan útját állotta az ész szabad tevékenységének s a megállapított dogmák igazsága mindenek felett tündöklött.

¹ Patristische und scholastische Philosophie. 1922. 8. s. köv. lapok.

² A Kultur der Gegenwart: Allgemeine Geschichte der Philosophie c. kötetének 2. kiadás. 338. sköv. lapjain.

³ I.m. 44-45. lapjain.

⁴ Dempf is elismeri, hogy a skolasztika nem volt egységes s követeli, hogy a felmerült nehézségeket végre nyíltan ismerjük el, sőt a helyes megismerés érdekében egyenesen hangsúlyozzuk. *Metaphysik des Mittelalters*. 51. lap. (Handbuch der Philosophie. 1930.)

Mielőtt a skolasztikának *tartalmi* jellemzésére térnénk át, jegyezzük meg röviden még azt, hogy a skolasztika bölcselet elnevezése a *skolasztikus* szóhoz kapcsolódik, amely a középkor elején azokat a férfiakat jelölte, akik az ú.n. artes liberalesnek, a hét szabad művészetnek voltak tanítói. Ez a hét szabad művészet tudvalevőleg a *trivium* és a *quadrivium* keretében helyezkedett el, még pedig aként, hogy a triviumhoz tartoznak a grammatika, retorika, dialektika; a quadriviumhoz pedig a geometria, aritmetika, asztronómia és muzsika. Később azután skolasztikus névvel neveztek mindenkit, aki a teológiában és bölcseletben oktatást adott. Mindenikük tanítását pedig, mint ahogyan a középkor tanítását általában, a teológiához való szoros kapcsolódás és a teológia igazságainak kimutatására való irányulás jellemezte. Ezeknek a skolasztikusoknak tanítását és az általuk képviselt tudományt, illetve ennek a tudománynak módszerét híven tükrözte vissza s juttatta kifejezésre a skolasztika filozófia. Ezért nem lehet csodálkoznunk azon, hogy sokan a skolasztikus bölcseletben a középkor világnézetének teljes kifejezését látják, habár kétségtelen, hogy a középkor világnézete minden maradék nélkül ebben a bölcseletben nem nyer kifejezést, különösen, ami a laikusok és az alsó néposztály világnézetét illeti.

Ami már most a skolasztika bölcseletének *tartalmi* oldalát illeti, erre nézve jegyezzük meg röviden a következőket. – A bölcseleti kutatásoknak, különösen a skolasztika első korszakában (X.-XI. század) azt mondhatnók, hogy alap- és központi problémáját képezik az ú.n. *univerzálák*, általános fogalmak lényege körül lefolyt többé-kevésbé heves vitatkozások. A főprobléma, amely köré a többi kérdések csoportosulnak, ez: mi a lényege az általános fogalmaknak, az ú.n. *univerzáléknak* és miféle viszonyban állanak ezek az érzéki, egyes dolgokkal? Az egész probléma egyébiránt a lét és az ismeret viszonyáról szóló fundamentális bölcseleti kérdés talajából sarjad s görög eredete tagadhatatlan. Világos és határozott formában először Platónnál merül fel a kérdés és tulajdonképpen egész bölcseletének alapját képezi. Az itt a kérdés, hogy az eszmék, az ideák (pld. a szépség önmagában véve; a piros önmagában véve stb.) külön, önálló léttel bírnak-e, vagy pedig csupán az egyes, érzéki dolgok léteznek valósággal. Platon tana szerint – amint tudjuk – valódi, igazi léttel csak az eszmék bírnak s az egyes érzéki dolgok csak annyiban léteznek, amennyiben a neki megfelelő eszmében részt vesznek. Aristoteles ezzel szemben az eszmék helyébe a formákat teszi s azt vallja, hogy ezek a formák, amelyek a dolgok lényegét képezik, nincsenek egy földfeletti térben, hanem az egyes, érzéki dolgokban immanenter benne vannak.

A probléma további kialakulására nagy fontossággal volt *Porphyrios* Isagogikája, amelyet Aristoteles kategóriatanához írt s amelyben a nemet – *genus* – és a fajt – *species* – az univerzália név alá fogta. Ő maga felveti ugyan a kérdést, hogy vajjon ezek az univerzálék önmagukban léteznek-e, vagy pedig csak az emberi gondolkodás alkotásai? A kérdésre azonban feleletet nem ad. A feleletet *Boethius* kíséri meg s nyújt ez által további útmutatást a skolasztika bölcseletének. Az ő felfogása szerint igaz ugyan, hogy a nemek és a fajok, tehát az univerzálék az egyes, érzéki dolgokban vannak, de másfelől azt sem lehet kétségbe vonni, hogy egyetemesen gondoltatnak. Az univerzálék nem testi, hanem tisztán szellemi természetűek; magukban az érzéki, egyes dolgokban léteznek – sunt – de ezeken az egyes, érzéki dolgokon *kívül* gondoltatnak, *minthogyha önmagukban léteznének*. Ezen előzmények után tiszta és határozott volt a csapás, amelyen a gondolkodás haladhatott és meg voltak adva az irányok, amelyben a probléma megoldása történhetett.

Az egyik irány a *realizmusé*, amely azt tanítja, hogy az általános fogalmak mindig maguknak a dolgoknak lényegét fejezik ki s ha teológiára fordítjuk a dolgot: az általános fogalmak tulajdonképpen az Isten gondolatai, amelyek a bennük levő teremtető erőnél fogva az egyes, érzéki dolgokat teremtik. Az így felfogott általános fogalmak természetesen önálló és reális léttel bírnak. Ez az irány Platon felfogásához csatlakozik, aki igazi létet csak az eszméknek tulajdonított. Az egész tannak lényegét híven juttatja kifejezésre a skolasztikus tétel: „universalia sunt realia”; a másik tételben pedig: „universalia sunt ante rem” az a felfogás jut kifejezésre, hogy ezek az általános fogalmak az egyes, érzéki dolgoknak feltételei. Az így értelmezett realizmusnak a legszélsőségebb képviselője Champeauxi Vilmos (1070-1121), aki szerint az általános fogalom oly mértékben vesz részt az egyes, érzéki dolgokban, hogy ezek tulajdonképpen nem is egyebek, mint az általános fogalmaknak módosulásai.

A megoldás másik iránya az ú.n. *nominalizmust* szülte, amely szerint az általános fogalmak nem előzik meg semmiképpen az egyes, érzéki dolgokat, hanem tulajdonképpen csak szavak – *nomina* – amelyek tehát önmagukban vett léttel sem bírnak. Realitással csak az egyes, érzéki dolgok ruházhatók fel. Ez a felfogás kétségtelenül az Aristoteles szellemének bélyegét viseli magán és találó kifejezésre jut egyfelől ebben a skolasztikus meghatározásban: „universalia sunt nomina”, amely szerint az általános fogalmak csak a mi gondolkodásunkban levő pusztán szavak, és másfelől ebben a tételben: „universalia sunt post rem”, azaz az általános fogalmak nincsenek sem a dolgokban magukban, sem a dolgok előtt, hanem, mint

gondolkodásunk alkotásai, csupán a dolgok után. A nominalizmusnak legjellegzetesebb képviselője *Roscellinus*, aki a XI-ik század utolsó harmadában tanított és Anselmus szerint az általános fogalmakról azt tanította, hogy azok csak üres szavak – *flatus vocis*. Nincs külön önmagában létező pirosság, nincs önmagában, külön léttel bíró keménység; csak piros dolog és kemény dolog van. A realizmus és a nominalizmus két szélsőséges iránya között foglal helyet a mérsékelt realizmus, amely megegyezik a realizmussal abban, hogy az univerzálé reális: „*universalia sunt realia*”, de tagadja a másik tételt, amely szerint az univerzálé a dolgok előtt van. Ezzel a tétellel: „*universalia sunt ante rem*” a mérsékelt realizmus egy másik tételt állít szembe: „*universalia sunt in re*”, azaz az általános fogalmak magukban a dolgokban vannak.

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt, hogy az általános fogalmak körüli ellenkezések már a középkor elejére visszanyúlnak s elhúzódnak a középkor végéig, de a fennebb jellemzett irányok a maguk tisztaságában és merevségében a skolasztika bölcseletének egyetlen alakjánál sem fordulnak elő. Azt lehet mondanunk, hogy az elméket a mérsékelt realizmus tartja uralma alatt abban az alakjában, amely a Boethius tanában jelentkezett először s nyert azután az évtizedek folyamán tüzetesebb kifejtést.

2.2.2. A skolasztika első korszaka (Kr.u. körülbelül 1200-ig)

2.2.2.1. Scottus Eriugena

Scottus Eriugena, aki Írországból született s körülbelül 810 és 877 között élt, a skolasztikának egyik legkiválóbb és legkövetkezetesebb gondolkozója vala, akinek bölcséleti kísérlete elhatározó befolyással volt a skolasztika problematikájának kialakulásában. A patrisztika nagy alakjaihoz híven ő is arra tör, hogy a keresztyén tan igazságát egy rendszer összefüggésében tárja a gondolkozó világ elé. Tagadhatatlan, hogy kísérlete nem volt eredményes s az egyház dogmatikai álláspontjával minduntalan ellenkezésbe jutott, de tagadhatatlan az is, hogy *De divisione naturae* c. művében, amely főleg az Areopagita Dénes hatását mutatja, az egész létező mindenséget az Isten hatása alá helyezve úgy tünteti fel, mint amely a maga teljességében Istentől származik és az Istenhez tér vissza. Ennek az alapgondolatnak következetes végiggondolása hozza Eriugenát az egyház számos dogmájával összeütközésbe és keveri őt a leggyanúsabb gondolkozók sorába. Irodalmi tájékozottsága nem nagy s az egyházatyák közül különösen a görögök s közülök is főleg Origenes van rá nagy hatással. Elismeri ugyan a szent iratok és az egyházatyák tekintélyét, de e tekintélyek értelmének magyarázatára az észet tartja kötelesnek, amelyet az isteni észnek kell megvilágítania, amint megvilágítja a napfény a sötétséget.

Főművében az egész létet teszi vizsgálat tárgyává s annak felosztására törekedik. A mű dialógus formában van írva és a neoplatonizmus hatása benne túlnyomó. A tudás és hit között – Eriugena tanítása szerint – a legnagyobb harmóniának kell lennie, ha u.i. a hit igazi hit és a tudás is olyan, amilyennek lennie kell. A kettő között összeütközésnek lennie nem szabad, amiből az következik, hogy az, aki az igazi értelemben vett bölcséletet műveli, az a vallás igazságait is kellőképpen megvilágítja és megfordítja. Eriugena tétele szerint: *veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*. Ha az ész a maga bölcselétében helyes úton jár, úgy nincs szüksége semmiféle tekintélyre és csak annak a tekintélynek van ereje a lelkek felett, amely az igazi ésszel ellentétben nincs. Hinnünk kell hát az Isten tekintélyében, de Isten beszédét csak akkor vagyunk képesek megérteni, ha az észnek igaz útmutatását követjük. A mű egész alapgondolata abban a tanításban nyer kifejezést, amely szerint minden létező az Istenből indul ki, mint teremtőjéből és Istenhez tér vissza, mint mindennek legfőbb céljához. Az Istenből kiinduló és az eszmék által való teremtés gondolata áll minden fejtegetésnek előterében s minden, ami létezik, az Istenhez való viszonyában tétetik vizsgálat tárgyává.

A teremtésnek ezt az isteni művét megérthetjük úgy, ha a teremtésnek négy fajtáját különböztetjük meg.

1. az a természet a legfőbb, amely teremt, de ő maga nincs teremtvé – *creat, non creatur*;
2. azután következik az a természet, amely teremtvé van ugyan, de ő maga is teremt – *creatur et creat*;
3. harmadik sorban áll az a természet, amely teremtetett és ő maga nem teremt – *creatur, non creat* és legvégül
4. az a természet, amely nincs teremtvé s ő maga sem teremt – *neque creat neque creatur*.

A 2-ik és 3-ik osztály együtt véve alkotja a teremtmények országát; az első és a negyedik osztályban pedig a teremtő foglal helyet. Ha az egyes osztályokat vizsgáljuk, azt fogjuk látni, hogy az első osztályban egyedül az Isten foglal helyet; a második osztályba az eszmék soroltatnak, amelyeket Isten teremtett ugyan, de felruházta azokat teremtő erővel. A harmadik osztály az egyes, érzéki dolgok összességét öleli fel; a negyedik osztályban ismét egyedül csak Isten foglal helyet, mint minden teremtett és létező dolognak végső célja.

Scottus Eriugena Istenről szóló tanítása szoros összefüggést mutat Dionysos Areopagita tanításával. Az Isten lényege az ember számára teljesen hozzáférhetetlen; kifejezéseink is hiányzanak arra, hogy Isten lényegét megjelölhessük. Azt kell állítanunk, hogy az Isten éppenséggel nem az, aminek mi mondani szoktuk s meg kell elégednünk azzal, hogy tudjuk, hogy *van*; hiábavaló minden törekvés, amelynek célja Isten lényegének, mi-ségének megállapítása. A dolgok létezése bizonyítja Isten létezését. Bölcsességének bizonyága az a rend, amely a dolgokban nyilvánvaló. A dolgok örök mozgása tesz bizonyosságot Isten élete mellett. Az Isten léte alatt pedig értendő az atya, bölcsesség alatt a fiú, élete alatt a Szent Lélek. Az Isten azonban egy lényeg csupán s ő minden jelzőnek, amellyel őt emlegetni szoktuk: azt mondjuk róla, hogy ő jó – bonus – ámde felette áll a jóságnak – superbonus; azt mondjuk róla, hogy ő a létező – ens – ámde ő felette áll a létnek – superessentialis; azt is mondjuk, hogy Isten bölcs – sapiens – Isten azonban a bölcsességnek is felette áll – supersapiens. Sőt, miután Isten felette áll minden tudásnak is, Scottis Eriugena egyenesen azt állítja, hogy Isten önmagáról sem tudja, hogy mi ő – Deus ipse nescit quid Deus sit.

Istenből indul ki a teremtés minden munkája és az Istenhez tér vissza a deificatio – Istennélétel – által minden. Isten maga az a Semmi, amiből az egész világ teremtetett. Az Isten jóságának bizonyítéka – mondja Eriugena az egyházatyák nyomán – hogy a semmiből a létre hívott elő mindent, ami létezik. Maga az Isten is a teremtés által lesz a Semmiből valamivé s mikor megteremti az ideák, a nemek és fajok világát, akkor tulajdonképpen ezek által az eszmék által önmagát valósítja meg. Az ideák ezen világát tehát Isten teremtette, de azért ez a világ örökkévaló. A dolgoknak ezeket az eszméit, a dolgok neveit és fajait – genus és species – nevezi Eriugena első okoknak – causae primordiales – is s azt tanítja róluk, hogy ez eszmék mind benne vannak az isteni Logoszban. A causae primordiales a dolgok ősképei, amelyek szerint alakul az egész világ. Minden dolog tehát csak annyiban létezik, amennyiben ezekben az ősképekben, az első okokban részt vesz. Csak az él, ami résztveszen magában az élet eszméjében; csak az jó, ami részt vesz magában a jóban; csak az szép, ami részt vesz magában a szépben. Ha pedig tudjuk azt, hogy az eszmék az Isten által teremtettek, mint az ő megvalósulásai, akkor világos, hogy minden csak annyiban létezik, amennyiben részt vesz magában az Istenben. És továbbá, miután az eszmék mind helyetfoglalnak az isteni Logosz-ban, a Logosz teremtői munkája is kétségtelen. Az eszmék mintegy határvonalat vonnak az Isten és a teremtmények közé, de azért a teremtmények valóságának forrása Isten. Minden Istentől ered és tőle nyeri a létezését, kivéve a gonoszt és a rosszat, amely Eriugena tanítása szerint nem egyéb, mint pusztá priváció, negációja a létnek. Az ember, kit Isten szabad akarattal teremtett, az Isten lényegének ismeretében szűkölködve, a dölyfösség szolgálja lett s a dölyf minden bűnnek gyökere.

A bűnbeesés lett oka annak, hogy az Istenből kiinduló ember immár Istentől eltért s mostantól kezdetét kell vennie az Istenhez való visszatérés nagy és nehéz munkájának. Ebben a munkában a vezető szerepet az ember viszi, aki magában foglal mindent, a lelket és a testet egyformán és akinek életében az Isten élete nyilvánkozik meg. S az ember éppen azáltal követte el a bűnt, hogy Isten helyett önmagához fordult, ügyet sem vetvén arra, hogy benne Isten lakik.

A bűnbeesés azonban nem jelenti az ember végleges romlását. Segítségére jön a Logosz, az isteni Ige. Isten az Igére, aki e földön, mint Krisztus jelent meg, nemcsak az ember, hanem az egész teremtett mindenség megváltását reábizta. A megváltás ténye pedig befejezést nyer akkor, ha az ember Istenhez ismét visszatér. A Megváltó u.i. az embert az Istennel a szubstancia egységében egyesíti, vagy más szavakkal, az ember Istennel egyesül, ha a Logoszt hittel követi. Ezt nevezi Eriugena *deification*-nak, Istenné válásának, amely gondolat kétségkívül a görög egyházatyák hatását mutatja. A megváltás a deificatio által megy végbe. Ez a deificatio vagy az Istenhez való visszatérés különböző fokozatokon keresztülhaladva valósul meg. Ezen fokozatokon az ember megszabadul az érzékiség rabságából, majd visszatér az ember eredeti, ideális természete s végül az ember által minden dolog visszatér Istenhez, ahol a bölcsesség által az igazság örök szemlélete lesz osztályrésze. E legfelső fokon már minden csak Istenben él s Isten áthat mindent, mint ahogyan a fény hatja át a levegőt. Isten lesz minden mindenkiben. Az Istenbe való visszatérés tulajdonképpen az eredeti tökéletesség helyreállítása, az igazi paradicsom, ahol az emberek között csak egyetlen különbség lesz: kiki a maga érdeme szerint lesz Istenhez közelebb vagy Istentől

távolabb. Pokol és testi büntetések nincsenek; pokol legfennebb a léleknek sajgó fájdalma az elkövetett bűnök felett. A nagy visszatérés idején Isten elfelejti a rossz bűnöket, az örök élet elnyeli a halált s a boldogság elfeledteti a nyomorúságot, amelyben az Istentől eltért embernek bőven volt osztályrésze.

Ha végigtekintünk Scottus Eriugena tanának ezen a rövid vázlatán, nem lehet megtagadnunk Eriugenától a bölcseleti pillantás nagy távlatait, amelyekbe – kétségtelenül a neoplatonikus filozófia hatása alatt – a keresztyénség tanát beléállítva, annak igazságát megérteni és megmagyarázni iparkodott. Mesterei a görög egyházatyák voltak, akiktől megtanulta ugyan a tekintélyek tiszteletét, de azt is megtanulta, hogy a tekintély szava az igazi értelemben vett ész szavával ellentétben nem állhat. Ezért van, hogy rendszerében, amely az utána jövő századok alatt, ha nem is tartalom, de forma tekintetében mintakép vala, rendszerében állandóan összeütközésbe kerül az egyház tanításával. IX. Leo és III. Honorius pápák *De divisione naturae* c. művét máglyára vitették s ő maga állandóan, mint heretikus tekintetett az egyház férfiai által.

2.2.2.2. Roscellinus nominalizmusa. Canterbury-i Anselmus

Roscellinust – aki Compiègneben született 1050 táján és meghalt 1120 körül – joggal szokták a nominalizmus első határozott képviselőjének tekinteni. Művei elvesztek, csak egyetlen levele maradt reánk, amelyet Abaelardhoz intézett s amelyben a szentháromság tanának titkai fejtegeti. A reánk maradt feljegyzésekből azonban egészen világos, hogy Roscellinus az általános fogalmaknak reális létet nem tulajdonított s azt vallotta, hogy reális létezéssel csak az egyes dolgok bírnak, míg az általános fogalmak csak pusztá nevek. Anselmus feljegyzéseiből tudjuk, hogy Roscellinus azon „heretikus dialektikusok” közé tartozott, akik a dialektika terén vallott nominalizmusukat átvitték a teológia területére is: a Szent Háromság tanát is a nominalizmus álláspontjáról magyarázta az Abaelardhoz írott levelében, amiért azután a pseudodialektikus jelző mellé Abaelard a pseudokeresztyén jelzőt adja neki diszítőül. Bármint álljon is a dolog dogmatikai téren, annyi kétségtelen, hogy Roscellinust a nominalizmus alapítójául kell tekintenünk: ő volt tulajdonképpen az, aki először tesz különbséget *res* és *nomen*, azaz vox között. Csak a szavak – voces – a nemek és fajok, csak a szavakról lehet azt mondani, hogy azok univerzálisak vagy partiálisok. Mihelyt a dolgok birodalmába lépünk, itt nem találkozunk sem nemekkel, sem fajokkal, azaz általános fogalmakkal. A szavak és a dolgok között tehát a viszony az, hogy realitással csak az egyes konkrét dolgok bírnak, míg az egyetemes vagy részleges nevek a reális dolgokat jelölik. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Roscellinus a vox-szó-kifejezésen a kimondott szót érti – amint Boethius, az ő mintaképe is – nem pedig a fogalmat, amelynek jelzésére a vox szó nem is használtatik. Roscellinusnak így értelmezett nominalizmusát juttatja kifejezésre *Anselmus*, aki azt mondja, hogy Roscellinus egyedül csak a szavaknak tulajdonította a nemet és a fajt. Ugyanez a nominalizmus jut kifejezésre *Salisbury-i János*nál is, aki azt jegyezte fel Roscellinusról, hogy ő a szavaknál megállott.

A tiszta nominalizmus egészen következetesen érvényesül Roscellinusnak a Szent Háromságról szóló tanában: a személy eszes szubstanciát jelentvén, az Istenben állított három személy valóban három szubstancia. Ezért a tritheistikus felfogásáért a Soissonsban tartott zsinat (1092) tanításának visszavonására ítélte. A nominalizmus azonban, amelynek alapjait szilárdan Roscellinus vetette meg, az ő fellépése óta századokon át ott élt az egyház tudományos életében és érezte magát az egyházi élet minden megnyilatkozásában.

Roscellinus nominalista felfogásával szemben *Anselmus*, Canterbury püspöke, szigorúan az egyház tanítása mellett foglalt állást és a teológiát a bölcselet, a hitet az ész fölé helyezte. Az ész hatalmát ő is elismeri, de az egyház és az egyházi atyák tekintélyét mindenképp felett állónak hiszi s az észnek csak eszközi jelentést tulajdonít. Az ész arra való, hogy segítségével megértsük az egyház tanításait és megmagyarázzuk a zsinatok által hozott dogmákat. Bölcseletében szorosan ragaszkodik Augustinus tanításához és mindent elkövet, hogy az egyházi tan tekintélyét az ész erejével megvédje.

Anselmus különösen az ontológiai Isten-bizonylat által, melyet *Proslogion* c. művében tett közzé és *Cur Deus homo* c. munkájában kifejtett helyettes elégtételről szóló fejtegetéseivel váltott nevezetessé. E két művén kívül fontosabbak a következők: *Monologium*, *De veritate*, *Gaunilo* szerzeteshez intézett irata, amelyben az ontológiai Isten-bizonylat ellen tett észrevételekre válaszol. Az egész kor szellemének ismerete szempontjából nagy értékkel bírnak levelei, amelyeket a kor kiváló férfiaihoz intézett.

Anselmus tanítása szerint az emberi ismeretnek két forrása van: az ész és a hit. A kettőnek egymáshoz való viszonyát Anselmus aként tekinti, hogy a hit az, ami számunkra a végső bizonyosságot nyújtja, amiből szükségképpen következik, hogy nem azért kell a dolgokat megértenem, hogy higgyek, hanem azért kell

hinnem, hogy a dolgokat megérthessem – neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Elöl megy a hit, utána az ész. Éppen, mint *Augustinus*-nál, akinek híres tétele messze hatott: credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus. Különösen áll ez a tétel akkor, ha a keresztyénség nagy misztériumainak megismeréséről van szó. A keresztyénség tanítását csak az képes majd megérteni, aki a keresztyénség nagy titkait előbb már a hit által elidegeníthetetlen birtokává tette. Az észnek a joga azonban megmarad: Anselmus őszintén elítéli azokat, akik miután a hit által a keresztyénség tanítását elsajátították, nem igyekeznek azt azután az ész segítségével meg is érteni. Ha a Szentírás és az egyház tanításának tekintélyéről van szó, az ész erőlködése semmis, de értéke tagadhatatlan, mihelyt a szentírás s az egyház tanainak megértéséről van szó. És úgy látszik, hogy Anselmus az ész megértő erejét nem is vetette korlátok alá, mert ő maga a keresztyén tan minden titkát igyekezett megérteni és megmagyarázni az ész segítségével. Ezen megértés és magyarázat által azonban az egyházi tan és a dogmák bizonyossága nem lesz nagyobb s ha a megértés és magyarázat nem sikerül, a tanok igazsága nem lesz kisebb. Kétségtelen az is, hogy az ész minden ereje sem lesz képes arra, hogy a keresztyénség igazságait a maguk teljességében kimerítse.

Az ész erejébe vetett hit mellett tesz Anselmusnál bizonyosságot az a törekvése, amely Isten létének bebizonyítására irányul. Ez a törekvés biztosított tanának maradandó hatást, nemcsak a skolasztika, hanem a modern bölcsélet történetében is. Az egyházatyák bölcséletének tárgyalásánál láttuk, hogy közülök nem egy egyenesen feleslegesnek tartotta az Isten létének bizonyítását, Augustinus azonban már az ontológiai bizonyítást megkísérlette és kétségtelen, hogy Anselmus nem tett egyebet, mint hogy ezt a kísérletet törekvéseinek előterébe állítva, ismét életre keltette. Két bizonylattal találkozunk nála; az egyikkel a *Monologium*-ban, a másikkal a *Proslogion*-ban. A *Monologium*-ban lévő bizonylat Platon bölcséletére támaszkodik. Minden, ami jó, jó lesz az által, hogy részt vesz az önmagában levő, az abszolút jóban. Minden, ami igaz, igaz lesz az által, hogy részt vesz az önmagában vett, az abszolút igazban. Van tehát egy önmagában vett jó, egy önmagában vett igaz, egy önmagában vett szép, egy önmagában vett lét stb. Mindezeknek az önmagukban vett reáliter létező eszméknek vagy univerzáléknak foglalatja az Isten, aki, mint legfőbb és önmagában vett jó egyszersmind az önmagában vett lét stb. Anselmus itt is merőben Augustinus nyomán halad, amikor abból a tényből, hogy minden jó, amire csak törekedünk, tisztán relatív, amelyet vagy hasznáért – propter utilitatem – vagy belső díszéért – propter honestatem – kívánunk, arra következtet, hogy kell hát lennie egy abszolút jónak. Ez az abszolút jó pedig nem más, mint maga az Isten.

A *Proslogion*-ban adott Istenbizonylat merőben ontológiai jellemű; itt Anselmus egyenesen az Isten eszméjéből indul ki, amelyet nekünk a hit adott. Nem szorul bizonyításra, hogy mi hiszünk Isten létezésében s azt is hisszük, hogy Istennél magasabb létező nincs. A kérdés az, hogy egy ilyen legmagasabb és egyetlen lény létezését az ész segítségével be lehet-e bizonyítani. Be lehet bizonyítani ezt valóban. Mert, hogy létezik oly lény, amelynél nagyobb nem gondolható, ez olyan igaz, hogy nem is gondolható, hogy nem igaz. Még a bolond is, aki azt mondja az ő szívében, hogy nincs Isten, kénytelen bevallani, hogy van legalább elméjében valami, aminél nagyobb gondolható; mert amihelyt azt hallja, azonnal meg is érti; amit pedig megértünk, az a mi elménkben is van. Ámde tovább, az aminél mi nagyobbbat nem gondolhatunk, lehetetlen, hogy csak a mi elménkben létezzék. Léteznie kell annak a valóságban is, mert a legnagyobb lény nem létezhetne a gondolkozásban, illetve az emberi elmében, ha nem létezne a valóságban is. Az egész bizonylat, amelyet Anselmus nagy dialektikai erővel és készséggel vitt keresztül, röviden így összegezhető: Az Istennél nagyobb lény nem gondolható. Ha Isten csak az értelemben léteznék, akkor annál, aminél nagyobb nem gondolható, gondolható lenne egy nagyobb.

E bizonylatban nyilvánvalóan a hitnek egy tényéből indul ki Anselmus, hogy azután ezt a tényt az ész dialektikájával bizonyítsa. Hogy a bizonyítás nem sikerült, azt már Gaunilo szerzetes jól látta, aki azt vetette Anselmus szemére, hogy ő a gondolkozásban való létezésből a gondolkozáson kívül való létezésre következtetett, holott ez teljességgel lehetetlenség. Egy csomó tévedés és hamis eszme létezhetik ugyan a gondolkozásban, de nem fog létezni a valóságban. Meglehet a mi elménkben – úgymond Gaunilo – egy boldog, természeti kincsekben gazdag szigetnek eszméje, de ebből éppenséggel nem következik, hogy ez a szép és boldog sziget csakugyan megvan a valóságban is. Erre mutatott reá később Kant is, amikor arra a sajnálatos tényre figyelmeztetett, hogy száz arany a gondolatban még távolról sem száz arany a zsebben. Amikor pedig Anselmus azt felelte Gaunilonak, hogy a boldog sziget fogalmában nincs meg a létezésnek szükségszerűsége, az Isten eszméjében ellenben és csak egyedül az Isten eszméjében szükségképpen benn van a létezés is, - erre egyebet nem mondhatunk, csak azt, hogy éppen ennek a létezésnek a bebizonyításáról van szó.

Isten, kinek létét Anselmus bebizonyítottak vélte, teremtett mindent ezen a világon: A világ, maga a rajta levő dolgokkal együtt már a teremtés előtt, mint ősképek, mint forma létezett magában Istenben. Amiként a gondolat az ember belső szava, aként ezek az ősképek vagy formák az Istennek belső beszélgetése. Az Isten ezen ősképek és formák szerint teremtett mindent s ezért a világban Isten belső gondolata valósult meg. Az Isten teremtő szava hívta létre ezt a világot s ez a világ csak az ő örökös jelenléte által tartatik fenn. Isten a maga mindenhatóságával jelen van mindenütt s ahol nincs jelen, ott megszűnik a lét. Mert tudnunk kell, hogy az Isten a maga végtelen tökéletességében léteznék tovább akkor is, hogyha ez a teremtett világ megszűnnék létezni. Az Isten örök, minden értéknek teljessége, azaz tökéletes és mégis egyszerű, akiben nincs sem kezdet, sem vég; jelen van mindenütt és minden időben, de nincs egyetlen térre sem vagy az idő egyetlen pillanatára sem korlátozva.

Az ember a belehelyezett szellemiségnél fogva Istennek, aki csupa szellem, képmása. Anselmusnak az emberről való felfogása az Augustinus antropológiai gondolatain épül fel. A trinitas fogalma itt is dominál: az emberi szellem *emlékezik*, - memoria – *megismer* – intelligencia – és *szeret* – amor. Egyedül az emberi lélek képes arra, hogy megismerje önmagát és az Istent. Megismeri pedig azáltal, hogy az érzékeink a dolgokról értesítenek és az intelligencia megérti azokat. Ha megismertük Istent, szeretnünk is kell őt, aki fénye által vezet minket az igaz ismeretre. Istent szeretnünk kell, mert ő maga is szeretet, de Istenben szeretnünk kell mindent, mert mindent a szerető Isten teremtett. Az Isten szeretetében áll az örök élet, míg aki Istent nem szereti, annak az örök büntetés jut osztályrészül. Az Istent azonban csak az szeretheti, aki benne hisz.

Anselmus az univerzális körül folyt harcokban a leghatározottabban foglal állást Roscellinus nominalizmusa ellen és a realizmus mellett. Az általános fogalmak, a nemek és fajok reális létezéssel bírnak. Ha az általános fogalmaknak reális létezését nem tulajdonítunk, akkor Anselmus felfogása szerint a keresztyénség tanításait sem leszünk képesek megérteni az ész segítségével. Éppen ezért a nominalizmus, amely az általános fogalmaktól a létezését megtagadja, egyenesen eretnekség számba megy előtte. A keresztyén teológia bölcseleti feltétele a realizmus.

Anselmus bölcselete Augustinus gondolkodásának alapjain akarja a keresztyénség igazságait megérteni s ezáltal tovább folytatja azt a munkát, amelyet az egyházatyák kezdetek meg s ha némelyek benne tisztelik a skolasztika apját, annyit semmiesetre sem lehet megtagadni tőle, hogy az út az ő bölcseletétől egyenes irányba vezet az Aquinói Tamás nagy rendszeréhez.

2.2.2.3. A XII. század bölcselete

A XII-ik század a bölcselet nagy forrongásának időszaka. Egyfelől ott látjuk a szívós törekvést az egyházi tan megértésére az ú.n. szentenciákban, amelyeknek bölcseletét valóban nevezhetjük teológiai bölcseletnek a szó legteljesebb értelmében. Másfelől pedig valami megnevezhetetlen sóvárgás ragadja meg a lelkeket, hogy misztikus elmerülés útján hatoljanak bele az Isten és a keresztyénség mélységes titkaiba. Az egész század, mintha repesve várná az Aquinói Tamás nagy rendszerének megszületését s mintha lelkiösmereti kötelességének tartotta volna az ő útját egyengetni a bölcselet minden mezején. A rendszerre és az egységre való törekvés mindenütt, amellyel azonban a mélységbeszállás állandó vágya párosul.

Mind e törekvések közben a chartres-i iskolában az önálló bölcseletkedés vágya mind teljesebb mértékben valósul meg s a dialektika mind teljesebb mértékben igyekezik felszabadulni a teológia nyüge alól. Ennek az önálló gondolkodásra való törekvésnek előmozdítói voltak azok az utazások, amelyeket ebben az időben éppen a chartres-i iskola hívei tettek nemcsak Itáliában és Angolországban, Németországban és Görögországban, hanem némelyek szerint Egyiptomban és Arábiában is. Ez utazások közben ismerkednek meg a keleti tudományossággal és bölcsészettel, aminek következménye Euklides geometriájának, Hippokratesz aforizmáinak, Euklides Elementájának fordítása lőn és pedig kivétel nélkül az arab nyelvből. Ezzel párhuzamosan halad Platon bölcseletének mind nagyobb tisztelete s azt mondhatnók, hogy a chartres-i iskolában a *Timaios* c. dialógus a bölcselet egyik legfőbb kútfeje lőn. A század vége felé azonban úgy az Augustinus mint a Platon és a neoplatonizmus hatása csökkenőben van s mindinkább nyomul előtérbe Aristoteles bölcselete, hogy azután az Aquinói Tamás bölcseletében diadalra jusson. Aristoteles bölcseletének diadalmaskodása az augustinizmus és a platonizmus felett teljessé lesz a XIII-ik század első felében, amikor a párizsi egyetem az egyházi tannak legbefolyásosabb és hatásaiban legnagyobb támogatója lesz. A XII-ik század második felében a párizsi iskolák fénye már messzire elvilágít Európa mívelt államaiba s Abaelard tanítói működése idején már úgy említetik Párizs, mint az egyházi tannak és a tudományosságnak legmagasabb fellegrá, hová messziföldről özönlik a tanulni vágyók nagy serege,

akiket sem az utak bizonytalansága és a rablók gyakori támadásai, sem az esetleges háborúktól való félelem, sem a tenger viharaitól való rettegés vissza nem riaszt.

Mindezen biztató jelenség között ugyan a szofisztika és az üres szócséplés mesterkedései is vígan tenyésznek. Példa erre Adam Parvipontanus tanítása és működése. Ő maga őszintén bevallotta, hogy hallgatóinak száma sokkal kisebb lenne, ha a dialektikát könnyen érthetően magyarázná. A szofizmak egész tömegére volt szükség, hogy a hallgatók érdeklődését ő és hasonszőrű társai megnyerhessék. Így azután bizony nem is lehet csodálkoznunk azon, hogy ilyen szofizmak szájról-szájra jártak e század derekán és képezték tárgyát a dialektikai gyakorlatoknak és vitatkozásoknak. Pár példa belőlük: Amit el nem veszítettél, az birtokodban van; szarvakat nem veszítettél el, tehát szarvaid vannak; vagy egy másik: az egér egy szó, a szó nem eszik sajtot, tehát az egér nem eszik sajtot. Hogy a dialektikának ilyen eltorzítása ellen a század legjobbjai nem szüntek meg irtóhadjáratot folytatni, azt felesleges itt hangsúlyoznunk. Az ilyen tudatlanok szórszálhasogatása és korlátozott látókörük türelmetlensége nem tudták megakadályozni azt, hogy ez a század a nagyszerű előkészületnek, a türelmes és elmélyülő munkának legyen korszaka, amelyben az eszmék forrongása új tanok és rendszerek születését jelzi.

2.2.2.4. A chartresi iskola bölcselete. Salisbury János

Amint már fennebb említettük, a nagy hírre szert tett chartres-i iskola volt az, amelyik a XII-ik század folyamán nemcsak arra törekedett, hogy a dialektikát némi önállóságra segítse, hanem utazások és keleti művek megismerése által a tudás területét is hathatósan kiterjeszteni akarta. E célból, a humanizmust megelőzve, lelkesen igyekezett az antik irodalmak ismeretére: Ovidius, Vergilius, Cicero műveit nagy szeretettel idézik az iskola egyes tagjai, akik a költők műveinek ismerete mellett a természettudományok és a természetbölcselet kutatásától sem riadnak vissza. Azt kell mondanunk, hogy a természettudományok céltudatos tanulmányozására való törekvéssel a középkor folyamán a chartres-i iskolában találkoztunk először. Minden chartres-i gondolkozónak közös jellemvonása pedig az, hogy mindenikük magában a gondolkozásban látja a gondolkozás végső célját s tehát nem azért tekinti becsesnek a gondolkozást, hogy annak segítségével a hitet megérteni lehet, hanem az ész tevékenységének önértékét tulajdonított. Innen, hogy az univerzális körül folyó harcban ugyan a realizmus mellett foglalnak helyet, de az egész vitának túlságosan nagy fontosságot nem tulajdonítanak.

Az iskola nevezetesebb tagjai voltak: *Chartres-i Bernát* (megh. 1124 és 1130 között), tanítványa *Gilbert de la Porrée* (1076-1154), *Thierry de Chartres*, (megh. 1155-ben), aki az iskolai kancellárság tisztében a Gilbert de la Porrée utódja volt. Legkimagaslóbb két alakja azonban az iskolának *Guillaume de Conches* (1080-1145) és *Jean de Salisbury* (1110- kb. 1180).

Guillaume de Conches nemcsak a bölcseletnek és a teológiának volt buzgó művelője, hanem a természettudományok iránt is igazi és komoly szeretettel viseltetett. Sőt azt mondhatjuk, hogy érdeklődésének előterében a természettudományok és nem a teológia állott. Ezen tény mellett bizonyít az is, hogy főművei elsősorban a természettudomány és a természetbölcselet kérdéseivel foglalkoznak. Habár az is kétségtelen, hogy írónk a maga keresztyénységét minduntalan hangsúlyozva tesz vallomást arról, hogy ő először keresztyén, nem pedig akadémikus. Azonban mindvégig kitart azon felfogása mellett, hogy először a megértés jön s csak ott következik a hit szerepe, ahol a megértés már lehetetlennek bizonyul. Tiltakozik is az ellen, hogy higgyünk vaktában, mint a parasztok s az ész hatalmára semmit se adjunk.

A természetbölcselet terén a Demokritos atomizmusának híve, amiért azután az eretnokség vádját emelik ellene. Ő is, miként *Thierry de Chartres*, a Szentleket a világlélekkel azonosította – amiből természetesen ismét az következett, hogy az egyházi férfiak haragját vonta maga ellen. Tana szerint ezen a világon mindent egy és ugyanazon lélek jár át, éltet, mozgat; ez az azonos világlélek teszi, hogy az állatok éreznek és az emberek gondolkodnak s ha nem mindenütt hat egyformán, annak okát a különböző testek különböző természetében kell keresnünk, nem pedig ebben a mindig azonos világlélekben.

A chartres-i iskolában otthonos szabad szellemnek és kutatásváagnak legerőteljesebb alakja azonban *Salisbury János*, aki művének formája és tartalma által egyformán méltó a figyelemre. *Jean de Salisbury* (*Johannes Saresberiensis*) Délangolországban született 1110-1120 tájékán, műveltségét azonban Franciaországban szerezte és ott is halt meg, mint chartres-i püspök. Különösen *Metaphisicus* és *Polycraticus* c. művei érdemelnek figyelmet, amelyekben nemcsak mint kiváló teológus és filozófus mutatkozik be előttünk, hanem mint a klasszikus költészet és bölcselet szenvedélyes kedvelője is. Igazi renaissance-alak. *Metaphisicus* c. művében rendre veszi mindazokat a dialektikai kérdéseket, amelyek korának teológiáját

foglalkoztatták s tiltakozik azon alárendelt helyzet ellen, amelyet a dialektikának tulajdonítanak azok, kik azt egyszerűen a teológia szolgájává teszik.

Jól ismeri ugyan s határozottan rokonszenvezik az Akadémia szkepszisével, de azért egyenesen lehetetlennek tartja, hogy mindenben kételkedjünk. Képtelenség lenne azt állítanunk, hogy az ember nem tud semmit sem megismerni; hiszen az állat is bir bizonyos értelemmel, mennyivel inkább az ember, amelynek az adja meg kiváltságos helyzetét, hogy értelmes és eszes lény. Vannak biztos ismereteink s ezeknek forrása három: az *érzékek*, az *ész* és a *hit*. Az olyan ember, aki érzékeiben teljesen kételkedik, alábbvaló az állatoknál; aki értelmének bizonyágtételét nem hajlandó elfogadni, az végül nem fog tudni semmit, csak azt, hogy kételkedik; aki a biztos ismeretekben is kételkedik, az megfosztja alapjától a hitet és a bölcsességet kiindulási pontjától. Aki kételkedik, aki gyerekes szkeptikus, aki nem tart biztosnak egyetlen szótagot, sőt a szótagok betűit sem, aki örökösen ingadozik és keresgél, az sohasem jut el a tudományig s az ne akarjon filozófus lenni. Másfelől azonban a bölcselőknek is tudniuk kell, hogy erejük és képességük korlátok alá van vetve s nem szabad mintegy Isten ellen harcra kelniök, azt hivén, hogy eszük ereje végetlen. Az ismeretnek minden veszélyét kikerüli az, aki miként a görög akademikusok, szerénységgel fog neki a nagy bölcséleti kérdések megoldásának. Meg kell tanulunk kételkedni mindabban, amiről bizonyosságot szerezni nem tudunk, sem az érzékek, sem az ész, sem a hit által. Az antinómiák veszélyére is nyomatókusan figyelmeztet Jean de Salisbury: egy egész csomó olyan megoldhatatlan kérdés van, amelyeknek ellenkező megoldását éppen olyan sok érveléssel lehet támogatni. Ilyen kérdések a szubstancia, a lélek, a sors, a véletlen, a szabad akarat, a tér és az idő, az általános fogalmak, a természet titkos erői stb. Az ilyen kérdésekre nézve leghelyesebben cselekedünk, ha ítéletünket felfüggesztjük. Az Akadémia szerénysége ítéleteink függőben tartására figyelmeztet ott, ahol teljes bizonyosságot ismeretünk három forrása nem nyújt.

Az ítélettől való szerény tartózkodás azonban éppen nem jelenti minden kutatás felfüggesztését és a tudatlanságban való megnyugvást. Sőt ellenkezőleg. A szerény kutatásra való készség teszi az igazi bölcselőt, míg a tudatlanság a bölcselőtől elvezet. Az egyes rendszerek és problémák egyes megoldásai között csak az képes választani, aki több rendszert és több megoldást ismer. Aki csak egyet ismer, az kénytelen akarva-akaratlan azt az egyet elfogadni. Nem lehet nélkülöznünk a logika ismeretét éppen olyan kevésbé, mint ahogyan nem lehet nélkülöznünk a profán tudományok ismeretét sem. Ezért heves támadásokat intéz Jean de Salisbury a logikának s a világi tudományoknak azon makacs megvetői ellen, akiket ő a *Cornificiosok* misztikus nevével nevez. Éppen a helyes logika megismerésére ajánlja mindenkinek előtt Aristoteles *Topikáját*, amelynek értékét minden logikai mű fölé emeli.

Az általános fogalmak, az univerzálisok kérdését is, amint fennebb láttuk, a megoldhatatlan problémák közé sorolja Jean de Salisbury. A filozófusok – úgymond – nagy szeretettel foglalkoznak ezzel a nehéz kérdéssel, miközben vagy ötféle megoldás is felbukkan a végtelen vitatkozások során. Több időt fordítottak a bölcselők ennek a kérdésnek tárgyalására, mint amennyit a Cézároknak a nagy világ meghódítására. Pedig a megoldás lehetetlen, mert mi teljesen sötétségben tapogatózunk arra nézve, hogy az univerzálisok miképpen léteznek s legfennebb azt tudjuk megmondani, hogy mi módon szerezzük meg azokat. Ha megállapítjuk azokat a szubstanciális hasonlóságokat, amelyek vannak a különböző egyedek között, kapjuk a fajt; ha megállapítjuk azokat a szubstanciális hasonlóságokat, amelyek vannak a különböző fajok között, kapjuk a nemeket, - mondja Jean de Salisbury egészen Aristoteles után. Ilymódon tehát az általános fogalmak tulajdonképpen az ész alkotásai – *figmenta rationis* – ámde azért mégis objektív jelentést tulajdonít azoknak Jean de Salisbury, mivel nekik a valóságban az egyes, érzéki dolgok konformitása felel meg. Hogy ez a felfogás nem nevezhető a közönséges értelemben vett realizmusnak, az kétségtelen. Jean de Salisbury az univerzálisok kérdésében a szerény szkepticizmus álláspontján marad.

Jean de Salisbury valóban filozófusi lélek volt, aki a tartalom nemességével a forma finomságát kötötte egybe. Megveti mindazt, ami pusztán szócséplésre vezet s az Isten szeretetében látja az igazi bölcselést. Valóban filozófus csak az, aki Istent szereti s e szeretet szerint él ezen a földön. Aki Istent szereti, azt Isten megvilágítja és kegyelmébe fogadja s akit Isten kegyelmébe fogad, azt erényes, hasznos élettel ajándékozza meg.

2.2.2.5. Abaelard

Abaelard kétségen kívül a XII-ik század skolasztikus bölcséletének és teológiájának legkiemelkedőbb s hatásaiban is legtermékenyebb alakja. Született 1079-ben a Nantes melletti Palais-ban (ezért nevezik már kortársai Peripateticus Palatinus-nak), s később Guillaume de Champeaux tanítványa lesz, akit azonban

korán elhagy s ő maga nyit iskolát, amelyben eredményesen tanítja a dialektikát. Majd Párizsban telepedik le s onnan valósággal megostromolja volt mesterének álláspontját. Dialektikai harcaik a Guillaume de Champeaux vereségével végződtek, Abaelard pedig 1115 után a Notre Dame-i székesegyházba helyezett iskolájában tanította a tanítványok nagy seregét. Ez időpontra esik a Heloise iránt való szenvedélyes, de szerencsétlen szerelme, amelynek következménye megcsönkíttatása volt. Abaelard ezen események következtében a saint-denis-i apátságba vonult vissza; később azonban ismét tanítani kezdett, miközben különböző kolostorok lakója volt. Örökös vándorlás közben érte utól a halál 1142-ben. Művei közül említésre méltók: *Tractatus de unitate et trinitate Dei*; *Scito te ipsum sive Ethica*; erkölcstani műve: *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*; a dialektika kérdéseivel foglalkozó *Dialectica* és hatásaiban is legkiválóbb műve *Sic et Non*, amelyben Abaelard a különböző kérdésekre adott különböző és ellentétes feleleteket gyűjti egybe, hogy ezáltal felhívja ezekre a kérdésekre az emberek figyelmét és azoknak megoldására serkentse az arra hivatottakat. A Szentháromság dogmájával szemben elfoglalt álláspontja miatt a Soissons-ban tartott zsinat (1121) elítélte s majd a Sens-ben tartott zsinat (1141) megismételte ezt az ítéletet, Abaelard tanítását minden eretnokségben bűnösnek találván. Az ítélet ellen hiába fellebbezett a pápához, mert mielőtt a pápa döntött volna, Abaelard elhunyt. Általában véve meg kell állapítanunk, hogy nincs talán egyetlen alakja sem a skolasztika bölcseletének, amely oly viszontagságos élet és oly sok üldöztetés, félreértés, eretnekítés között kereste volna az igazságot, mint Abaelard. Hogy vajjon helyes-e azok nézete, akik őt a szabadgondolkozók sorába számítják? erre a kérdésre itt nem keresünk feleletet. Azt azonban el kell ismernünk, hogy Abaelardot a skolasztika korában minden habozás nélkül racionalistának kell tartanunk, amint annak tartották kortársai, akik éppen nem a skolasztika és középkor világnézetének egysége mellett tettek bizonyosságot, amikor minden elképzelhető eretnokséggel megvádolták s kétszer is elítéltették azt a férfiút, aki egyébként úgy a Krisztusnak őszinte híve, mint az egyháznak engedelmes szolgája volt. Anselmus és Jean de Salisbury mellett a skolasztikának eddig legnagyobb alakja; a skolasztika atyjának azonban nem nevezhető.

Abaelard a gondolkozás logikai ereje és a fejtegetések dialektikai mélysége által messze felülmúlja minden kortársát, sőt századának gondolkozóit is. Rendszerezés tekintetében nem versenyezhetik ugyan sok elődjével, de ami a gondolkozás mélységét és a fejtegetések élességét illeti, akárkivel bátran felveheti a versenyt. A természettudományok és a természetbölcselet iránt semmi érdeklődést sem mutat, hanem a logika, ismerettan és a dialektika köti le minden figyelmét. Egész logikai felfogását jellemzi, hogy a szavakból és a nevekből indul ki a dolgok ismeretére, habár a neveknek, az általános fogalmaknak semmiféle reális létet nem tulajdonít. Reális léttel csak az egyes dolgok bírnak. Az értelem azt a közös hasonlóságot ragadja meg, amely az egyes dolgoknak közös sajátja s ily módon törekedik azok lényegének megismerésére. E hasonlóságok megállapítása pedig az absztrakció segítségével történik. A forma és az anyag az egyes dolgokon egymásba vegyülten jelentkeznek; de a formát meg lehet találni, ha elvonatkozunk a formától. Minden ilyen absztrakciónak eredménye univerzális s egészen helytelen lenne azt gondolnunk, hogy Abaelard az általános fogalmakat pusztán szavaknak tekinti, amelyeknek egyetemességük nincs. A szavak éppen azért tesznek szert egyetemességre, hogy segítségükkel mondunk ítéletet az alanyról. Ha a szavak egyetemessége hiányzanék, akkor lehetetlen lenne a dolgokról valamit logikailag állítanunk, lehetetlen lenne az ítélethozatal s az egyes dolgok jelzése. Abaelard nem foglal határozottan állást a realizmus mellett, de nem mondható a nominalizmus hívének sem; a két irány között foglal helyet, a szavak egyetemességét logikai alkalmasságukban találván. Vagy más szavakkal egyetemes a *jelentés*, amely a kimondott szóban benne van. A szó, mint kimondott pusztán szó, üres és semmit sem ér. A jelentéssel bíró szónak a jelentés ad értéket s az teszi a szót névvé. A vox a jelentés által lesz *nomen*.

Ha azonban az eszméket metafizikai-teológiai szempontból tekintjük, akkor Abaelard nemcsak hogy nem utasítja vissza Platon és Augustinus realizmusát, hanem éppen ezen realizmus mellett foglal állást. Az eszmék Abaelard tanítása szerint reális léttel bírnak az Isten szellemében s mint a teremtetett dolgok mintái, előbb léteztek, mint a dolgok.

A *hit és az ész viszonyát* illetően Abaelard határozottan az észnek tulajdonítja az elsőséget. Egész éltén át az volt minden törekvése, hogy az egyházi tan alapjait az ész segítségével értse és magyarázza. Szilárdul meg volt győződve arról, hogy jelentés nélkül való szavak hánytorgatásával nem érünk el semmit; logikai fegyelmezett gondolkozásra kell törekednünk, mert igazán *hinni csak abban tudunk, amit már előzőleg alaposan megértettünk*. Az ész erejében kételkedni nem lehet. Vannak ugyan dolgok, amelyeket valójában megismerni isteni inspiráció nélkül soha nem tudunk, pld. a trinitás titkát, ámde – teszi hozzá Abaelard – még az ilyen titkokra nézve is ki kell jelentenünk, hogy azoknak bizonyos fokú ismeretét az ész is közölheti, amiből az következik, hogy a Szent Háromság dogmájának bizonyos ismeretével már a pogány népek is

bírtak. De különben az isteni inspirációt sem akarja Abaelard, csak az ó-testamentomi törvényre és a keresztyén tanításra korlátozni, hanem ő is, mint Alexandriai Kelemen, minden habozás nélkül kijelenti, hogy a görög bölcsélet is az isteni inspiráció tárgya volt. A görög bölcselek közül Platon és az újplatonikusok tana állott a keresztyénséghez legközelebb a világlélekről, az eszmékről, az Egyről szóló tanítása által.

Abaelard *etikája*, amelyet *Scito te ipsum seu Ethica* c. művében adott elő, igen nevezetes helyet foglal el az erkölcsstan történetében. A *szándék* és az *érzület* fontosságának, sőt tulajdonképpeni értékességének kiemelése által Abaelard az erkölcsbölcselet legmagasabb fokára jut el. Maguk a cselekedetek erkölcsi érték szempontjából teljesen közömbösek. Jókká vagy rosszakká a szándék - intenció - által lesznek. Ennek az alapelvnek megfelelően minden bűnbánat és töredelem csak akkor ér valamit, ha a lélek legmélyéről jön s ha a *lelkiismeret* parancsa hívta életre. Az etikának feladata az, hogy megmutassa nekünk azt a főjót, amelyre a lélek szándékának irányulnia kell, ha azt akarjuk, hogy cselekedeteink jó cselekedetek legyenek s lelkiismeretünk nyugalma el ne vesszen. A lelkiismeret szerepét és fontosságát az erkölcsi életben Abaelard különös gonddal emeli ki és hangsúlyozza.

Abaelard lelke egész hevével arra tör, hogy a hit igazságait az ész segítségével megértse. Kortársainak igen tekintélyes része szintén meg van győződve az ész erejéről a teológiai dolgokban is s ezért főtörekvésük az, hogy az ész segítségével a keresztyénség védelmét nyujtsák mindazokkal szemben, akik a keresztyénség igazát meglátni nem képesek vagy nem akarják. Ez az apologétikus törekvés kétségtelenül az egyházatyáktól származott drága örökség, amellyel a patrisztika után következő korok is igyekeztek híven sáfárkodni, valahányszor a keresztyénség védelmezésének szüksége előállott. Éppen ebben a korban a zsidókkal és a mohamedánokkal szemben kellett nem egyszer a keresztyénség védelmére kelnii; de a különböző eretnekséggel vádolt irányokkal szemben is az egyház elfogadott tanainak védelme hálás feladatul kínálkozott mindazok számára, akik a hittételek igazságát mindenek felett állónak vélték és hirdették.

Hogy egy néhány példát említsünk, ott van *Alain de Lille* (Alanus ab Insulis; megh. 1023 körül), akinek különösen 4 könyvre oszlott *De fide catholica contra hereticos* c. műve érdemel említést. A szerző ebben az apologétikus munkában a tekintély és az ész segítségével igyekezik a valdensek, a zsidók és a mohamedánok álláspontjával szemben a keresztyénség tanainak bebizonyítására. A tekintély és az ész viszonyára nézve azt tanítja, hogy szükséges ugyan az egyházatyákhoz fordulnunk segítségül, ha az eretnekek és a pogányok tanításával akarunk szembeszállni, mert hiszen ezek az eretnekségek nem egyebek, mint a régi, az egyházatyák korában keletkezett eretnekségeknek feléledései; a tekintély azonban még egymagában nem elégséges, hiszen úgy magyarázhatjuk azt, ahogyan akarjuk. Szükség van tehát arra, hogy az ész erősítse és segítse a tekintély szavát.

Még tovább megy az ész segítségének megbecsülésében az ő tanítványa, *Nicolas d'Amiens*, aki azt hangsúlyozza *De arte catholicae fidei* c. művében, hogy miután a pogányok és eretnekek sem a Szent Írás, sem az egyházatyák tekintélyét és bizonyítékait elfogadni nem akarják, kénytelenek vagyunk az észnél keresni segítséget. Ebben a munkájában egyenesen a matematika módszere szerint próbálja a maga tételeit és axiomáit a keresztyénség tanainak érdekében felsorakoztatni. Euklides geometriai eljárását követi: bizonyításainak élére a definíciókat, posztulátumokat, axiomákat helyezi s ezekből vonja le azután az Isten, a Szent Háromság, a világ, a lélek stb. lényegét feltűntető tantételeit. E módszer alkalmazásában *Spinoza* előfutárul tekinthető.

2.2.2.6. Misztikusok. Clairvaux-i Bernát; Saint Viktor-i Hugó és Richárd

Azok mellett azonban, akik az ész erejével akarják megérteni és megvédeni a keresztyénséget s az egyház tanait, igen tekintélyes azoknak a férfiaknak száma, akik nem vetik ugyan meg az eszet, de meg vannak győződve arról, hogy az egyház tételeinek megértése s elfogadása első sorban a hit és alázatosság dolga. E század *misztikusai* a meggyőződés ellenállhatatlan erejével hirdetik, hogy a dialektikai és filozófiai bölcseledésnek helyét az isteni kegyelem által ajándékozott belső megvilágosodásnak kell elfoglalnia, hogy ezen belső világosság mellett a keresztyénség titkai feltárujanak a hívő lélek előtt. Ez alapmeggyőződéssel karöltve jár az a tény, hogy e férfiaknál az objektivitás helyét a szubjektív tapasztalatok végtelen megbecsülése és értékesítése, a logika helyét a lélektan, a bizonyítások helyét a bensőséges, de nem mindig meggyőző leírások foglalják el. Természetesen az egész misztikának iránya távolról sem teoretikus, hanem merőben gyakorlati: a tan felett az *életnek*, már t.i. az Isten előtt kedves életnek van értéke és becsé. Ennek az irányzatnak messzire világító alakja *Clairvauxi Bernát* (Bernard de Clairvaux), aki a középkori keresztyén misztikának megalapítója és a keresztyén életgyakorlásnak egyik legnagyobb mestere vala. Nem

lehetne róla azt mondani, hogy az emberi ész erejét lekicsinyelné; ámde bizonyos az, hogy igazán lelke szerint való az alázatos hit és az Isten előtt való meghódolás. A dialektikai bizonyítás sem haszontalan, de ennél végtelenül többet ér, ha maga az Isten tesz bizonyosságot maga mellett a szerény és alázatos lélekben. Amiként felette állanak a szent tudományok a világi tudományoknak, a teológia a bölcseletnek, a belső megvilágosodás a dialektikai bizonylatoknak, aként áll felette mindennek a keresztre feszített Jézus, akiben hinnie kell mindenkinek, aki megváltatni és Isten örökébe jutni akar. Az ő filozófiája valóban ez volt: megismerni ama megfeszített Krisztust.

A misztikus elmerüléssel úgy ismerkedhetünk meg közelebből, ha megvizsgáljuk azt a folyamatot, amelyen keresztül Bernát szerint az alázatos keresztyén Isten közvetlen szemléletére tesz szert. Isten elérésének legfőbb és nélkülözhetetlen eszköze az *eksztázis*, amely az Isten és a lélek között közvetlen kapcsolatot teremt. Az ekstázis segítségével vagy Isten száll alá a lélekbe vagy a lélek száll fel Istenhez, amint ezt már minden miszticizmus vallja. A lélek minden önállóságának meg kell szűnnie, igazi zarándokutat kell járnia, ha azt akarja, hogy Isten szállást vegyen benne. E zarándokút elején a léleknek le kell mondania minden fennhíjázásáról s az *alázatosság* köntösét kell magára öltenie. Ez az alázatosság vezet el azután az Isten szeretetéhez.

Van pedig az Istenhez való felszállás útjának tizenkét fokozata, amelyen lépésről-lépésre haladva érkezünk el az Istennel való egyesülés nagy pillanatához. A felszállás első és második fokozatán megismerjük a magunk és a felebarátaink nyomorúságát. A harmadik fokon azután megsiratjuk ezen mi nyomorúságunkat, vágyakozunk az igazság után és megtisztítjuk szíveinket, várva a mennyi dolgot elérkezését. Első fokon az alázat, a másodikokon az együttérzés, a harmadikon a termékeny kontempláció érvényesülnek. E fokozatokon át jutunk az igazság helyes ismeretére. Ennek az ismeretnek legmagasabb foka az ekstázis, amelynek során a lélek mintegy megvált a testtől és az Istennel egyesül, - ez a lélek megistenülése, deificatio, ami már az egyházatyák tanából ismeretes előttünk. Ez a deificatio Bernard de Clairvaux-nál Istennel való elvegyülés. Ezt az elvegyülést fogalmakkal megmagyarázni nem lehet; Bernát is csak képekkel igyekezett azt közelebb hozni a megértés számára. „Amiként a vízcsepp sok borba öntvén úgy látszik, mintha elveszítette volna saját természetét és eltűnnék, hogy a bor színét és ízét vegye fel; amiként a tüzes és izzó vas teljesen a tűzhöz lesz hasonló és úgy látszik, mintha előbbi alakját elveszítette volna; amiként a napsugártól előntött levegő úgy látszik, mintha maga is átalakult volna a napsugár fényességévé úgy, hogy nem megfényesítettnek, hanem éppen fénynek látszik, - éppen így minden emberi kifejezhetetlenül eltűnik és merőben feloldódik az Isten akaratában azoknál, akik szentek. Mert miként is lehetne Isten minden mindenekben, ha az emberben még valami emberi megmaradna? A szubstancia megmarad ugyan, de más formában, más dicsőségben, más hatalomban.”

A XII-ik század misztikájának másik két legkiválóbb alakja a saint-victori klostrom augustinusainak sorából került ki: az egyik *Saint Viktor-i Hugo* (*Hugues de Saint Victor*), másik *Saint Viktor-i Richárd* (*Richard de Saint Victor*) név alatt ismeretes a középkori bölcsélet történetében.

A német eredetű Hugues de Saint Victor (1096-1169) jártassága kiterjed az akkori tudományosság minden területére. Meggyőződése volt, hogyha mindent megtanultunk, azt fogjuk látni, hogy semmi sincs abban, ami haszon nélkül lenne. A tudás és tanulás annyira lelkén feküdt, hogy nem tartotta haszontalannak arról értekezni, hogy miként kell olvasni? Másfelől azonban arról is meg volt győződve, hogy minden tudomány, még a fizika is, a teológia szolgálatába állítható s tehát állítandó is. A tudományok felosztására és jellemzésére is jelentős kísérletet tesz. Megkülönbözteti a tudományok négy csoportját: a teoretikus tudományokat, amelyek az igazságot keresik; a praktikus tudományt, amely az erkölcsi élet folytatására vonatkozik; a mechanika a mi életünk tevékenységeivel foglalkozik; végül a logika, amely nemcsak helyes gondolkodásra, hanem helyes beszédre is tanít. Jellemző, hogy a mechanika tudományait szemben az *artes liberales*-sel *artes illiberales*-nek nevezi. A teoretikus tudomány részei: teológia, matematika, fizika; a matematika részei: aritmetika, musica, geometria, asztronómia; a praktikus tudomány magában foglalja az egyén és a közösség morálját; a mechanika hét *ars illiberalis*-t foglal körében, és pedig: a takácsmesterséget, a fegyvergyártást, hajózást, földművelést, vadászatot, gyógyászatot, színházat. Végül a logika magában foglalja a retorikát és a dialektikát is, és feltétele minden tudományos foglalkozásnak.

Írónk minden fenntartás nélkül ad kifejezést annak a véleményének, hogy a logika nem a dolgokra, hanem az értelemre vonatkozik s az ész egyetlen forrása a biztos ismeretnek, míg a tapasztalat által szolgáltatott ismeret bizonytalan. A logika és a matematika tanulmányozását mindenkinek nyomatékkan ajánlja Hugues de Saint Victor, aki elismeri, hogy korának skolasztikusai dicsekedhetnek ugyan sok tanítványukkal, de azzal nem, hogy sok bölcslet neveltek volna. A trivium és a quadriviumban összefoglalt tudományokat egytől-egyig

szorgalmasan el kell sajátítania annak, aki igazán filozófus akar lenni. A világi tudományok éppen olyan szükségesek, mint amilyen szükségesek a szent tudományok: aki az egyiket tudja, de a másokban tudatlan, az nem tarthat számot a filozófus névre.

Ami a hit és a *tudás* viszonyát illeti, Hugues de Saint Victor az ismeretnek három forrását különbözteti meg, még pedig: a *test szemét* – oculus carnis -, az *ész szemét* – oculus rationis – és az *elmerülő szemlélődés szemét* – oculus contemplationis. Az első vonatkozik a külső világ egyetemére, a második a lélek egyetemének szemléletére, a harmadik az Isten szemléletére. A bűneset óta azonban a kontempláció szeme egészen elhomályosult, az ész szeme meggyengült, a maga teljes erejében csak a *test* szeme maradt, amely azonban a mennyei dolgok szemléletére képtelen. Ezért van tehát szükségünk a *hitre*, hogy segítségével megismerhessük azt, amit szemünkkel nem láthatunk. A hit a pusztá vélekedés felett áll ugyan, de alatta áll az igazi tudásnak: az ismeret legmagasabb foka a tudás. A tudás tárgyai lehetnek: ex ratione – az észből, ez a szükségszerű ismeret; lehet secundum rationem – az ész szerint való, azaz a valószínű ismeret; a supra rationem – ész felett álló ismerettárgy, ami nem egyéb, mint a csodás; és végül contra rationem, - az ész ellen való ismerettárgy, azaz a hihetetlen. A hit tárgya csak az lehet, ami secundum rationem és supra rationem való. Ami u.i. az észből való, az teljesen világos és magyarázatra nem szorul; ami pedig az ész ellen való, azt hinni sem lehet.

Amilyen tökéletes racionalizmust mutat Hugues de Saint Victor tudománytana és ismeretelmélete, éppen olyan racionalista egész bölcselete is, amely számtalan pontjában feltűnő egyezést mutat nem csupán Augustinus, hanem Descartes bölcséletével is. Az ő kindulási pontját is az önmegfigyelés és a lélek önbizonyossága képezi. A lélek létezéséről pedig az öntudat tesz bizonyosságot. Az egész bölcselkedés menete a következő. A léleknek nem lehet nem tudnia, hogy létezik. Nem lehet nem tudnia azt sem, hogy ő nem test. Ha tudja a lélek, hogy létezik, akkor tudnia kell azt is, hogy nem mindig létezett, hanem valamikor a létbe kellett hivatnia. Kellott hát lennie valakinek, aki a mi létezésünknek szerzője: ez pedig Isten. A saját lelke létezésének bizonyossága vezet el tehát az Isten létezésének bizonyosságára. Itt kétségtelenül Augustinus nyomdokain halad. A *személyiség* fogalmának tárgyalásánál azonban már Boethius gondolkozása van reá hatással, amikor a személyiségnek alapját a lélekben keresi és azt tanítja, hogy a lélek, mint eszes szellem, személyiség. A test és a lélek viszonyának kérdését is a személyiség fogalmának igénybevételevel oldja meg: a test a lélek személyiségében résztvesz, a test maga is személlyé igyekezővén válni, a lélekkel egy személlyé lesz.

Tovább azonban ismét Augustinus hatása lép előtérbe, mikor Isten akarata lesz oka mindennek, ami van és Isten akarata mindentől függetlenül akarta azt, amit akart úgy, hogy semmiféle más okra nincs szükség a célból, hogy ez az isteni akarat működésbe jöjjön. Az isteni akaratnak nincs semmi mozgatóra sem szüksége, mert örökkévaló és hatalma végtelen. Minden, ami ezen a világon jó, jó azért, mert ez az isteni akarat akarta s minden, ami igaz, igaz az isteni akarat által. Mintha ismét Descartest hallanók: Isten nem azért akarta a dolgokat, mert azok igazak, hanem azért igazak és helyesek a dolgok, mert az Isten akarta azokat.

E teljes racionalizmus után szinte csodálkozva látjuk, hogy ez a férfiú, aki minden tudománynak erélyes szószólója, az ész és a bölcsélet jogainak bátor védelmezője, a középkori misztikának is kétségkívül legjellegzetesebb képviselője. A logikának és dialektikának őszinte szeretetével itt a lélek elragadtatásának és isteniesülésének követelése a legszorosabban olvad egybe. Ennek a miszticizmusnak őse Plotinos, akinél azonban minden misztikus magyarázat a rendszer édekében történik és a dialektikai magyarázat szolgálatában áll. A Plotinos-féle miszticizmus tör azután elő Augustinusnál, akinek Isten felé vezető útját Ambrosius mellett kétségkívül Plotinos készítette elő. Csakhogy Augustinusnál a misztika teljességgel a lélek üdvének szolgálatába állítatik. Ugyanez az eset Hugues de Saint Victor bölcséletében is. A tudás és a miszticizmus összeférnek itt is egy és ugyanazon rendszer keretében. A tudás szükséges, hogy a keresztyén tanítás értelmét előtűnk felfedje s megismertessen e világ dolgaival; a léleknek alázatos elmerülése Istenbe szükséges, hogy ezáltal Isten gyermekévé lehessünk. Ez az egész misztikus tan tulajdonképpen nem akar egyebet, mint felmutatni előtűnk az utat, amely teljes bizonyossággal elvezet Istenhez. A tudást tehát távolról sem akarja feleslegessé tenni, hanem azt a misztikus elmerülés által más oldalról kiegészíteni. A misztikának *nincs* szüksége a tudásra, a tudásnak nincs szüksége a misztikára.

Hugues de Saint Victor minden misztikus műve tulajdonképpen az Isten felé vezető kalauz, amely tanácsokat és intéseket ad azok számára, akik Istenhez akarnak eljutni. Aki ezt az utat akarja járni, annak is szüksége van arra, hogy ezt az utat megismerje, az ismeret itt is nélkülözhetetlen. Van pedig a misztikus ismeretnek is három fajtája és mind a három fajta az eszes léleknek *visiója*, vagy amint bölcselők

másképpen is nevezni szokta, *speculatio*ja: a *cogitatio*, amely által az érzéki dolgokról veszünk tudomást, a *meditatio*, a cogitationak megisméltlése és állandósítása, amely lehetővé teszi, hogy a dolgokat ne csak futólag ismerjük meg, amint az a cogitationál szokás és végül a *contemplatio*, amelynek segítségével a szellem a dolgokba tartósan, erőteljesen és minden oldalról behatol, hogy azokat a maguk legbelsőbb lényegük szerint fogja fel. Ez a contemplatio is kétféle lehet, aszerint, hogy a contempláló keresztyén az Isten felé vezető útnak elején jár-e, vagy annak már tetemes részét maga mögött hagyta. A kezdő misztikusok contemplatioja az Isten teremtményeire irányul, a tökéletes misztikusok contemplatiojának tárgya maga a teremtő Isten.

Az Isten megismerésének különben öt módja van, amely öt mód tökéletesség dolgában egymástól különbözik aszerint, hogy mely pontból indul ki Isten ismerete. A legkevésbé tökéletes Isten ismeretének az a módja, amely a teremtményből indul ki s innen jut el a teremtmény szemlélete által a teremtő fogalmához. Tökéletesség tekintetében második helyen áll az az istenbizonylat, amelyet a lélekből indul ki, mint az Isten képéből s amely benne van a testben mindenütt, amiként Isten benne van az egész világegyetemben. Ezután következik sorban a Szent Írásból való bizonyítás, amely az Isten tulajdonságaival ismerteti meg minket. Negyedik helyre teszi szerzőnk azt a bizonylatot, amely a contemplatio során jut el Istenhez. Legtökéletesebb bizonyítást szolgáltat azonban Isten léte mellett a visio és elragadtatás, amely által egyenesen Isten birtokába jutunk s őt közvetlenül, szemtől-szemben élvezzük.

Hugues de Saint Victor mellett meg kell említenünk a másik híres Saint Victorbeli szerzetest: *Richard de Saint Victort*, aki a racionalizmus útján, ha lehet, még társánál is tovább halad, jóllehet ő is a legteljesebb miszticizmusnak hódol. Különösen az istenléti bizonylatok sorsát viseli szíven és arra törekszik, hogy ezeket a bizonylatokat szilárd alapra helyezze s logikai sorrendbe állítsa. Arról panaszkodik, hogy sok a tekintély és kevés az argumentum, holott a teológia igazságainak is egy végső és megdönthetetlen igazságon kell felépülniök. Az istenléti bizonylatokra vetvén a fősúlyt, itt különösen azt követeli, hogy a kiindulási pontnak tapasztalatnak kell lennie, mert csak a helyes tapasztalat alapján emelkedhetünk fel ahhoz, aki minden tapasztalat felett áll. A tapasztalat mutatja, hogy vannak olyan lények, akik teremtettek s tehát el is mulnak; ez a kétségtelen tapasztalat arra a gondolatra vezet, hogy kell lennie egy örök és nem-teremtett lénynek, aki a teremtett lényeket teremtette. Ez az örök lény az Isten. Így vezet a tapasztalat a tapasztalat fölé, a teremtett és mulandó lény tapasztalata az örök és nemteremtett lénynek, Istennek fogalmára. Ez az út azután Aquinói Tamás istenléti bizonyítékainak is termékeny útja.

Richárd de Saint Victornak Clairvauxi Bernáttal való benső barátsága nyomot hagyott miszticizmusán is, habár tagadhatatlan, hogy ő e téren is elsősorban a Hugues de Saint Victor tanítványa és híve. A tapasztalatit nagyrabecsülő logikai és dialektikai eljárás nála is a legszorosabb és elválaszthatatlan kapcsolatban van a misztikus elragadtatással, amelyben végül a tiszta ész fölé emelkedve, közvetlenül jutunk az Isten közelébe és élvezetébe. A lélek a tapasztalati világ jóságának és szépségének érzéki szemléletéből indul ki, hogy innen fokról-fokra haladva érjen el a képzelet és az ész fölé emelkedve ahhoz a felséges és ritka pillanathoz, amelyben az Istent szemtől-szemben élvezi és bírja. Az egész folyamatnak legmagasabb pontját jelzi az *alienatio mentis*, amikor a lélek elragadtatva, öntudatát veszíti és tisztán a visioban ömlik szét. Az ilyen elragadtatott lélek látása mindenben igaz, hacsak a Szent Írással nem ellenkezik az, amit elragadtatásában szemlél. A legmagasabb misztikus ismeret igazságának kritériuma a Szent Írás bizonyosságtétele.

A két szent-viktori szerzetes élete és tanítása, bölcselete és miszticizmusa szorosan egybetartozik s a XII-ik század szellemének legjellegzetesebb színeit szolgáltatja. Szellemükben és tanításukban bámulatos összhanggal egyesül az erőteljes racionalizmus, az emberi ész megbecsülése, a misztikus elragadtatás és Istenlátás őszinteségével. Követőik is ezen az úton haladnak tovább, de tanukhoz semmit hozzá nem tesznek s a bölcselet történetét egyetlen új vonással nem gazdagítják.

2.2.2.7. Visszapillantás

Lehetetlen a XII-ik század bölcseletétől megválnunk anélkül, hogy visszatekintve még egy pillantást ne vessünk arra. Ez a század az emberi szellem történetének egyik legérdekesebb és legéletteljesebb százada, amelyből nemcsak a renaissancenak, hanem igen gyakran egyenesen a modern kornak üde levegője száll felénk. Sok ellentétes fonal fonódik itt finom és művészi egységbe; sok probléma és megfejtés nyer itt szilárd alakot, miáltal a XIII-ik század egy megállapodott és kikristályosodott problémakör birtokába jut; sok vita nyer elintéztést és sok vitának vették el itt termékeny magva. Az Augustinus tana már diadalmat nyer s végleg eldőlt, hogy tanának mely részei lesznek a skolasztika örök alkotórészeivé és mely pontjai maradnak

egyszersmindenkorra a skolasztika jól megformált sövényein kívül. De előretör és virágzásra kap Aristoteles tana is, hogy azután a következő XIII-ik században az augustinizmus mellett nyerjen végleges elhelyezkedést és legyen elhatározó nemcsak az Aquinói Tamás gondolkozására, hanem az egész skolasztikára s ezen keresztül a neoskolaszticizmusra, amelynek éltető szelleme Aquinói Tamás mellett Aristoteles. Mihelyt pedig az Augustinus által képviselt neoplatonikus bölcselet mellett Aristoteles is döntő súlyra jut, a nominalizmus és a realizmus tana között levő kétségtelen ellentét is enyhületet kap s a szelid harmonizálás ideje érkezik el. Megenyhül az az ellentét is, amely minduntalan felbukkan már a patrisztika korában s lesz állandó kísértő a középkor bölcseletében, t.i. az ész és a hit között gyakran támasztott ellentét. A XII-ik század bölcselete a maga kiváló képviselőiben ezt az ellentétet elismerni nemcsak nem akarta, hanem ellenkezőleg a tudást éppen a hit szempontjából egyenesen szükségesnek tartotta. Szükség volt a tudásra, hogy a hit tételeit megmagyarázzuk és a megtámadott keresztyénséget, illetve egyházi tant megvédelmezzük. E század bölcseleti erőteljesen ragaszkodtak ugyan a hit elsőségéhez és a hit bizonyágtételeinek nélkülözhetetlenségéhez, de nem szűntek meg hangsúlyozni az észnek nagy magyarázó és megértő erejét sem. Nincs tehát ellenkezés a hit és a tudás között: a szolid és helyes tudás a hit szempontjából merőben nélkülözhetetlen. Éppen ezért ez a század a kitűnő iskolák egész seregét hívta életre és megvetette a párizsi híres iskolák kifejlesztésével a párizsi egyetem alapjait, amely voltaképpen ezeknek az iskoláknak egyesítéséből keletkezett. Ezekben az iskolákban éppen úgy, mint a legtöbb kolostorban, a teológia mellett a világi, profán tudományok is igyekeztek az őket megillető helyet elfoglalni s ha nem is beszélhetünk ennek a századnak természettudományáról, arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a természettudományok iránt való szeretet e század folyamán szinte ellenállhatatlan mértékben ejtette foglyul a tudás után őszintén törekvő lelkeket.

A hit helyes magyarázata mellett a hit *védelme* is megkövetelte a jól megalapozott és biztos tudást. A XII-ik században u.i. úgy a laikusok, mint az egyházi férfiak sorában nem kis számmal támadtak olyanok, akik éppen a keresztyénség érdekében szükségesnek tartották az egyházi tan revízióját. Itt legyen elég csak a katharosok és a valdensek szektájára hivatkoznunk, amelyek legjobb meggyőződésük szerint igyekeztek arra, hogy a keresztyénséget, ha kell, az egyház tökéletes kiküszöbölésével, az őseredeti alapon megtisztítsák és ezáltal az emberekhez közelebb vigyék. Mindenikük előtt egy ideális keresztyénség képe lebeg s ezt az ideált azáltal törekednek megvalósítani, hogy az egyszerűséget és a tan, illetve az érzület tisztaságát akarják előtérbe állítani, ha kell a sákramentumok és a pápai hatalom eltörlésével. Nem a hatalom és gazdagság illik az egyház férfiaihoz, hanem az alázatosság és az evangéliumi szegénység, - ami kétségtelenül igaz. Nem a bűnbocsánat emberi intézményére van szükségünk, hanem az Isten ingyen kegyelmére, - ami szintén a Krisztus tanának értelmében van mondva. E tanokkal szemben az egyház elitélő végzései sok hatással nem voltak; arra kellett hát törekedni, hogy ezen heretikus tanok a tudás erejével cáfoltassanak meg és kártékony hatásuk az ész segítségével bizonyíttassék be. A tudás segítése tehát ezen a ponton is igénybe veendő, ha a keresztyénség egységét akarjuk megőrizni. De még nagyobb mértékben van szükség a tudás minden igazi fegyverére, ha pogány ellenfelekkel – zsidókkal, mohamedánokkal – áll szemben a keresztyénség. Ezeknél u.i. a Szent Írás és az egyházatyák, a hagyomány és a zsinati végzések tekintélyére való hivatkozás mit sem ér: itt az ész segítségével kell bebizonyítani a keresztyénség felsőbbségét minden vallás felett. És hogy a zsidó s az arab teológusok, bölcselek, orvosok tudományossága kiállja a versenyt a keresztyénség tudósainak tudományosságával – ezen vitatkozni alig lehet. A hit hát itt is reászorul a tudás hathatós segítségére.

A tudás megbecsülése, az ész értékének elismerése, a hittételek megmagyarázásának szükségessége a XII-ik századnak közös meggyőződése vala s ezen meggyőződésnek szolgálatában a bölcselet a virágzás pompáját mutatja. E tekintetben a XII-ik század minden vonatkozásban a XIII-ik századnak előkészítője. És mégis a XII-ik század sokkal inkább kelti fel a modern ember érdeklődését és rokonszenvét. A XII-ik század csupa élet és mozgalom: a hang és felfogás előkelősége, az Isten által adott élett felett való öröendezés és a hitből folyó bizonyosság boldog érzése mellett az antik irodalom és a tapasztalat – különösen a lelki téren szerzett tapasztalat megbecsülése, abban való finom elmélyülés egytől-egyig értékes és megkülönböztető jellemvonásai ennek a tág látókörű és hatalmas lendületű kornak.

Semmiképpen sem alaptalan azoknak felfogása, akik ezt a korszakot a renaissance és a humanizmus előfutárának tekintik. Valóban, ha igaz az, hogy a katharosokban, az albigenekben, a valdensekben a reformáció előkészítőit kell látnunk, akkor éppen ilyen joggal tekinthetjük Abaelardot és Jean de Salisburty a renaissance és a humanizmus első hírnökeinek. Sem a renaissance, sem a humanizmus szelleme a középkorban ki nem virágzott sehol, de ennek a szellemnek illata már megejtő erővel száll felénk a XII-ik század nem egy kiváló alakjának életművéből. Ezeknek az életműveknek elmélyülő tanulmányozása olyan

feladat, amely még megoldásra vár s a megoldásra vállalkozókat sok drága eredménnyel kecsegteti. Ami a XIII-ik században kissé száraz vonásokban tömörül kerek egészé, hogy azután az utána következő egyházi teológiának szilárd épülete álljon szemeink előtt, az a XII-ik században a születő életnek minden örömmelteljes és megragadó szépségével tárul fel előttünk. Itt az előkészítés műve a szellem életének diadalmas kialakulása. A XIII-ik század a XII-ik század örökségét egységes rendszerbe önti és a szintézis hatalmas erejével a századok óta készülő egyházi bölcselet épületét – úgy látszik – végérvényesen tető alá juttatja. És ebben az épületben az antik bölcselet halhatatlan elemei is az őket megillető helyre jutnak, megtermékenyítvén erejükkal a keresztyén gondolkozást s annak állandó élesztőivé válván. Ezeket az elemeket azonban a megelőző századok keltették életre és tették a keresztyén szellem támogató pilléreivé. A XII-ik század e pillérek végleges munkáját derekasan végezte el.

2.2.2.8. A középkor keleti bölcselete

Ha a középkori Kelet felé fordítjuk tekintetünket és annak szellemét tesszük vizsgálat tárgyává, már az első pillantásra egészen más kép tárul szemeink elé. Alig van tanulságosabb korszak az eszmék történetére: az eszmék születésére, vándorlására, hatására és átalakulására nézve, mint a keleti bölcselet a középkorban. Különösen attól az időtől kezdve, amikor Justinianus császár az athéni filozófiai iskolákat bezáratta, (Kr.u. 529. évben) a görög bölcselet mind nagyobb teret hódít Keleten. A szír keresztyének már az új-szövetségi iratok megismerése érdekében is kénytelenek voltak megismerkedni a görög nyelvvel. A görög bölcselet akkor divatos áramlataival, főleg Aristoteles és a neoplatonizmus tanításával – a szír keresztyének ismertették meg az arabokat. Az Abassidák dinasztiája (750 óta) a fordítók egész seregét alkalmazta, hogy a görög filozófusok és természettudósok műveit részint görög, de főleg szír nyelvből arab nyelvre fordítsák le. Ekként az arab nyelv közvetítésével ismeri meg az akkori Kelet a görög bölcseletet: a görögöktől a szírekhez, innen az arabokhoz, az araboktól a zsidókhoz és majd innen tovább megint a XIII-ik századi Európához vezet a görög bölcselet eszméinek vándorútja. És ami szintén figyelemre méltó, a görög bölcselet eszméi és a görög tudomány megállapításai hamarabb jutottak el a Kelet népeihez, mint a művelt Európába, amely kénytelen volt azokat éppen a keleti bölcselet közvetítésével ismerni meg. A XII-ik század bölcselete e tekintetben is a XIII-ik század előkészítője volt: ez a korszak ajándékozta meg Európát s elsősorban a skolasztikát görög filozófusoknak görög s túlnyomó részben arab nyelvből való fordításával. *Dominicus Gundissalinus* (Gundisalvi) volt ennek az arab tudományosságnak első önálló hirdetője és tolmácsolója kompilált művei és fordításai által.

A görög bölcseletnek ismerete Keleten is egy bizonyos fajta skolasztikát szült, amelyet az ú.n. *motaziliták* szektája fejtett ki s amely *Kalâm* név alatt ismeretes az izlám irodalmában. A kalâm hívei is meg voltak győződve arról, hogy a kinyilatkoztatás, a Korán tanai és az ész között ellentét nem lehet s ennek a meggyőződésnek alapján fejtették ki teológiájukat, amely a szigorúan ortodox mohamedánok előtt elvetendő heresis számba ment. Az arab skolasztikusok és racionális teológusok munkáját lényegesen megkönnyítette az a körülmény, hogy az izlám dogmákat nem ismert és a teológiai spekulációk iránt semmiféle különösebb hajlammal nem bírt. Az Isten egy és egy az ő prófétája, - íme az egyetlen tétel, amely az izlám tanának alapját képezi.

Az arab skolasztika a filozófiát éppen úgy eszközül tekintette, mint az európai, keresztyén skolasztika. De nem tekintette eszközül a görög bölcseletet a kiváló uralkodóknak és férfiaknak egész sora, akik a görög filozófiát és a görög tudományt önmagukért akarták megismerni és a Kelettel is megismertetni, ami nem is ütközött sok akadályba, ha tudjuk, hogy Kínától a spanyol félszigetig a mohamedán vallás és az arab nyelv kötötte egybe a meghódított népeket. Ázsia, Egyiptom meghódított népei között Aristoteles és a neoplatonizmus, Galenus és Euklides tanulmányozói minden korlát nélkül, szabadon magának a tudásnak kedvéért terjesztették és magyarázták a reájuk szállott szellemi örökséget. Nesztóriánus szír keresztyének voltak az első, akik görög művek fordításával ajándékozták meg a tudásra sóvár Keletet; nyomukba az edessai iskola (431-439) lépett s az így kifejlett munkásság gyümölcseként Aristoteles *Organonjának*, a tévesen Aristotelesnek tulajdonított *De mundis* c. műnek és Galenus munkáinak szír fordítása jött létre.

A IX-ik században, főleg Bagdad hatása alatt, arab nyelven már olvasni lehetett Aristotelesnek szinte minden művét, kivéven a *Politikát*. Aristoteles művei mellett Platon dialógusai közül a Timaios, a Politeia és a Sophistes voltak ismeretesek. Miután pedig Aristoteles műveihez elsősorban az Aristoteles teológiája c. mű szolgált kommentárul, az aristotelizmus igen érdekesen vegyült a neoplatonizmussal és közelebbről éppen magának Plotinosnak tanításával. Az Aristoteles teológiája c. munkát u.i. egészen tévesen tulajdonították Aristotelesnek, mert az nem volt egyéb, mint Plotinos három utolsó Enneádjából, pontosabban a három

utolsó Enneád hét értekezéséből készített kivonat. Ezen kommentár és Aristoteles műveinek tanulmányozása alapján kifejlődött Keleten az Aristoteles tanának neoplatonikus szellemű értelmezése, amellyel már az első nagy bölcselő, Al-Farabi művében találkozunk. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt sem, hogy a mohamedán Kelet nagy szeretettel merült el nemcsak a görög bölcselők műveinek tanulmányozásába, hanem a görög orvosok és természettudósok műveibe is. Orvosaik Európában is nagy hírnévnek örvendtek.

Nem célunk, de helyünk sincs reá, hogy a Kelet bölcséletének kifejlését - amely az eszmék története szempontjából a legnagyobb érdeklődésre tarthat számot - tüzetesen nyomom kövessük. Meg kell elégednünk egy néhány kiemelkedő férfiú tanának rövid ismertetésével. Itt is különösen azokra a tanokra leszünk elsősorban figyelemmel, amelyek a XIII-ik és az utána következő századok bölcséletére befolyással voltak.

2.2.2.9. Al-Farabi

Al-Kindi után, aki az izlám bölcséletének első jelentős alakja, messzire kiemelkedik *Al-Farabi* (szül. a IX-ik század végén; megh. 950-ben), akit az izlám, Aristoteles mellett, mint a második „tanítót” emleget, ezzel mintegy kifejezésre akarván juttatni azt, hogy az izlám bölcselete Aristoteles mellett neki köszönheti a legtöbbet. A második „tanító” alapjában véve a keleti misztikusok közé tartozott: *sûfî* volt. Ez azonban éppen nem akadályozta meg abban, hogy a görög tudományba és bölcséletbe alaposan behatolva, a görög bölcsélet eszméivel a miszticizmus sóvárgását és elmélyülését párosítsa. Előbb Aristoteles, majd Platon volt nagy hatással kifejlésére, kiknek műveit nemcsak tanulmányozta, hanem fordította és magyarázta is. Plotinossal a tévesen Aristotelesnek tulajdonított Aristoteles Teológiája c. mű közvetítésével ismerkedett meg. Tanának kiindulása az a tétel, hogy egyetlen elv van, amelyből ered minden, ami van. Kezdetben van az Egy, amely az Isten. Az Isten a maga lényegét megismerve, minden dolgok lényegét megismeri. Majd megismeri a dolgokat a maguk abszolút egységükben s látja, hogy a dolgok lényege az ő saját lényege, - ez Isten első ismerete. Azután megismeri Isten a dolgokat az ő végtelen sokaságukban, - ez az ő második ismerete. A probléma felvetése merőben Plotinos hatására mutat. Az örök és ős Egyből származik a dolgoknak végtelen sokasága, még pedig aként, hogy ebből az ősegyből először a szellem áramlik ki, a szellemből a lélek, a lélekből a test. Miután pedig az Egy jó, jó minden, ami belőle származik.

Hogy ez az őslétező, azaz Isten létezik, ebben kételkedni nem lehet, mert létezése logikai úton is bebizonyítható. Ebben a bizonylatban Al-Farabi Aristoteleshez csatlakozva, a *potenciális* és az *aktuális* alapfogalmaiból indul ki s azt mutatja meg, hogy a csak potenciális létező nem lehet aktuális létezővé csak egy aktuális létező által; ez az aktuális létező, aki által minden potenciális aktuálissá lesz, Isten. Az Isten különben Al-Farabi tanában is, miként Aristotelesnél, csupa gondolkozás, mégpedig a gondolkozás alanyának és tárgyának az egysége: Isten mindig önmagát gondolja. Vagyis Isten nemcsak az intelligens, hanem az intelligibile is.

Ami már Al-Farabi ismeretelméletét illeti, mindenekelőtt azt állapítja meg a tudomány keletkezéséről szóló művében, hogy a szubstancián, az akcidencián és a kettőnek teremtőjén kívül reális létező nincs. Az akcidenciákat az érzékek útján ismerjük meg. A szubstanciát pedig az ész által az akcidenciák közvetítésével. Úgy, hogy minden tudomány a szubstancia és az akcidencia megismeréséből származik. Van pedig négy előkészítő, propedeutikus tudomány: az aritmetika, geometria, asztronómia, musica. Ezekután következnek a magasabb tudományok: fizika és metafizika vagy teológia. Ez utóbbi azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy vajon az égitestek szubstanciája is örök vagy teremtett. Minden szubstancia Isten által teremtvén, a metafizika és teológia minden szubstanciának és akcidenciának teremtőjéről, Istenről tanít. A tanulás és a tanítás tudományai: a nyelvről való tudomány, a grammatika, a logika, a poetika.

Al-Farabi érdeklődését azonban a politikai élet és az emberiség életének sorsa sem kerülték ki. Szerette volna, hogy a világ népe egyetlen földi államban egyesülne. E felett lenne azután a földfeletti állam, amelybe az elhaltak felvitetnének, hogy örök boldogságban legyen osztályrészük.

2.2.2.10. Avicenna

Avicenna vagy Ibi Sina (980-1036) nemcsak az izlám körében örvendett nagy hírnévnek és tiszteletnek, hanem a XIII-ik század európai bölcselői előtt is egyike volt a legbecsültebb filozófusoknak. Ő a „harmadik Aristoteles” és fejedeleme a gondolkozók között. Egyformán járatos volt a tudás minden ágában s már egészen fiatal korában írt egy tudományos enciklopédiát. Tanulmányai közben különösen Aristoteles

műveire vetett nagy súlyt, de Metafiziká-ját csak Al-Farabinak egy értekezése segítségével sikerült megértenie. Több mint száz tudományos munkát írt, habár életét éppen nem lehetne nyugodt és csendes életnek nevezni.

Avicenna tanában a teljes aristotelizmus jelentkezik s mellette érvényre jut mindenütt a neoplatonikus bölcselet szelleme is. Alapjában véve Al-Farabi metafizikai felfogásához csatlakozik. A világ az örök Isten teremtése s Isten az ősi Egy, aki éppen ezért, amikor önmagának lényegét ismeri meg, tulajdonképpen az egész világ lényegét megismeri, mert az Isten szubstanciája és a világ szubstanciája egy. Az Istenből először kiárad a szellem vagy intelligencia, aki azután az utána következő szférákat szüli és mozgatja. Ez az intelligencia azután a különböző szférák és mozgató lelkeken át egészen az emberi lélekig hatol alá.

Az ismeret az *intellectus agens*-nek köszönhető, amely képessé teszi az embereket arra, hogy az egyes érzéki dolgokat megismerjék. Az egyetemes dolgok ismeretére azonban csak Isten képes. Az *intellectus agens* ad u.i. minden dolognak formát s ugyanez az *intellectus* tesz képessé arra, hogy az általa teremtett formákat vagy quidditasokat megértsük. Az ismeretnek pedig különböző faja van. Megismerhetjük az axiómákat, az elvont fogalmakat és nyerhetünk ismeretet a kinyilatkoztatás által, s beláthatunk a jövőbe is. E különböző fajta ismeretnek az *intellectus* különböző fajtája felel meg. Ámde ezen intellektuális ismeret szigorú határok közé van vetve. Az ember sohasem lesz képes a dolgoknak lényegét megismerni.

Az univerzális kérdés Avicennát is foglalkoztatja, de más szempontok vezetnek vizsgálataiban, mint az európai skolasztikát. A nem és faj szerinte sem nem univerzális, általános, sem nem szinguláris, egyes. A *genus logicum* azonban azáltal keletkezik, hogy a gondolkozó szellem az egyes különböző dolgokat összehasonlítja s bizonyos általános vonásokat állapít meg. Az ő fogalmazása szerint: *intellectus in formis agit universalitatem*. Az így keletkezett általános fogalmak háromfélék. Ante res, - ezek az Isten szellemében lévő eszmék; in rebus – amennyiben a természetes dolgokban megvalósulva vannak; post res, - amennyiben azokat az emberi elme elvonás által nyeri az egyes, érzéki dolgokból.

Találkozunk nála az intenció tanával is. Megkülönbözteti pedig az *intentio primat* és az *intentio secundat*. Az első által a gondolkozás egyenesen magukra a dolgokra irányul; a második által pedig a gondolkozásnak azon dispositioira, amelyek által mi a dolgokat gondolni képesek vagyunk. Az *intentio secunda* eredményeül tekinthető a logika, amely a gondolkozás dispositioival és törvényeivel foglalkozik. Lélektanát a tapasztalat hangsúlyozása jellemzi, amit mutat az is, hogy az orvosi lélektant világosan megkülönbözteti a filozófiai lélektantól.

2.2.2.11. Al-Gazali

Al-Gazali bölcseleti álláspontja kétségtől a határozott szkepticizmus, amely egész gondolkozását és tanát jellemzi. Nincs egyetlen bölcseleti tan, amely megállhatna előtte. Egyformán hadat visel Aristoteles, Al-Farabi és Avicenna ellen. Egész élete alatt (1058-1111) meg nem szűnt élesen hangoztatni, hogy a bölcselet kutatásai nem jártak haszonnal a vallás egyetlen tanítására sem. Közben azonban szorgalmasan megkülönbözteti a tudományt és a filozófiát. Minden törekvésének célja tehát a vallástudománynak, a teológiának visszaállítása. Teológiai főműve is „*A vallástudomány új életrekelése*” címet viseli. Ebben a munkában mindenütt az életgyakorlat, a kegyesség, az erkölcs állanak előtérben s a szerzőnek egyetlen célja annak bemutatása, milyennek kell lennie a kegyes és istenfélő ember életének. A skolasztika megmerevült formáiban jelenik meg itt Al-Gazali minden fejtegetése s a jogászi okoskodás nyomaira bukkanunk minduntalan. Ezen nem is lehet csodálkoznunk, ha tudjuk, hogy Al-Gazali a tudományos módszert és eljárást illetően sokat tanult a mohamedán Kelet jogtudományából, amelynek kifejlése éppen úgy megelőzte a teológia kifejlését, amint a grammatika a logikáét. Másik nevezetes műve a *filozófia célpontjairól* szól s benne a szerző tulajdonképpen az egyes bölcseleti tanokat adja elő nagy gondossággal, hogy azután a *Destructio philosophorum* c. művében azokat megcáfolja. Különösen a világ örökkévalóságáról, az oktörvény megdönthetetlenségéről és a léleknek pusztán szellemi feltámadásáról szóló tanokat akarja megdönteni. Mindezekben a fejtegetésekben és ellenvetésekben erős és finom dialektikai elmének bizonyul Al-Gazali. Ami pedig a külső formát illeti, ennél skolasztikusabb tárgyalást még elképzelni is nehéz. Felosztások tömegét az alosztályok serege tarkítja, kérdés és felelet, ellenkérdés és visszavágás követik egymást nyomon. Egyik méltatója találóan nevezte a skolasztikus vitatkozó művészet legmagasabb megnyilatkozásának ezt a munkát.

A különböző bölcseleti tanok és álláspontok vélt megcáfolása után, Al-Gazali a maga nagy teológiai rendszerét törekedik felépíteni tisztán a hit és belső megbizonyosodás alapján, mindig szemmel tartva az

ortodox mohamedán tant. Rendszere valóban a mohamedán ortodoxiának legteljesebb kifejezése s annak tekinti ma is a mohamedán világ. Álláspontjához híven inkább a szívhez szól, mint az észhez, inkább a jámbor lelkekhez, mint a tanult elmékhez. Minden állításának első érvét a tekintélyből meríti, idézve a Korán tanítását; második érvét azután a hagyományból veszi s csak akkor nyúl az ész segítségéhez, ha tételét sem a tekintély, sem a hagyomány szavával bizonyítani nem lehetett. Igazi tudomány, amelyre minden embernek szüksége van, a hitre vonatkozik s azokra a cselekedetekre, amelyeket végrehajtani kell és azokra, amelyektől tartózkodni szükséges, ha engedelmes hívőként akarunk meghalni. Minden bölcselkedésnek vége azonban mégis csak az, hogy az okoskodással sem alapot vetni nem lehet a hitnek, sem azt bizonyítani nem lehet. Némelykor segíthetné ugyan az ész a hitet, de a legtöbbször árt annak.

Al-Gazali misztikája szorosan függ össze az ismeretről szóló tanával. Két fajtáját különbözteti meg az ismeretnek: egyik az *érzéki* ismeret, másik a *misztikus* ismeret. Az egyik a fizikai tapasztalás és az ész műve, a másik az aszkézis és a hit gyümölcse. Két kapuja van a szívnek – úgy mond Al-Gazali – az egyik kifelé nyílik, ez az érzékiség; a másik befelé nyílik, az igazi királyságba, ez az inspiráció és kijelentés. Egy medencébe vezethetünk vizet külső forrásokból csatornák segítségével; de lehet, hogy a földnek belsejében bőségesebb és állandóbb forrásra bukkanunk, ha a medence alján megássuk a földet. Így a szív is. A tudományt kívülről is belevihetjük az érzékek segítségével, de ha a szív mélyén ásunk, olyan tudományra bukkanunk, amelynek gazdagsága páratlan és kifogyhatatlan. Ez a tudomány azonban leggyakrabban kifejezhetetlen. Hogy ennek a misztikus tudománynak miként jutunk birtokába, miként kell a morális aszkézisnek lefolynia, amely a szív mélyén rejtőző forrást feltárja? – ez a kérdés a bölcséletet közelebbről nem érdekli s az eszmék története szempontjából sem bír fontossággal. Annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy Al-Gazalinak idevágó fejtegetései a világirodalom legklasszikusabb alkotásaival felveszik a versenyt. A mohamedán világ ma is nagy becsben tartja azokat.

2.2.2.12. Averroes

Sokoldalú, mély tudományossága és bölcséletének egészen a modern időkig tartó hatása által a Kelet szellemtörténetének egyik legnagyobb alakja. Cordovában született 1126-ban s már fiatal korában feltűnő jártasságot árult el az akkor kialakult tudományok mindenikében: a bölcsületben és teológiában, a jogtudományban és matematikában, asztronómiában és geometriában, sőt az orvostudományokban is. A filozófusok közül különösen Aristoteles ragadta meg a figyelmét s főtörekvése vala tanait a magyarázók hamis értelmezéseitől megtisztítani. Európában is hosszú időn keresztül ő volt az Aristoteles igazi értelemben vett kommentátora. Hetvenhárom éves korában halt meg. (1198.)

Mindenekelőtt érdemes szemügyre vennünk azt a viszonyt, amely Averroes bölcsellete szerint a *vallás és filozófia* között van. Azt a tényt – úgymond Averroes – tagadni nem lehet, hogy úgy a vallás, mint a bölcsület terén a különböző szekták egész serege küzd egymás ellen s ez a küzdelem, sőt maguknak a szektáknak meglelte káros úgy a bölcsületre, mint a vallásra nézve. Pedig mindkettő egyformán becses az emberre nézve. A filozófia kutatásai nélkülözhetetlenek az igazság keresésében, mert nélküle tudományos igazságra szert nem tehetünk. A vallás sem mellőzhető a maga tanításával, hiszen a vallás ugyanazt az igazságot tanítja, mint a bölcsület, csak hogy itt az igazság képekben elrejtve jelenik meg. A Korán éppen maga az igazság, mert egyenesen Istentől származik csodás módon. A viszony tehát, amely a vallás és a bölcsület között fennáll, egészen világos, csak az a baj, hogy a bölcsületben járatlan elmék a vallás tanításait a maguk érdekében helyesen felfogni képtelenek. Ezen a bajon segíteni csak úgy lehet, hogyha megállapítjuk a Koránnak megérthetőség szempontjából különböző fokozatú tanait és az egyes fokozatokkal való foglalkozást csak azoknak az egyéneknek engedjük meg, akiknek intelligenciája az illető fokon lévő tan megértésére képes. A vallásos ismeret legmagasabb foka csak azok részére hozzáférhető, akik az értelemnek legmagasabb fokával bírnak. E cél elérésére Averroes megállapította a szellemnek három kategóriáját s ezen kategóriáknak megfelelő képességű emberek három csoportját.

A Korán tanainak filozófiai magyarázatára már most csak annak szabad törekedni, akiben filozófiai lélek lakik. Alsóbb képességű ember ne vállalkozzék magasabb fajtájú ismeret magyarázatára, mert törekvése nem csak kudarcot vall, hanem egyenesen kárt okoz. Az ismeretnek és magyarázatnak ezek alapján három fokát különbözteti meg Averroes. Legmagasabb fokot képviseli a bölcsület, amely az igazi tudást nyújtja és az absztrakt igazságokra vonatkozik. Alatta foglal helyet a teológia, amely kénytelen valószínűségekkel megelégedni és dialektikai magyarázatot ad. Legalól helyezkednek el a vallás és hit. Világos, hogy másként látja egy és ugyanazt a dolgot a filozófus és másként a teológus, ámde ez távolról sem jelenti azt, hogy más

az igazság a teológiában s más a filozófiában. Még kevésbé jelenti azt, hogy valami lehet igaz a bölcsletben s nem-igaz a teológiában. Az ú.n. „kettős igazság” tanával Averroesnél nem találkozunk.

Averroes bölcsletének tartalmi oldalát Aristoteles tana határozza meg. Az anyag és a forma kettőssége egész felfogásának alappilérét képezi. Az anyag öröktől fogva való s tulajdonképpen rendeltetése az, hogy magába fogadja a formát. Ez a forma azonban nem kívülről kerül az anyagba, hanem már csíraszerűleg, potencialiter benne van s csak kifejlésre vár. E kifejlésnek közvetlen mozgatói a magasabb formák, végső fokon maga az Isten, aki mindennek első mozgatója. Az anyagban potencialiter benne levő forma csak Istennek tevékenysége által válik valósággá. Istennek ez a tevékenysége örök és állandó s tulajdonképpen az ő teremő munkásságával azonos.

A világegyetem maga éppen olyan örök, mint amilyen örök az anyag és örök az Isten. Az Isten emanáció útján megteremti az első intelligenciát – itt a neoplatonizmus hatása félreismerhetetlen – s ebből az első intelligenciából állanak elő az eszes lények mind. Az egész világegyetem tehát egyetlen, legfőbb lénynek köszönheti létét.

Az első intelligenciából keletkező eszes lények közé tartozik az ember is, akinek szelleme bír azzal a képességgel, hogy a cselekvő, isteni szellem hatásait felfogja és befogadja. Van tehát egy isteni eredetű, cselekvő szellem s egyedül csak az cselekvő; az egyénekben jelentkező szellem mind ennek az egyetlen s az egész emberi nemmel közös cselekvő szellemnek a hatása. Mi tulajdonképpen ezen közös, de egyetlen szellem által gondolkozunk. Ez a közös, cselekvő szellem, ha az egyéni szellemmel érintkezik, úgy elárasztja azt, amint a fény elönti és körülfogja a testet. Az egyéni szellem és lélek tehát voltaképpen a dolgot megtekintve az egyetlen cselekvő lélekkel egybevetve csupán szenvedő, passzív lélek. Ez a passzivitás érezteti a maga hatását a halhatatlanság kérdésében is. Az egyéni lélek is halhatatlan ugyan, de nem a maga egyéniségében, nem csak, mint ennek a közös, cselekvő léleknek egy mozzanata. A halál után megszűnik az egyén s személyi halhatatlanságról beszélni nem lehet.

Averroes tanainak hatása a keresztyén skolasztika körében is igen elterjedt vala. Főként a párizsi egyetem és a franciskánusok rendje hajlott egyes kérdésekben az Averroes tanításához. Dante is követője volt.

2.2.2.13. A középkori zsidó filozófia

Amiként a szír férfiak az arab bölcselők tanítói voltak, úgy voltak az arab bölcselők a zsidó filozófusok mesterei. A fajközösség és a nyelv hasonlósága megkönnyítette a két nép között való érintkezést s ennek az érintkezésnek egyik eredménye vala, hogy amiként a mohamedán népek körében, úgy a zsidóságban is Aristoteles és a neoplatonizmus mutatott utat a filozófiai gondolkodás számára. Már maga a *Kabbala* sem egyéb, mint a neoplatonikus misztika egyik megnyilatkozása, természetesen zsidó talajon. Ami nem zárja ki azt, hogy a Kabbala egyes tanai már a zsidók őskorába nyúlnak vissza. A Kabbalának, mint egésznek, kialakulása azonban kétségkívül a platonizmus hatására vezethető vissza.

A középkori zsidó bölcsletben első jelentősebb név: *Izsák Israeli* (845-940), aki első sorban orvosi működése és orvosi művei által tett hírnévre szert. Bölcsleteti munkái főleg kompilációk, amelyeknek nagyobb részt csak történeti értékük van. Tanában a neoplatonizmus hatása a túlnyomó.

Mint a zsidó vallásfilozófia megalapítója érdemel említést *Saadia ben Joseph* (szül. Fajjumban 892-ben; megh. 942-ben) aki műveiben: *A hit és a tudás törvényei*, *A hit és tudás könyve* stb., a bölcslet és a zsidó vallásos hagyomány egyeztetésére törekedik. E tekintetben az arab filozófusok vannak reá döntő hatással. Aristoteles hatása alig érezhető. A szkeptikusoknak elszánt, sőt fanatikus ellensége. Az Isten létének bizonyítását is megkísérli s e célból azt tanítja, hogy a világ nem öröktől fogva való, hanem az időben vette kezdetét. Hogy pedig a világ nem öröktől való, egy csomó olyan vonása bizonyítja, amely az örökkévalósággal nem fér össze. Ilyen pld., hogy a világ véges, összetett stb. Ez a világ semmiből teremtetett; a semmiből való teremtés pedig csak Istennek áll hatalmában. A lelket is Isten teremtetette a testtel együttlétben. A lélek halhatatlan, de a végső napon megítéltetik s nyer büntetést vagy jutalmat aszerint, hogy rosszat vagy jót cselekedett.

Jehuda ben Gebirol (a középkori keresztyén skolasztikában *Avencebrol*, *Avicembron* és *Avicebron* néven emlegették) *Fons Vitae* c. művével tett mély és messze terjedő hatást első sorban a középkori keresztyén skolasztikára. A munka arab eredetije nem maradt reánk, de több latin fordítása ismeretes; többek között Dominicus *Gundisalvié*. A munkát teljesen a neoplatonizmus szelleme lengi át s tulajdonképpen célja az anyag s forma viszonyának tüzetes tárgyalása kapcsán azt mutatni meg, hogy maga a lélek, a szellemi

szubstancia is anyag, amint ez a zsidó felfogásban kezdettől fogva elfogadott nézet vala. Minden, ami létezik az anyag és a forma vegyülete. Egyedül Isten áll felette az anyag és a forma ezen kettősségének, mert egyedül ő tiszta tevékenység – *actus purus*. Minden, ami lett, az isteni akarat által lett, amelyet *ben Gebirol* nem az Isten valamely tulajdonságának tart, hanem amelyről azt tanítja, hogy az nem egyéb, mint a tevékenységben levő, a ható Isten. Mi u.i. Istent a maga önlétében nem ismerjük meg, hanem csak tevékenységéből és hatásaiból. Így hát Isten és a világegyetem között ott áll az isteni akarat, amely első oka minden létnek és minden mozgásnak. Igaz neoplatonikus szellemben ebből az akaratból áramlik ki minden, ami van: az anyag, a forma, a cselekvő intelligencia. Hogy ez a neoplatonikus hatás az arab bölcselők révén mutatkozik *ben Gebirol* bölcséletében, ez természetes.

Ben Gebirol mellett a középkori zsidó bölcséletnek legtöbbet emlegetett és legnagyobb hatású alakja Mózes *ben Maimon* (szül. Cordovában 1135-ben; meghalt Kairóban 1204-ben) kit az európai filozófia története Mózes Maimonides név alatt is szokott emlegetni. Igazi zsidó skolasztikus, akinek főműve tulajdonképpen nem is bölcséleti, hanem tisztán apologetikai munka. Címe a műnek: *A tévelygők kalauza* s célja, hogy a mózesi törvényt minden oldalról megvédelmezze, különösen azokkal szemben, akik a bölcséletben már jártasak ugyan és a tudományok terén sem maradtak el, azonban hitüket már elveszítették. Maimonides meg van győződve arról, hogy a Mózes törvénye és a bölcsélet között nincs ellentét, sőt ellenkezőleg a törvény Isten kijelentése s az embernek egyenesen vallási kötelessége ezt a törvényt az ész segítségével megérteni és magyarázni. Filozófiai alapfelfogás tekintetében Aristoteles és Averroes tanítványa ugyan, de a világ teremtésére nézve ellenkező véleményen van. A világ nem létezett öröktől fogva, hanem az Isten teremtette azt az időnek egy pontjában semmiből. Az anyag és a forma kettősségéről szóló tan mellett ugyan kitart, de itt azt hangsúlyozza, hogy Isten nemcsak a formát, hanem az anyagot is semmiből teremtette.

Isten lényege megismerhetetlen: az igazi Istenismeret abban áll, hogy elismerjük, hogy Istent nem ismerjük. Annyit azonban állíthatunk, hogy Isten csupa tevékenység: ő teljesen az, ami. Potencialitás, pusztán lehetőség benne nincs. Az Isten teremtető munkája is szüntelen.

Az ember testből és lélekből áll. A lélek a forma, amely a testhez, mint anyaghoz hozzájárul. Van a léleknek öt tehetsége: táplálkozás, érzés, képzelés, kívánság és ismerés. Az *intellectus agens* tana itt is felmerül. Maimonides is Averroessel együtt vallja, hogy az egyéni lélek tulajdonképpen passzív; aktív egyedül a cselekvő intelligencia. Ami a lélek akaró részét illeti, az Isten mindenhatósága az emberi akaratot szabadsággal ruházta fel: az ember szabad, hogy jót vagy rosszat cselekedjék. Isten maga senkit nem predesztinált a jóra vagy a rosszra; az emberek választása ugyan tudva van előtte, de ezt a választást és elhatározást nem ő vezeti. Az erények tanában is Aristotelest követi Maimonides. Vannak erkölcsi és vannak dianoetikus erények. A legfőbb erény a cselekvés terén a helyes középút betartása; a legnagyobb dianoetikus erény az igazság után való őszinte törekvés.

A középkori zsidó filozófia, melynek főbb képviselőit röviden ismertettük, merőben az arab bölcsélet alapjára helyezkedik s eredetiség tekintetében szót alig érdemel. Az európai szellem története szempontjából azonban történeti értéke tagadhatatlan: különösen ben Gebirol és Maimonides művei a görög bölcsélet eddig ismeretlen részleteit tárták fel a skolasztika művelői előtt s ezáltal megtermékenyítették olyan elmék gondolkodását, amilyen Aquinói Tamás vala.

2.2.3. A skolasztika virágkora: a XIII. század skolasztikus bölcselete

Már a XII-ik század bölcséletének tárgyalásánál láttuk, hogy e század folyamán a gondolkozás terén mind határozottabban jut előtérbe Aristoteles bölcséletének hatása. A XII-ik század még ebben a tekintetben is a XIII-ik század előkészítőjéül tekintendő: ebben a században u.i. Aristoteles bölcsellete végleges diadalmat ül a skolasztika bölcséletében s ennek a bölcseletnek legnagyobb képviselői méltán mondhatók sok tekintetben egyenesen Aristoteles kommentálóinak. A XII-ik század közepe óta Aristoteles összes művei mind nagyobb és nagyobb mértékben lesznek ismereteseek, elsősorban az arab filozófusok kommentárjainak latin fordításai által, amelyek a XIII-ik században nagy elterjedésnek örvendtek Európa műveltjeinek körében. Hogy csak egyetlen kiváló férfiút említsünk, Dominicus *Gundisalvi* vagy *Gundissalinus* Aristoteles metafizikai és fizikai műveit fordítja latinra az arab fordításokból s fordítja egyúttal ezeknek a műveknek arab magyarázóit is. Al-Farabi, Avicenna, Al-Gazali, Averroes műveinek fordítása mind hozzájárul Aristoteles tanainak teljes és tökéletes megismeréséhez s a XIII-ik század elején Aristoteles összes művei olvashatók voltak latin fordításban, amelyet azonban mindíg az arab nyelv közvetített. Később azután a görög nyelvből

való fordítások, amelyek különösen Sziciliából kerültek az európai művelődés centrumaiba, az egyetemekre és kolostorokba, megismertették az eredeti Aristotelest. Most már nem az arab magyarázók által interpretált Aristoteles állott a tudomány férfiai előtt, hanem az igazi, eredeti értelmétől meg nem fosztott Aristoteles. Az egészen természetes, hogy az eredeti Aristoteles megismerése nem volt könnyű és gyors munka eredménye.

Aristoteles döntő hatása és elterjedése mellett a XIII-ik század szellemének kialakítására alig megmérhető hatással voltak az e század folyamán kialakuló *egyetemek*, és első sorban a *párizsi* egyetem, amely eleitől fogva az egyház és a pápaság szolgálatában állott s kiváló tanárai által az egész skolasztikának kivirágzására elhatározó befolyást gyakorolt. Ez a század a nagy egyetemek kialakulásának korszaka volt. Ez időben alakult ki az egyetemek szervezete és a fakultásokra való tagolódása is. Az első fakultás, amelynek szolgálatában állott tulajdonképpen a többi, a teológiai fakultás volt. Utána következett sorban a *facultas artium*, amely a későbbi bölcséleti, filozófiai fakultásnak felelt meg. Csak ezután jött a „*facultas iuris canonici et civilis*”, a kánonjogi és polgári jogi fakultás; a súlypont a kétféle jog között a kánonjogon volt. Legvégül foglalt helyet az orvosi fakultás. Voltaképp a dolgot megtekintve a *facultas artium*ot illette meg az elsőség, miután az ott előadott bölcsélet minden további tudományos foglalkozásnak előfeltétele volt. Lassanként azonban egészen propedeutikus jellege lett s előtérbe a teológiai nyomult, amely a bölcséletet is magába olvasztotta: a bölcsélet merőben a teológia engedelmes szolgálóleánya lett.

A teológia előrenyomulása és Aristoteles tanainak hatása sehol sem volt olyan nyilvánvaló, mint a párizsi egyetemen, amelyet ugyan a francia király alapított, de amely a maga jellegét kétségkívül III. Ince pápától s az ő utódaitól nyerte, akik ezt az egyetemet teljesen az egyház, főleg az egyházi tan szolgálatába állították. A párizsi egyetem tulajdonképpen a már híressé vált iskolák egyesítéséből keletkezett s a név maga – *universitas, studium universale* – a tanítók és a tanulók egyetemét – *universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium* – jelentette. Ezt a végleges formát a párizsi egyetem az által nyerte, hogy 1215-ben a pápai legátus, Robert de Courçon, az egyetem statutumait megerősítette s ezáltal számára mintegy a pápai szankciót megadta. Ettől az időponttól kezdve a pápaság állandóan szemmel tartotta a párizsi egyetemet s annak legbelsőbb életébe is belenyúlt, ha annak szükségét látta. Ez a beleavatkozás már magában a legátusi megerősítésben is egészen határozott alakban jelentkezik: Aristoteles *Organuma* az egyetem magiszterei által előadható, de már *Metafizikájának* előadása meg van tiltva a természettudományi műveivel együtt, - *non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali historia*. Természetesen nem olvashatók és nem tanulmányozhatók azoknak a heretikus íróknak művei sem, akik Aristoteles *metafizikájának* és *természettudományi* iratainak hatása alatt állottak. Így pld. David de Dinant művei. Ekként azután Aristoteles művei két osztályba soroztattak. Az egyik osztályba tartoztak azok a művei, amelyek az egyházi tan szempontjából semmiféle kifogás alá nem estek; a másik osztályba azok, amelyek az egyház szempontjából gyanúsak, sőt határozottan veszedelmesek voltak. A veszedelmesnek látszó iratok tanulmányozása különösen a párizsi egyetemen tiltatott el s ebből a szempontból az egyetemet a felsőbb hatóságok éber figyelemmel kísérték. Már 1210-ben megtiltotta a Párizsban tartott zsinat Aristoteles *természettudományi* iratainak s ezek kommentárjainak tanítását. Ezt a tilalmat 1231-ben megismételte IX. Gergely pápa. A novum itt azonban az, hogy Aristoteles *Physikájának* olvasása és tanítása csak addig tiltatott meg, amíg abból egy megbízható kiadás – az inkriminált és veszedelmes helyek kihagyásával – nem készíttetik. S valóban a tiltó rendelet kelte után pár nappal egy bizottságot küldött ki a pápa, amely azzal bízott meg, hogy ilyen megtisztított kiadás elkészítését eszközölje. A kiadás azonban nem készült el, Aristoteles *természettudományi* művei mégis lassanként mind több és több teret nyertek a főiskolai oktatásban, aminek kiterjesztéseképpen a pápák, IV. Innocent s IV. Orbán a tiltó rendeletet részben megismételték, részben kiterjesztették. A párizsi egyetem azonban a pápák intézkedéseinek megfelelően járt el Aristoteles műveinek előadásában és magyarázatában: a teológia érdekeinek alárendelte a bölcsélet érdekeit s híven igyekezett érvényre juttatni azt a szellemet, amely IX. Gergely már említett rendelkezésében nyilatkozik meg. E rendelet minden tudományt, elsősorban természetesen a bölcséletet, a teológia szolgálatának jelentette ki s azt hirdette, hogy azok csak annyiban tanítandók, illetve tanulandók, amennyiben a teológiának szolgálatára vannak. Ezen felül nem kell egyetlen filozófiai kérdést sem feszegetni. Ne akarjon a teológus filozófus lenni s a filozófiát csak annyiban tanulja, amennyiben arra a teológia tanulmányozása szempontjából szüksége van.

Egészen más a helyzet, hogyha a másik nagy egyetemet, az *oxfordit* kísérjük figyelemmel. A XIII-ik század s a későbbi századok szellemének kialakulására ez az egyetem is rendkívül nagy fontossággal bír. Amíg Párizsban Aristoteles tana a maga dialektikai és logikai részleteivel hatott s gyakran csak a dialektikai gyakorlatok, a formális disputációk terén mutatta a maga erejét, addig az oxfordi egyetemen Aristoteles természetrajzi művei részesültek figyelemben. Ez az egyetem eleitől fogva szívósan megőrizte a

neoplatonikus, platonikus és augustinikus hagyományokat s ennek a hagyománynak megőrzése még a modern bölcsélet kialakulása idején is erőteljesen nyilatkozott meg pld. a cambridgei bölcséleti iskolában, amely egészen szorosan kapcsolódott Platon tanításához. Ezzel a platonikus szellemmel együtt járt azután a matematika iránt való érzéknek kifejlése és érvényesülése a szellemtudományok területén is. Innen van, hogy amíg Párizsban és a többi szárazföldi egyetemen az Aquinói Tamás rendszere és Aristoteles-magyarázata lassanként mégiscsak diadalmaskodott, addig az oxfordi egyetem meglehetősen el tudta magát különíteni ettől az iránytól s ehelyett a matematika és a fizika tanítását igyekezett érvényesíteni a teológiában is. Az angol szellem empirisztikus iránya már itt és ebben a korban diadalmaskodott. Hogy a teológia az oxfordi egyetemen is a tudományok élén állott, - az kétségtelen. Ámde a többi tudományoknak alárendelése nem volt olyan szigorú, mint a párizsi egyetemen; az oxfordi egyetemet ebből a szempontból is nagyobb szabadság jellemezte, mint a párizsi egyetemet. Az empirizmus szelleme itt is diadalra jutott, hogy azután a modern kor bölcséletének kialakulásában döntő szerepre tegyen szert.

Az egyetemek mellett a *szerzetesrendek* szellemi tevékenysége volt erőteljes hatással a XIII-ik század szellemének kialakulására s a skolasztika elterjedésére. Különösen a két kolduló rend: a *dominikánusok* és a *franciskánusok* rendje bírt nagy kialakító hatással a század folyamán. A Domokosrend már hivatásánál fogva is közel állott a tudományos foglalkozáshoz: prédikáló rend volt, amely prédikálás közben természetesen tűzte ki egyik feladatául az eretnek tanok megcáfolását, miután az eretnekség tényleges üldözése elég szép sikereket ért el az inkvizíció felállításától. Ez a két rend lassanként magához ragadja a fontosabb egyetemi tanszékeket is, ahonnan a világi papok kénytelenek minden akaratuk ellenére kivonulni, mert hiszen a pápai uralom is a neki szívesen rendelkezésre álló rendek mellett foglal állást. A két rend ugyan állandó harcban áll egymással s az Aquinói Tamás tanának el vagy el nem fogadása körül is állandó közöttük az eléggé hangos vita: a dominikánusok Aquinói Tamás, a ferencesek Duns Scotus tana mellett csoportosulnak. Ámde idők folyamán ezek a viták elülnek. Ez az elcsendesülés azonban a skolasztika bölcséletének hanyatlását jelzi. Amelyik pillanatban Aquinói Tamás tana egyre-másra győztesnek mondható, abban a pillanatban – bármily paradoxonnak lássék is – a skolasztika bomlása megkezdődött. Az elfogadott tan kizárólagossága a látókör szűkülését hozta magával s a látókör megszűkülése a formák megmerevedéséhez vezetett. A skolasztika virágkora után ellenállhatatlan erővel indult meg e szellemi irány felbomlásának folyamata.

2.2.3.1. Bonaventura

A ferencesek szellemiségének leghívebb megtestesítője Bonaventura (1221-1274), aki a párizsi egyetemen a Halesi Alexander tanítványa volt s tulajdonképpen hűséges követője is a bölcsélet és teológia útján. Előbb rendjének főkörmányzója, majd albanói püspök és bíboros. Meghalt a lyoni zsinaton 1274-ben.

Bonaventura mindvégig kitart Augustinus tanítása mellett s ha el is fogadja Aristoteles tekintélyét, szívesebben jár a Platon nyomdokain. Szerinte az élet célja egyéb nem lehet, mint az Isten szeretete. Az Isten szeretetéhez pedig elvezet a teológia a maga tekintélyeivel, akikhez Bonaventura nemcsak szívósan, hanem szeretettel ragaszkodott is. Augustinus és Halesi Alexander, Platon s az újplatonikusok voltak hatással misztikára hajló lelkére s mutatták neki a célt, amely felé tanulmányaiban s életében egyaránt haladnia kell, ha boldogságra akar szert tenni. *Itinerarium mentis in deum* c. művében egész lelke táru fel előttünk, a maga Istent kereső és Istent élvező mélységeiben. Az Isten a legfőbb cél – úgymond Bonaventura – amely felé az emberi léleknek törekednie kell s akiben boldogságot találni lehet. E célhoz azok juthatnak el, akiknek lelkében olthatatlan hit él. Hit nélkül az ember semmire sem képes, nem képes a bölcsélet sem, amelynek végső forrása szintén a hit. A hitet a szeretet vezérli a maga tárgya felé. Az ész csak a szeretet és a hit munkája után veszi át a maga szerepét: megmutatja azokat az okokat, amelyek minket a hitre vezérleltek. Az észnek is meg vannak tehát a maga tagadhatatlan jogai, de csak azon a területen, amely az ő számára ki van szabva. A mi zarándokútunk – s az egész életünk nem egyéb, mint Istenhez való zarándoklás – ezen az érzéki világon át vezet Isten felé. A célt adja a hit s a hozzávezető utat megvilágítja az ész. Az eredendő bűn ugyan elhomályosítja eszünket, de az isteni kegyelem segítségére van azoknak, akik buzgó imával fordulnak feléje. Aki azonban az isteni kegyelemre bízta magát, az eljut az igazság birtokába, mert az Isten maga a teljes és örök igazság.

Isten teremtett mindent, a dolgok úgy viszonylanak hozzá mint a jelek a jelzett dologhoz s habár minden dolog csak annyiban igaz, amennyiben részt vesz az Istenben, ez a részvétel soha teljes nem lehet. Az Isten különben azért teremtette ezt az érzéki világot, hogy benne az ember, mint könyvben olvasson s ezen olvasás során az Isten iránt való szeretet legyen uralkodóvá lelkében. A természetben kijelenti magát

nekünk Isten, hogy mi abban meglássuk Istennek nyomait, - ez az Isten felé szállásnak első foka. Második foka az, amikor az ember észreveszi lelkében Isten képmását. A harmadik fok a *docta ignorantia* állapota, mikor a lélek extázisban Istennel egyesül. Az Isten ott van tehát az emberi lélekben s az ember által megismerhető. Csak arra van szükség, hogy az ember fokról-fokra felemelkedvén az érzéki világ s a test korlátai felé, Isten segítségével magával Istennel egyesüljön örök és meg nem szűnő imádatban. Isten maga teszi nekünk lehetővé, hogy megismerjük őt s nekünk a szeretet által vezérelt hit segítségével ez az örömteljes ismeret minden akadály nélkül juthat birtokunkba. De a szeretet is, a hit is, az ismeret is Isten kegyelmi ajándéka.

Ami az Isten létezését illeti, az sok bizonyításra nem szorul: A hívő lélek megtalálja az ő nyomait – vestigia – a természetben, képmását – imago – a saját lelkének mélyén s a tökéletlen, múlandó dolgok ismeretéből megismeri azoknak tökéletes örökkévaló okát s kútfejét. Az eszmék világában pedig a maga igazi kifejezését találja meg Isten – vallja Bonaventura a neoplatonizmussal és Augustinussal együtt.

Bonaventura tanait szegezük szembe a tomizmussal az ő közvetlen tanítványai: Matthaeus de Aquasparta (1235-1302), Peter de Olivi (1247-1298), Richard de Middleton (megh. 1300.).

2.2.3.2. Albertus Magnus

Egészen más világ az, amelybe Albertus és Aquinói Tamás művei vezetnek minket. Amíg Bonaventura és társai bölcseletében Augustinus és a neoplatonizmus szellemisége áll előtérben, addig emitt Aristoteles döntő uralomra tesz szert. Különösen Aquinói Tamás bölcselete által az aristotelizmus az idők rendjén a katolicizmus bölcseletének fundamentuma leszen: ismeretelmélete minden ponton diadalmat arat s ismeretelmélete megszabja a bölcselet minden ágának módszerét és álláspontját. Amint a középkori bölcselet egyik legalaposabb ismerője, *Gilson*, mondja: „A XIII-ik századtól kezdve az aristotelizmus és a keresztyénség között olyan a szolidaritás, hogy a peripatetikus filozófia, úgyszólván, részt vesz a dogma állandóságában és változhatatlanságában.”¹ Aristoteles tekintélye oly nagy lőn, hogy filozófiai tekintetben még Augustinusnak is meg kellett hátrálnia előtte.² Ahol a dogmáknak és a tannak magyarázatáról vagy megértéséről volt vagy van szó, ott Aristoteles tekintélye immár megdönthetetlen és kötelező. Aristoteles végérvényesen a katolicizmus bölcselelője lőn s rendszere minden más okoskodásnak megdönthetetlen alapja.

Albertus Magnus, akinek tanítása Aquinói Tamás gondolkozásának és tanának kialakulására döntő fontossággal bír, előkelő német család sarja. A Bollstädt grófi családból született 1193-ban a svábországi Lauingenben. A páduai egyetemen tanult, majd a kölni, hildesheimi, freiburgi, regensburgi és strassburgi iskolákon működött. Majd ismét Kölnbe tért vissza, ahol Aquinói Tamás is tanítványa volt s az is maradt azután mindvégig. Egész élete a tanulmányozásnak és tanításnak szakadatlan láncolata. Öreg korában is állandóan tanulmányaival foglalkozott. Meghalt 1280-ban. Óriási tudásáért, amely a tudományok minden területére kiterjedt, a doctor universalis melléknévvel tisztelték meg.

Albertus Magnus nem volt rendszerező filozófus, de széles látóköre és egyetemes műveltsége képessé tették arra, hogy soha nem lankadó munkásságával a tudomány minden terén Aristoteles szellemében utat mutasson tanítványainak s mindazoknak, akiknek céljuk Isten ismerete és imádása volt. Legfőbb tudomány előtte a teológia, amelyet scientia religiosának, vallásos tudománynak nevez s amely által az isteni bölcsesség részeseivé lehetünk. Világosan látta azt a nagy fontosságot, amellyel Aristoteles bölcselete bír a keresztyén dogmák megértése szempontjából. Ebben a tekintetben Aquinói Tamásnak valóban mestere és útmutatója. Főtörekvése Aristoteles megismertetése és magyarázata a tudás minden terén és Aristoteles megtisztítása mindattól a toldaléktól, amelyet magyarázóit illetéktelenül ragasztottak hozzá és azoktól a félremagyarázásoktól, amelyekben idők hosszú során át tagadhatatlanul részesült. Erre képessé tette őt rengeteg tudása és a zsidó, arabs kommentárok irodalmában való meglepő jártassága. Igaz ugyan, hogy míveiben rendszert hiába keresünk; igaz az is, hogy nyelvezete nyers, nehézkes, mondatai bonyolultak; ámde nincs korának egyetlen tudósa, aki Aristoteles tanának megértésére oly nagy sikerrel nevelt volna, mint ő, a fáradhatatlan és elmélyülő kommentátor. Teljes meggyőződéssel száll síkra azok ellen, akik a filozófia ellenségei közé szegődnek és szinte ékesen szóló lesz, amikor a filozófiának helyes használatáról

¹ La Philosophie au Moyen Age. Paris, 1930. 162. l.

² Geyer megállapítása. Ueberweg-Heinze II. k. 400. l.

és nélkülözhetetlenségéről beszél. Mindennek meg van a maga helye: a teológiának ott, ahol a kijelentés igazságairól van szó; a tudománynak és a filozófiának ott, ahol az emberi igazságokról folyik a tárgyalás. A hit és erkölcs dolgában – úgymond Albertus – inkább kell hinni Augustinusnak, mint a filozófusoknak; de az orvostudományban inkább hiszek Galenusnak, a fizikában Aristotelesnek. Erre a magatartására egyetlen példát. A *Summa Theologiá*ban az emberi lélekről szólva azt kétféle szempontból vizsgálja: filozófiai és teológiai szempontból. Filozófiai vizsgálatában tisztán és kizárólag az Aristoteles véleményét adja elő; teológiai fejtegetéseiben pedig Augustinus véleményét tárgyalja. Meg kell hát adni a filozófiának azt, ami a filozófiáé és a teológiának, ami a teológiáé. Meg kell még említenünk, hogy Albertus szinte példátlan szeretettel merült el a természet megfigyelésébe s úgy látszik, hogy főleg az állat- és növényvilág kötötték le figyelmét. Természettudományi ismeretek terén a tapasztalat és a kísérlet fontosságát hangsúlyozta. Aristoteles tekintélyéhez itt is, kelleténél jobban ragaszkodott.

Aquinói Tamásra különösen metafizikája volt döntő hatással. Szerinte a metafizika tárgya a lét a maga főtulajdonítmányaival, az igazzal, a jóval és a széppel. A dolgok lényegét a forma képezi, amelynek három fajtáját különbözteti meg Albertus: a dolgok előtt létező, mint formáló ok, a dolgokban létező mint Egy a sokban és végül, mint olyan forma, amelyet az absztraháló értelem maga választ el a dolgoktól. Az individuáció elve az anyagban keresendő, amelyhez csak az a forma járulhat, amely neki lényege szerint megfelel. Az anyag u.i. lehetőség szerint – potencia – magában rejtje a formát, amely neki megfelel. A természetet a maga hatásaiból ismerjük meg, amely hatások a valóságban ugyan a későbbiek, de a mi ismeretünk számára az elsők. A természet ismerete után kell az Isten ismeretére törnünk. Isten u.i. a természet teremtetője. Istent tökéletesen megismerni ugyan képesek nem vagyunk, de az isteni világosság egy sugara lelkünket megérintve az isteni kegyelem birtokába jutunk s ez a kegyelem szüli bennünk az Istenben való törhetetlen hitet. A hit pedig felemel Istenhez, ami által az emberi lélek is részese lesz a halhatatlanságnak.

2.2.3.3. Aquinói Tamás

Albertus Magnusnak leghívebb tanítványa és a középkornak legnagyobb filozófusa Aquinói Tamás. Aquino mellett Roccaseccában született 1224 vagy 1225 elején, mint az aquinói grófi család sarja. Korán a Domokos rendbe lépett s majd a párizsi egyetemen az Albertus Magnus tanítványa lesz, akit Kölnbe is elkísér, 1252-1259 ismét Párizsban találjuk, ahol 1257-ben magiszteri rangot nyer. Innen Itáliába tér. 1268-1272 Párizsban tanít s kemény harcokat vív tana érdekében. 1272-ben ismét elhagyja Párizst, 1273-ban Nápolyban tanít. Meghalt 1274-ben Fossanovában a lyoni zsinatra vezető útján.

Ez a rövid élet bámulatosan gazdag munkában és maradandó eredményekben. Aquinói Tamás egész életének minden pillanatát arra használta fel, hogy szellemének kivételes rendszerező erejével egy magasabb egységbe fogja azokat a szellemi áramlatokat, amelyek a középkor folyamán kialakultak és gyakran egymással szembe állottak. A középkor legnagyobb rendszerező gondolkozója, akinek munkásságában a középkor szelleme a legméltóbban és legtökéletesebben tükröződik vissza. Ebben a rendszerben az antik gondolkodás, közelebbről Aristoteles bölcselése és a keresztyén hit egy harmonikus világgá olvadt egybe és kifejezése lőn az emberiség egyik fajta világszemléletének. (Ravasz.) Kommentárai, amelyek Aristoteles műveit magyarázták, Summái, amelyek a keresztyén teológia épületének állottak szolgálatában, Questiones c. művei, amelyekben a teológia és bölcsélet egy-egy kérdését tette vizsgálat tárgyává, mind egyetlen nagy cél szolgálatában állottak: Aristoteles tanának segítségével akarták megérteni és megmagyarázni a keresztyénség nagy igazságait s az egyház dogmáit.

Aquinói Tamás, miként mestere Albertus, mélységesen meg volt győződve arról, hogy a kijelentés és az ész között ellentét nincs s a filozófia segítségével éppen arra törekedett, hogy a kettő között összhangot teremtsen. Ezért, miként az egyházatyák és az egész középkor gondolkozásában, úgy nála is a *hit* és az *ész*, a kijelentés és a filozófia viszonyának kérdése áll az egész felfogás előterében. A kettőt egy belső és szerves szintézisben kell egyesíteni oly módon, hogy a kijelentés egy iótát se veszítsen, de a filozófia is a maga igényeinek kielégítéséhez jusson. A probléma tehát ugyanaz, mint Albertusnál, csakhogy Aquinói Tamásnál a hihetetlenül erőteljes rendszerező képesség véghez is vitte ezt, amire Albertus csak törekedett, anélkül, hogy elérte volna célját. Aquinói Tamás tanítása szerint az emberi szellemnek két ismeretforrás áll rendelkezésére: a *kijelentés*, amely a maga egészében természetfeletti, és az *ész*, amely merőben természeti. Mindakettő Istentől lévén, közöttük ellentét nem lehet. Az ész szüli a tudást, a kijelentés a hitet. A tudásnál a tárgy kényszeríti az értelmet állásfoglalásra, a hitnél azonban az akarat készíti az elhatározásra. A két út különböző ugyan, de nem ellentétes, mert mind a két igazság Istentől ered s az egyiknek igazsága

nem mondhat ellene a másik igazságának. A hit által való és az ész által való ismeret között a viszony pedig az, hogy az első feltételezi az utóbbit, azaz a természetes ismeretet. Ha helyesen járunk el, nem csálhat meg egyik fajta ismeret sem s ha úgy találjuk, hogy a filozófia tanítása ellene mond a hit tanításának, úgy bizonyára a filozófia oldalán van a tévedés. Az isteni kijelentés soha sem tévedhet, míg az emberi elme gyöngesége az igazság megragadására nem mindig képes.

Ami az ismeretelméletét illeti, ebben a tekintetben is Albertus nyomain jár Aquinói Tamás és merőben Aristoteles tanához csatlakozik. Minden fenntartás nélkül fogadja el Aristoteles álláspontját, amikor az eszméket ebbe a tapasztalati világba helyezi s a dolgokban benne rejlő formákul fogja fel. A forma a dologban lehetőség szerint, potencialiter benne van s az észnek a feladata éppen az, hogy ezt a rejlő formát nyilvánvalóvá, aktuálissá tegye. Az intellectus agens a dolgok érzéki szemléleteit intelligibilissé, megérthetővé teszik számunkra. Az intellectus agens fénye megvilágítja a species sensibilis azaz az érzéki szemléletet s az ez által az ember előtt érthetővé válik. Az ismeret tehát az érzékitől halad az érzékelhetetlen felé, a láthatótól a láthatatlanhoz, a sensibilibus ad invisibilia. A legmagasabb elvek habitusa ugyan velünk születik, de ezek az elvek is csak akkor aktualizálódnak, hogyha a tapasztalat az aktualizálás folyamatát megindítja. Ezért mondja Tamás: *cognitio principiorum provenit nobis ex sensu* (S. theol. I. II. 51. I.). Természetesen minden ismeret csak akkor lehetséges, hogyha a realitás, amelynek tárgyait a szellem utánképezi, maga is racionális alkattal bír. Az ismeret arra törekszik, hogy hűségesen képezze le a valóságot s az igazság nem is egyéb, mint *adaequatio rei et intellectus*, a tárgy és az értelem egybevágása. Az ismeret tehát végül is nem egyéb, mint a dologban benne lappangó formának a lélekbe való felvétele: a forma maga a dolgokban van adva s a lélek képességgel bír ennek az objektíve adott formának befogadására.

Ez ismeretelmélet alapján Aquinói Tamás *metafizikája* a következőképpen alakul. A metafizika tárgya maga a lét, mint a legegyetemesebb fogalom. Minden dolgon először a létet vesszük észre – úgymond Aquinói Tamás –, aki azután megkülönbözteti az esszenciát, amelyben a létező lényege jut kifejezésre és az egzisztenciát, azaz magát a létezést. A létnek legegyetemesebb határozmányai, az Egy, az Igaz és a Jó. Minden lét egy és igaz, amennyiben az isteni értelemmel megyegyeznek, de jó is, azaz a dolgok az isteni akarattal is megegyeznek.

Ebben a metafizikában igen előkelő helyet foglal el az *anyag* és a *forma* viszonyának tárgyalása, amely szükségképpen kapcsolódik a lehetőség és a valóság viszonyáról szóló tanhoz és teljesen Aristoteles szellemének bélyegét viseli magán. Aquinói Tamás a formáknak két fajtáját különbözteti meg: az *inhaerens* és a *szubzistens* formákat. A növények és állatok, általában minden testi dolognak lényege anyagból és inhaerens, hozzátapadó formákból álló. Az embernél azonban az anyag szubzistens formával van egybekötve, azaz, olyan formával, amely önmagára, a test nélkül is létezhetik. Az így értett szubzistens formák bizonyos fokozat szerint helyezkednek el s ebben a sorrendben az emberi lélek a legalsó helyet foglalja el. Felette állanak, mint tiszta intelligenciák, az angyalok. Az egész fokozat legfelső helyét Isten foglalja el, akiben nincs az anyagnak árnyéka sem, hanem csupa, abszolút forma.

Az anyag és a forma szorosan egymáshoz tartoznak: valami csak ott keletkezik, ahol van anyag, amiből keletkezzék. A keletkezéshez azonban még nem elegendő az anyag, hanem szükség van a formára is, amelynek hozzájárulása által az anyag a puszta lehetőség – potencia – állapotából a valóság – aktualitás – állapotába kerül. Az aktuálissá létele tehát az anyagnak és a formának egyesülése által megy végbe és pedig a hatóok által, amely ebben az esetben éppen a forma.

A legtisztább forma, amelyben az anyagnak árnyéka sincsen Isten, aki csupa tevékenység és aktualitás. Isten fogalmától tehát minden „lehetőség” távol van; ő „actus purus”. Isten a létnek teljességét foglalja magában: ő maga a végtelen tökéletesség. Isten abszolút forma s mint ilyen abszolút szubzisztencia. Abszolút intelligencia is, akinek ismereti tárgya önmaga. Ámde Isten, amikor önmagát ismeri meg, megismeri mindazt, ami aktualiter és potencialiter létezik. Isten abszolút akarat s akaratának tárgya is önmaga. Csak másodsorban a dolgok. Önmagát, mint végtelenül tökéletes lényt, szükségképpen akarja; a dolgokat ellenben *szabadon*.

Isten létének bizonyítását Aquinói Tamás a teológia, illetve a bölcselet egyik legelőkelőbb feladatának látja. Öt utat ismer, amelyen az emberi ész eljuthat Isten létének bizonyításához. Az *első* bizonyítás a *mozgás* fogalmából indul ki s érkezik a legelső mozgató fogalmához. A *második* út a *ható ok* fogalmából jut el Isten létének bizonyosságához. A *harmadik* út a *lehetőség* és a *szükségyszerűség* fogalmából való bizonyítás. A *negyedik* út a dolgokban levő *fokozat* fogalmából való okoskodás. Az *ötödik* út végül a dolgok

kormányzásának tényéből való bizonyítás: a világegyetem minden dolga Isten felé, mint legvégső cél felé tekint. Ezen bizonyítékok szerint Isten mindennek első mozgatója s tehát minden mozgás forrása; ő az első ok: szükségszerű lény; ő a legtökéletesebb lény; ő a legfőbb cél és a legbölcsebb lény. Mindez pedig következik abból, hogy Isten maga a lét, a tiszta valóság és teljes szellemiség. Szellemiségéből következik azután, hogy ő csupa ismeret, aki önmagát és önmagában a dolgokat ismeri meg. Önmagát látván, mindeneket lát. Miután az ő ismerete csak igaz ismeret lehet s miután ő csak önmagát ismeri meg, ezért ő maga az igazság.

Az Isten azonban nemcsak ész és értelem, hanem akarat is, aki – mint már fennebb láttuk – mindig önmagát akarja, azaz mindig a jót akarja, mert hiszen ő maga a csupa jóság. Az Isten azonban, amikor magát akarja, másokat is akar s amikor magát akarja, magát szereti is s magát szeretvén másokat is szeret. Önmagának ismerete egyszersmind önmagának boldogsága is.

Az Isten, mint első ok, a maga szabadságából teremtette ezt a *világot*. Még pedig teremtett mindent semmiből az időnek egy bizonyos pontjában, amiből következik, hogy ez a világ nem létezik öröktől fogva. Igaz ugyan, hogy ez az időben való teremtés filozófiailag semmivel sem bizonyítható, de kijelentetvén, a hitnek a dolga. Világos, hogy az Isten által teremtett világ racionális és értelemmel áthatott világ, mert hiszen Isten azt a benne öröktől fogva meglevő eszmék szerint teremtette. Ez a világ csupa harmónia és összhang s benne minden tökéletes rend szerint végzi a maga pályafutását. Nem lehet ugyan tagadnunk hogy ebben a világban találkozunk lépten-nyomon a gonosszal és tökéletlennel. Ámde a világban levő tökéletlenségnek és rossznak okát nem szabad Istenben keresnünk. A rossz maga tulajdonképpen nem is bír léttel – a rossz a nem-lét. Az Isten pedig, aki csupa lét, nem teremthette a nem-létet. A teremtett lények között tökéletesség tekintetében kétségtelen fokozat áll fenn. Teljesen tökéletes teremtmény nincs. Teljesen tökéletes csak az Isten. Tökéletesség tekintetében legmagasabban állanak az angyalok, mint testetlen lények és legalsó fokán állanak a testek, amelyek csupa anyag. Általában, minél több a forma valamely teremtményben, annál tökéletesebb az, és minél több benne az anyag, annál tökéletlenebb, - tanítja Aquinói Tamás Aristotelesszel egyetértve. Ekként az egész teremtett világban a hierarchikus fokozattal találkozunk mindenütt, azzal a hierarchiával, amelyet szintén Aristoteles állapított meg: legalsó foka ennek a hierarchiának a tiszta anyag – *materia prima* – s legfelső foka a tiszta forma – *actus purus*.

A teremtett világnak egyik tagja s ebben a hierarchiában foglal helyet az *ember* is. Az ember is anyagból és formából, testből és lélekből áll. Teste az anyagi világhoz köti, lelke által azonban az angyalokkal rokon. A lélek különben általában véve az életnek elve s a növényi, valamint az állati élethez éppen úgy hozzájárul, mint az emberi testhez. Ahol nincs lélek, ott nincs élet sem – vallja Tamás Aristotelesszel egybehangzóan. A növényi, állati és emberi lélek egyformán a test „entelechiái”. Az emberi lélek azonban, amint fennebb is láttuk, nem inhaerens, hanem szubzistens forma, amely képes egyedül, önmagában is a létezésre. A növényi és az állati lélek azonban csak inhaerens forma, amely önmagában létezni képtelen s éppen ezért az állati, illetve növényi testtel együtt el is pusztul.

Az emberi lélek, mint ilyen szubzistens forma, elpusztíthatatlan, azaz az emberi lélek halhatatlan. Amíg az élet tart, a lélek az életnek elve; elve nemcsak a test mozgulatainak, hanem az ember gondolatainak, akaratának, érzéseinek is. A lélekben tehát többféle erő nyilatkozik meg. Az értelem minden testi orgánus nélkül működik a világ megismerésében. Az értelem mindig megismer; az akarat mindig *valamit* akar. Az akart valaminek képe alkotja az akarat intellektuális mozzanatát. Az akarat jól megkülönböztetendő a vágytól és kívánságtól, amely mindkettő az akaratnak van alárendelve, mint a lélek intellektuális képességének.

Aquinói Tamás *etikája* is merőben Aristoteles nyomain halad. Minden cselekvés valamely célra irányul. Főcél pedig a boldogság, amely Isten bírásában áll. Istent azáltal bírjuk, hogy megismerjük. A boldogság birtokába tehát nem az akarat, hanem az értelem útján jutunk. Jó az a cselekedet, amely az ész szavának engedelmeskedik, mert hiszen az emberi ész Istentől lévén, aki ennek az észnek engedelmeskedik, az Istennek engedelmeskedik. Istenben pedig az ész az akaratval esvén egybe, aki az ész szavára hallgat, az az Isten akaratát teljesíti. Aki tehát az észnek engedelmeskedik, az az Istennek akaratát teljesíti és az Isten munkatársa a maga cselekedetei által. A jó cselekedet végrehajtásának két feltétele van: a törvény ismerete és erő ennek a törvénynek végrehajtására. Az ember mindkét feltételnek birtokában van. Esze képessé teszi őt az erkölcsi törvény megismerésére, szabadsága pedig lehetővé teszi, hogy a megismert törvényt végre is hajtsa. Az akaratnak szabadságában áll, hogy valamit akarjon vagy ne akarjon.

Az *erény* az erkölcsös embernek diszpozíciója a jóra. Ez a diszpozíció, ez a készség a jó cselekedet gyakorlása által szüntelenül erősödik a lélekben és tökéletesedik. Vannak erényei az értelemnek, ezek az

intellektuális erények, és vannak erényei az akaratnak, ezek a *morális* erények. Tulajdonképpen erények a morális erények, és pedig a következők: okosság – prudentia –, igazság – justitia –, mértékletesség – temperantia – és vitézség – fortitudo. Központi hely az okosságot illeti meg, mert benne az értelem és akarat egyesülnek. Az értelmi s az erkölcsi erények, mint természetes erények felett állanak a teológiai erények, mint természetfelettek, t.i. a hit, remény és a szeretet. Az erkölcsi törvény örök törvény – lex aeterna – s már a természettől fogva belé van az emberi lélekbe oltva. Isten teremtette azt s éppen azért, amiként beszélhetünk a természet rendjéről, éppen úgy beszélhetünk az erkölcsiség rendjéről is. Az ordo naturalis mellett ott van az ordo morális. Ennek az örök törvénynek az értelmetlen lények s állatok szükségképpen engedelmeskednek, az ember azonban szabadon. Az az ember, aki a maga természete szerint cselekszik, erkölcsösen cselekszik, mert eszesen cselekszik, lévén az emberi természet törvénye az ész. Természet szerint való cselekvés, az ész szerint való cselekvés, erényes cselekvés, egy és ugyanaz. A lelkiismeret a felől ad nekünk felvilágosítást, hogy mi a jó és mi a rossz; ellene cselekedni bűn.

Az ember, mint eszes lény, egyszersmind *társas lény* is. A maga szükségleteinek kielégítésére társas kötelékbe lépni kényszerül s ekként természete utalja arra, hogy életét állam és társadalom keretében élje le. Az államnak és vezetőinek engedelmeskednünk kell, ha csak nem parancsolnak olyat, ami az erkölcsi törvénybe ütközik. Hogy azonban, mi ütközik az erkölcsi törvénybe, azt nem az egyesek vannak hivatva megállapítani, hanem az egyház. Az eretnek fejedelemnek esküje érvényét veszíti s a fejedelemnek nemcsak joga, hanem kötelessége is azokat üldözni, akik eretnek tanokat vallanak és hirdetnek. Hinni, az én szabad akaratomnak dolga; de a hitben megmaradni kényszerűség s ezért, aki hitét elhagyja vagy más tant hirdet, az méltó a halálra.

Ezek röviden azok a tanítások, amelyeket Tamás egy bámulatosan zárt és következetesen felépített rendszer keretében hagyományozott egyházára és az emberiségre. A középkor nagy szellemi áramlatainak sodrában erőteljesen vetette meg lábait, felhasználván minden tant, amely az ő céljainak megfelelt. Aristoteles alapjára helyezkedve és Augustinus tanait is segítségül véve törekedett a hit és a tudás, a kijelentés és a bölcsélet harmóniájára, magyarázni törekedvén a keresztyén dogmák és hagyományok végső értelmét. Az elmélet és spekuláció legmagasabb csúcsain járva, a gyakorlatnak is mesteréül bizonyult: a keresztyén etikának kérdéseit éppen oly finomsággal vette tárgyalás alá, mint a teológiának bonyolult és hevesen vitatott problémáit. Rendszere bizonyítja, hogy a gondolkozás birodalmában a legnagyobb építőmesterek sorába tartozott. Kortársai méltán tisztelték meg „magister angelicus” névvel. Egyháza 1323-ban szentté avatta. 1880-ban „minden katolikus iskola védőszentjéül” ismerte el. XIII. Leo pápa pedig 1879-ben kelt „Aeterni Patris” kezdetű bullájában a katolicizmus hivatalos bölcselőjéül tekinti. Tanainak alapján korunkban lendületet vett az ú.n. neoskolaszticizmus és a neotomizmus, amely Tamás bölcséletének lényegét megtartva törekedik a filozófia szolgálatára.

2.2.3.4. A latin Averroizmus: Siger de Brabant

Aquinói Tamás bölcsellete az ellenfelek egész sorának támadását vonta maga ellen. A ferencesek merőben ellene foglaltak állást, sőt 1282 óta hivatalosan is elítélték s tanítását csak bizonyos feltételek mellett engedték meg főiskoláikon. Különösen azonban az *oxfordi* egyetem volt főfeszke a Tamás elleni támadásoknak és két canterburyi érsek, a dominikánus Robert Kilwardby és a ferences John Peckham követett el mindent e bölcsélet terjedése ellen. Az oxfordi egyetemen Aristoteles arab követőinek, közöttük Averroesnek hatása alatt a görög bölcselő természettudományi iratai gyakoroltak maradandó hatást, aminek következménye az lett, hogy hajlandók voltak Aristotelest s az ő tanának alapján kifejlődött skolasztikus teológiát e természettudományi iratok szempontjából tekintve bírálat tárgyává tenni. Ez az averroizmus azután a kontinens bölcséletére is hatást gyakorolt, sőt a párizsi egyetemen is erőteljes képviselőre talált *Siger de Brabant* személyében és tanításában, akit ezért a középkori bölcsélet némely történetírója az antiskolasztikus irány követői közé soroz.

Siger de Brabant életéből nem sok bizonyosat tudunk. Azt tudjuk azonban, hogy 1270 táján tanítása nyomán az Averroes tana széles körökben elterjedt, elannyira, hogy Aquinói Tamás De unitate intellectus contra averroistas c. művét ellene írta s benne Siger de Brabant tanát szokatlan hevellyel támadta. Tanait az egyház elítélte s előadásainak 1277-ben véget vetett.

Siger de Brabant határozottan a *kettős igazság tana* mellett foglalt állást, azt vallotta, hogy a kijelentésben lehet igaz az is, ami a bölcsületben nem az. Ő maga is elfogadott filozófiailag igaz tanoknak olyanokat, amelyek a kijelentéssel ellentétben állottak. Előállhat az eset, hogy én eszemmel valamit igaznak látok, holott a kijelentés elveti azt. Ilyen esetben ahhoz az állásponthoz kell csatlakoznom – úgymond Siger

de Brabant – amelyet a kijelentés foglalt el, mert hiszen Isten nem hazudhatik. A bölcselet igazsága tehát megmarad, de feléje helyezkedik el a kijelentés igazsága. Averroesnél fordítva. Ő a bölcselet igazságát fogadta el a vallásos kijelentés tanával szemben. Itt hát megszűnik az a harmónia, amelyet Aquinói Tamás a hit és a bölcselet között létesíteni akart és a harmónia helyét sokszor a teljes ellentét foglalja el. Hogy azután filozófusunk a maga részéről a kijelentés mellett foglal állást, az a dolog lényegén semmit sem változtat. Álláspontja Aquinói Tamással, a skolasztikával és az egyházzal való szembehelyezkedést jelentett.

A kettős igazságnak ezen az álláspontján azután Siger de Brabant egész sor olyan tant hirdetett, amely a hagyománnyal és az egyház felfogásával merő ellentétben állott. Így mindjárt Isten személyiségére nézve, azt a felfogását állította előtérbe, hogy Isten a dolgoknak csak céloka, de nem teremtő oka is egyben. Mindentudásának is határt vet az, hogy az eljövendő dolgokat nem tudja. A világ a benne levő dolgokkal együtt öröktől fogva való. De örökkévalók a jelenségek és események is: mindig azok térnek ismét meg ismét vissza az örökkévalóság nagy folyamatában. A lélek nem halhatatlan, hanem a testtel együtt a pusztulás zsákmánya. Ezek a tételek valóban indokolják azt az ítéletet, amelyben Siger de Brabant tanai az egyház által részesültek. Hogy erre az ítéletre Aquinói Tamás ellenfelei a Tamás tanainak elítélésével feleltek, az az Aquinói Tamás bölcseletének gyors előhaladását és végleges győzelmét megakadályozni nem tudta.

2.2.3.5. Természettudományi irány: Robert Grosseteste és Roger Bacon

Említettük már, hogy az oxfordi egyetem az arab bölcselet hatása alatt a tapasztalat és a természettudományok felé fordította figyelmét és az Aristoteles természettudományi műveinek tanulmányozását állította előtérbe. Ennek az iránynak első jelentős képviselője Robert Grosseteste (1175-1253), aki a természettudományok minden területén tudós kutatást fejtett ki: foglalkozott az asztronómiával, meteorológiával, fizikával, kozmogóniával, optikával, logikával, lélektannal, metafizikával. Tökéletesen ismerte ugyan Aristotelest, de műveiben inkább Augustinus tanítványa volt s az arab neoplatonikusokat követte. Egy Augustinusra támaszkodó fény-metafizika segítségével törekedett a világ keletkezésére és szerkezetét magyarázni. A fény az első testi forma – corporeitás – amely az első anyagban teremtetett. A világ különben fizikai és matematikai törvények uralma alatt áll s Grosseteste az első, aki azt követeli, hogy a természeti tünetmények magyarázatában a matematika alkalmazandó, mert a természetnek minden jelensége a legegyszerűbbtől a legbonyolultabbig meghatározott rend szerint és szigorú pontossággal megy végbe.

Grosseteste tanítványa és követője Roger Bacon, a középkori bölcseletnek egyik legkiválóbb alakja, akit kortársai a „doctor mirabilis” jelzővel tisztelték meg. 1210-1214 körül született; 1250 körül 7-8 évig a párizsi egyetem hallgatója. Majd az oxfordi egyetemen tanít; innen távozni kényszerül. 1278-ban tanát elítélték, őt magát fogságba vetették. Mikor szabadult onnan ki s mikor halt meg? – nem tudjuk. Főműve *Opus majus* nevet visel.

Egész munkásságát jellemzi az a kíméletlen kritika, amelyben korának teológiai tudományosságát részesíti és a párizsi tudósokat, akik a természettudományokban teljesen járatlanok és nem értenek a matematikához sem. Ő maga nem csak követelte a tapasztalást és megfigyelést, hanem természettudományi ismereteit görög, arab és zsidó tudósok művein kívül a maga tapasztalatából és megfigyeléseiből merítette. Sokra becsüli Aristotelest, de feltétlen tekintélynek nem tartja. Az ő szemében is a teológia a legfőbb tudomány s egyszersmind minden más tudománynak az alapja. Augustinus illumináció-tanára támaszkodva azt tanítja, hogy Isten megvilágítja az emberi elmét, hogy azok képesek a bölcsességet megismerni; sőt Isten egyenesen ki is jelenti az embereknek a bölcsességet. Ekként a kijelentés kezdetével kezdetét veszi tulajdonképpen a filozófia is, amely tehát isteni kijelentésből ered. A filozófiában az isteni bölcsesség magyaráztatik s az igazi bölcsesség az, amelyet a szent Íratok adnak elő.

A tapasztalat elsősorban arra ad felvilágosítást, hogy az illető dolog miféle *haszonnal* bír az ember főcélja, a *boldogság* szempontjából. Ha így tekintjük a dolgot, akkor az igazság mérővesszője a haszon. A tapasztalat pedig kétféle: a külső tapasztalat, amely az érzékek segítségével történik és a belső, lelki tapasztalat. A külső tapasztalatban a tárgy az ember érzékei által módosulást szenved. A belső tapasztalatban Isten megvilágítja az emberi elmét és teszi azt fogékonnyá az ismeret iránt. Alexander de Hales, Albertus Magnus, Aquinói Tamás éppen azért nem értek el eredményeket, mert erre a tapasztalatra képtelenek voltak s tanítani akartak másokat, mielőtt maguk tanultak volna. Ahol tapasztalat nincs, ott nem lehet igazi tudomány sem, mert a tapasztalati tudomány – *scientia experimentalis* – minden tudománynak alapja. Teljes bizonyosságot csak a tapasztalati tudományok nyújtanak s ezek képesek felfedni előttünk nem csupán a

természet titkait, hanem a jövőendő elrejtett eseményeit is. Az így értelmezett és nagyrabecsült tapasztalati tudományok terén azonban Roger Bacon maradandót éppen oly kevéssé alkotott, mint Verulami Bacon. Tanai a bölcseleti gondolkozás előrehaladása szempontjából jelentőséggel nem bírtak. Annál fontosabb azonban a matematika jelentőségének felismerése és a tapasztalati módszer sürgetése. Ebben a tekintetben Roger Bacon csakugyan kiesik a skolasztika kereteiből és merőben modern filozófus. Roger Baconhoz csatlakoznak Pierre de Maricourt, Henri Bate, Roger Marston, akik mind az oxfordi egyetem szellemében tanítanak és a természettudomány fontosságát hangsúlyozzák irataikban. Kiemelkedik közülök *Vítelo*, aki 1220 és 1230 között született Lengyelországban és *Perspectiva c.* műve által szerzett magának maradandó nevet.

2.2.4.A XIV. század skolasztikája

2.2.4.1. Raymundus Lullus és Duns Scotus

Amint a gondolkozás története folyamán a XIII. század vége felé haladunk, mind erőteljesebb nyomaival találkozunk annak a felbomlásnak, amely végül a skolasztika teljes elvirágzásához vezet. A Tamás filozófiájával szemben fellépő férfiak szelleme már valóban antiskolasztikus: műveikben a hit és tudás, kijelentés és ész harmóniáját mindinkább a kettő között levő ellentét váltja fel s a metafizikai alapozás helyébe a természettudományok s logika fontosságának hangsúlyozása lép. Szellemük teljes diadalra a XIV. században jut, különösen a Duns Scotus és az Occam bölcseletében. Előbb azonban pár szóval meg kell emlékeznünk Raymundus Lullusról, aki a XIII. század végén és a XIV. század elején működve, egészen különálló alakja ennek a kornak.

Raymundus Lullus (1235-1315), aki műveit eredetileg katalán nyelven írta s csak azután fordították azok latin nyelvre, víg életben eltöltött évek után hirtelen megvilágosodva egész életét a keresztyénség védelmének és elterjesztésének szentelte. Ennek a célnak állottak szolgálatában tudományos művei is. Nevét mai napig ismeretessé az általa felfedezett, azaz felfedezni vélte *Ars generalis* tette, amelynek az lett volna a célja, hogy egy nagy rendszerbe egyesítse mindazokat a legegyetemesebb és önmagukban bizonyos elveket, amelyek nélkül egyetlen tudomány sem állhat fenn. Ezért nevezi azt Raymundus *scientia generalis*-nak, azaz egyetemes tudománynak is. Ebben a rendszerben az egyes elvek és legfőbb fogalmak kilences csoportokban akképp vannak összeállítva, hogy belőlük bizonyos kombinációs módszer szerint a többi fogalmak és elvek mind megkaphatók. Raymundus Lullus meg volt győződve arról, hogy aki az általa megállapított kombinációs szabályokat helyesen alkalmazza, az nemcsak minden tudás birtokába eljuthat, hanem sikerrel veheti fel a harcot a mohamedánok és az averroizmus ellen. Hogy ő maga mennyire volt képes ezeket a kombinációkat végrehajtani, nem tudjuk; ma azonban semmi haszna nincs az egész nagy munka árán létrehozott táblázatnak. Egyetlen érdeme, hogy előfutára volt Verulami Baconnak, Descartesnek, Leibniznak, akik szintén egy alaptudománynak, egyetemes diszciplínának létesítését sürgették, amelyben helyet foglalnának a többi tudományoknak közös alapelvei és egyetemes fogalmai.

Kétségkívül a logika volt Raymundus Lullusnak a legerősebb oldala: metafizikai kérdések nem érdekelték. A logika áll előtérben a *Duns Scotus* gondolkozásában is. A középkor legerősebb logikusa ő s egyszersmind a legeredetibb, legizmosabb tehetségű gondolkozója is. Benne az Aquinói Tamás bölcseletének leghatározottabb és legvilágosabb kritikását kell látnunk, aki egyfelől a legmélyebb tisztelettel van eltelve Augustinus szelleme iránt, másfelől pedig rettenés nélkül képviseli a ferencesek és az oxfordi egyetem hagyományait. Született vagy 1266-ban vagy 1274-ben, Írországból, Skóciából vagy Angolországban. Korán a ferencesek szerzetébe lépve, magáévá tette azoknak kritikai, elmélyülő szellemét s ennek a szellemnek harcosa maradt egész életén át. Előbb az oxfordi egyetem hallgatója, majd a párizsi egyetemen teológiai dokorátust nyer s ott tanít 1305-1308-ban, onnan Kölnbe megy s ott is hal meg 1308-ban.

Duns Scotus meg van győződve arról, hogy a kijelentés igazságai felette állanak a bölcselet minden igazságának. Az üdvigazságok nem szorulnak bizonyításra, hanem a hit dolgai. Amit pedig bizonyítani kell, azt csak apriori bizonyítással lehet bizonyítani, azaz az okból a hatást és nem aposzteriori, azaz a hatásból az okot. Ezért Duns Scotus elveti Aquinói Tamás istenléti bizonylatait, mert azok a hatásból, az okozatból következtetnek az okra. Ezekben a cáfolatokban ragyog az ő dialektikai és logikai ereje, amely valóban méltóvá tette őt a „doctor subtilis” melléknévre. Ezek a cáfolatok azonban azt is mutatják, hogy nála a teológiának és a bölcseletnek arról az összhangjáról, amelynek létesítése Aquinói Tamás törekvésének főcélja vala, beszélni nem lehet. Ami a hit dolgában bizonyításra nem szorul, azt az ész nem is tudja csak

relatív értékű érvekkel bizonyítani. A hit felette áll az észnek s az akarat is előbbvaló, mint az értelem. Az akarat primátusa Duns Scotusnál kétségtelen.

Duns Scotus is azt tanítja, hogy minden test formából és anyagból áll: minden testi szubsztanciának megvan a maga anyaga és a maga formája úgy, hogy az általános anyag vagy az általános forma nem egyéb, mint az értelem míve. Az egyetemes fogalom – az universale – értelmünk absztrakciója által keletkezik, ámde ennek az absztrakciónak, illetve egyetemes fogalomnak alapja megvan a valóságban, a valósággal létező egyes dolgokban. A realitás tehát az egyetemes és az egyesnek szövedéke. Az ultima realitás az egyén, individuum, amelyben az egyetemes vonásokhoz a sajátos vonások járulnak.

A legegységesebb tárgy és a legegységesebb fogalom a *lét* – ens -, mert hiszen mielőtt valamely dologról valamit állítanék, kénytelen vagyok állítani a létet. Azaz: a lét az ú.n. transzcendenciák közé tartozik, amelyeket az jellemez, hogy nincs felettük más genus, amelyhez tartoznának. Ilyen transzcendencia még pld. az Egy, a Jó, az Igaz, csak hogy emezek már a létnek mintegy tulajdonságai. A léthez ha hozzájárul az Egy, akkor áll elő tulajdonképpen az individuum, amelyet az jellemez, hogy tovább vissza nem vezethető, végső adottság. Két teljesen ugyanolyan alma nem létezik. Az egyéniségnek ez az egysége – unitas – az a sokat emlegetett *haecceitas*, amely Duns Scotus tanának egyik jellemző vonását emeli ki.

Az Isten csupa aktus, amelytől minden anyag távol áll, s aki a világot semmiből teremtette. Az akarat primátusa itt is érvényesül: az akarat Istenben is felette áll az értelemnek. Az isteni akarat szabad: Isten mindent a maga szabad elhatározásából teremtett. Minden teremtmény a maga életében és meglétében mindenestől az Isten akaratától függ és annak van alávetve. Hogy azonban az Isten elhatározása nem esetleges, hanem alapja van, ezt Duns Scotus is készséggel elismeri.

Az emberi lélek két alaptehetsége az értelem és az akarat. A kettőnek viszonya azonban egészen más, mint Aquinói Tamásnál. Az akarat parancsokat osztogat az értelemnek és figyelmét a dolgokra tereli, amiből az következik, hogy uralkodik is az értelem felett. Az akaratnak ez a parancsoló ereje abból fakad, hogy az akarat szabad. Amíg az értelem figyelmét az akarat szabályozza s tőle az értelem parancsokat fogad el, addig az akarat önmagát határozza el s parancsokat el nem fogad. Az akaraton kívül az akarásnak más oka nincs. Mi ugyan a dolgokat először megismerjük és csak azután akarjuk, de az egyik dolgot azért ismerjük meg hamarabb és jobban, mert jobban is akarjuk. Az ismeret tehát feltétele az akarásnak, de az akarás végső oka az akarat. Ennek megfelelően a boldogságot sem lehet az értelem tevékenységében keresnünk, amint azt Aquinói Tamás tanítja, hanem egyedül az akaratban.

A jó fogalmát az erkölcsi törvények fejezik ki; ezeket a törvényeket Isten adta az embereknek a maga szabad akaratából. Ha neki tetszett volna, úgy adhatott volna más parancsolatokat, mint azokat, amelyek a Tízparancsolatban jutnak kifejezésre. Az emberi természetnek azonban más törvényekre is van szüksége, amelyek az ő együttélését szabályozzák. Egoizmusát korlátok közé kell vetni s ezért önként vállalja maga fölött egy uralkodó tekintélyt, aki felette teljes hatalommal bír s őt törvényeinek erejével sújtja, ha azokat megszegi. Ő maga csak Istennek van alávetve.

Röviden meg kell még említenünk Duns Scotus *jelentéstanát*, amelyre legújabbán tett figyelmessé *Heidegger* a bölcselő kategóriatanáról írott kitűnő művében. Duns Scotus felfogása szerint a jelentések világa egy új, önálló világot jelent: a jelentés nem lélektani realitás, hanem intencionális tartalom s tehát nem vonatkozik magára a tárgyra, amint az önmagában van, hanem mint megismert tárgyra. Más tehát az *adottság* és más az *ismeret* szempontja. A jelentés csak ott van, ahol ismeret van. Duns Scotus jelentéstanának termékeny magvát és alapját képezheti egy önállóan felépítendő jelentéstannak, amelyhez újabb időben értékes indításokat *Böhm Károly* logikája adott.

Duns Scotus erkölcsstanának és különösen voluntarizmusának *Bradwardine* Tamás műveiben találkozunk tökéletes kifejtésével. (1290-1349). Az Isten akarata uralkodik mindenben és mindenütt: az ő akarata minden dolognak *causa efficiense* és minden mozgásnak hatóoka.

Duns Scotus nem foglalta jól felépített rendszerbe rövid életének gazdag tartalmát, de gondolkozásának erélye, felfogásának mélysége, dialektikájának merészsége örök nevet biztosított neki a bölcsélet gondolkozásában s nagy hatást gyakorol az utána következő filozófusok szellemére.

2.2.4.2. Occam elődjai: Durand de Saint-Pourçain és Pierre Auriol. Occam tana

A XIV. század kritikai szellemének közvetlen forrása és ihletője a Duns Scotus filozófiája. Ebben a században a XIII. század rendszereivel szemben élénk visszahatás támad azok részéről, akik az oxfordi egyetem szellemében a természettudományok és a matematika érvényesülését sürgetik a tudományok egész területén és az ész jogait állítják kutatásaikban előtérbe. Az oxfordi egyetemnek ez a szelleme gyorsan talál kedvező talajra a kontinensen is, maga a párizsi egyetem is kénytelen ennek a szellemnek hódolni s a francia bölcséletnek nem egy kiváló alakja az ú.n. *moderni* táborában foglal helyet, szemben az *antiqui* táborával. A „moderni” táborában látjuk mindazokat, akik a természettudományok és az ész hangsúlyozásával Albertus Magnus és Aquinói Tamás bölcselete ellen szállnak síkra; „antiqui” pedig Aquinói Tamás és mindazok, akik az ő tanának alapjára helyezkednek. Azt mondhatnók, hogy az egész XIV. század tulajdonképpen ennek a két tábornak harcát mutatja. A győzelem végül a modern javára dőlt el, akik egész bátran tekinthetők az újkori bölcsélet úttörőinek. A hit és az ész, a teológia és a filozófia viszonyának megállapításában a filozófia felsőbbisége, illetve autonómiája mellett foglalnak állást. Tisztelik ugyan a múlt idők nagy gondolkozóit, de a tekintélyek helyére a megfigyelést és a tapasztalatot állítják, az ész jogainak érvényesítését követelvény. S amiként az univerzálé felett az egyesnek realitását hangsúlyozzák, akként állítják mind erőteljesebben középpontba az egyén meggyőződését. Ennek az iránynak legtipikusabb és legerőteljesebb kifejezője *Occam*, akiben a fejlődésnek ez az iránya tetőpontját éri el. Grossetestétől Roger Baconen és Duns Scotuson keresztül egyenesen vezet az út Occamhoz. Tana a fejlődés egész szakaszára rányomja törölhetetlenül a maga bélyegét; joggal beszélhetünk hát occanizmusról, amely a XIV. század bölcselét oly pregnánsan jellemzi.

Ez az occanizmus ott van már egész világosan Occam két francia elődjének: *Durand de Saint-Pourçain* és *Pierre Auriol* tanaiban. Durand de Saint-Pourçain (megh. 1334-ben) ellene mond Aquinói Tamás szinte mindenik bölcséleti alaptételének. Tekintélyek helyett az ész bizonyágtételét követeli, amelynek inkább kell hinnünk, mint a tekintélyek szavának. Az igazi realitást nem szabad az egyetemes fogalmakban és a fajban keresni. Az igazi realitás a konkrét egyesben van, az univerzálé csak az emberi értelem elvonása az egyes létezőkből. A species sensibilist és intelligibilist, amelyekre Aquinói Tamás egész ismeretelméletét építi, szintén nem látta senki. Sőt az egyetemes fogalom csak zavaros és bizonytalan képet ad nekünk az érzéki egyesről. Az érzéki egyesnek kell hát előtérbe állíttatnia s a reá vonatkozó ismeret képezi minden más ismeretnek alapját. De fikció az intellectus agens és az intellectus passivus is: nincs species sensibilis s species intelligibilis, nincs tehát semmi szükség az intellectus agensre sem. Nincs szükség a speciésekre, amelyek közvetítenek az egyes és az egyetemes között, mert első teendő nem az egyetemes, hanem az egyesnek megismerése. Az egyes u.i. megelőzi az egyetemes.

Teljesen Durand de Saint-Pourçain nyomdokain halad *Pierre Auriol*, aki a párizsi egyetem tanára volt s 1322-ben halt meg. Az egyetemes elsőségét ő is a legenergikusabban veti vissza s azt követeli, hogy az ismeret az egyes dolgoknak megragadására törjön s ne igyekezzék általánosító absztrakciókra. Igazi realitás u.i. csak a konkrét egyest illeti meg. Az univerzálé elsőbbségének elvetésével, elveti Auriol Aquinói Tamás egész ismeretelméletét a speciésekről és az intellectus agensről szóló tanával együtt. Az egyes dolgok és az értelem között nincs szükség semmiféle közvetítőre. Az ismeretnek csak két tényezője van: az egyes dolgok és az értelem. Az egyes dolgok az értelemre benyomást – impresszió – gyakorolnak; ezek a benyomások a dolgoknak többé-kevésbé tiszta és határozott képét adják. Nevezi ezt a képet Auriol conceptus-nak, ens intentionale-nek, forma specularis-nak is s tulajdonképpen nem egyéb az, mint az egyes dolognak megjelenése a lélekben. A lélekben ez a fogalom vagy ens intentionale maga a dolog, amely mint ilyen az ismeret tárgya. A fogalom tartalmát tehát az egyes dolgok adják s az értelem azt a maga erejével felfogja. A nemi és a faji ismeret között a különbség éppen abban keresendő, hogy a nemi ismeret, amely megelőzi a faji ismeretet, mindig homályosabb, bizonytalanabb és zavarosabb, mint a később következő faji ismeret. Az a tudomány az igazi tudomány, amely úgy mutatja nekünk a dolgokat, amint azok a valóságban tényleg vannak és nem halvány absztrakciókban.

Ennek a felfogásnak ad tökéletes kifejezést *Occam*, akit energikus és merész gondolkozásáért méltán neveztek „venerabilis inceptor”-nak, tiszteletreméltó kezdeményezőnek. Született 1300 előtt kevéssel Ockhamban; ferences volt s az oxfordi egyetemen tanult. Majd tanítói működést fejtett ki. Tanaiért eretnokséggel vádoltatott s ő maga hevesen támadta XXII. János pápát, kinek világi jogait elismerni hajlandó nem volt. Meghalt 1349-ben vagy 1350-ben. Műveiben a *nominalizmus* vagy *konceptualizmus* leghatározottabb képviselője és megtestesítője annak a matematikai és természettudományi szellemnek,

amely az oxfordi egyetemet mindvégig jellemezte. Főleg a logika és ismeretelmélet, valamint a természetbölcsélet felé fordította figyelmét már oxfordi tanuló-kora óta. Mint logikust a legelőkelőbb hely illeti meg a gondolkozás történetében.

Tanának kiindulási pontja az egyetemes fogalmak – univerzália – realitásának elvetése. Az egyetemes fogalmaknak realitás nem tulajdonítható, mert: ha az univerzáliának önálló létet tulajdonítunk, már egyes létezővé tettük s azzá lesz akkor is, ha azt állítjuk, hogy az univerzália benne vannak az egyes dolgokban s az értelem onnan absztrakció által nyeri. De tovább, ha azt állítjuk, hogy az univerzália nélkülözhetetlenek, mert nélkülök az egyes dolgokat megismerni nem tudjuk, akkor tulajdonképpen nem megismerjük az egyes konkrét létezőket, hanem egyszerűen megkettőzzük. Szóval: az univerzália csak a lélekben bírnak létezéssel, de azonkívül semmiféle létet sem lehet nekik tulajdonítani. Az univerzália csak jegyek, amelyek a szavakban jutnak kifejezésre.

Az univerzália azonban, jóllehet realitással nem bír, az ismeret terén nélkülözhetetlen. Az univerzália feladata az, hogy mint jegy vagy jel, magukat a dolgokat helyettesítse az ismeretben. Amiként a jel jelzi a jelzett dolgot, úgy jelzi az univerzália a hozzátartozó egyes dolgok bármelyikét, illetve mindenikét. Tehát szó sem lehet arról, mintha az egyetemes fogalmak csak pusztán fikciók – *purum figmentum* – lennének, ellenkezőleg, olyan egyes dolgok képei, amelyek egymással megegyeznek.

Ami az ismeretet illeti, annak eredeti, primitív formája az intuíció, még pedig természetesen az egyes dolgok intuíciója. Intuitív ismeret nélkül nem tudunk ismeretet szerezni az egyes konkrét dolgok létezéséről. Amint Occam mondja, absztrakt ismeret nem értesít arról, hogy a létező dolog létezik, sem arról, hogy a nem-létező dolog nem létezik. Az ily módon értett intuitív ismeret a tapasztalásnak is kiindulópontja s nem csak az érzéki dolgok létezéséről értesít, hanem kiterjed köre a belső tapasztalásra is, azaz a tudat jelenségeire. Sőt ez az intuitív ismeret maga a tapasztalati ismeret, amely minket bizonyosakká tesz affelől, hogy valamely dolog létezik vagy nem létezik. A tapasztalat tesz minket bizonyosakká affelől is, hogy valamely dolog a másíknak oka és megfordítva, valamely dolog a másíknak okozata. Az oktvörvény alkalmazása az intuitív ismeret nélkül lehetetlen. Itt a tapasztalaton kívül semmi más nem segít s minden bizonyítás semmit ér. Az ismeret tárgya csak az érzéki egyes dolog lévén s nem az univerzália, az intuíciónak, illetve tapasztalatnak erre az egyesre kell fordulnia, ha azt meg akarja ismerni.

Mindezekből önként következik, hogy Occam minden habozás nélkül veti el Aquinói Tamásnak tanát a *species sensibilis*ről és a *species intelligibilis*ről. Az egyes dolog, mint az ismeret tárgya és az értelem között nincs szükség közvetítőre, mert az intuitív ismeretnek éppen közvetlensége adja meg erejét. Ha nincs szükség *species*re, nincs szükség az *intellectus agens*ről szóló tanra sem, amely tehát éppen olyan felesleges, mint a *species*ekről szóló tanítás. De különben is nem volt még ember, aki valaha látott volna *speciest*, amely az ismeret közvetítője lett volna. Az ember csak azt látja, hogy itt van egy tárgy, amely fehér, kemény, durva, stb., szóval csak az érzéki egyest látja és tapasztalja. A tapasztalat *speciest* nem ismer. Ezeknek az ismeretelméleti alapoknak megfelelően alakul ki Occam egész bölcselete. Az istenléti bizonylatokat egytől-egyig visszautasítja, illetve csak azt ismeri el, hogy valószínűvé tesz az, amit bizonyítani akarnak. Nem vagyunk képesek megbizonyítani sem azt, hogy Isten az első ok, sem azt, hogy ő az első mozgató; azt sem tudjuk megbizonyítani, hogy Isten végtelen, tökéletes, egyetlen, örökkévaló. De nem vagyunk képesek megbizonyítani sem az ő mindenhatóságát, sem azt, hogy ő a legfőbb lény. Szóval: Isten minden tulajdonsága, amelyet a teológia állít róla, végeredményében megbizonyíthatatlan. A hit előtt mindezek teljességgel bizonyosak s az akaratnak el is kell fogadnia mindazt, amit Istenről a hit állít; az ész azonban mindezt csak valószínűnek tudja kimutatni, mert az ő területe csak a teremtet világ, de nem a teremtő Isten.

Hasonló eredményre jutunk, ha Occam *lélektanát* vizsgáljuk. A lelket csak a maga megnyilvánulásából tudjuk a belső tapasztalat segítségével megismerni. A lélek eredetéről azonban semmit sem tudunk és azt sem tudjuk, hogy vajjon halhatatlan-e. Az intuíció felvilágosítást ad nekünk a lélek örömeiről, fájdalmairól, érzéseiről, ismereti és akarat tevékenységeiről, de ezeken felül hiábavaló minden kíváncsiságunk: kérdéseinkre feleletet sehonnan sem nyerünk. Nem tudjuk hát azt sem, hogy a lélek vajjon önálló, anyagtalan szubstancia-e s nélkülözhetetlen forma-e, amely nélkül az ember nem létezhetik. Mindezek a kérdések a hit elé tartoznak s a hit tesz tanubizonyosságot a lélek, mint örök, halhatatlan, változhatatlan szubstancia mellett. Az ész legfennebb ezek ellenkezőjét tudná bizonyítani.

Az *erkölcsi* parancsolatok merőben az Isten akaratától függenek. Isten, ha akarta volna, adhatott volna nekünk más parancsolatokat, mint amilyeneket adott, sőt megparancsolhatta volna azt is, amit most tilt. Az

akarat, amely a lélek lényegét képezi, szabad. Az állam az egyház mellett önálló. Az egoista emberek sikeres kormányzása szempontjából legjobb volna a világállam, melynek uralkodója elegendő hatalommal bírna arra, hogy megakadályozza az önző ember minden túlkapását s a háborút is.

2.2.4.3. Occam követői: Nicolas d'Autrecourt, Pierre d'Ailly, Buridan és Oresme

Occam tana másfél századon át uralkodott Európa szellemi életében s készítette elő a talajt a modern bölcselet számára. Igaz ugyan, hogy tanait a párizsi egyetem kétszer is elítélte: 1339-ben és 1340-ben, de azért éppen ezen az egyetemen s ennek hatására terjedt szét Európa-szerte a nominalizmus s ezzel együtt az experimentális irány. Ezzel együtt járt Aquinói Tamás tanainak teljes háttérbeszorulása.

Nicolas d'Autrecourt, kinek tanát a pápa kiátkozta, Occam tanainak legvégső következményeit vonta le különösen az ismeretelmélet terén. Felfogása szerint csak azok az ismeretek bizonyosak, amelyeknek evidenciája közvetlen. Minden biztos ismeret végső elve pedig az ellenmodás princípiuma, amely tehát az igazság kritériuma is. Ami ennek az elvnek ellene mond, az igaz nem lehet. Miután pedig annak ellene mond az októrvény fogalma, a szubstancia és a cél, valamint a tökéletesség fogalma is, azért Nicolas d'Autrecourt ezeket is elveti. Az októrvény alkalmazásából sem kapunk szükségszerű és egyetemes érvényű ismeretet. Abból, hogy egyszer elégettem kezem a tűzzel, csak valószínűséggel lehet következtetni azt, hogy ezután is el fogom égetni. A szubstanciák közül is csak azok bizonyosak, amelyeket őt érzékünkkel közvetlenül tapasztalunk és lelkünk, amelyről szintén közvetlen ismeretünk van. Más szubstanciákról senkinek sem volt és nem is lesz közvetlen tapasztalata. Valamely attributum jelenlétéből nem lehet következtetni szubstancia létezésére, elannyira nem, hogy bölcseleink szerint akarati tevékenységekből nem lehet következtetni az akarat és ismereti tevékenységekből nem lehet az értelem létezésére következtetni.

Ezeknek az ismeretelméleti tanoknak alkalmazásával találkozunk a *metafizika* területén is. Az istenléti bizonylatok önmaguktól elesnek, hiszen az októrvénynek nincs egyetemes érvénye, az egyik dolog létéről a másikra következtetni nem lehet, a tökéletesség és a cél fogalma is csak valószínűségeket ha produkálnak: azaz minden fogalom, amelyre az istenléti bizonylatok támaszkodni szoktak, áldozatul esett Nicolas d'Autrecourt kérlelhetetlen kritikájának. Ugyanezt kell mondanunk a lélek fogalmára nézve is: sem szubstancia-volta, sem halhatatlansága nem bizonyítható. Itt is csak az bizonyos, amiről közvetlen evidenciájú ismeretünk van.

Ezt az utat járja *Pierre d'Ailly* is, aki Roger Bacon és Occam hatása alatt egészen az experimentális irányban halad s csillagászati, valamint földrajzi ismeretei abban a korban nagy hatással voltak. Elveti Aristoteles és Tamás bölcseletét, tagadja az univerzália realitását, az októrvény szükségszerűségét, az istenléti bizonylatoknak csak valószínűséget tulajdonít. Isten akarata korlátlan s minden neki van alávetve az erkölcsi világban is.

A párizsi egyetem körében azonban nem csupán a Tamás és Aristoteles bölcselete ellen támadt tartós és éles ellenhatás hanem Aristoteles természettudományi tanai is háttérbe szorultak s ennek nyomán kezdetét veszi a modern természettudományok kialakulása. *Buridan*, aki 1327-ben és 1348-ban a párizsi egyetem rektora is volt, már nem csak követeli az experimentum alkalmazását, hanem ő maga meg is kíséri azt. Különösen a fizikából akarja száműzni Aristoteles tanát. Aristotelesse szemben azt tanítja a mozgásról, hogy a test mozgásának folytatását annak az *impetus*nak köszönheti, amelyet a mozgató test közölt a mozgó testtel. A tapasztalat és kísérlet ellene mondanak annak, hogy a mozgást a levegő tartaná fenn a mozgás folyamában. Aristoteles erre vonatkozó tana tévedés. Az impetus pedig, amelynek a mozgás folytatása köszönhető, két tényezőtől függ: attól a gyorsaságtól, amellyel a mozgató test a mozgatott testet megmozgatta és a mozgó test anyagának nagyságától. Sokat foglalkozott a szabadság problémájával, azt tanítván, hogy az igazi erkölcsi szabadság a jó választásában áll. Nagyhirű számára, amely állítólag két egyenlő szénaadag között választani nem tudott s meghalt, egyetlen iratában sem említetik.

A párizsi egyetemen végezte tanulmányait *Nicole Oresme* is, aki 1382-ben halt meg. Nagy tudományú férfiú, aki először alkalmazta a francia nyelvet a filozófiában. A testek esésére, a föld mozgására vonatkozó tanai figyelemre méltók. Határozottan kimondotta, hogy sem a tapasztalat, sem az okoskodás nem igazolja az ég mozgását. Nem az ég, hanem a föld mozog, úgymond Oresme s ezáltal Kopernikus előfutója lesz, amiként előfutára Descartesnek az analitikus geometria felfedezésében.

Amíg a tomizmus, scotizmus és occanizmus végetlen harcaikat vívják, addig a lélek legbensőbb vágyai jutnak ismét szóhoz a német misztika mívelőiben.

2.2.4.4. A német misztika képviselői

A német misztika spekulációit azoknak a jámbor életű keresztyéneknek köszönhetjük, akik elfordulva ennek a világnak hiúságaitól, testi szemeiket becsukva, lélekben Istenhez fordultak, hogy őt szemlélvén, vele közvetlenül egyesüljenek. Ezen közvetlenül való egyesülésre törekvés által merőben kiesik a miszticizmus a skolasztika filozófia kereteiből. Az az ismeret, amely által a misztika az Istennel való egyesülést elérni akarja, nem az ész által való logikai ismeret, - amelyre a skolasztika bölcselete tört – hanem a léleknek elragadtatása, egy magyarázhatatlan intuíció, amelyet elemezni s részeire bontani nem lehet. Nincs itt szó sem a hit és ész viszonyáról, sem az univerzália realitásáról. Fő itt az Isten iránt való szeretet, amely az Isten megélését eredményezi. A misztikus is bírni akarja az Istent, de ezt nem intellektuális ismeret által akarja elérni. Ő tapogatni, látni, lélekben érzékelni akarja az üdvösség atyját. Ezért ő maga nem is tevékeny, hanem átengedi lelkét az isteni kegyelem munkájának, amely nélkül Isten igazi ismerete és a vele való egyesülés nem lehetséges. Ez úton haladt már Clairvauxi Bernát, de különösen a Párizs melletti saint-viktori iskola – *Hugo és Richárd* – valamint Bonaventura, aki a léleknek Istenhez való utazását írta le.

Ez a középkori misztika tehát a vallásos életfolytatásra fekteti a fősúlyt s különösen a német kolostorok falai között virágzott. Így *Tauler* (szül. 1300 körül, domokosrendi szerzetes), aki a tomizmus alapján hirdette Jézus tanítását; *Seuse* (szül. kb. 1295-ben) az asketikus életet követeli s ő maga tisztán a szív és az érzés embere, akinek egyetlen elméleti irata maradt reánk, a többi csupa praktikus tanítást foglal magában s telve van életbölcsessel. Ide tartozik *Mechtild von Magdeburg* is, aki a XIII. század közepe táján élt. Látomások, jelenések, misztikus versek és gondolatok gyűjteménye az a kódex, amelyben művei vannak és amelyet 1869-ben adott ki Greith, illetve Morrel. A misztikus elragadtatást jellemzik sorai: „Nem tudok és nem vagyok képes semmit sem írni, ha nem látom azt lelkem szemeivel, nem hallom örök szellemem füleivel s nem érzem testem minden tagjával a Szent Lélek erejét.” Arról az iratról is, amely tolla alól kikerült, azt vallja, hogy az élő Istenből folyt az ő szívébe.

A legtökéletesebb képviselője a XIII. századbéli misztikának *Eckhart*, aki 1260-ban született; meghalt 1327-ben, mielőtt az iratait kiátkozó bulla megjelent volna. Mint a domokosok szerzetének tagja Párizsban tanult s prédikációi által nagy hatást gyakorolt kortársaira. Főműve *Opus tripartitum*, nyomtatásban még nem jelent meg. Német nyelven írt beszédei *Deutsche Schriften* c. alatt közkezen forogtak és hatásuk nagy volt úgy a szerzetesek, mint az apácák között. Írói készsége nagy; a stílusnak művésze s nyelvertermő erejének köszönhető a német bölcseleti nyelv megalapítása.

Eckhart misztikájának alapját az Istenről alkotott fogalmában kell keresnünk. E fogalom kétségtelenül a neoplatonikus tan nyomait viseli magán. Egyedül létező tulajdonképpen csak Isten: ő a fő és egyedüli valóság. Ami rajta kívül van, az igazi léttel nem bír. Ő merőben egyszerű lény, akiben nincs semmiféle különbség: „In ihm ist Licht zugleich auch Nicht und umgekehrt”. Ilyen egyszerű és különböztetlen lény lévén Isten, róla sem fogalmat nem lehet alkotni, sem meghatározni nem lehet; ő felette áll mindezeknek. Csak azt lehet megmondani, hogy mi *nem* ő. Az Isten a lét teljessége, se nem alany, se nem tárgy, hanem a kijelentés által lett alannya és tárggya azaz atyává és fiúvá, hogy az emberek megismerjék az ő akaratát. Fiában magát jelentette ki, még pedig szükségszerűen a maga lényegéből kifolyólag. Reá nézve nincs idő; ő az örök jelen. Nincs reá nézve tér sem; ő mindenütt ott van és hat. Ő mindennek alapja = Grund, gyökere = Wurzel, belső forrása = die innere Quelle. Önmagában a dolgok eszméit szemléli s ezáltal önmagát is megismeri. A dolgok igazi ősképe azonban az örökkévaló ige. Az Isten mikor ezt az ígét mondja, akkor a dolgokat is mondja és folytonosan teremt. Ezért a dolgok Istenben vannak és öröktől fogva vannak, sőt a dolgok Istenben lévén, az egész világ maga az Isten.

Az ember *lelke* az Isten képe. A Szent Háromság szerint három tehetsége van: az ismerés, az akarat, a harag. Mint az Isten képemása, a szellem kunyhója – *Hütte des Geistes* –, mint Isten ruhatára – *Kleidhaus Gottes* – alapjában a lélek is különböztetlen s a maga leglényegében Istennel azonos. A lélek szikrácskájában – *Fünklein* – maga az Isten lakik. Aki a lélek életét éli, az Istennek él, az ő akaratának veti alá magát s ez az állandó imádság. A lélek élete a szeretet s minden szellemi életnek is ez a végső célja. A lélek minden s Istené csak az, aki lelkében és a lélek által él. A szeretet által Istennel egyesülünk s ez az Istennel való egyesülés minden életnek végső célja. A sokféleség és egyéni lét, amely szemünk előtt feltárul, nem Isten lényegéből következik. Ellenkezőleg, nem egyéb az, mint csupa privativum s az Istennel való egyesülés éppen abban fog majd állani, hogy ez a sokféleség eltűnik, az egyéni lét megszűnik s minden Istenben lesz minden. Az eredeti egységre pedig az ismeret által jutunk, amelyben az alany és a tárgy egybefonódik. Ismeret által Istenbe térünk vissza. Ebben az ismeretben az ember a maga semmiségének tudatára jutva, belátja, hogy egyedül Isten a valósággal létező; meghal ő maga, hogy éljen benne az Isten.

Egyfelől Isten kegyelme, másfelől az ember akaratának alávettetése Isten akaratának, - íme a megistenülésnek két tényezője, a boldogság megszerzésének két feltétele. E lemondó akaratnak külön céljai nincsenek, hanem cselekedik magáért a cselekedetért. Ha e cselekedetnél az Én is jelen van, úgy nincs jelen az Isten. Aki Istent csak külső javakért és belső vigasztalásért szereti, az csak úgy szereti őt, mint a tehenét, amelyet tejéért és túrójáért szeret. A cselekedetnél hát fő az érzület és sohasem a cél. Minden érték forrása az érzület s ezért a jóakarat nem törődik azzal, hogy vajon cselekedete célt ér vagy sem; tudja jól, hogy értéke önmagában van.

Az ilyen akaratú és Isten után törő ember azonban éppen nem a kényelmes quietizmus embere. A jó ember mindig kész a cselekedetre, ha embertársainak kell segítségére mennie. Ahogy Eckhart mondja, az Istenben élő ember a szegények istápolója s nyomorúságuknak enyhítője. Ez a jó cselekedet is Isten imádása.

Ez a neoplatonikus alapokon felépülő miszticizmus döntő hatással van Eckhart utódaira, akik között ott látjuk nemcsak Nicolaus Cusanust és Böhmet, hanem a modern Baadert és Schellinget is. A filozófiatörténet egyik kitűnő írója (Brehier) nem ok nélkül látja benne az első német bölcselet, akinek tana döntő hatással van az egész német filozófia kialakulására.

2.3. A renaissance bölcselete

2.3.1. A renaissance szelleme

A renaissance műveltsége a középkor egyházi kultúrájának szétmállását jelenti. E kor bölcselete a tudományos kutatás kezdőpontjául a szabad vizsgálódást tette s az igazság mértékét alkalmazta a tudomány minden terén. A régi, görög filozófusok, különösen a Platon és a neoplatonizmus tanához tér vissza s arra törekedik, hogy ezeket a tanokat korának természettudományi megállapításaival kösse össze. Aristoteles és a skolasztika szinte teljes mértékben háttérbe szorulnak s a tapasztalat mind nagyobb mértékben jut szóhoz. Legfőként – amint erre különösen *Hönigswald* mutatott reá nyomatékosan – maga az igazság, illetve a tárgyiasság tétetik probléma tárgyává, miáltal az újkori bölcseletnek nyílik szabad út. A renaissance bölcseletői elszánt lelkű férfiak, valósággal rajongói az önértékű és önmagában vett igazságnak, amelyet érvényre akarnak juttatni a tudás minden területén. Az igazságtudat különféle formáit – a hitbeli, az ismereti, a jogi, az államelméleti igazságformákat egy *egyetemes* igazságformának rendeli alá, ennek részéül látja azokat s keresi a törvényeket, amelyek magában a kutatás tárgyában vannak adva. Ily módon az ismerő ember és az ismereti világ között szabad és közvetlen kapcsolatot létesít. Az igazságnak ez a szenvedélyes szeretete gyakran túlzásokba ragadtatja őket s a képzelőerő sokszor a hideg értelem felé emelkedik vagy az érzés árja borítja el a megfontolás rideg szavait. Ezért azután a renaissance bölcseleti iratai sokszor bámulatos keverékét nyújtják a fantasztikusnak és reálisnak, az igaz és a képzelt valóságnak. A logikai következtetés helyét gyakran a misztikus intuíció foglalja el s a higgadt megértés helyett a mágikus magyarázat lép előtérbe.

Ha azonban a renaissance filozófiáját és szellemét igazán meg akarjuk érteni, nem szabad azt csak *tartalmi* szempontból figyelni s megítélni, hanem elsősorban arra kell tekintettel lenni, hogy e férfiak a bölcselet régi útjától és módszerétől eltérve, új utakat vágtak és új módszert inauguráltak a kutatás terén. A *hagyomány és a külső tisztelet helyére az igazság mindenek felett álló értékébe vetett hit lépett*; Aristoteles és az egyházatyák műveinek tanulmányozását főleg a neoplatonikusok és a természet tanulmányozása váltotta fel s ennek következményeként az önálló tudományok egész sora kelt életre. Petrarca megtanítja az embereket a természet szépségeinek élvezetére s azt követeli, hogy legyen meg mindenkinek a saját életstílusa. Majd rendre-rendre felújul a misztika is, amely a skolasztika belső formájának merő ellentéte. Röviden: legfontosabb feladat a *szellem megújítása* vala az élet minden területén. Kényelmes és megfelelő otthont kellett teremteni az újkorban virágzásra jutott szabad szellem számára. Az otthoncsinálás és útkészítés nehéz munkáját a renaissance végezte el.

A renaissance új élet, új világ és új ifjúság után való epedő sóvárgás. E tekintetben vallásos jellege tagadhatatlan: keresi a szellem újjászületését. Másfelől azonban tagadhatatlan az is, hogy a renaissance korában éppen a keresztyénség kezd elvilágiasodni s nem csekély azoknak a férfiaknak száma, akik egyenesen ellene fordulnak a keresztyénség tanításainak, azt hirdetvén, hogy ezek a tanok az új szellem és új kultúra megszületésének legkeményebb akadályozói. Machiavelli nem habozik kijelenteni, hogy a

keresztyénséget az ellágyulás és gyengeség jellemzi; ő különben az egész művelődésnek s minden spekulációnak ádáz ellensége, akit csak a politika és a gyakorlati élet kérdései érdekelnek.

A renaissance szellemét nem csak a tárgyak logikai alkatába való elmélyülés, hanem a szellemi látókör *tágassága* is jellemzi. A görög bölcselet és tudomány ismét napvilágra került alkotásai, a Középtenger körül ismét ismeretessé lett földek és népek, a technika újabb találmányai (könyvnyomtatás, iránytű, stb) mind a látókör kiszélesülésének voltak eszközei. Alig is volt kor, amelyben a komolyan sokoldalú férfiak oly nagy számával találkozánk, mint a renaissanceban. Legyen itt elég csak Leonardo da Vincire emlékeznünk, aki nemcsak művész, hanem mérnök, anatómus, építész, fizikus, matematikus is volt egyszerre. De találkozunk olyan férfiakkal is, akik teológusok, bölcselek, orvosok, természettudósok s azonkívül még a mágia és az asztrológia ismerői. Példa erre Paracelsus, aki nemcsak a renaissance, hanem minden korok egyik legfigyelemreméltóbb és legérdekesebb alakja. Egyetlen dolog volt előtte, amely érdekelt: a szellem és annak alkotásai.

Kétségtelen, hogy a renaissance szelleme már a skolasztika korában kezd életre kelni s kétségtelen az is, hogy a skolasztika a maga hatását nem szűnik meg érvényesíteni a renaissance, sőt az újkori bölcselet korszakában sem. Vannak olyan férfiak, mint alább látni fogjuk, akik átmeneti tagként élnek és működnek a skolasztika s renaissance korszakai között; de vannak olyan alakjai is a renaissance-nak, akik már az újkorba utalnak személyiségük és tanításuk által. Elsőre példa Nicolaus Cusanus, a másodikra Montaigne. A renaissance-tól kezdve azonban a szellem fejlődésének útja a nagy rendszerező filozófusok – Descartes, Hobbes, Locke, stb. – tanán keresztül egyenesen és meglepő gyorsasággal vezet el Kantig és a német idealizmus alakjaiig. Bámulatosan mély és sokoldalú, bámulatosan gazdag és tettekre szóló korszak ez, amelyben az emberi szellem út útakat fedez fel, hogy azokon bátor bizalommal járva, mindig újabb és újabb tudományokkal ajándékozza meg az emberiséget.

2.3.2. Nicolaus Cusanus

A skolasztika és a renaissance között való átmenetnek legtipikusabb alakja Nicolaus Cusanus, akinek összetett egyéniségében nem egy vonás az újkori bölcselethez utal. Családi neve Chrypffs (Krebs): született 1401-ben Kuesben a Mosel mellett. Püspök és bíboros, aki egyformán jártas a skolasztika bölcseletében és a misztika birodalmában, ismeri korának asztrológiai és természettudományi műveit s azokat munkáiban bőségesen fel is használja. A skolasztikában gyökerezik ugyan, de a renaissance szelleme is erősen érintette. Mint egyházfő enged az új idők szellemének, de egyházának is engedelmes és alázatos szolgája marad. Elfogadja a kor természettudományi tanait, de kitart az egyház dogmái mellett is. Vizsgálatainak és kritikáinak végső kánonja az egyházi tan. A skolasztika talaján azonban elég szabadon mozog: eltávolozván a realizmus tanától, Roger Bacon felé hajlik, amikor ő is a tapasztalat fontosságát hirdeti; ámde éppen olyan nyomatékosan követeli azt is, hogy az értelem lépjen előtérbe, mielőtt az érzéki tapasztalat az ismeret elemeit összegyűjtötte. Az értelem feladata az, hogy ezeket az elemeket feldolgozza s azokat az ismeret formáiba öntse. A szenszúnak és a racionálnak, az érzékelésnek és az észnek karöltve kell haladnia, ha igazi tudásra akarunk szert tenni.

Mielőtt azonban a legfőbb lénynek, Istennek ismeretéről van szó, nem elegendő sem az érzéklet, sem az ész, sőt nem elegendő a kettő együttvéve sem, mert mindkettőnek hatásköre erre a világra korlátozódik s ezért arra nézve ami e világon túl és világ felett létezik, felvilágosítást tőlük hiába kérünk.

Az érzékelés és a tapasztalat – úgy mond Cusanus – csak az egyes dolgokra nézve ad nekünk felvilágosítást, különösen azt a különbséget, esetleg ellentétet mutatván fel, amely az egyes dolgok között fennáll. Eszünk sem ad tökéletes ismeretet. Az emberi ész úgy aránylik az igazsághoz, mint a sokszög a körhöz: nem maga az igazság, hanem csak törekvés az igazság után. Ezért az igazságról csak azt tudhatjuk meg, hogy a maga teljes mivoltában sohasem érthető meg. Minél alaposabban megértjük ezt a nem-tudást, annál hamarabb jutunk el az igazsághoz. Ez a nem-tudás tehát feltétele az igazi tudásnak és az Isten megismerésénél is nagy szerepet játszik.

A Cusanus Isten-fogalma merőben a neoplatonikus bölcseleten nyugszik. Az Isten az abszolút legnagyobb, az Egy s mint ilyen felette áll minden ellentétnek s névvel nem is nevezhető. Mint Egység ő az a valóság, amely lehetőséggel bír arra, hogy legyen. Isten mindennek foglalata és mindennek kifejlése. Ha a természetből elveszünk Istent, nem marad meg semmi. Az Isten benne van mindenben akként, hogy minden benne van Istenben s tehát minden benne van mindenben. Ő az egész világegyetem középpontja s ő a középpontja a földnek is és minden égi testnek. Isten a tökéletes igazság is s mint ilyen inkább ismerhető

meg negációk és kizárások által, mint állítások által. Tulajdonképpen megismerhetetlen, mert a teremtmény vele szemben mindig sötétségben van, míg ő maga a végtelen fény. Ő csak magamagának ismeretes. Ezért teológiai tekintetben igazak a negációk, az állítások ellenben tévesek.

A világegyetem is egy, végtelen és határtalan. A természet a teremtett Isten – úgymond Cusanus – s ezért a lehető legjobb is. Minden teremtmény is, mint teremtmény tökéletes, mert minden lét Isten tökéletességében nyugszik. A teremtett mindenség is egység lévén, minden ellentét megszűnik benne; ellentét csak az egyes érzéki dolgok között van, de a nagy mindenségben minden csupa harmónia. Vagy a Cusanus terminusa szerint a világegység lényege abban áll, hogy ő a *coincidentia oppositorum*, az ellentétek egybeesése. Ezt a coincidentiát azonban sem a tapasztalat, sem az értelem meg nem foghatja, amiként nem foghatja meg az Isten lényegét. A coincidentia oppositorum csak egy szellemi, közvetlen felfogás számára hozzáférhető, csak egy magasabb ismerőtehetség előtt tárul fel, amely tehetség meg nem tanulható, el nem sajátítható, hanem a szemlélő léleknek legmélyebb titka – hirdeti Cusanus a neoplatonikus tannal egyetértve. Ez a titkos tehetség a *visio sine comprehensione*, vagy *comprehensio incomprehensibilis*, amelynek lényege abban nyilvánul meg, hogy kegyes lélekkel merülünk el az isteni őslény titokzatos mélységeibe. Ezt a misztikus elmerülést, ezt a minden ismeret és tanulhatóság felett álló elragadtatott szemlélést nevezi Cusanus, egy már Augustinusnál előforduló terminussal *docta ignorantia*-nak. A titokzatos *visio*, *unio*, *filiatio* által megszerzett *docta ignorantia*-nak, tudós tudatlanságnak tárgya a *deus implicitus*, míg a közönséges tapasztalat és értelem tárgya a *deus explicitus*, azaz a világ és annak jelenségei. A világban és annak jelenségeiben az értelem csak azt ismeri meg, amiben ő maga is már konkrétan benne van.

A *deus explicitus* és a *deus implicitus* alapján véve egy és ugyanaz, miként Spinozánál a *natura naturans* és a *natura naturata*, mert a világ tulajdonképpen nem egyéb, mint az Istenben való végtelen életnek tökéletes kijelentése és kialakulása. Azaz: a világ a maga véres formájában ugyanaz, mint az Isten a maga végtelen formájában (Windelband). Innen érthető Cusanus azon tanítása, hogy a világ a térben és időben határtalan teljességét tartalmazza a végesnek. Innen érthető az is, hogy a világ minden ellentétnek egysége, egy tökéletesen épült kozmosz, amelyben minden dolog tökéletes összhangban egymás által áll fenn s a maga módja szerint az egész mindenséget tükrözi vissza. Minden dolog ennek a végtelen organizmusnak szükségszerű része s nemcsak kozmikus, hanem erkölcsi és vallási jelentőséggel is bír. A világban levő minden dolognak feladata az, hogy szeretete által a nagy élő organikus összefüggést fenntartani és erősíteni igyekezzék. Hogy ez az organikus világfelfogás, amely neoplatonikus miszticizmus talajából sarjadt és a későbbi tanokra döntő befolyással bírt, merőben a panteizmus felfogásában végződik, az a *deus implicitus* és *explicitus* tanából szükségszerűen következik.

Cassirer méltán tesz figyelmessé arra, hogy Cusanusnál az *érték* gondolata is gondos reflexió tárgyává tétetik. Cusanus tanából önkényt következik, hogy Isten mint a legteljesebb és legtökéletesebb lét, az értéknek teljessége. Isten ezt a maga értékét teremtményivel is közölte azáltal, hogy a szellemet teremtette. Az érték Istentől ered, de becsét e földön az értelem állapítja meg.

Nicolaus Cusanus tanára visszatekintve lehetetlen meg nem állapítanunk, hogy a *deus explicitus* és a *deus implicitus* tana által Spinoza előfutára; a mindenség nagy harmóniájának és a világ tökéletességének hirdetése által pedig Leibniznek elődje. Bölcséletében az utána következő rendszereknek sok éltető csíráját találjuk meg s a német idealizmus ismeretana az ő filozófiájának talajába nyúlik alá.

2.3.3. Nettesheimi Agrippa és Paracelsus

A renaissance szellem megragadó erővel és világossággal tükröződik vissza a két férfiú tanításában. Agrippa von Nettesheim (1487-1535) *De incertitudine et vanitate scientiarum* és *De occulta philosophia* c. műveiben a kor bölcséletének, természettudományának, mágiájának és alchimiai törekvéseinek érdekes keverékével találkozunk. Agrippa von Nettesheim ezekben a műveiben, amint főművének címe is mutatja, az emberi tudásnak és a tudományoknak bizonytalanságát s hiúságát teszi bizonyítás tárgyává s helyükbe a mágikus művészeteket akarja állítani. Pihenést nem ismerő élete folyamán az ismereteknek csodálatos bőségére tesz szert, de határtalan szkepticizmusa, értelem által nem korlátolt fantáziája megakadályozza abban, hogy alapvető és kihatásukban is értékes tanokkal ajándékozza meg az emberiséget. Határtalan szkepticizmusában annak a meggyőződésének ad kifejezést, hogy az emberekre nézve károsabb dolog nem lehet, mint a tudományok. A tudományok – úgymond – valóságos mérge, amely majd az egész emberiséget elpusztítja, a halált reánk zúdítja, a hitnek világosságát kioltja, lelkünket a legmélyebb sötétbe taszítja, az igazságot elkárhoztatja, a hazugságot és tévedést felmagasztalja.

Ezzel a lesújtó felfogással szemben *Paracelsus* a tudományok erejébe vetett hittel küzd az orvostudomány és a vallás reformja mellett. Theophrastus Paracelsus 1493-ban született Einsiedelnben, ahol apja gyakorló orvos volt. Régi württembergi nemzetségnek, a Bombast von Hohenheimok leszármazottja. Tudományszomjának kielégítésére bejárta Németországot, Ausztriát, Magyarországot, Erdélyt s mint ő maga írja, Walacheyt azaz Oláhországot. Meghalt sok hányattatás után 48 éves korában Salzburgban.

Paracelsus irataiban figyelemre méltó mozzanat, hogy a bölcséletet merőben elválasztja a teológiától és a természettudományokkal azonosítja. Követeli az alapos filozófálást: illik tudnunk elejét és végét annak, ami felett filozófálunk. Az Isten kijelentette magát a Krisztusban és a természetben. A Krisztusban való kijelentéssel foglalkozik a teológia, a természetben való kijelentéssel a természettudományok, illetve a filozófia. A filozófia tehát tulajdonképpen nem is egyéb, mint a természet ismerete. A filozófia a „nem-látható természet”, a természet a „látható” filozófia. Ez a filozófia alapja az orvostudománynak is s aki erre a filozófiára szert akar tenni, az hiába tanul könyvekből, mint „a semmirevaló Galenus tanítványai”, hanem a saját tapasztalatából kell mindenkinek megismernie a természetet, saját szemeivel kell azt látnia, szorgalmasan megfigyelnie és csak azoktól szabad tanulnia, akik tapasztalat felett rendelkeznek. Jelmondata ez: „Alterius ne sit, qui suus esse non potest”. A természet könyvének lapjait kell forgatnia az orvosnak is, akit a természet maga fog tanítani, ha u.i. meg van benne a természetes és veleszületett fogékonyság.

Paracelsus meg van győződve arról, hogy a természet titkait csak valami inspiráció, belső megvilágítás fedti fel előttünk. A nagy orvos ezért az Isten küldötte. Ő, t.i. Paracelsus Isten által Németországnak küldetett s a világon eddig megjelent orvosok között ő a legnagyobb. Az a tény, hogy az igazi ismeretet az intuícióban keresi, arra mutat, hogy Paracelsus a neoplatonizmus nyomában halad és bizonyos misztikus elmerülésre hajlik. A filozófia ezen miszticizmus hatása alatt mágikus metafizikával lesz azonos s ez a metafizika csak mágikus és titkos erőket ismer.

Tanában a világ egysége foglalja el a középponti helyet és a makrokozmoszról és a mikrokozmoszról való tana képezi a kiindulási pontot. Az ember az anyagi világ legfelső fokán áll, de a szellemi világnak legalsó fokát foglalja el. Így hát a két világ érintkezési pontján áll az ember, a tökéletes mikrokozmosz, mert benne egyesül minden csillag, a föld és minden elem kivonata. Ő maga, mint a négy elem kivonata, az ötödik elem. De ő is, miként a nagy világ, csak por és hamu. Ha a természet szerint jár az ember, akkor a természetnek szolgál, ha azonban a szellem szerint jár, akkor a szellem szolgálatába szegődik. Van benne olyan fény – Licht –, amely képessé teszi, hogy megismerje a természetfeletti dolgokat, mint pld. az eget, amely az emberben van, az ú.n. Sinnlichteit – érzékiség – amelynek székhelye a csillagokban van s ezért nagyon fontos tudni, hogy az ember melyik csillag alatt született. Ez az asztrológiai vonás általában jellemzi nem csupán Paracelsus szellemi alkotását, hanem a renaissance emberét általában. Paracelsus különben ilyen asztrológiai jóslásokkal maga is foglalkozott s többek között megállapította Magyarország horoszkópját is, melynek középpontjában a török veszedelem áll.

Jellemző Paracelsus tanára, hogy az emberben levő szellemi elvet vizsgálván, mindenekelőtt azt állapítja meg, hogy a szellem nem egyenlő a lélekkel, hanem azt mondhatnók, hogy a lélek lelke, - „Der Geist der Seelen Seel”. A lélek viszont a test szelleme, „de Leibes Geist ist”. Az ember tehát három szubstanciából áll: testből, lélekből, szellemből, amelyeknek egysége ha felbomlik, előáll a halál. Az élet maga szellemi dolog, spirituális valami, láthatatlan és megfoghatatlan, szóval: szellem.

Az ember egész élete szellemek uralma alatt áll. Ha rossz szellemek avatkoznak bele a jó szellemek munkájába, akkor előáll a betegség. Ezért minden orvosnak első kötelessége a jó és a rossz szellemek megismerése. Főfeledata pedig az, hogy a jó szellemek segítségével tegye ártalmatlanná és űzze el a rossz szellemeket.

Ezeknek a sok részben misztikus tanoknak alapjára helyezkedve járta be Paracelsus Európa országait, mindenütt gyógyítva és tapasztalatokat gyűjtve. És nem ezek a tanok, hanem gyűjtött tapasztalatai és a tapasztalat fontosságának hangsúlyozása tette őt az emberi gondolkodás nagy alakjává. Filozófiai tanában jórészt a neoplatonizmus folytatja tovább a maga életét. A makrokozmoszról és a mikrokozmoszról szóló tana pedig a középkor óta az európai gondolkodás közkinccse, csak hogy Paracelsusnál e tan az orvostudomány szolgálatába állíttatik.

2.3.4. Giordano Bruno

A tomizmus alapvonalai, a neoplatonikus misztika és Kopernikus tanai egyesülnek nem mindig kerek egészé a Giordano Bruno filozófiájában, amely nemcsak önmagában, de az európai gondolkodás kifejlődésére gyakorolt hatása által is a filozófiatörténet legkiválóbb tanai közé tartozik. Jól ismeri és elítéli Aristotelest, nagyrabecsüli Cusanust és tanul tőle, Paracelsus sem ismeretlen előtte, de ő ezeket az elemeket önállóan használva fel, olyan nagyszabású rendszert épít belőlük, amellyel a renaissance folyamán nem találkozunk s amely már önmaga is bizonyos tekintetben az újkori filozófusok körébe utalja alkotóját.

Giordano Bruno Campaniának Nola nevű városában született 1548-ban s már fiatalon a Domokos-rendbe lépett, ahol azonban kezdetől fogva fogolyként érezte magát. Korán megismerkedett Cusanus tanaival s amilyen mértékben hatolt be tanának mélységeibe, olyan mértékben idegenedett el szerzetétől és az egyházi tantól. Megismerkedik – úgy látszik Telesio műveiből – a Kopernikus tanaival, amelyet saját világnézetének alapkövévé tesz s a műveltek széles rétegeiben ismert meg. Valóban tragikus szellem, aki örökös lelki küzdelmek között töltve életét, egyházával konfliktusba kerül, rendjéből valósággal megszökik s innét kezdve élete nem is egyéb, mint szakadatlan menekülés üldözői elől. Ahol kissé megállapodik, nem tudja magát megbecsülni s mihamar ismét a hely elhagyására kényszerül. Párizsból, Toulouseból, Oxfordból, Genfből távoznia kell, mert tanításait katolikusok és protestánsok egyformán veszedelmesnek találják. Vándorlásai közben bejárja az egész művelt Európát mindenütt tanítva és tanának híveket szerezve; ha kell azonban asztrológiát és mágiát tanítva. A sok vándorlástól kifáradva, enged végre egy olasz nemes hívásának, aki tőle a mágia mesterségét akarja megtanulni s magával viszi őt előbb Páduába s azután Velencébe. Giordano Bruno szinte készakarva repül a veszedelem s az olasz inkvizíció karjaiba. Támogatójának és vélt tanítványának feljelentésére az olasz inkvizíció elfogatja, börtönbe veti s miután tanait ismételt kérések és kényszerítésekre sem hajlandó visszavonni, halálra ítélik. Rómában szenvedett máglyahalált 1600-ban. Giordano Bruno gondolkodása a neoplatonikus misztika, Cusanus és Telesius, valamint Kopernikus tanain termékenyült meg, hogy azután maga is a Spinoza és Leibniz, valamint azoknak gondolkodását termékenyítse meg, akik a panteizmus világnézlete alapján akarták magyarázatát adni e világnak és e világ jelenségeinek. Hatása és indítása által válik az emberi gondolkodás nagy alakjává és az emberi gondolkodás hősévé.

Giordano Bruno tiltakozik ugyan, hogy ő a Kopernikus vagy a Ptolemaeus szemével nézné a világot, ámde mégis kétségtelen, hogy Kopernikus felfedezése lesz elhatározó egész világnézetének kialakulására. Kopernikus világlátásának végtelensége emeli fel őt a világegyetem végessége fölé és nyitja meg előtte a végtelenség nagyszerű panorámáját, amelynek perspektívájában egyesülnek a világ és Isten, forma és anyag, kezdet és vég, szabadság és szükségszerűség. A végtelenség távlatában szemlélte a természetet, az égitestek és Isten bámulatos összhangját. Rendszerében minden ellentét feloldódik és a dolgok harmonikus rendje alakul ki. Ő maga mondja, hogy a végtelenbe vetett bátor pillantás adott neki erőt, hogy megszabadítsa az emberi szellemet és gondolkodást abból a szűk és homályos börtönből, amelybe azok zárva voltak s ahonnan alig egy pár rácsozott ablakon nézhettek a legtávolabbi csillagokba, s ahol le voltak metszve szárnyaik, nehogy a felhők fátyolán át behatolhassanak és megpillanthassák azt, ami a felhők fátyolán túl létezik.

Bruno tana ellenmondásokkal teljes, de gondolkodásának egész fejlődésén végigkíséri őt az a meggyőződés, hogy a *puszta érzékelés* csak az egyes dolgok megismerésére elégséges, de a természet végtelen harmóniáját fel nem foghatja. Cusanus ezen kiindulási pontját elfogadva, vele együtt vallja a világegyetem egységét és végtelenségét. Ennek az egységes és végtelen világegyetemnek elveit sokkal nehezebben ismerhetjük meg, mint Apellest az általa festett képből. Ezt a képet u.i. a maga egészében áttekinthetjük, részről-részre megvizsgálhatjuk, de az isteni mindenhatóságnak végtelen művét nem. A világ oka és elve Isten s az ő ismerete csak annyiban lehetséges, amennyiben a természet Istent visszatükrözi.

Bruno gondolkodásának súlypontja tehát *Isten és a világ végtelensége*. Az univerzum végtelen, egy, mozdulatlan; nem mozog, mert nincs rajta kívül semmi, amiben mozoghatna; Ő maga minden és egy. Nem *lett*, mert rajta kívül más lét nincs, miután ő minden és egy. Ez a végtelen világegyetem egy végtelen és egyetlen éter-régióból áll, egy igazi égből, amelyet térnek vagy „öl”-nek nevezhetnénk s amelyben az égitestek végtelen serege is mozog. Ez a végtelen világegyetem nem pusztul el soha, mert nincs rajta kívül semmi, amivé változhatna s miután végtelen, azért se nem nő, se nem apad. A végtelenhez u.i. nem lehet hozzáadni semmit s nem is lehet elvenni belőle, mert a végtelennek nincsenek részei. Ennek a

világegyetemnek nincs sem széle, sem határa s a benne mozgó égitesteknek nincs meghatározott száma. Nincs centruma és nincs súlypontja, hanem minden pontja tekinthető középpontnak is, súlypontnak is.

A világ egy, de benne a dolgok számtalan soksága vesz részt. A sokság és az egység ellentéte azonban csak látszólagos, ha tudjuk, hogy a világ szubstanciája, azaz isten is csak egy s a sok teremtetett dolog ennek az Egynek jelentkezése és megnyilvánulása. Az Isten ennek a világnak oka s ennyiben minden dologtól különbözik akként, amint különbözik a hatás az októl, a teremtetett a teremtőtől. Az Isten, mint ilyen ható és teremtő ok, azonos az ésszel, amely a világegyetemnek általános s egyetemes formája. Ez az egyetemes ész olyan viszonyban van a teremtetett dolgokkal, mint az emberi ész az általa teremtetett művekkel. Az egyetemes ész – olvassuk *Az okról, elvről és az egyről* c. műben – „a belső művész, amely az anyagot formálja és belülről kifelé alakít, miként a magnak belsejéből vagy a gyökérből csalja elő és fejleszti ki a törzset, a törzs belsejéből hajtja az ágakat, ezeknek belsejéből a gallyakat, gallyakból képezi a bimbókat, belülről mint egy belső életből a leveleket, a virágot, a gyümölcsöket formálja, alakítja, fonja és ismét meghatározott időben vezeti vissza belülről a nedveket a lombból és gyümölcsökből az ágakba, az ágakból a törzsbe, a törzsből a gyökerekbe.” *Így az egész világegyetem nem egyéb, mint kifejlődése és külső megvalósulása az Istennek, az egyetemes világléleknek.* Az Istenség oka a világegyetemnek s úgy aránylik ahhoz, mint a gondolkodás a gondolathoz; de egyszersmind célja is annak: a világegyetem megvalósulása azoknak a formáknak, amelyek lehetőség szerint ott vannak elrejtve az Istenségben, mint teremtő és ható okban. Az Isten u.i. mint szellem, mint abszolút valóság az, *ami* valóban minden dolog és ami minden dolog *lehet*; azaz benne – tanítja Aristoteles után Aristoteles megvetője – *az aktualitás és potencialitás, valóság és lehetőség egybe esnek.* Az Isten, mint abszolút valóság, „minden tehetség tehetsége, minden valóságnak valósága, minden életnek élete, minden léleknek lelke, minden lényeknek lényege” – mondja Bruno az okról, stb. szóló művének 3-ik párbeszédében. Az Isten, mint szellem, minden valóságos értéknek summitása, oka a létnek és célja is annak: mikor a létező mindenséget teremti, teremtésének célja az, hogy általa önmagát fejtsse ki és valósítsa meg.

Továbbá – s itt a skolasztikához kapcsolódik Bruno – Isten, mint szellem, az örökkévaló és igazi *forma*, amely ha az anyaghoz járul, azt élővé és széppé teszi. Miután pedig ez az örökkévaló forma lélek, lélekké leszén általa az anyag is, amely ezen hozzájárulása által részesévé lesz az Istennek. Az asztal, mint asztal – úgymond Giordano Bruno – a test, mint test nem élő, de miután minden dolog anyagból és formából van összetéve és miután minden forma lélek, az asztalban és testben s általában minden dologban lélek és szellem van. Az anyag az Isten kezében lehetőség arra, hogy benne és általa maga az Isten, mint örökkévaló szellem és el nem múló élet alakuljon ki.

A világegyetem örökké él és el nem múlik soha. Reá nézve nem létezik sem keletkezés, sem pusztulás vagy halál. A világegyetemnek, mint egésznek, elpusztulása és megsemmisülése lehetetlenség. Részai azonban bizonyos sorrend szerint időről-időre változnak és megújulnak azáltal, hogy az egyik rész a másiknak helyére lép. Amiként az élő szervezetek folytonosan változnak, úgy a föld is szüntelen anyagcserének van alávetve; minden dolog részt vesz az életben s a lények nem hálnak meg, hanem a maguk összetételében változnak; az összetételek egységei azonban épek maradnak és mindig halhatatlanok. (Hamvazószerdai lakoma. III. párbeszéd.) A világegyetem hát csupa *fejlődés*, amelynek folyamán az Isten valósul meg és csupa *élet*, amelynek tartamán az egyes dolgok csak azért tűnnek el, hogy a meg nem szűnő életnek legyenek eszközei. Az isteni szubstancia, mint örökös kiegyenlítődség és harmónia, egyfelől a *legnagyobb* – maximum -, másfelől a *legkisebb* – minimum. Mint maximum, maga a végtelen világegyetem; mint minimum nem egyéb, mint az életnek egyénileg meghatározott *csírája*. A minimumnak 3 formája van:

1. a matematikai minimum, a pont, amely a vonalnak kezdete is, elve is;
2. a fizikai minimum, az *atom*, amely a testeknek elve, miután minden test atomokból van összetéve;
3. és végül a metafizikai minimum, a *monad*, amely nem egyéb, mint az egyéni lényeg.

Ilyen monadokból, egyéni lényegekből áll az egész univerzum. A monad maga az Istenség, amely oszthatatlan és változhatatlan lévén, oszthatatlan és változhatatlan a monad is. Minden monad a végtelen világerő és a végtelen istenség, csak hogy annak individuális jelentkezése. *Windelband* szép magyarázata szerint: amiként az organizmusban az organikus erő, miként a műalkotásban a teremtő gondolat mindenütt teljes mértékben és egészen jelen van és emellett mégis mindenütt sajátlagos alakot nyer, akként a mindenütt jelenvaló isteni erő a világegyetem minden pontján új és minden mástól különböző s elég kimeríthetetlen ahhoz, hogy magát soha ne kelljen ismételnie. Minden monad tehát tükrözi az univerzumnak s minden monad egyúttal maga az Egész. A világerő benne van minden monadban, de mindenikben

másként. A világerő, amely mindig ugyanaz, szétvetődik ezekben a monadokban, amelyek éppen ezért individuumok. Ez a monadokról való tan lesz forrásává Leibniz monasztanának s tulajdonképpeni célja az egyes dolgok és az egyetemes viszonyának magyarázata. A probléma tulajdonképpen a skolasztikából származott súlyos örökségül s Giordano Bruno gondolkodásának merészségét mutatja, hogy kétségtelenül Cusanus hatására a gondolat metafizikai megoldását kísérelte meg.

2.3.5. Campanella

A renaissance bölcseletének kimagasló alakja Campanella, aki 1568-ban született a calábriai Stiloban s meghalt Párizsban 1639-ben. Életpályáját tekintve tehát merőben kiesik a renaissance keretéből, de szelleme tökéletesen a renaissance fiává avatja. Korán a domokosok szerzetébe lépett s a tudás különböző területein gazdag ismeretekre tesz szert. Fantáziájának csapongása, végtelen tudásvágya, a kalandos iránt való hajlama nyugtalan, szenvedésteljes életre kényszerítik őt. Politikai nézetei miatt fogságot szenved s heretikus felfogásáért állandó üldözések tárgya. Minden veszedelemben, fogságban, üldöztetésben az a bizonyos hit ad neki erőt, hogy ő az Isten küldötte és prófétája. Rajong a természetért és rendületlenül bízik az ész hatalmában. Az igazságért kész mindent feláldozni, ha kell, életét is. A tudatlanság és romlottság ellen küzdeni meg nem szűnik soha. Személyiségében az éles elme és csapongó fantázia, keserű humor és kíméletlen élc, maró gúny és szelíd oktatásra való hajlam egyesülnek s teszik őt a renaissance legtipikusabb alakjává. Szorgalmasan tanulmányozta Aristotelest, Platont, a neoplatonikusokat, a sztoikusokat, Pliniust és Galenust, s az újabbak közül különösen Telesio volt az, aki figyelmét a természettudományok és a tapasztalat felé terelte. Mindent azonban szkepszissel és kritikával fogad s tekintélyek előtt nem hajol meg.

A világ – Campanella szerint – az Isten kijelentése. Az Isten u.i. kijelentette magát az örök természetben – ez a *codex vivus* vagy *autographus*, de kijelentette magát közvetve a Szent Írás által: ez a *codex scriptus*. A teológiának feladata a hit alapján a Szent Írással foglalkozni; a filozófia teendője pedig, hogy az érzékiségre támaszkodva, a természet örök könyvét tanulmányozza. A filozófia magában foglalja a matematikát és a logikát, amely tudományok az ő instrumentális részét képezik, míg a természettan és erkölctan az ő reális részét alkotják. E négy tudományt követi a metafizika, amely a legfelsőbb előfeltételeket és a legegyetemesebb alapelveket az ú.n. princípiumokat foglalja magában. Ő maga behatóan foglalkozott ezekkel a tudományokkal s műveiben kétségtelenül találkozunk olyan mély gondolatokkal, amelyekben a későbbi tanok némelyike anticipálva van.

Minden ami létezik, bír a maga céljának tudatával – úgymond Campanella – és ismeri a céljai elé toluló akadályokat is. A világegyetem egész életét u.i. a világlélek irányítja s ez a világlélek az isteni bölcsesség eszköze. A panszichizmus tehát a panteizmus párosul.

Tökéletes ismeretet az érzékelés ad, amely a dolgokat közelről és pontosan észleli: *sentire est scire*, az érzékelés tudás. A tudomány tehát éppen nem áll az univerzális ismeretében. A tudós munka legfőbb célja a meghatározás, amely abban áll, hogy kifejtje a szó jelentését. Tökéletes ismeretre csak Isten képes, aki közvetlenül észleli a világegyetem és a dolgok minden részét.

Az ismerés kiindulási pontja és alapja maga az ember; ő, mint a „*parvus mundus*” – kis világ – tökéletesen egyezik a világmindenséggel s így rajta keresztül megismerhetjük az egész világot. Minden technikai eszköz a szerves lényekben végbemenő folyamatok utánzása. A hajó evezői a madár szárnyának felelnek meg s kormányja a madár farkának. Eljön az idő, amikor a madár repülésének pontos megfigyelése által fel fogja találni az ember a repülést is. Az ember tehát a természettől tanul, de a természetet az emberen keresztül ismeri meg. Ha tapasztalatunkat önmagunk felé fordítjuk, azt fogjuk találni, hogy van négy *alapbizonyosság*: első az, hogy létezik szellemünk; második: van képességünk, akaratunk és tudásunk; harmadik: tudásunkban és akaratunkban csak külső befolyások által korlátoztunk; negyedik alapbizonyosság végül ez: az én képességem, tudásom és akaratom nem csupán a jelenre vonatkozik. A képesség – *posse* -, tudás – *cognoscere* -, akarat – *velle* – minden lénynek őstulajdonságai, amelyek a végtelenségig fokozva jelennek meg az Istenben, mint mindenhatóság, mindentudás és mindenszeretés.

A lélek különben tökéletesen és közvetlenül csak önmagát képes megismerni: kevésbé ismerjük meg magát a meleget, mint a meleg érzetét, amelyet mi magunk élünk meg s tehát tapasztalunk. Ezért azt mondja Campanella, hogy minden ismeret a magunk ismerete – *semper ergo scire est sui*. Az ismeret annál tökéletesebb, minél inkább olvad egybe a maga tárgyával, fő tehát az ismeret és az ismeret tárgyának egybeolvadása. Az ilyen ismeret nyilván közvetlen megragadás, igazi intuíció. Mindíg azonban az

önmagunkról való ismeret tesz képesekké arra, hogy a dolgoknak azokat a tulajdonságokat tulajdonítsuk, amelyeket önmagunkban állapítunk meg.

A tapasztalat alkalom arra, hogy az Istenben öröktől fogva meglevő eszmék megnyilatkozzanak a lélek előtt, habár a lélek azokat tökéletesen elsajátítani sohasem képes.

A nem-lét is létezett már szükségszerűen a teremtés előtt, de csak azáltal létezett, hogy tagadta a létet és nem tételezte s állította azt. A nem-lét létezése tehát ebben a tagadásban áll. Az esszencia szempontjából igaz az a tétel, hogy a nem-lét nincs, mert hiszen a nem-lét esszenciája éppen abban keresendő, hogy nincs. Az egzisztencia szempontjából azonban nem igaz, mert ebben a világban minduntalan találkozunk ilyen igazságokkal: az ember nem számár, sok dolog nincs stb. Az Isten teremtette ezt a világot semmiből s ezért minden teremtmény részt vesz nem csak a létben, hanem a nem-létben is. Minél tökéletlenebb valami, annál nagyobb mértékben vesz részt a nem-létben s annál kevesebb benne az isteni lét. Azon mérték szerint, amelyben a dolgok résztvesznek a létben, megkülönböztet Campanella öt különböző világot, még pedig: a *mundus archetypus*, az eszmei világot, amely a lehetőségek összessége, a *mundus metaphysicus*, amely az ideális világból, az eszmék világából ered s lakói az angyalok, az örök intelligenciák; ezért nevezi Campanella ezt a világot *mundus mentalis*nak is; a *mundus mathematicus* vagy *sempiternus*, az abszolút, végtelen térnek a világa; *mundus temporalis* és *corporalis*, a végtelen térben levő végtelen számú csillagrendszerek világa; és végül a *mundus situális*, vagyis ez a mi világunk. Ez a fokozatos világrendszer a maga végtelenségében és számtalanságában mind az Isten teremtése s végső célja az, hogy a teremtő Istenhez térjen vissza, - ami teljesen neoplatonikus gondolat. Minden létező, az ember is vágyódik vissza Istenhez s éppen ez a forró vágyódás az, amit vallásnak nevezünk. A vallás, amely velünk született, így nem egyéb, mint Istennel való egyesülés.

Campanella az etika terén is a renaissance szellemének hódol s azt tanítja, hogy a legfőbb cél s tehát a legfőbb jó is, amelyet meg kell valósítania az embernek, az a saját maga *fenntartása*. Ezért mindaz jó, ami ezt az önfenntartást elősegíti. A jó mindig élvezetet okoz, mert hiszen az élv nem egyéb, mint az önfenntartás tudata, míg a fájdalom a rossznak, a pusztulásnak, a romlásnak tudata. A jónak külső jelentkezése a szép: valamely lény szép akkor, ha külső formája azt a belső szellemet nyilatkoztatja ki, amely az illető dolognak lényegét alkotja és azt élteti. Ahol azonban ezzel az összhanggal nem találkozunk, ott a *rút* jelenik meg előttünk. A rútban tehát a rossz jelenik meg külső formában. Abszolút szépek csak a teremtés egésze nevezhető. Abszolút rút nincs, mert e világon minden dolog alkalmas valamire s valaminek hasznára van. Amíg a természetnek célja Isten utánzása, addig a művészetek célja a természet utánzása.

Campanella szellemi alkotásának hű tükrö az az utópisztikus államrajz, amelyet a *Civitas Solis* c. művében hagyott az utókornak s amely az effajta irodalom legkitűnőbb alkotásai közé tartozik. E mű, amely 1623-ban jelent meg, magában foglalja az író társadalom- és neveléstanát. Ez a „nap állama”, amelyben minden politika a valláson és tudományon alapul, egy szocialisztikus szervezet, s célja az, hogy polgárai részére a míveltséget és a földi jólétet biztosítsa. A mű főbb gondolatai különben a következők: Az emberben megvan az önfenntartás ösztöne s ez az önfenntartás a legfőbb jó, amelyet azonban az ember csak másokkal való szövetkezés és egyesülés által érhet el. Ez az egyesülés az emberre nézve természetesen jó s azt azért is követeli az ember a természettől, mert jó. Miután pedig az ember fenntartja a maga életét testében, lelkében, gyermekeiben, Istenben, ezért a tökéletes egyesülés célja ez a négyféle fenntartás lesz. A család állam kicsiben; az állam család nagyban. A család és az állam keretében mindenki a közös jó érdekében munkálkodik, az is, aki parancsol, az is, aki engedelmeskedik. Minden hatalom alapja a derekasság, amely alkalmassá tesz arra, hogy parancsoljunk abban, amiben derekak vagyunk, míg a többiek engedelmeskedni tartoznak. A derekasság lehet testi, lehet lelki és lehet testi-lelki. Ennek megfelelően a javak is részben a test, részben a lélek és részben külső javak, amelyek a test és a lélek javainak eszközei.

Az állam fejének neve: Sol vagy Metaphisicus s ő a legfőbb úr a szellemi és anyagi ügyekben egyaránt. Az ő kormányzása alá tartozik minden s ő mond ítéletet minden felett. Még a város és a templom falai is arra használatnak fel, hogy a rájuk festett és rajzolt ábrák segítségével az ismeret és bölcsesség terjesztessék a nap állama polgárai között. Legfőbb hatalom irányítása alatt áll a nemzés is: úgy egyesíttessenek a párok, hogy nászukból a legkiválóbb utódok lássanak napvilágot. De gondoskodás történik a vetés, az aratás, a gyümölcstermelés, az állattenyésztés, a gyógyítás stb. szabályozásáról és felvirágoztatásáról is.

Az államban a törvény ereje feltétlen, ami érthető is, mert hiszen a törvény forrása az isten. Ahol törvény uralkodik, ott virágzik a vallás és a bölcsesség, amely az állam lelke, míg teste a tisztviselők összessége, eszközei a katonák, iparosok, kereskedők. A napállamban kialakult társadalmi rendnek alapja a teljes

közösség. Magántulajdon nincs: minden közös. Ezért a közélet terén viszály helyett, amely a magántulajdonnal jár, a szeretet uralkodik. Nem lévén magántulajdon, nincs önzés sem. Ilyen társadalmi rendben nincs helye természetesen sem a hiúságnak, sem a tetszésvágynak. Az állam feje halállal bünteti azokat, akik festik magukat vagy magas szandálban járnak, hogy magasabbaknak látszassanak, vagy uszályos ruhát hordnak, hogy elrejtsek formátlan lábaikat. Azt sem árt tudnunk, hogy a nap államában élteben senkinek sem szabad szobrot állítani. A halottakat nem eltemetik, hanem elégetik.

Ennek a szellemnek felel meg a nevelés is. A gyermek hét éves korában iskolába megy, hogy ott elméleti ismeretekre tegyen szert és műhelyekbe jár, hogy mechanikai készséget szerezzen. Mindenki a neki sajátos képességet kell kifejleszteni, hogy ezeket a képességeket a köz javára használhassa fel. A közösen előállított termékeket közös raktárakba helyezik el s innen osztják szét az állam minden polgárának. Az étkezés közös. A főorvos állítja össze az étrendet s az asszonyok rendre, felváltva főznek, az ifjúság szolgál fel. Nem lévén magántulajdon, a bíróságnak nincs semmi dolga a tulajdon körül támadt viszályokkal. Az engedetlenséget és restséget testi fenyítéssel büntetik. A hatóság ellen való támadás azonnal való kivégzést von maga után. A polgárok élete és testi épsége ellen való vétség pedig a szemet-szemért, fogat-fogért elv szerint toroltatik meg.

2.3.6.A francia renaissance: Montaigne és Charron

Amíg az itáliai renaissance jellege még a világnézet terén is az esztétikum felé hajlik s az erkölcsi iránt vajmi kevés érzéket mutat, addig a francia renaissance nagy szeretettel fordul a jog és az erkölcsiség vizsgálata felé s felfogását egyfelől a sztoicizmus, másfelől a szkepticizmus határozza meg. Ennek a renaissancenak lelke és előmozdítója I. Ferenc király, kinek uralkodása idején különösen a toulousei egyetem ad döntő lökést az állami élet és a jogi gyakorlat terén, amikor a *római jogot* állítja előtérbe és teszi tanulmányozás tárgyává. A francia szellem lényegét meghatározó *racionalizmus* már ebben a korszakban uralkodó lesz a tudományok s a bölcsélet terén egyaránt. Ez a racionalizmus ezután a francia bölcsélet uralkodó vonása lesz s teszi azt minden más nemzet bölcséletével szemben jellegzetessé.

A francia renaissance szellemét és az erkölcsiség tekintetében vallott felfogását s egyúttal a sztoikus gondolatnak élénk hatását a *Montaigne* és *Charron* bölcséletében mutatjuk be. Mindkét gondolkozót a kételkedés jellemzi s mindkettőnek gondolkozása a sztoicizmus talajából nő ki. Mindketten a francia erkölcsök és társadalmi élet megújulását tartották szem előtt s hogy így fejezzük ki magunkat: az embert akarták műremekké alakítani.

Montaigne (1533-1595) jogi pályára szándékozván lépni, behatóan foglalkozott a tudományok különböző ágaival s ő is, mint később Descartes, kénytelen volt arra a meggyőződésre jutni, hogy a tudományok tanításai a legnagyobb mértékben bizonytalanok s állandó változásnak vannak alávetve. Ebben a meggyőződésben ifjan falusi birtokára vonult vissza, hogy ott főleg az elmélkedésnek és szemlélődésnek szentelje életét. Műve, amely *Essais* c. alatt 1580-ban jelent meg két kötetben, amelyekhez 1588-ban egy harmadik kötet járult, telve van finom, szellemes lélektani, etikai, politikai fejtegetésekkel, amelyeket még vonzóbbá tesz az elegáns, világos nyelv, amelyen ezek a fejtegetések írva vannak. Montaigne a tudományt ezen fejtegetések bizonyossága szerint, igen nagy becsben tartja, de értékelésében még sem megy olyan messzire, mint azok – úgymond a II. kötet XII. fejezetében -, akik szerint a tudomány a legfőbb jó, vagy azok, akik minden erény anyjának tartják azt. A tapasztalat és a nagy gondolkozók egyformán azt tanítják, hogy a mi érzékeink gyengék s ezért a tudás is bizonytalan, amelyet általuk szerezhetünk meg. Hasonlóképpen az ész sem elég erős arra, hogy teljesen biztos tudást adhasson nekünk. Ez a bizonytalan tudás pedig nem nevezhető sem a legfőbb értéknek, sem minden erények anyjának. Ilyen gyenge tudás mellett valóban nagy szerepet visz a kételkedés, amely gyanakodva fogad minden új tant és elméletet, vallási és társadalmi újítást. A szkepticizmus álláspontján elvet Montaigne minden metafizikai spekulációt s azt hirdeti, hogy értéke csak annak a tudásnak van, amely a természet céljára s az ember legfőbb feladatára vonatkozik.

A természet legfőbb célja s az ember legfőbb feladata, hogy örüljön létének s használja fel életét, élve a maga örömeit. Az emberi természet jó és rossz hajlamok vegyülése s alá van vetve a szenvedélyek és ösztönök káros hatalmának. Még az értelmet is, amelyet a természettől a legnagyobb jóként nyerünk, a magunk kárára szoktuk felhasználni. Ez a visszasság mutatkozik a dolgok rendjében is. Egy lénynek haszna a másik kárát okozza, - ez a természeti és morális élet törvénye.

Ámde tévednénk, ha azt hinnők, hogy Montaigne szkepszise szerint az ember a maga szenvedélyeinek és ösztöneinek tehetetlen rabja. Nekünk van erőnk s tehát szabadságunk arra, hogy lelkünk erőit

tanulmányozva értelmünket tegyük úrrá szenvedélyeink és ösztöneink felett. Keresnünk kell hát az erényt, távolról sem önmagáért, hanem a saját boldogságunk érdekében. Az erény birtokába pedig úgy jutunk, ha a természet vezetésére bízunk magunkat. Ámde nem így cselekedünk: az emberi ész a maga döllyfével és elbizakodottságában úr akar lenni minden felett s ezáltal mindenütt csak rendetlenséget és zavart okoz. És itt felcsendül a sztoikus gondolat mellett Rousseau-nak a természethez való visszatérésre intő szava: legbölcsebb dolog – úgymond Montaigne – ha a természetre bízunk magunkat, amely jól rendezi el a dolgokat, hogy igazi szükségleteink kielégítése élvezettel járjon. A természet kezünkbe adta az életet s mi vagyunk hibásak, ha az kisiklik kezeink közül. Nagy érdeme Montaigne-nak, hogy erkölcsstani elveivel a modern, autonóm etika úttörője.

A modern autonóm erkölcsstannak másik úttörője, kinek tanában a francia renaissance szellem erőteljesen érvényesül, Charron (1541-1603). Műve: *De la Sagesse* (1601), ha nem is olyan szellemes, mint a Montaigne *Essais*-i, de rendszeres áttekintés és erkölcsi komolyság tekintetében felülmúlja azt. A mű tulajdonképpen azt akarja megmutatni, hogy a gyengeségekkel és nyomorúságokkal teljes ember hogyan küzdhet ezen gyengeségek és nyomorúságok ellen, amelyeket azáltal szerzett, hogy szabadságával visszaélt és engedett a társadalom káros hatásának.

Charron az ember testi és lelki tulajdonságairól nem a legjobb véleménnyel van. Mi nem vagyunk képesek azt választani, amit óhajtunk s nem tudjuk a dolgokat a maguk egyszerűségében és tisztaságában használni s ezért a legnagyobb élvezetünk is mindig fájdalommal jár. Gyengék vagyunk az igazság keresésére is, mert nemcsak érzékeink gyengék, hanem eszünk is gyenge.

Ez a gyarló ember három részből áll: testből, lélekből, szellemből. A test a rosszra hajlik; a lélek közömbös a jó és rossz iránt; a szellem egyedül az, amely a jót akarja és teszi. Az értelem, az emlékezés, a képzelőerő, amelyek mind az eszes lélek erői, nem állanak az ember hatalmában, de hatalmában áll akarata, amely minket rosszakká vagy jókká tehet. Az értelem úgy viszonylik az akarathoz, mint a férj a feleséghez, ámde a jó tekintetében az akaratnak enged. A szenvedélyeket is előkelő hely illeti meg az emberi élet ökonómiájában. Az értelem ugyanis a neki adott tehetséggel megítéli a dolgok értékét s azután megindítja a szenvedélyeket, hogy ezek a dolgokat megszerezzék. De az érzékek és a csöcselék sokszor megcsalják az értelmet s ez a dolgok értékét helytelenül állapítja meg.

Charron etikájának alapfogalma a *preud'homie* vagy a *proud'homie* amely nem egyéb, mint a derék, őszinte becsületesség. Forrása a természeti törvény – la loi de la nature –, azaz az egyetemes ész, - tanítja Charron egészen a sztoikus bölcsélet alapján s a francia renaissance szellemének megfelelően. Ez a természeti törvény nem egyéb, mint az Istennek fénye és sugara mibennünk s éppen ezért a becsületességre minden ember kivétel nélkül képes, ha csak az élvezet vagy a haszon nem csábítja a rosszra. Az emberek azonban inkább szeretik a mesterkélteket, mint azt, amit a természet nyújt nekik: álló délben becsukják az ablakokat és gyertyákkal világítanak. Már pedig a bölcs becsületességre csak az tehet szert, aki a dolgokat a maguk igazi értéke szerint tudja megbecsülni. A tömeg ítéleteitől megvesztegetett elme azonban nem képes az egyszerű és természetes értékek valódi becslésére s inkább a látszó értékek után fut. Ezzel a helytelen értékeléssel szemben a valódi bölcs feladata, hogy a dolgokat a maguk belső értékük és külső hasznuk szerint őszintén ítélje meg. Hogy ez a megítélés nehéz dolog, különösen, ha egyenlőnek látszó értékekkel van dolgunk, az kétségtelen. Ilyen nehéz esetekben ismét csak a természet mutathatja meg a helyes utat.

A helyesen ítélő bölcs jutalma – állapítja meg Charron ismét csak a sztoikus tan nyomán – a lélek rendíthetetlen nyugalma; a léleknek szelíd, szép, egyenletes, szilárd állapota ez, amelyet a sors semmi csapása meg nem ingathat.

Ez a sztoikus alapokon felépített független etika, amely az észben megadott természeti törvényre alapítja az erkölcsiséget, párhuzamba állítható a toulousei egyetem jogászainak elméletével, akik a kanonjog helyére a római jogot állítják s a jogtudományt a teológiától függetlenítik. Ez az autonóm etika már az újkori bölcsélet felé fordítja tekintetünket.

2.3.7.A német miszticizmus: Jakob Böhme

Az újkor elején feltűnő és folytonosan erősödő szkepticizmus, a német reformált egyházban lassanként ismét lábra kapó dogmatizmus és betűimádás ellen természetes és jótékony ellenhatás támadott a német miszticizmus bensőségében. Ez a misztika a XIII. századba, főleg Eckhart mesterre nyúlik vissza s szemmel követhető Suson, Tauleren s a „Teutsche Theologie” ismeretlen szerzőjén keresztül Lutherig, aki reformátori

tevékenységének első időiben a miszticizmus jótékony és megtermékenyítő hatása alatt állott. A protestáns egyház körében már a Luther idejében valami merevedés állott be, amely elfojtotta a lélek belső életét. Ez a megmerevedés Luther halála után még fokozódott és oly nagy méreteket öltött, hogy kénytelenek voltak a kor legkiválóbb vallásos elméi felemelni tiltakozó szavukat. A német misztika, amely a neoplatonikus és a középkori misztikának egyenes folytatója, ezen halált lehelő megdermedéssel szemben a szív és a szellem belső erőire apellált és az Istennek tetsző életgyakorlatot követelte.

A német misztika körén belül találkozunk a *Schwenkfeld Gáspár* működésével, aki az egyház elkülsőiesedésével szemben az ecclesia interna-ra, a belső egyházra fekteti a súlyt; ide tartozik *Sebastian Franck* (1500-1545) és *Weigel János*, akik mindketten a vallás életgyakorlatára és Krisztus tanának megélésére törekednek. Az egész mozgalomnak hatásaiban is legkiemelkedőbb alakja azonban *Jakob Böhme*, aki 1575-ben született és mint cipész telepedett le Görlitzben, ahol családot alapított s csendes, szemlélődő életet élt. Ezt a szép, istenes életet azonban gyakorta megzavarta a görlitzi lelkipásztor áskálódása, amelynek következtében végül mégis el kellett hagynia Görlitzet, ahová csak meghalni tért vissza 1624-ben.

Munkái közül fontosabbak: *Aurora oder Morgenröte im Aufgang* (1610); *Von den drei Prinzipien des göttlichen Lebens* (1619); *Vom dreifachen Leben des Menschen* (1619?). Ezek a művek igen gyorsan terjedtek el nemcsak Németországban, hanem az egész művelt Nyugaton. I. Károly angol király állítólag az Aurorával kezében lépett a vérpadra. Böhme művei a filozófiai gondolkozásra évszázadokon át kevés hatást gyakoroltak, míg a XIX. század elején a romantikusok valósággal divatba hozták, Tieck és Novalis felfedezték, Hegel kellő értéke szerint méltatta, Schelling pedig egyenesen szelleméből merített.

Böhme egész szellemiségének lényegére mutat az a tanítása, amely szerint az igazi ismeretnek szerve nem lehet sem a tapasztalás, sem az értelem, hanem kizárólag a szellem – Geist – vagy az értelem – Sinn. Ezért valami csendes megvetést érez a filozófusok és a tudósok, a nagy „mesterek” és a „Meister Klüglinge”-k iránt, akiknek műveiben hiába keresünk alaposságot és mélységet, mert csak félig-holt szellem az, amit ott találunk, amely szellem tör ugyan az egészség után, de olyan gyenge, hogy erőre kapni képtelen. Vannak ugyan olyanok, akikben felbuzgott az élet forrása, de ezek is nagy dölyfükben nem a maguk anyanyelvén írták le azt, amit láttak, hanem idegen nyelven mutatták be magukat, hadd lássa a világ, hogy férfiak ők s amit tudtak, azt is mélységes idegen nevekkel csirizelték be, hogy senki meg ne ismerje. Ő maga nem is tanult sem filozófiát, sem asztrológiát, sem teológiát s a tudósoknak is hagyja azokat. Az ő szándéka az, hogy a „szellem és a logos szerint írjon és nem a szemlélet szerint”. A „bölcselekedők” ugyan sok kifogást hoznak majd fel ellene; ő azonban figyelmessé teszi ezeket a bölcselekedőket, hogy a szent patriarkák és próféták is egyszerű emberek voltak, sőt az volt maga Krisztus is, de az ő szellemükben maga a Szent Lélek nyilatkoztatta ki magát s amijök volt, azt nem a saját erejükből bírták, hanem minden tanításuk Isten ösztönzésére történt. Ő maga, - Böhme - nem szállott fel az égbe s nem látta ott Isten műveit, hanem szellemében ugyanaz a menny nyilatkozott meg, amely képessé teszi őt arra, hogy Isten szellemét és munkáját megismerje. Az Isten ösztönözte az ő szellemét is; az ember szellemében ugyanis az Isten erejének és fényének egy szikrája van elrejtve, mert az ember Isten lényegéből teremtetett.

Az ember tehát az Isten teremtése, sőt olyan, mint egy kis Isten – und ist wie ein kleiner Gott – mert az Isten, amikor teremtette, saját magából teremtette. Az emberi testben isteni szellem lakozik s uralkodik a lélekben is, amely szünetlenül keresi Istent és a természetet. A lelket Isten gyűjti fel s a lélek ezért látja, hogy mit csinál Isten, amiként a fiú jól látja a házban azt, amit az atya csinál: a lélek egy tagja és lakója a mennyei Isten házának.

Ámde a léleknek forrása nem csak az Isten, hanem a természet is s mivel a természetben nemcsak a jó, hanem gonosz is van, azért a lélekben is ott van a természet gonoszsága és haragja, aminek következménye az, hogy a lélek ismerete csak rész szerint való. Mihelyt azonban a halál után a testtel együtt a természet haragja és mérge – Grimm – is megemésztetik, akkor a lélek is tökéletesen és tisztán fog látni Istent. Istent a lélek ismeri meg, mint atyát. Az ismeret – mondja Böhme a maga misztikus és képes nyelvén – a szellemnek tüzeiben vettetik el s először kicsiny, mint a mustármag s azután megnő, mint egy terebélyes fa. Ezen ismeret előtt Istent minden dolog egy. Idő és tér egyformán. Ez az ismeret a lényeg lényegének ismerete s Böhmenek célja éppen az, hogy a lényeg lényegének ezt az ismeretét közölje, azaz az Isten ismeretét közölje, mert a lényeg lényege – Wesen aller Wesen – maga az Isten.

Istent a természet erőiből lehet megismerni. A világ minden erőjében pedig kétféle elem van, vagy kétféle „kvalitás”, egy jó és egy rossz. Ezt a kvalitás szót a német Quelle-ből etimologizálta ki Böhme s nem egyéb

az, mint bizonyos fajta mozgékony, mint pld. hőség, amely éget, melegít, pusztít, világít stb., s amely uralkodik a természet minden dolgain, mert ahol ez a minőség hiányozna, ott a víz igen hideg lenne, a föld megfagyna s nem lenne levegő. A hőségben levő világosság nélkül azonban ez a hőség is gonosz minőség lenne, mert mérge által – Grimmigeké – elpusztulna minden. Ezért a fény a hőségben egy élő kútforrás, amelyben a Szent Lélek működik, míg a hőség „mérgeiben” a Szent Lélek nincs jelen. Ez a fény különben meg van Istenben is, de ő benne bőség nélkül van meg. A Szent Lélek akként tölti be az egész természetet, amint a szellem betölti az egész embert. A Szent Lélek teszi képessé az embert is arra, hogy Istent megismerje.

Ennek a természetnek tükrében úgy jelenik meg Isten, mint a világon minden dolognak oka és forrása. Isten maga a jó: Gott=gut, etimologizál ismét Böhme. Ő a diadalmaskodó örök béke s utána szomjúhozik az ember lelke szüntelen. Amikor a természetet szemléljük, akkor is igazán Istent látjuk, a mi atyánkat és teremtőnket. Benne meg van minden, ami létezik, de meg van egyszerre: ő mindenható, mindentudó, mindenhalló, mindenszagló, mindenlátó, mindenízáló, mindenérző; ő szelíd, barátságos, kedves, könyörületes, örömteljes, aki maga az öröm. Isten az embernek törvényeket adott, amelyekben megparancsolta neki, hogy cselekedje a jót és eltiltotta a rosszat. A természet szelleme azonban – Lucifer – feltámadott az ő testében s több akart lenni, mint az Isten: ez lett az oka, hogy most mi szegény emberek a keserű és mérges halál áldozatai vagyunk. Az atya a legszebb díszrel ruházta fel gyermekét, de ez mihelyt a díszet elnyerte, nem akart tőle sem tanulni, sem tanácsot elfogadni. Ámde ez a felfuvalkodott gyermek önmagát verte meg vaksággal és sötétséggel, mert erőszakkal „felgyújtá” Istent, aki öröktől fogva nyugodt és szelíd vala. Lucifer volt tehát oka annak, hogy a szelíd és jóságos Isten haragra gyúlt bűnbe esett gyermeke iránt s ennek a haragnak következménye rettenetes. „Ha minden fa őrök lenne és minden ága toll és minden víz ténta lenne – úgymond Böhme -, akkor se lehetne elégségesen leírni azt a nyomorúságot, amelyet a bűnbe esett szellem hozott a világra.” A bűn és a gonosz tehát nincs Istentől, de másfelől Böhme tanítása szerint, mégis szükséges, mert nélküle nem lett volna teremtetés. Lucifer u.i. bűnt követett el, amikor Isten szerelméből kiesve a centrum naturae iránt gyúlt szerelemre s megalkotta a harag és a tűz birodalmát, a poklot. Isten ezzel szemben a fény és a szeretet országát alkotta meg. E két birodalom között helyezkedett el a mi világunk, amelynek teremtetésével kezdi elbeszélését Mózes I. könyve.

A teremtetett világ nem tartalmaz ugyan semmi elvetendő, de meg kell lennie benne a jónak és a gonosznak egyaránt, mert különben Isten nem lenne nyilvánvaló, nem lenne a természetben sehol mozgás, hanem lenne a csendes Semmi. Az Istennek a gonosz iránt való haragja lett oka az életnek és minden mozgásnak. Ez a világ azonban nekünk nem az igazi hazánk: távoznunk kell innen vagy az Isten vagy a Lucifer országába. Isten segít nekünk az ő kegyelmével, hogy hozzá jussunk s ha mégis a Sátán birodalmába megy valaki, magára vessen.

Hogy ki jut el Istenhez, az nem a tudás, hanem az akarat dolga. A pogány közelebb van Istenhez, mint az a keresztyén, akinek akaratja gyenge és gonosz. Akarat teremtetette ezt a világot s akarat a mi egész életünk és minden cselekedetünk.

Böhme gondolkozását nyilván az a *panteizmus* jellemzi, amely az Isten és a természet egységét az Isten önkifejléséből érti meg. Ez a panteisztikus felfogás, amellyel találkozunk már a középkori misztikában, a Bruno tanában s amely kisebb-nagyobb mértékben minden misztikának jellemzője, Istentől akarja megérteni és levezetni a világot annak dolgaival és jelenségeivel együtt. Ez a világ a maga keletkezésében és meglétében nemcsak függ Istentől, hanem egyenesen Istennel azonos: a természet nem egyéb, mint a magát kifejtő és megvalósító Isten. A természet alapja – Böhme szerint – „Ungrund” vagy „Urgrund”, maga az Isten, aki csupa szellem és szüntelen csak önmagát szüli. Ezért a semmiből való teremtetés tana helytelen. Teremteni ugyanis Böhme szerint annyit jelent, mint az akaratba felvenni azt tényleg, ami képleg már benne volt. „Schaffen heisst in den Willen fassen, was in der Figur im Willen war”. Ha az ács házat akar építeni, előbb modelljét kell elkészítenie annak a háznak s csak azután építi azt fel akaratának ezen modellje szerint. Isten is így cselekedett. Modellt készített az ő akaratára számára s ezen modell szerint teremtetett azután fákat, állatokat, embereket stb. Úgy, hogy ez a teremtetés nem egyéb, mint a szellemnek kilépése önmagából a külsőbe, - olvassuk Böhmenél s mintha a német idealizmus valamelyik bölcselőjét hallanók. És minden panteisztikus rendszerben itt áll elő szükségképpen a kérdés: ha az egész világ Isten önkifejlése, akkor hát honnan e világon a gonosz és a bűn? E kérdésre, amint fennebb láttuk, Böhme is keresett feleletet, de kielégítő feleletet adni neki éppen oly kevésbé sikerült, mint a misztika és a panteizmus többi bölcselőjének. A bűn és gyarlóság nála is csak tagadhatatlan *tény*, amely ellentétben áll Isten lényegével és tőle éppen

ezért nem is származhatik. De hogy ezen tény miként egyeztethető össze Isten tökéletességével? ez a kérdés mindvégig megoldatlan marad.

Böhme jelentősége azonban nem is ezen a ponton keresendő. Egyfelől a természetről vallott panteisztikus felfogása, másfelől a természet jelenségeinek magyarázatára vallási, tehát *érték*-fogalmak alkalmazása s végül a szellemnek, mint önmagát megvalósító örök tevékenységnek felfogása teszi tanát becselessé a német idealizmus és romanticizmus bölcséletében, amelynek ez a bölcsélet valóban „modell”-jéül tekinthető.

3. AZ ÚJKORI BÖLCSELET TÖRTÉNETE DESCARTESTÓL KANTIG

3.1. Az újkori filozófia szellemi alkata

Az újkor szellemét a görög szellemhez hasonlóan és a középkor szellemével ellentétben a *szabadság és függetlenség* jellemzik. *Amíg a középkori gondolkozás, főleg a skolasztika azáltal tesz megbecsülhetetlen szolgálatot az emberiségnek, hogy a római birodalom felbomlása közben támadt óriási zűrzavarban rendet teremt a szellemiség terén s finom érzékkel konzerválja azt, amit az emberi szellem akkorig teremtett, addig az újkori gondolkozás a szellem függetlenségével és szabadságával ajándékozza meg az emberiséget, amikor az igazságot magáért az igazságért keresi.* Az újkor nagy gondolkozói egészen komolyan vették az Írás figyelmeztetését: „megismeritek az igazságot s az igazság szabadokká tesz titeket.” Az újkor gondolkozói, nem tekintvén sem jobbra, sem balra, elszántan az ész vezérletére bízták magukat s hittek az ész feltétlen erejében, meg lévén győződve arról, hogy ha az ész szavára hallgatnak, az elég erős arra, hogy elvezesse őket az igazság birodalmába. Az újkori szellemet az *emberi ész erejébe vetett őszinte hit* jellemzi legszembeütőbben.

Az újkor bölcselei a görög filozófusokhoz hasonlóan s a középkor bölcseivel ellentétben ezzel az őszinte hittel *keresték* az igazságot, akik a már készen levő, az egyház által megállapított és az Aristoteles tanában kifejezést nyert igazságot kötötték egybe, hogy az ész és a hit ellentétét akadálytalan harmóniába olvasszák. Amíg a középkor gondolkozói a *kész igazságok* felett meditáltak és már kiformált tanokat fűztek rendszerbe, azoknak filozófiai alapozását kísérelvén meg, addig az újkor bölcselei, élükön Descartessel a *fejlődő* és szabad kifejlésre törvő igazság érdekében szálltak síkra. Az újkor filozófiájában a *mozgó*, alakulásban levő igazság tárul fel szemeink előtt. Az igazság elfogulatlan kutatása folyamán ébred fel és izmosodik meg az ész által napfényre hozott igaz tételek *rendszeréhez való akarat*, amely akarat az ész *egész rendszerét* igyekezik feltárni, hogy így az ész minden irányú tevékenységének eredményét egy éltető, szerves középpont köré helyezze el.

Az ily módon nyert rendszer nem *külső*, önkényes tervnek szülte, hanem az emberi szellem lényegéből s tehát *belülről*, természet szerint kifejlő, *organikus* mű. Az újkori rendszerek *autonóm* rendszerek, mert bennük az ész saját törvénye az uralkodó; *független* rendszerek, mert létrejöttük tisztán és kizáróan az ész szabad tevékenységének köszönhető; és *egyetemes* rendszerek, mert az emberi szellem mindennemű megnyilatkozásait iparkodnak egy szerves rendszer belső magva körül elhelyezni. Azaz: az újkori bölcselet rendszerei nem *mesterséges* rendszerek, hanem a szellemnek organikusán fejlett, *természetes* kifejezései, melyeket a teremtő szellem a maga lényegének megfelelően, mint a maga vetületeit nevelte és hajtotta ki önmagából.

A rendszerhez való akarat kétségtelenül ott él már a görög bölcselet klasszikus alkotásaiban is, ámde itt az *esztétikai* jellem nem egyszer győzedelmeskedik a logikum felett (Falckenberg). Az újkori bölcselet rendszereiben ez az esztétikai karakter merőben háttérbe szorul, hogy az igazság minden korlát és melléktekintet nélkül öltön testet és jelenhessék meg a szisztéma zárt, rideg keretében, amelynek szépséget csak az igazság rideg fénye ad.

Ebből folyólag az ész szabad tevékenységéből fakadó *intellektualizmus* az újkori filozófiának elhatározó jellemvonása, amely többé-kevésbé erőteljesen különbözteti meg a modern bölcselet minden törekvését. Még ott is, ahol az érzelmet hangsúlyozó emocionalizmus uralkodik, mint pld. a skót morálfilozófiában, vagy ahol az akarat primátusát hirdető voluntarizmus viszi a főszerepet, mint pld. Schopenhauer filozófiájában, - az intellektualizmus hatása és érvényesülése még ott is tagadhatatlan. Az igazság után való önzetlen vágyakozás, amelynek a tudományok egész seregének születése köszönhető, a modern bölcseletnek olyan eltörölhetetlen bélyege, amellyel büszkén osztozik a görög bölcselettel. A *tudomány* s az *ismeret* olyan érték, amely után törekedni legfőbb kötelesség; a tudás mindennél többet érő, a tudás hatalom – úgymond Bacon – *scientia est potentia*, hirdeti vele együtt az egész modern filozófia. A tudomány nem nyereségszerző tevékenység, nem is a kényelem puha vánkosa vagy a lenéző és mindeneket megvető dölyfösség forrása, hanem egy jól felszerelt fegyveres ház, gazdag kincstár, amely szentelve van minden dolgok teremtőjének dicsőségére és az emberi élet oltalmazására. „A tudománynak nem szabad lennie sem utcai lánynak, aki

kéjeink eszköze – olvassuk Bacon *De dignitate et augmentis scientiarum* c. művében – sem szolgáló leánynak, aki nyereségeink eszköze, hanem törvényes feleségnek, akinek feladata az, hogy szüljön gyermekeket, gondoskodjék a tisztességes élvezetekről és a reális gyarapodásról.” Az így értelmezett tudomány ott székel és működik a lelkekben mindenütt: a gondolkozásban, a képzeletben, a hitben, az akaratban, a politikai és szellemi élet minden mezején.

Szóval: a tudomány már az újkori filozófia kezdetein úgy bontakozik ki előttünk, mint az egész emberi élettevékenységet átható egyetemes hatalom, amelynek céljai szentek és örökkévalók. Ez a tudomány elsősorban a világra s ennek a világnak jelenségeire, a földi életre fordítja tekintetét, hogy, ha lehet, tisztába jöjjön azzal, ami van és ami történik *ezen* a világon, amelyen élünk, küzdünk és diadalmaskodni szeretnénk. Ámde igyekezik meglátni azt is, ami e világ *fölött* van s bár legalább sejdítésben bírni akarja azt az életet, amelyet a földön túl hisz és remél. Óvakodik azonban a *transzcendens* világ dolgainak fessegetésétől, mert tudja, ha olykor-olykor meg is feledkezik róla, hogy a transzcendens világ titkai csak a hit előtt tárják fel a maguk gazdag és boldogító tartalmát. Éppen ezért siet kibontakozni a teológia szorító öleléséből, hogy nem mint annak szolgálója, hanem mint szabad és független úr építhesse az igazság fenséges templomát. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy az újkori bölcselet ellenséges álláspontot foglalt volna el a transzcendens világ problémáival szemben. Az újkori filozófia, amint ezt mindjárt a Descartes és Bacon eljárása bizonyítja, a teológiának és a transzcendens világ problémáinak területét tiszteletteljesen kikapcsolja a bölcseleti kutatás köréből, megadván az Istennek azt, ami az Istené s a császárnak is azt, ami a császáré.

Az újkori bölcselet szelleméről beszélve, gondosan óvakodnunk kell attól a magyarázattól, amely ennek a szellemnek szabadságát minden szabályon és törvényen magát túltevő *szabadosságnak* szereti feltüntetni. A gondolat szabad csakugyan, mert nem köti meg semmi, csak magának az észnek istenadta törvénye: ez a törvény vasszigorral uralkodik a gondolkozás felett és megköveteli, hogy előtte tiszteletteljesen hajoljon meg minden gondolkozó; mert a gondolatnak értéket egyenesen az ad, hogy több-kevesebb sikerrel azt a törvényt betölti. E kor gondolkozói a legkeményebb szavakkal és maró gúnnyal ítélik meg az ú.n. szabad gondolkozás kalózeit, akiknél a szabadság szabadosságot jelent, amellyel együtt a gondolkozás misztikus zürje és üressége párosul. Berkeley egész iratot intéz *Alciphron* c. alatt ezen élősködő és romboló species ellen. Ezek a „kis bölcselek” – amint Berkeley nevezi őket – a szenvedélyesség legtetőjére dolgozzák fel magukat s az általuk felidézett szellemektől ijednek meg. Kalóznak ők, akik zsákmányul ejtenek mindent, ami útjukba kerül s világgá hirdetik, hogy az ösztönök, szenvedélyek alapja a természet s az őket követő élvezetek is a természet legmélyén gyökereznek. Találkozunk ezekkel a „kis bölcselekkel” a társalgótermekben, a korcsmákban, kapusszobákban, ahol műveltségüket szerzik és elveiket megalapozzák. Tülbölcsek arra, hogy valami szent legyen előttük, sem az uralkodó, sem az alkotmány, sem más dolog ezen a földön; bölcssességük teteje a vallás tagadása és ócsárlása. Ismeret csak negatív ismeret s nem is egyéb, mint teljesen durva tudatlanság. Berkeley „kis bölcselek” teljesen idegen élősködők az újkori szellem talaján, amelyből a törvény előtt hódoló szabadság kelt virágzó életre.

Az újkori bölcselet az ész autonóm törvényét követve és a föld adataihoz ragaszkodva, a *természet* és *történelem* útjain járva, *öntudatos* teszi a tudást, kutatja az ismeret érvényességének alapjait, megállapítja és alkalmazza a tudományos kutatás módszerét, hogy az ismeret határait szorosabbra fogva, mélyebbé és értékesebbé tegye azt. Aki ezt a szellemet félreérti vagy azt éppen korcs visszafejlésnek tekinti, az csak lézengő zsellér a filozófia díszes csarnokában és nem formálhat jogot arra, hogy ott komoly munkának tekintessék. A filozófiának is vannak bohócái.

Az előbb említett módszer kérdése keresztül vonul a modern bölcselet egész történetén. A kérdést felvetik és kutatására ösztönöznek azok a nagyjelentőségű eredmények, amelyeket a természettudomány ért el a Kopernikusz, Galilei, Newton műveiben s amely eredmények gyökeresen átalakították az európai ember egész világképét és életfelfogását. Kopernikus tanának hatása már ott mutatkozik a Giordano Bruno tanában és Galilei megállapításai a Descartes fizikai és kozmológiai nézeteinek alapját képezik. A természettudományok nagy eredményeket termő módszere hajtja a filozófusokat is, hogy módszeres eljárással igyekezzenek a bölcselet épületét felemelni és szilárd alapokra helyezni. Az ész immanens rendszerét kell kialakítani a szellemiség minden területén s e kialakításhoz vezető út feltalálásának problémája, a *methodos* kérdése az újkori bölcseletnek kiindulási pontja és centrális magva. A helyes módszert keresi Bacon a *Novum Organum*-ban, amikor az Aristoteles meddő szillogisztikájával a maga tapasztalati, ú.n. induktív eljárását állítja szembe, mint minden tudomány területén érvényes egyetemes módszert. A helyes módszer feltalálásának kérdése foglalkoztatja már az ifjú Descartes lelkét „*Regulae ad*

directionem ingenii” c. művében, majd a *módszerről* szóló bevezető értekezésében. A módszer problémája tartja izgalomban a Leibniz szellemét is s a Kant fejlődésének egész praekritikai korszaka nem egyéb, mint erős küzdelem a helyes módszerért. De ott találkozunk ezzel a kérdéssel lépten-nyomon az angol filozófia történetében is Hobbestól le egészen napjaink bölcseletéig. A Kant utáni filozófia drága örökségként veszi át ezt a problémát Kanttól, kinek követői: Fichte, Schelling, Hegel egytől-egyig a legfontosabb kérdésül ismerik el a módszer kérdését. És ha figyelemmel vizsgáljuk a legújabb bölcselet jelenségeit, nem zárkozhatsz el annak a ténynek elismerése elől, hogy napjaink filozófiájának egyik alapvető kérdése éppen az, hogy melyik módszer az, amelynek birtokában a filozófia tudományos jellegét és exaktságát biztosítani lehet. A módszer kérdése tárul fel előttünk a sokáig divatos *Bergson* műveiben; a módszer kérdésétől függ *Husserl* tanainak értéke; *Driesch* munkásságának eredetiségét éppen módszere adja meg; a módszer fontossága nyilvánvaló a *Rickert*, *Böhm*, *Scheller*, *Heidegger*, *Pauler* stb. műveiben.

Az a nagy fontosság, amellyel az újkori filozófia a módszer kérdését felruházta, azonnal magyarázatot nyer, mihelyt meggondoljuk, hogy a filozófiában az ész önmagára eszmélése nyer kifejezést; a filozófiában az ész a benne rejlő, immanens rendszert alakítja ki s mikor ezt teszi, az önmagára eszmélés legmagasabb fokán egyszersmind öntudatának teljes fényébe állítja azt az utat is, amelyen az önmagára való eszmélés végbe megy. Az újkori bölcselet mindennél világosabban mutatja, hogy a filozófia, mint szabad és független tevékenység, a módszertől elválaszthatatlan: az öntudatos filozófiával a módszer öntudata jár karöltve. Ezért Hegel a metódust egyenesen a logikával azonosítja, amely nem egyéb, mint a módszernek előadása, kiábrázolása. Mert a metódus – úgymond Hegel – nem más, mint az Egésznek alkata a maga tiszta lényegében: „Denn die Methode ist nichts anderes, als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt” (Phänomenologie. Vorrede 3.). A maga immanens rendszerét kialakító ész tevékenysége az a módszer, amely a kialakítandó rendszerhez elvezet és a filozófiának, amikor függetlenül, a maga autonómiájának nyugodt önérzetével dolgozik, a maga módszerének világos tudatára van minden pillanatban szüksége, mert enélkül nincs filozófia.

Az újkori filozófia szellemi alkatában a gondolkozás függetlenségével és autonómiájával együtt jár a rendszerhez való akarat és a kutatás módszerének állandó tudata. Vagy más szavakkal: az újkori filozófiának jellemző vonása az, hogy az ész szabad függetlenséggel és módszeres úton alakítja ki a benne rejlő immanens rendszert. Szabad tevékenység és módszeres rendszer, - ímé a modern filozófia szellemi alkatának két meghatározója. A görög filozófiával szemben a módszer öntudatától kísért rendszer-alkotás, a középkori bölcselettel szemben a szabad és független tevékenység jellemzik.

Az újkori filozófia története önként és természetesen osztható fel két nagy korszakra, amelynek egyike kezdődik a Bacon, illetve a Descartes fellépésével s véget ér a XVIII. század felvilágosultságának áramlatával; másika pedig kezdődik Kant fellépésével és tart napjainkig. A Kant előtti nagy rendszereket, Descartes, Spinoza, Malebranche, Locke, Hume stb. tanát egyformán jellemzi az a *dogmatizmus*, amely az emberi ész erejében mit sem kételkedve, bátran tör az ismerés minden terén egy zárt és bevégzett rendszer kialakítására. Ezzel a sok tekintetben merev dogmatizmussal szemben a Kant és követőinek tanát a megfontolt kriticismus jellemzi, amely az emberi ész határait megismerve, igyekezik azokat tiszteletben tartani.

A Kant előtti filozófiában ismét két áramlat halad egymással szinte párhuzamosan: a *racionalizmus* és az *empirizmus*. Az első irány megalapítója s vezére Descartes, míg az utóbbi irány az angol szellem talajából sarjad s megindítója Verulamí Bacon Ferenc. Amíg a racionalizmus szerint az ismeret főforrása az ész, addig az empirizmus a tapasztalatot állítja előtérbe. A racionalizmus az ésből akarván megérteni mindent, módszere a *dedukció*, az empirizmus pedig a tapasztalat adataira támaszkodik s módszere az *indukció*.

Magából abból a tényből, hogy ez a két irány párhuzamosan halad egymás mellett, következik, hogy követők hatással vannak egymásra s nem egynél közülök, mint pld. Hobbesnél, úgy összekeveredik a két irány egymással, hogy tanuk jelleme tisztán meg nem állapítható. De következik az is, hogy nincsen racionalista, kinél ne bukkannának tapasztalati elemekre és nincs empirista, akinek tanából hiányoznának a racionális elemek. A két irány jogos elemei Kant tanában nyerik meg magasabb szintézisüket.

3.2. Angol bölcselet a XVII. század közepéig: Bacon, Hobbes, Cherbury-i Herbert

3.2.1. Bacon

Bacon annak az angol szellemnek szülötte, amely a középkori bölcseletet is oly sok kiváló férfiúval ajándékozta meg. Született 1561-ben a Londontól északnyugatra fekvő St. Albans nevű kis városkában. Tanulmányait (1573-75) Cambridgeben végezte, ahol azonban a skolasztikától minden kedvét veszítve, Londonba megy s ott jogi tanulmányokkal foglalkozik, holott tisztán csak a tudományok reformálásának szeretné életét szentelni. 1576-ban az angol követet Párizsba utazik, ahonnan azonban 2 év múlva, atyja halála miatt vissza kellett térnie hazájába. Kedvezőtlen anyagi viszonyai arra kényszerítették, hogy ügyvédi gyakorlatot kezdjen. A tudományról nem feledkezett ugyan meg, de hogy jobban érvényesülhessen, a politikai pályára lépett s 1584-ben a parlament tagja. I. Jakab király szeretetében fogadja Bacont, akinek *Sermones fideles* c. műve már híressé tette nevét. A király javakkal, hivatalokkal, kitüntetésekkel ajándékozta meg a fényes életet kedvelő filozófust, akinek azonban irigyei sem maradnak tétlenül. Ezeknek nyomására vádiratot adnak be ellene, amelyben vesztegetéssel vádolják, amit ő be is ismer. A felsőház börtön- és pénzbüntetésre ítéli. A börtönből azonban pár nap múlva a király kegyelméből kiszabadul s ismét a felsőház tagjává nevezi ki a király. Ő azonban teljesen visszavonul a közélettől s minden idejét tudományos kutatásoknak szenteli. Meghalt 1626-ban kísérletezés közben szerzett betegségében.

Két ellentétesebb egyéniség, mint amilyen az újkori bölcselet két megalapítója, Descartes és Bacon valának, alig képzelhető el. Descartes a világtól elvonulva életét a tudományok és a bölcselet művelésére szentelte fel, Bacon ellenben nagyratörő életét dolgozószobájába és a nagy világ között osztotta meg s lelkében a tudományszomj mellett a hír, dicsőség, gazdagság és fény után való szenvedélyes vágy tusakodott az elsőségért. Míg Descartes a tudós szerénységében megelégedett azzal, hogy a világ nagy színpadán folyó komédiának csak nézője legyen, addig Bacon minden erejével arra tört, hogy a világ nagy színpadának legelső szerepvivői között emlegessék. Descartes előtt az igazság értéke mindennek felett való; Bacon előtt ellenben önmagának érvényesülése volt a fő cél s csak azután következett az igazság és az erkölcs szolgálata. Macaulay találóan mondja róla: „Sem alapelveire, sem szellemére nem bízhatta magát ha erős kísértéseknek kellett ellenállania s komoly veszélyekkel dacolnia.”

Ha Bacon műveit a filozófus szemével vizsgáljuk, azt kell mondanunk, hogy az ő főtörekvése a tudományok reformja és minden tudományban egyformán érvényes módszer kidolgozása vala. Egész bölcseletét s életfelfogását jellemzi az a praktikus meggyőződés, hogy „tantum possumus, quantum scimus”, vagy egy másik tételével szólva: „scientia est potentia”, a tudomány hatalom. A tudomány maga tehát nem öncél, hanem fontos és nélkülözhetetlen eszköz arra, hogy segítségével a hatalomra szert tehessünk. Ez a felfogás kétségtelenül az *utilizmus* bélyegét hordozza magán s a modern *pragmatizmus* gyökeréül tekinthető: a tudomány értékes, mert haszonnal jár s elvezet az ember boldogságához. Ebből a meggyőződésből szükségképpen következik az igaznak és a jónak a haszonnal való azonosítása: quod in operando utilissimum, id in scientia verissimum”, ami a gyakorlatban a leghasznosabb, az a tudományban a legigazabb – olvassuk a *Novum Organum*-ban (2, 4.). Ez az alapmeggyőződés teszi Bacont az angol s általában a modern utilizmus megalapítójává, aki nemcsak a logikában, hanem az erkölcsbölcseletben is a hasznost állítja az érték skála legmagasabb fokára.

Erről az állásponttól tartva szemlét az összes tudományok felett, minden tudomány legnagyobb hibájának éppen azt tartja Bacon, hogy megelégednek magának a tudásnak legvégső céljáról, amely nem egyéb, mint az *emberiség haszna*, „usus humani generis”. Az emberek egy része u.i. a tudomány célja és értéke eflől teljesen zavarban lévén, csak azért törekedik tudományra, hogy abban pihenő ágyra találjon, amelyen megpihenhet nyugtalan szelleme, vagy díszes oszlopcsarnokra, amelyben vágyai tetszés szerint sétálhatnak, vagy magas toronyra, ahonnan a büszke és becsvágyó lélek megvető pillantásokat vethet alá, vagy fellegvárra, ahonnan bátran támadhat mindenkit, vagy végül nyereséges üzletre és nem jól felszerelt fegyvertárra, amely szentelve van a Teremtő dicsőségére és az emberi nem oltalmazására. Ezzel szemben nem győzi Bacon eléggé hangsúlyozni azt, hogy a tudomány annyira ér, amennyire képes az emberi nem állapotán könnyíteni s az emberiség hasznát elősegíteni (De augm. I. 7. 2.). Ennek megfelelően a tudomány feladata az, hogy az emberi életet új találmányokkal és új kellemességekkel ajándékozta meg.

A tudás tehát hatalom. Hatalom, amely képessé teszi az embert arra, hogy *uralkodjék* a természet felett s azt az emberiség szolgálatába hajtsa. Bacon minden előtte élt gondolkozó tanát ebből a szempontból ítélte meg, fogadta el vagy utasította vissza kíméletlenül. Az igazi módszer is az, amely a természet felett való uralomnak kulcsát kezünkbe adja. Mielőtt azonban ennek a módszernek tüzetes fejtegetésébe fognánk, meg kell vizsgálnunk, hogy *miként osztályozta* Bacon a *különböző tudományokat* s mely tárgyakat tűz ki vizsgálataik céljául.

Bacon *De augmentis et dignitate scientiarum* c. művében az emberi tudás egész birodalmát, az általa ú.n. *globus intellectualis* bejárja, leírja és tüzetesen megvizsgálja, hogy vajjon hol mutatkoznak hiányosságok, melyeknek eltüntetése az emberi kultúra és boldogság szempontjából szükséges. Ezért mindenek előtt a tudományok osztályozását kísérli meg, az emberi lélek három tevékenységét választván a felosztás alapjául: az emlékezést, a képzelőerőt, az értelmet. Az emlékezés tudománya a *történelem*, a fantáziáé a *költészet*, az értelemé a *filozófia*. A történelem, história alatt Bacon általában a tapasztalati ismereteket érti és felosztja két részre: a természet történetére s a polgári, civilis történetre, amely utóbbi keretébe tartozik az egyháztörténet és, mint óhaj, az irodalomtörténet is. A költészet pedig három részre oszlik: az elbeszélő, a drámai és az ú.n. parabolikus, azaz tanító költészetre.

A tulajdonképpeni tudomány kettő: a teológia és a filozófia. A történet, a költészet és a tudomány viszonyát Bacon a következő hasonlattal világítja meg. A történet a földön jár s inkább a vezér, mint a világító fény szerepét viszi; a költészet mintegy az álmok tudománya – *doctrina somnium* – igen élvezetes dolog s miként az álmok, úgy ő is isteni jelleget követel magának. A tudomány olyan, mint a víz s miként a víznek, úgy a tudománynak is két forrása van: vagy a földről száll fel, vagy az égből ereszkedik alá. A tudománynak is ez a két forrása van. A teológia forrását az égben kell keresnünk, a filozófiáét ellenben a földön. A teológia alatt azonban itt a kijelentett teológiát kell értenünk és nem a theologia naturalist, amely a bölcseletnek képezi alkotórészét.

Bacon a kijelentett teológia tárgyalását kikapcsolja fejtegetéseiből s egyenesen a filozófia tárgyalására tér. A filozófiának három tárgya van: *Isten, ember, természet*. A természet – úgymond Bacon – az elmét közvetlen sugárként éri: az Isten csak közvetett sugár, azaz teremtményei által; az ember végül reflektált sugár által. Mindezeket a részeket megelőzi azonban az ú.n. *philosophia prima*, amely minden tudománynak alapját képezi. A tudomány egyes részei u.i. Bacon szerint nem hasonlítanak olyan vonalakhoz, amelyek mind egy pontban futnak össze, hanem inkább egy olyan fához, amelynek ágai egyetlen törzsből ágaznak szét. Meg kell hát állapítani egy olyan egyetemes tudományt – *scientia universalis* – amely közös anyja legyen a többinek mind s amelyet egy olyan útnak kell tekintenünk, amely közös mindaddig, amíg a többi rész-utak töle el nem különülnek s más, különböző irányban nem haladnak. Ez a közös út a *prima philosophia* vagy *sapientia*, amely magában foglalja mindazokat az axiómákat, amelyek mindenik tudományban közősek. (Ilyenek pld.: ha két egyenlő mennyiséghez két egyenlőtlen adunk, az összeg egyenlőtlen lesz, stb.) E tudomány keretében tárgyalandók a létezőknek ú.n. *transzcendens* feltételei: a hasonló és különböző, a lehető és lehetetlen, a létező és nem-létező stb. fogalmai. Itt kell tárgyalnunk továbbá az ilyen kérdéseket: honnan van, hogy a természetben némely dolog nagy mennyiségben fordul elő, némely pedig kis mennyiségben? honnan van, hogy sohasem lesz annyi rózsa, mint amennyi fű? miért vannak az egerek és a patkányok? stb. Az ilyen *prima philosophia* is azonban még csak óhajítás, desideratum.

A filozófiának sorrendben *első* része a *theologia naturalis*, amely tárgyat tekintve isteni, de módszerét tekintve természetes; természetes, mert a tárgyat, Istent a természetes fény – *lumen naturale* – és a dolgok szemlélete által akarja megismerni. A *második* rész, a *természetfilozófia* két részre oszlik: a *spekulatív* részre, amelyhez tartozik a *fizika* és a *metafizika*. Az előbbinek tárgya a *causa efficiens* és az anyag; az utóbbinak a *causa formalis* és a *causa finalis*. Azaz: a fizika a kauzális összefüggéseket, a metafizika pedig a teleológikus összefüggéseket vizsgálja. A természetfilozófia második része a *praktikus* természetfilozófia, amelynek keretébe tartozik a mechanika és a mágia. A mechanika megfelel a speciális fizikának, a mágia pedig a metafizikának. Úgy a spekulatív, mint a praktikus természetfilozófiának függvénye a matematika, amely ismét vagy tiszta, vagy vegyes. Tiszta matematika: a geometria és aritmetika. Vegyes matematika: asztronómia, építészet, kozmográfia, stb.

És végül, az *emberről* szóló tudomány – antropológia – szintén két részre oszlik: az egyes emberről szóló tudomány, - *anthropologia humanitatis* – és az államról szóló tudomány – *anthropologia civilis*. Az egyes emberről szóló tudomány körébe tartozik: a somatológia és a pszichológia, mint a test és a lélek szövetségének tudománya, valamint a logika és az etika. Az emberre nézve ez az emberről szóló tudomány minden tudománynak végső célja. Ez a tudomány mint *medicina*, foglalkozik az ember egészségével; mint

kozmetika az ember szépségével s ez foglalkozik az emberi élet meghosszabbításával is. Legfontosabb ezek közül természetesen az élet meghosszabbítása lenne, de egy erről szóló tudomány még csak jámbor óhajítás, - desideratum.

Különös figyelemre méltó Baconnak *logikája* s a logika keretében az is, amit az ú.n. *idoláról* tanít. E tant Bacon két helyen is előadja, jelölül annak, hogy nagyfontosságúnak tartja. (De augmentis et dignitate scientiarum V. k. IV. fej. és Novum Organum I. k. XXXVIII-LXIII. fej.) Az idevágó fejtegetések azokkal az előítéletekkel foglalkoznak, amelyek hosszú évszázadokon át kifejlődtek és gyökeret vertek az emberi lélekben, megakadályozván a helyes tapasztalást, az igazi és gyümölcsöző tudást. Ezeket az előítéleteket és balhiedelmeket jelöli Bacon az *idola* szóval és megkülönbözteti ezek négy fajtáját: *idola tribus*, *idola specus* vagy *cavernae*, *idola fori* és *idola theatri*. Ezek az emberi lélek legmélyén levő csalódások és előítéletek nem csupán egyik vagy másik kérdésre nézve zavarnak meg, hanem elhomályosítják magát a szellemet, mielőtt ítélt volna; elvarázsolják és elbűvölik a lélek tükrét, amely éppen ezért csak csalóka képeket mutat. Ezek az *idola*, amelyeknek eltávolítása a legelső feladat, vagy az egész emberi nemnek a tévedései: ez az *idola tribus*, vagy az egyéneké, - *idola specus* -, vagy a szavakban való tévedések, - *idola fori* -, vagy végül a helytelen teóriák és bölcseleti tanokban rejlő tévedések, illetve a bizonyítás helytelen szabályainak alkalmazása nyomán bekövetkező tévedések, - *idola theatri*.

Az *idola tribus* forrása az, hogy az ember a külvilág jelenségeit merőben a maga analógiájára fogja fel, úgy tekintvén magát, mint a természet tükörét s szabályát. Az *idola specus* a „barlang tévedései”, a Platon barlangról szóló hasonlatára utal és gyökere a nevelésben és szokásban rejlik s általában mindabban, ami az emberi természetet módosítja. Lelkünk be van zárva a testbe, mint egy barlangba s mivel a barlangból a lélek csak kevés időre képes kilépni, azért megtelik egy csomó csalóka képpel. A lélek minden egyénél más testben kénytelen élni s ez a test, mint barlang, megtöri az észnek természetes fényét. Az *idola fori* a legnehezebben legyőzhető idolum, amely a *szavak* által fészkel be magát az emberi lélekbe. A szavak az emberek között létrejött hallgatólágos megegyezésnek köszönik létüket s mihelyt az értelem valamit helyesen és pontosan meg akar állapítani, azonnal nagy zajjal jelentkezik és állanak ellent. A definíciók is szavakból állanak s ezért gyakran csalókák. Végül az *idola theatri* különösen éppen a filozófusra nézve veszélyesek, mert a bölcseletnek évszázadokon kifejlett s nemzedékről-nemzedékre továbbplántált tévedéseit tartalmazzák.

Az előítéleteknek és meggyökeresedett tévedéseknek ez a négy fajtája tartja fogva az emberi értelmet s a tudományok, amelyekkel eleddig találkozunk, főleg a logika és dialektika, csak arra valók, hogy ezeket a tévedéseket állandósítsák s nem arra, hogy azokat kiküszöböljék.

Nem is lehet ezeket a tévedéseket és előítéleteket megszüntetni, csak akkor, ha az egyetemes érvényű és helyes módszernek vagyunk birtokában. Ilyen módszerünk azonban nincs s az Aristoteles módszere, amelyhez évszázadokon át ragaszkodtak, semmit sem ér. Ezért, ha helyes módszerre akarunk szert tenni, akkor az Aristoteles Organonjával szemben egy *Novum Organumot* s megtévesztő módszerével szemben egy új, helyes módszert kell állítanunk. A régi, aristotelesi indukciónak – úgymond Bacon - legnagyobb hibája az, hogy tulajdonképpen nem egyéb, mint a tényeknek egyszerű felsorolása, amely felsorolásban sohasem találkozunk olyan tételekkel, amelyek a felvett tételnek ellen mondanak. Már pedig, ha valaki csak az ő felfogásának kedvező tényeket sorolja fel és veszi számításba, vajjon mi biztosítja őt arról, hogy nem kerüli-e ki figyelmét olyan tény, amely ezzel az ő felfogásával ellenkezik? Éppen ilyen keveset ér a *szillogizmus* is, amely csak arra való, hogy a propozíciókat középső propozíciók által elvekre vezesse vissza. Ennek az eljárásnak pedig a fizikában semmi értéke nincs, mert a természetet munkával és nem argumentumokkal kell legyőzni. Itt a szillogizmus helyét a jól értelmezett indukciónak kell elfoglalnia, mert a szillogizmusok csak szavakból állanak s a szavak csak a fogalmak etikettjei.

Az emberi boldogság csak akkor jut osztályrészünkre, ha megtanultunk a természet felett uralkodni. Ámde a természet felett nem lehet hatalommal uralkodni, hanem csak úgy, ha megfigyeljük, jelenségeit leírjuk s ezáltal mintegy engedelmessékedünk a természetnek. Erre a megfigyelésre, a természet iránt való engedelmisségre pedig csak a Bacon által helyesen kifejtendő indukció képesít. Ez az indukció az ész által adott *anticipatio naturae* helyett, amely egyetemesen és előre felállított tételekből akarja megérteni az egyes tényeket, az *interpretatio naturae*-t, azaz a természet helyes magyarázatát nyújtja, amikor nem az ész előzetes tételeire, hanem a tapasztalatra támaszkodva az egyes tények megfigyelése és leírása által jut el az egyetemes tételekig.

A természet interpretációja két részre oszlik. Az első rész célja, hogy a tapasztalatból axiómákat állapítson meg; a második rész ezekből az axiómákból azután új tapasztalatokat akar dedukálni. E célból pedig első teendő a természet pontos megfigyelése *kísérletek* által, amelyek nélkül a természet magyarázata lehetetlen. Ha ezt a megfigyelést sikerrel hajtjuk végre, akkor meg tudjuk állapítani a természet jelenségeinek okait is. Ezek az okok azonban – s itt Bacon merőben eltér az indukció rendesen használt értelmezésétől – egybeesnek az általa ún. „formákkal”. A forma pedig a dolgok *lényegét* jelenti – amiként Bacon mondja – ipsissima res, ami világos reminiscencia az Aristoteles és a skolasztika bölcseletének *formáról* szóló tanára. A természet magyarázatának, a Bacon értelmében vett indukciónak végső s igazi célja tehát a dolgok lényegének megismerése a tapasztalat útján. A hol és a mely tudományban ezt a dolgok lényegét megállapítanunk sikerült, ott biztos tudásunk is van, de csak ott van biztos tudásunk. Baconnak ez a módszere tehát egyetemes módszer, amelyet a tudományok minden területén alkalmaznunk kell.

E módszer helyes alkalmazása úgy történik, hogy először igénybe vesszük az *enumerációt*, amely a tabula praesentiae-t állapítja meg, s azután alkalmaznunk kell az *exklúziót*, amely a tabula absentiae összeállítására vezet. A tabula praesentiae tartalmazza lehetőleg mindazokat az eseteket, amelyekben a megmagyarázandó jelenség előfordul; a tabula absentiae pedig azokat az eseteket, amelyekből az illető jelenség hiányzik. A tabula praesentiae foglalja magában a *pozitív* eseteket, a tabula absentiae a negatívokat. E két táblázathoz járul azután a *tabula graduum*, ahová feljegyeztetik az, ami a jelenséggel mindig együtt jár s az is, ami a jelenségből hiányzik. Ez foglalja magában a dolog „formáját”.

A dolog megmagyarázását szolgálja, ha megtekintünk egy példát, amelyet maga Bacon hoz fel a Novum Organumhoz csatolt paradigmában. Meg kell határozni a *meleg* „formáját”, azaz lényegét. E célból Bacon a tabula praesentiaebe felhoz 27 pozitív esetet, amelyben a meleg előfordul: meteor, villám, láng, lótrágya, stb., a tabula absentiaebe 32 negatív esetet, amelyből tehát a meleg hiányzik: a hold, a csillagok, az északi szél, stb. A tabula graduum pedig 41 esetet foglal magában s a meleg „formáját” megtalálja abban, ami mindenütt jelen van, ahol meleg van és mindenütt hiányzik, ahol a meleg hiányzik, illetve aminek grádusa arányban áll a meleg grádusával, azaz, ahol a meleg nagyobb, ott a „forma” is nagyobb mértékben van jelen s ahol a meleg kisebb, ott a „forma” is kisebb mértékben van meg.

Hogy ez a módszer merőben ellenkezik azzal a módszerrel, amelynek segítségével a modern természettudomány a maga bámulatos eredményeit elérte, az kétségtelen. Bacon a maga módszerével a dolgok minőségébe szeretne betekinteni, hogy meglássa azoknak *lényegét* és „törvényét”; a modern természettudomány ellenben a matematika segítségével akarja megállapítani a jelenségekben uralkodó *törvényeket*. Hogy ez a módszer alkalmazása mire vezetett volna? – ezt megállapítanunk nem lehet, mert Bacon munkája befejezetlen maradt s a *Sylva sylvarum* c. adat- és ténygyűjteményből a módszer alkalmazásának sikerére vagy sikertelenségére nem is következtethetünk. Annyi azonban kétségtelen, hogy az egyetemes módszer sürgetése és a kísérlet fontosságának hangsúlyozása nem maradt hatás nélkül, különösen Angolországban, ahol a *Royal Society* megalakulására is nem kis hatással volt Bacon egész bölcseleti működése. Az angol empirizmus atyjának is őt kell tartanunk nemcsak a természetbölcselet, hanem az etika terén is, amint azt alább egy pár szóval kimutatjuk.

A Royal Society megalakulására különös hatással az a fantasztikus könyvecske volt, amely *Nova Atlantis* c. alatt jelent meg s amely egy tudós társaság alakítására akart ösztönzést adni. Nova Atlantis egy képzeletbeli sziget, amelynek lakói között a boldogság forrása a tudomány. A Domus Salamonis nevet viselő tudományos társaság a természet pontos megismerése által a hatalom és erő birtokába akarja az embereket juttatni. E cél szolgálatában mindenféle eszköz áll a társaság rendelkezésére, részben igen fantasztikus dolgok, részben azonban olyan eszközök, amelyeket később csakugyan sikerült feltalálni. Ilyen pld. a teleszkóp, a mikroszkóp, a telefon, a repülőgép, sőt a tengeralattjáró hajó – „naves et scaphae, quae subter aquas navigare possint et pelagi furores melius perferre.”

Etikájában Bacon teljesen a sztoicizmus befolyása alatt áll s előtérbe a természet törvényét – lex naturae – helyezi. Érdeme, hogy ő is, miként Montaigne, akinek műveit ismerte, az ész autonómiáját sürgeti az erkölcsiség terén is s azt követeli, hogy az egyes ember vesse alá a maga érdekeit a köz érdekeinek. Erre pedig csak az képes, aki nem a morális alapelveket, hanem magukat a dolgokat vizsgálja meg s e vizsgálat alapján dönt magatartása felett. Különösen a szenvedélyek természetének és erejének tanulmányozása ajánlatos. Csak ennek az ismeretnek birtokában leszünk képesek arra, hogy azt cselekedjünk, ami hasznára van a köznek s nem ártalmas az egyesnek.

Bacon elmékedései által csak új indításokat ad, új utat mutat; ott áll a modern bölcselet kapujában, de e kapun átmenni alig tudott. Igaza van *Eucken*nek: nagyobb a merész tervelésben, mint a gyümölcsöző munkában.

3.2.2. Hobbes

Hobbes fellépése a filozófia történetében nem csupán Bacon egyoldalú fellépésének legyőzését és a matematika érvényesülését jelenti, hanem egyszersmind látható példáját mutatja annak a hatásnak, amelyet Descartes tana már az angol gondolkozásra gyakorolt. Hobbes világosan felismeri a matematikai módszer nagy fontosságát s a maga rendszerében e módszer alkalmazását kíséri meg. Következétesen érvényesíti a mechanisztikus felfogást, amikor a természeti és a szellemi világ minden jelenségét a mozgásra vezeti vissza, s a modern természettudománnyal egyetért, hogy az emberi értelem a dolgoknak nem „formáit” és „specieseit” ismeri meg, hanem azoknak kvantitását, nem dolgok és tünemények *céljait*, hanem *okait* kutatja. A teleológia helyére itt a mechanizmus lép, hogy ennek uralma alatt eltűnjék az eddig gyakori antropomorfizmus.

Hobbes 1588-ban született Malmesburyben s 14 éves korában az oxfordi egyetem hallgatója lesz. Mint egyetemi grádussal bíró férfiú a dúsgazdag Cavendish lord nevelője lesz, akit 3 évig tartó franciaországi és itáliai útjára is elkísér. Angolországba visszatérve gyakori érintkezésbe kerül Baconnal, akit azonban, mint filozófust nem nagyra becsül. Majd lefordítja és közzéteszi Thukidydest, hogy polgártársai előtt nyilvánvalókká legyenek az athéni demokrácia botorságai. Figyelmét eközben mind nagyobb mértékben kötik le az állami és erkölcsi élet jelenségei s mikor véletlenül az Euklides művére bukkan, érdeklődése a matematikai módszer felé irányul. Egy második franciaországi útja alkalmával megismerkedik Mersenne és Gassendi körével, Itáliában pedig Galileivel, kinek műveit már ezelőtt ismerte. Hazája zavaros politikai viszonyai egy harmadik franciaországi útra kényszerítik s ez alkalommal 1640-1651-ig tartózkodik Franciaországban s alaposan megismerkedik Descartes bölcseletével. Párizsban jelenik meg 1642-ben rendszerének 3-ik része *De cive* c. alatt s kelt nagy feltűnést a különben hűvös és tartózkodó Descartesnél is. Párizsi tartózkodásának utolsó évében, 1651-ben jelenik meg *Leviáthán* c. angol nyelvű munkája, amely miatt az ateizmus vádjával illetik. Hazatérve, életének hátralevő részét a Cavendishek vendégszerető házában tölti. Ezen idő alatt jelenik meg rendszerének első része *De corpore* c. alatt, amely a logikát, a prima philosophiát és a természetbölcseletet foglalja magában. 1665-ben megjelenik végül a rendszer második része is: *De homine*. Élete végén tudományos viták teszik keserűvé kedélyét. Meghalt állandó szellemi munka közben 91 éves korában 1679. dec. 4-ikén.

A filozófia – úgymond Hobbes némi optimizmussal – mindenkivel vele született s ezért a természetes ésszel – *ratio naturalis* – azonos. Feladata a jelenségeknek okaikból való megértése és megfordítva, okokból az okozatok észszerű megértése. Az észszerű megértés pedig nem egyéb, mint helyes számítás, amilyen számítás az összeadás, szorzás stb. A filozófia, mint minden tudomány, hasznáért becsülendő: az általa kiszámított hatásokat a magunk számára lehet felhasználnunk, sőt azokat a kellő eszközökkel elő is idézhetjük a magunk hasznára. A tudomány hát szerinte is a hatalom birtokába juttat, - *scientia propter potentiam*. Az elmélet a gyakorlat szolgálatában áll s minden spekuláció vége egy cselekedet.

A filozófia *tárgya* minden test, amelynek keletkezését fogalmilag megérteni lehet s amelyeket más testekkel összehasonlítani képesek vagyunk. Ezért az Istenről szóló tan, a teológia nem tartozik a filozófia körébe. Nem tartozik ide az angyalokról szóló tan sem, amelyet a skolasztika az ontológiába sorolt; nem tartozik ide sem a természeti, sem a polgári történet, mert az általuk közlött tudás csak tapasztalaton és tekintélyeken alapul, de nem számítás. Van pedig a bölcseletnek két része: a természetfilozófia és az államfilozófia. Az államfilozófia ismét két részre oszlik: etikára és politikára.

Ami már most a logikát illeti, amely a Hobbes rendszerében az ú.n. prima philosophiával, alapfilozófiával, a bölcselet bevezető része és amely Hobbes szerint arra szolgál, hogy felgyújtsa az ész világát, - ami a logikát illeti, meg kell jegyeznünk, hogy Hobbes a legszigorúbb *nominalizmus* híve. Felfogása szerint a név – *nomen* – eredetét tekintve teljesen önkéntes alkotás: közte s a dolog között nincs semmiféle hasonlóság. A név nem ered a dolog természetéből. Az igazság az ítéletekben jut kifejezésre s nem magukban a dolgokban keresendő, - *veritas enim in dicto, non in re consistit*. Szükségszerű igazságok csak azok, melyeknek érvénye örök. Az igazat vegy nem-igazat magában foglaló tétel az első lépés a bölcseletben.

Az ismeret *kezdeté* az érzékek képei, amelyekben az illető dolog egésze ismeretesebb, mint a részei: először látjuk az egész embert, csak azután egyes részeit. Annál az ismeretnél tehát, hogy valami van,

kutatásunk mindig az Egészből indul ki s innen halad a részek felé. Ahol azonban tudományos ismeretről van szó, ahol azt kell megállapítani, hogy valami miért történik, ott az Egész részeinek okából kell kiindulnunk, mert az Egész okának ismerete az Egész részei okainak ismeretéből tevődik össze. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Hobbes az Egész részei alatt a dolog természetének részeit érti: az ember ismereténél pld. nem érti az ember fejét, törzsét, lábait stb., hanem alakját, mozgását, értelmét, érzékeit stb.

A tudományos ismeret feladata tehát az, hogy kiderítse az Egész okát a részek okainak összegéből. Ezen ismeret által nyerünk először helyes meghatározásokat, hogy azután ezek alapján jussunk további ismeretekre. Minden pedig csupa mozgás és mozgások kombinációja lévén, maga a tudomány is csak a mozgással s annak kombinációjával foglalkozik. Nem képez ez alól kivételt sem az erkölcstan, sem a politika, illetve az állami életéről szóló tudomány.

Minden tudománynak bevezetője és alapvetője a prima philosophia és a logika lévén, minden tudomány elveinek tárgyalása előtt tisztába kell jönnünk azokkal az elvekkel, amelyekkel ez a két bevezető tudomány foglalkozik. Hobbes idevágó fejtegetései egy fikcióval kezdődnek. Tegyük fel – úgymond Hobbes –, hogy elpusztul minden ezen a világon s ez egyetemes pusztulásból más nem marad meg, csak egyetlen ember. Kérdés, hogy ezen egyetlen emberre nézve mi maradt meg a filozófia tárgyaként? Megmaradt Hobbes véleménye szerint a világnak s a világ pusztulása előtt a világban látott dolgoknak képe, azaz: nagyságok, mozgások, hangok, színek, részek s a részek rendjének képei. Mindezek a dolgok is különben csak az ő képei, amelyek csupán az ő lelkében léteznek, de mégis külső tárgyakul jelentkeznek előtte, az ő lelkétől függetlenül. Ő ezeket a dolgokat nevekkel fogja ellátni, majd gondolatban őket egymással összekötni, illetve egymástól elválasztani. De sőt, ha jól szemügyre vesszük a dolgot, ha a világnak minden dolgai léteznek is, mi, amikor gondolkozunk és következtetünk, mindig csak a saját képeinket vizsgáljuk és hasonlítjuk össze.

Ilyen kép, idea a *tér*, amely nem egyéb, mint a létező dolognak, mint létezőnek a képe, fantazmája. Éppen így az *idő* is csak a mi gondolkozásunkban létezik és nem magukban a dolgokban. Az idő a mozgó testnek, mint mozgónak a fantazmája, vagy a teljes meghatározás szerint: az idő a mozgásban az „előbb” és az „utóbb” fantazmája, - *tempus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius sive successione*. Ha már most megvan a tér és az idő ideája s az elpusztult dolgok közül egyet a világba helyezünk vissza, ez a visszahelyezett dolog elfoglalja a térnek egy részét és szükségképpen független lesz a mi képzetünktől. Az ilyen teret betöltő dolgot, terjedelméért, *test*nek szoktuk nevezni, szellemünktől való függetlensége miatt, önmaga által fennállónak, - *subsistens per se* -, rajtunk kívül volta miatt létezőnek, - *existens* -, de végül nevezzük *szubjektumnak* is, mert oly módon van a térben elhelyezve, hogy az érzékek és az értelem által is megismerhető. A test meghatározása tehát ez: „test minden, ami függetlenül gondolkozásunktól, a térnek valamely részével egybeesik vagy vele együtt kiterjedt.” Azt a módot pedig, amely alatt a testeket észrevesszük, a test akcidenciájának nevezzük. A test kiterjedt, itt a kiterjedtség tehát a test akcidenciája. Az akcidencia mindig benne van a maga alanyában, de nem úgy, mint annak egy része, mert akkor maga az akcidencia is test lenne; nem úgy van benne a maga alanyában – úgymond Hobbes – mint a vér a véres ruhában, hanem mint a nagy testben a nagyság. A nagyság pedig – *magnitudo* – nem függ a mi gondolkozásunktól, miként attól függ az imaginárius tér. Amíg u.i. a tér a mi szellemünkre gyakorolt hatás – *effectus* –, addig a nagyság ennek a hatásnak oka – *causa*. Az imaginárius tér a szellemnek egy akcidenciája, a nagyság azonban magának a testnek akcidenciája.

Azt az akcidenciát, amely a tárgynak nevet ad, *lényegnek* nevezzük. Így az emberben a lényeg az ész. Ha az esszencia teremtetett, neveztetik formának. Ha az akcidencia elpusztul, ezáltal a test csak megváltozik; ha azonban a forma elpusztul, akkor elpusztul maga a test is.

Valamely test akkor *hat*, ha tevékenysége által egy másik testen akcidenciát létesít vagy pusztít el. Az az akcidencia, amely a passzív testen létesül, a *hatás* vagy *okozat*. Ha megvan az ok, létesül azonnal a hatás is, amiből az következik, hogy az ok és okozat valamely folyamatos processzusban következnek egymás után. Minden, ami van és létezik, az ok és az okozat viszonyának van alávetve.

Az oknak és okozatnak megfelel a lehetőség – *potencia* – és a valóság – *aktus*. Sőt a kettő egy és ugyanaz, csak más szempontból tekintve. Okról beszélünk, ha már beállott a hatás, potenciáról, ha csak ezután fog beállani. Az ok tehát a múltra vonatkozik, a *potencia* a jövőre. Minden lehető, potenciális történésnek egyszer be kell állania. Ezért, hogy a jövődő eljön éppen olyan biztos, mint az, hogy az ember ember.

Ezek a fejtegetések a prima philosophia alapvonalait foglalják magukban és feltárják azokat az alapokat, amelyekre minden tudománynak szüksége van. Ezekre az alapokra helyezkedik el a Hobbes *Fizikája* is. Itt mindenekelőtt azt kell tudnunk, hogy Hobbes tanítása szerint, mi csak az érzékek közvetítése által tudunk a

természet dolgairól s így az érzéklet vagy érzet az ismeret elveinek az elve. Minden tudás az érzetektől származik, hirdeti a Hobbes szenzuálizmusa. Az érzet pedig mozgás, az érzékelő egyén belső részeinek mozgása. Ez a mozgás a tárgyból indul ki s halad az illető szerve felé, amelynek ezen mozgás ellen való reakciója a kép vagy a fantazma. Vagy más szavakkal: az érzet az érzékelő egyén reakciója nyomán keletkező fantazma. Az érzet alanya azonban nem az illető szerv, hanem az érzékelő egyén, amiből az következik, hogy nem a szem lát, hanem az érzékelő lény. Az érzet további jellemzője az, hogy csak a tárgy jelenlétében keletkezik; ha a tárgy nincs jelen, akkor a fantáziakép jön létre, amely nem egyéb, mint a tárgy távolléte következtében elsatnyult érzet.

Ugyanezek az elvek érvényesülnek Hobbes *antropológiájában* is. Ezt a tant is a szenzualizmus és mechanisztikus felfogás jellemzi. Itt is minden csupa mozgás és ami történik, szükségképpen történik. Ha látnók az okok és okozatok nagy összefüggését, akkor látnók azt is, hogy minden szükségképpen történik. A lélek is mozgás s a lélekben is minden szükségképpen történik. Vannak a léleknek vonzó mozgásai: élv, szeretet, vágy és vannak taszító mozgásai: fájdalom, ellenszenv, félelem. Amíg a fizikai élv és fájdalom csak egyes testrészekre vonatkozik, addig a szellemi kél és fájdalom az egész testre kiterjed. Az ember különben szenvedélyeinek rabja, akit nemcsak a pillanat, hanem a jövő éhsége is hajt. Hatalomra és boldogságra tör minden ember minden úton. Mindenkinek az *jó*, ami neki kellemes és az *rossz*, ami neki kellemetlen.

A mechanizmus szükségképpenisége uralkodik az *erkölcstan* terén is. A szabadságot itt is hiába keressük. Az akarat az októrvény uralmának van alávetve s kénytelen végrehajtani az értelem parancsát. Szabad csak a cselekedet, de az is csak annyiban, hogy nincs alávetve a kényszernek, de alá van vetve a szükségszerűségnek. A szabadság tehát csupán a kényszer távollétét jelenti. A jó nem abszolút értelemben vett jó, hanem csak valakire vagy valakire való vonatkozásában. Függs a jó a személytől, de függ az időtől és a helytől is. Legfőbb jó *önmagunk fenntartása*. Már a természet is úgy teremtett minket, hogy kívánjuk az életet és egészséget s arra törekedünk, hogy biztosítsuk ezt a kettőt a jövőre is. És természettől fogva kerülnünk kell elsősorban a halált. A jók közé sorolja azonban Hobbes a hatalmat, a barátságot is, mert hiszen ezek is hasznosak.

Ez az erkölcsi felfogás vonul végig Hobbes *államtanán* is. Nincs igazuk – úgymond Hobbes – azoknak, akik, mint a görög bölcselek, azt tanítják, hogy az ember már természetnél fogva alkalmas a közösségre és társas életre. A dolog ellenkezőleg áll. Minden társas élet vagy a kényelemnek vagy a dicsőségnek vagy az önszeretetnek köszönheti létezését. Minden társas alakulás nem az emberi kölcsönös jóakaratra, hanem az egymástól való kölcsönös félelemnek köszönheti keletkezését és fennállását. Az ember természettől fogva önző és vágyakozik minden után, ami tetszik neki. Így azután a természetes állapotban – status naturalis –, ahol minden a mindenkié, örökös a harc és a háború. Mindenki harcol mindenki ellen; ez a „bellum omnium contra omnes” állapota. Ámde ez az örökös háborúság veszélyes az ember önfenntartására, amely pedig a legfőbb jó. Hogy ez a veszély elháríttassék, szükség van társakra, hogy ha harcra kerül a sor, legyen akivel együtt induljunk a harcra. Ilyen társakra szert lehet tenni vagy erőszakkal vagy szerződéssel. Jobb a szerződés s ezért, ha a békét nem tudjuk fenntartani szerződéssel, keressünk magunknak társakat. Ez a természet parancsa, a *lex naturae*, mondja Hobbes a sztoikus bölcselekkel egyhangzóan. A természetnek ez a törvénye, miként a sztoikusoknál, úgy Hobbes tanában is, a helyes ésszel azonos – est igitur lex quaedam recta ratio. Ez a természeti törvény nyilván elrendeli, hogy mit kell cselekednünk és mit nem, azon dolgok közül, amelyek az élet önfenntartására vonatkoznak. Az így értett természeti törvény valóban az ész parancsa: dictamen rectae rationis. Az első és alapvető törvény pedig ez: keresd a békét, ahol lehet; ahol nem lehet, ott keress segítséget a harcra.

Ámde a természeti törvény önmagában véve még nem elégséges arra, hogy megőriztessék a béke. A békéhez szükség van a biztonságra – securitas – is; ez pedig csak úgy érhető el és tartható fenn, hogyha azoknak száma, akik egyetértének, nagyobb az egyetlenkedők számánál. De sőt ez az egyetértés sem elégséges. Szükség van az egyesülésre – unio –, amelyben mindenki aláveti a maga akaratát egy ember akaratának. Ebben az egyesülésben mindenkinek joga egyre ruháztatik s neve ennek az egyesülésnek *állam*, civitas vagy societas civilis. Az államban az államfő vagy az államtanács kezében van minden hatalom s kötelességük egyetlen: salus populi suprema lex.

Az állam tehát nem magáért alakított, hanem a polgárokért s éppen ezért a polgároknak is kötelességük, hogy engedelmeskedjenek a törvényeknek, mint a nyilvános lelkiismeretnek, amely dönt afölött, hogy mi a jó és mi a rossz, mi a jogos és mi a jogtalan. Az államfő azonban a törvények felett áll, azokat megváltoztathatja, sőt el is törölheti; ő nem engedelmeskedik senkinek, csak az Istennek. Miután pedig ő állapítja meg a törvényt, ő állapítja meg azt is, hogy mi a jó és mi a rossz, sőt ő állapítja meg azt is, hogy mit

kell hinni. Mindaz, amit nem ő állapít meg s mégis a hit tárgya, mindaz babona. A polgároknak az egyház nem is parancsol, hanem csak neveli őket a hit dolgában. Még a dogmákat sem az egyház állapítja meg, hanem az állam. Ezeket a dogmákat azután nem kell vizsgálgatni, hanem el kell fogadnunk vizsgálatlanul, miként a keserű pilulát is szétrágatlanul nyeljük le.

Különb az állam és az egyház ugyanaz az intézmény: amennyiben emeberekből áll, annyiban állam, amennyiben keresztyénekből áll, annyiban egyház. Egyház annyi, mint keresztyén állam. Ebből következőleg több állam nem alkothat egy egyházat. Az olyan ember pedig, aki a hit misztériumait észokokkal akarja bizonyítani, úgy jár, mint a beteg, aki a gyógyító pilulákat előbb szeretné szétrágni s csak azután lenyelni. Az ilyen beteg ki fogja hányni a keserű pilulát, holott ha szétrágatlanul nyelte volna, meggyógyul vala attól. Az üdvösségre különben csak egy dolog szükséges: hinni kell Krisztusban, hogy ő a Mózes és a próféták által megjövendőlt Messiás.

Hobbes tana idők folyamán nem részesült abban a méltánylásban, amelyet joggal megérdemelt volna: az ateistát, a szabadgondolkozót, a pesszimistát látták benne, aki az embert bestiális lénynek tekinti. Ma már azonban ideje elismernünk, hogy az emberiség legnagyobb gondolkozói sorában méltán foglal helyet. Világos fogalomalkotás, következetes és pontos gondolkozás s mindenek felett a rendszerhez való szívós ragaszkodás jellemzi. Nincs egyetlen probléma, amelyet nem a rendszer keretében egyetemes elvek alapján akart volna megoldani. Örök időkre szóló érdeme éppen az, hogy az állam fogalmát is ebbe a rendszerbe állítva, az állam és társadalom bölcseletének tulajdonképpen megalapítója, aki a politikai életnek, az államnak, a társadalom életének nemcsak éles látású megfigyelője, hanem mélyrelátó magyarázója is. Amíg Bacon az egyetemes módszer megalkotását sürgette, Hobbes ezt az egyetemes módszert a matematikai módszerben ismerve fel, következetesen alkalmazta is úgy a természet, mint a társadalmi élet jelenségeinek magyarázatára. Műveinek tanulmányozása ma is sok értéket szül: következetes gondolkozásra és a módszer erélyes alkalmazására tanít. Hatása a politikai és társadalmi tudományok terén ma is érezhető, sőt jobban érezhető, mint valaha.

3.2.3. Cherbury-i Herbert

A francia renaissance-ban és az újkori filozófia elején a sztoikus bölcselet tana, amint már többször láttuk, erőteljes érvényre jutott; különösen a *lex naturae* fogalma nyert vezető szerepet az állami és az erkölcsi élet jelenségeinek magyarázatában. Cherbury-i Herbert (1581-1648), aki bizonyos értelemben Hobbeshez csatlakozik, ezt a fogalmat a vallásos élet jelenségeinek megértésére igyekezett felhasználni s lett ezáltal az ú.n. *deizmus* megalapítója. Herbert lelke legmélyén meg volt győződve arról, hogy a *lex naturae* a forrása azoknak az alapvető igazságoknak, amelyek minden vallásban feltalálhatók s amelyek tehát minden vallásnak lényegét képezik. Azok a vallásos tételek, amelyekre nézve minden vallás hívei megegyeznek, a természeti vallás alkotórészei, mert ezek a tételek egyetemes érvénnyel bírnak. A Herbert igazságelmélete szerint u.i. az igazságnak normája a közmegegyezés – *summa igitur veritatis norma consensus universalis*. Amit minden ember igaznak elfogad, az az észből származik s tehát észigazság, amelyet – szemben a tényigazságokkal – az jellemez, hogy megelőz és lehetővé tesz minden tapasztalatot. Az észigazságok függetlenek, bizonyosak és egyetemesek. Nevezi ezeket az észigazságokat Herbert közfogalmaknak – *notiones communes* – is, ha azok az élethez való akarathoz és az erkölcsi ítélőerőből, illetve lelkiismeretből erednek.

Ilyen egyetemes, minden tapasztalatot megelőző és bizonyos észigazságok vannak a vallásban is, éppen úgy, amiként vannak az erkölcsi világban. Van pedig a természetes vallásban öt ilyen egyetemes, az észből fakadó igazság:

1. Isten, mint a legfőbb lény létezése;
2. az Isten tiszteletének kötelessége;
3. Istentisztelet a kegyes és erényes élet alakjában;
4. bűnbánat és annak tudata, hogy bűneinket büntetés követi;
5. hit a túlvilági életben, ahol elveszünk erényeink jutalmát vagy bűneink büntetését.

Ez öt vallásos észigazság segítségével ítéletet lehet mondani minden kinyilatkoztatott vallás értéke felett. Csak az a kinyilatkoztatás igaz, amely ezekkel a természetes észigazságokkal nincs ellentétben. Minél többet tartalmaz valamely vallás ebből az öt észigazságból, annál tökéletesebb és megfordítva. Nincs

egyetlen vallás sem, amelyben az igazságnak némi magva nem lenne. Minden vallás eredhet az észből, de lehet észellenes a kifejlése. Minden történeti vallásnak az isteni eszkínyilatkoztatás a forrása s ha idők folyamán ezt a tiszta forrást észellenes dogmák és cerimóniák zavarják meg, ezért Herbert a papokat teszi felelőssé. A keresztyénséget éppen az emeli a többi vallás fölé, hogy benne ez az isteni forrás még elég zavartalan maradt a többi, pogány vallásokhoz viszonyítva, amelyekben a sok torzítás és cerimónia között alig lehet már az ősi észigazságokat felismerni.

Herbert of Cherbury tana az igazság elméletének indult és a természetvallás elmélete lett belőle, amelynek csíráit ott lehet találni a sztoikusok, főleg Cicero és Seneca tanításában s amelynek hatása élénken ütközik ki úgy a deizmus, mint a felvilágosodás tanaiban. A természeti fény – lumen naturale – és az emberi ész mindenhatóságában való hit hatja át ezt az ő tanát is, amiként áthatotta a Bacon és Hobbes bölcseletét. Őt tételben kifejezett természetvallása a későbbi idők folyamán éppen olyan szükségszerűséggel vezetett el a vallásbölcselet kialakulásához, amint a természetjog a jogfilozófia keletkezéséhez.

3.3. A francia racionalizmus: Descartes és követői

Amíg Angliában *Bacon* a bölcseleti empirizmus megalapítója és szószólója, addig Franciaországban és a kontinensen *Descartes* a *racionalizmus* úttörője lesz. Míg Bacon a természettudományok módszerét akarja a tudományok egyetemes módszerévé tenni, addig Descartes a matematikai módszert állítja előtérbe és a dedukció fontosságára figyelmeztet. Amíg az empirizmus a gondolkozás kiindulópontját a tapasztalatban keresi, addig a Descartes által inaugurált és rendszerbe öntött racionalizmus a szabad és öntudatos *észt* vallja az ismeret főforrásául. A racionalizmus apiori észigazságokból indul ki és így halad tapasztalat által szerzett igazságok felé; az empirizmus módszere ellenben, az indukció, a tapasztalati tények és megállapítások felől indul és halad az egyetemes és általános érvényű észigazságok felé. A két irány egymással párhuzamosan halad s egymást nem egyszer jótékonyan megtermékenyíti, hogy azután Kant gondolkozásában mind a két irány a maga jogaihoz jusson.

Descarteshoz, a racionalizmus megalapítójához csatlakoznak *Geulincx*, *Malebranche*, *Spinoza*, *Berkeley* és *Leibniz*. A Bacon által mutatott úton haladnak *Locke*, *Hume* s az egész angol, valamint francia felvilágosodás.

3.3.1. Descartes

René Descartes mint előkelő francia nemesi család sarja született 1596-ban Tourainne *La Haye* nevű városkájában. A IV. Henrik által alapított La Flèche-i jezsuita iskola tanítványa volt, ahol egyforma kedvvel foglalkozott a nyelvekkel, a természettudományokkal és a matematikával. Különösen a matematika kötötte le érdeklődését és igen korán arra a meggyőződésre jutott, hogy a matematika az egyetlen biztos tudomány. Odahagyva az iskolát, a hadi élet fáradalmi között igyekezik megismerni a világot s az embereket. Majd visszavonul a társasági élettől, hogy a matematika nagy kérdéseivel foglalkozzék. 1628 után a katonai pályáról is lemondva, minden idejét a tudományoknak és az elmélkedésnek szenteli. Hollandiát választja tartózkodási helyül s élete folyásáról és terveiről Mersenne barátján kívül senkit sem értesít, nehogy nyugalomban megzavarják. Hollandiai tartózkodása legelején írja meg *Le monde* c. művét, amelynek kéziratát azonban, a Galilei ellen indított eljárásról tudomást szerezvén, megsemmisítette s csak csekély töredéke lett ismeretessé az Opera Posthumában. 1637-ben kiadja az anoním megjelent *Discours de la Méthode* c. értekezését, amely tulajdonképpen nem egyéb, mint előszó 1641-ben megjelent főművéhez: *Meditationes de prima Philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate agitur*. Majd 1644-ben lát napvilágot egész rendszerét magában foglaló műve: *Principia Philosophiae*, amely négy könyvet tartalmaz. Végül 1649-ben jelent meg egy lélektani értekezése: *Traité des passions de l'âme*, Amsterdamban. Descartes 1649 októberében Krisztina svéd királyné meghívására Stockholmba megy, de itt a zord klíma megtámadja egészségét, ágyba dönti s ott is hal meg négy hónapi tartózkodás után, 54 éves korában.

Descartes a befelé élő, szellemükkel állandóan társalgó emberek sorába tartozik, akinek élete egyetlen célja az igazság nyugodt és szabad kutatása volt. Szeretetreméltó, minden külsőségtől, hírkérgetéstől irtózó lelke, egyenes, őszinte jelleme kevés, de igazi barátot szerzett számára. Gondosan kerülte a feltűnést s a bátorságáról nem egyszer bizonyosságot tevő katona nem született harcba és küzdelemre. A lángész ösztönével fordult el a külső, zajos világtól és óvakodott a társasági élet felületes hatásaitól. Nem szerette a pajtásokat, mert egyedül is erősnek érezte magát. Nem akart szereplő lenni a világ nagy komédiájában;

megelégedett annak figyelmes szemléletével. Életét egészen az igazság kutatására szentelte. Az emberiség legnagyobbjai között méltán foglal el díszes helyet.

Descartes a *Discours de la Méthode*-ben tett vallomása szerint, már igen fiatal korában kételkedni kezdett a tudományok állításaiban s elhatározta, hogy ezentúl inkább az élet könyvét fogja tanulmányozni, mintsem a tudományokat. Amit a tudomány az Istenről, a természetről és az emberről tanít, az mind bizonytalan. Csak egyetlen területe van a tudásnak, amelyen biztosan megvethetjük lábunkat, s ez a matematika. Minden tudomány csak annyiban tudomány, amennyiben tételei és megállapításai olyan evidensek, mint a matematikáé. A matematika tehát a tudományok ideálja. Ehhez az ideálhoz tartja magát Descartes nemcsak a módszer, hanem az egész ismeret dolgában is, mert hiszen a módszer problémája áthatja bölcseletének minden ágát. Ezért már fiatal korában hátat fordít Aristoteles logikájának és a skolasztika dialektikai szellemének, hogy egész szellemével a matematika lényegébe hatolhasson. Reá nézve a matematika nem pusztán a módszer külsőségeinek mintája, hanem az ismeretnek és tudománynak lényege is egyenesen a matematikai ismeret és tudomány lényegével azonos. Új világ hát az, amelybe a Descartes bölcselete vezet s ez a bölcselet egyenesen kapcsolódik a Platon szellemének világába.

Amiként a matematika – úgy mond Descartes – *egyetlen* pontból vezeti le összes tételeit, akként kell minden tudománynak is csak *egy* elvvel bírnia, sőt magának a tudásnak *egyetlenegy* elvből kell kiágaznia, minden tudásnak *egy* elvben kell gyökereznie. A matematikában minden tételnek meg van a maga helye, amely helyet neki az előző tételek jelölnek ki és amely helyben már meg van alapozva az utána következő tételek helye. Aki az Euklides geometriájának első tételét megértette, az meg fogja érteni az egész rendszert. Descartes meggyőződése szerint ezt a módszert kell alkalmaznunk a filozófiára is. A filozófiának *univerzális matematikának* kell lennie, amelyben minden tételnek helye meg van szabva és minden tételnek bizonyossága az előző tételek bizonyosságától függ. (Windelband.)

Ez az egyetemes módszer Descartesnél a *dedukció*, amely azonban merőben különbözik a szillogizmustól, amely alkalmas ugyan, hogy vele bizonyítsunk, de nem alkalmas arra, hogy segítségével ismeretünket bővítsük. Ez a dedukció a matematikának szintetikus módszere, amelynél a haladás nem csupán következtetés által történik, hanem amely voltaképpen eredeti szemléleteket kombinál fokozatosan, lépésről-lépésre haladva.

E módszer értelmében mindenekeelőtt azt a legvégső pontot kell megállapítani, amely maga a legbizonyosabb lévén, minden más bizonyosságnak alapja és forrása. Ennek a pontnak bizonyossága önmagában van és közvetlenül evidens. E közvetlen bizonyosságú tételből kell következnie e többinek mind: ezeknek bizonyossága tehát csak közvetett. Ezt a közvetlen evidenciájú és önmagában vett pontot természetesen se levezetni másból nem lehet, sem valami úton-módon bizonyíthatni nem tudjuk, hanem egyetlen fogással kell megragadnunk. Azaz: ez a legvégső pont nem az okoskodás, hanem az *intuición* útján jut birtokunkba.

Ámde ezt az intuitív ismeretet is módszeres úton kell megszerezniünk s nem lehet az valamely szerencsés ötlet gyümölcse. E módszeres eljárás mintaképe az analitikus geometria, amely mintegy szemlét tartva az összes esetek felett, megvizsgálja azok sajátosságait és arra törekszik, hogy a szóban forgó problémának lehetőleg minden esete felett áttekintést nyerjen. A filozófiának is az az első kötelessége, hogy elemezze a mi összes, lehetséges képeinket, eltakarítson minden olyan ismeretet, amely *zavaros* és *evidenciával* nem bír s addig haladjon szakadatlanul a sötét képektől a világosak felé, amíg el nem jut a legvilágosabb képhez, amely egyszersmind a legbizonyosabb is.

A szintetikus lépést ezek szerint az analitikusnak kell megelőznie: az elemzés segítségével találjuk meg azt a végső pontot, amelyből azután a szintézis kiindul.

A Descartes módszerében tehát egészen világosan különböztethető meg az *intuición* és a *dedukción*, amely kettő együtt véve alkotja azt a módszert, amely nélkül a bölcseletben sem juthatunk el biztos és világos tudásra. Descartes, akire nézve a módszer kérdése minden bölcseletnek éltetője, intuición alatt érti „a tiszta és figyelmes szellemnek azt az egyszerű és ösztönös megértését, hogy a megismertre nézve többé semmiféle kétely nem marad fenn, vagy ami ugyanazt jelenti, egy tiszta és figyelmes szellemnek minden kétely fölött álló megértését, amely egyedül az észnek fényéből származik.” (Regulae ad dir, ing. III. szabály) – „mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur.” Az evidencia forrása tehát az így értett intuición. Az intuición által nyert tételnek szükség világosnak és jól megkülönböztettnak lennie, különben nem az intuiciónból ered. Egésznek kell lennie, amely nem szukcesszive fogható fel, hanem egyetlen és egyszerre való belátás által. Ezáltal is különbözik az intuición a dedukcióntól, amelynek az ész

bizonyos mozgására van szüksége, amely mozgás diszkurzíve halad az egyik részről a másikra, amikor az egyik tételt a másikkól vezeti le. (U.o. XI. szabály.)

Az intuíciót a dedukció követi. A dedukció nem más, mint egyik tételnek a másikba való levezetése, - illatio pura unius ab altero – (Regulae II. szabály). A matematikának, illetve geometriának bizonyossága éppen abból származik, hogy módszerük ez a „tisztá illatio” s nincs bennük semmi, amit a tapasztalat kétségessé tehetne.

Az itt vázolt egyetemes módszernek titka ez: a homályos és összetett tételektől, illetve képektől kell haladni a világos és egyszerű tételekhez, illetve képekhez, hogy azután a legegyszerűbb és legvilágosabb képektől, illetve tételektől emelkedjünk fel a legbonyolultabb és legösszetettebb tételekhez. Ez a szabály Theseus fonala mindazok kezében, akik a dolgok ismeretére vállalkoznak. Az analízisnek tehát itt is meg kell előznie a szintézist. *Világos* ismeret éppen az, amelyben analízis által az Egészből megismerjük az elemeket, amelyekből ez az Egész, az ismeret tárgya össze van téve, s azután a szintézis útján ezekből az elemekből a tárgyat ismét képesek vagyunk összerakni. Ahol az elemeknek erre az analízisére s azután a szétválasztott elemekből az Egésznek összerakására képtelenek vagyunk, ott az ismeret *zavaros* és *homályos*.

Ezt az egyetemes módszert kell alkalmazni a filozófiára, ha azt akarjuk, hogy a filozófia terén világos és megbízható ismeretekre tegyünk szert. Ennek a módszernek segítségével kell megkeresnünk elemzés útján azokat a végső, egyszerű, önmagukban evidens és intuitív bizonyosságú elemeket, amelyeket ismét egybeszerkesztve megismerjük az Egész, a maga összetettségében.

E módszer alkalmazását kíséri meg Descartes a *Meditationes* és a *Principia* c. műveiben, amelyekkel az alábbiakban foglalkozunk.

Descartes *ismeretelmélete*, amely elválaszthatatlanul van egybeforva metafizikájával, annak a felismerésnek köszönheti létét, hogy a filozófia csak akkor végez eredményes munkát, ha *világos* és *evidens* első elvekből indul ki, amelyeknek igazságát senki kétségbe nem vonhatja. És egy másik fontos követelmény: ezeknek az alapelveknek olyanoknak kell lenniük, hogy belőlük folyjon minden más tétel igazsága és nem megfordítva. Ezeknek az elveknek megállapítása pedig annál sürgősebb, mert – úgymond Descartes – a többi tudományok mind a filozófiából merítik elveiket és mégis, a filozófia – habár a legkiválóbb elmék művelték is – nem tud egyetlen olyan elvet sem felmutatni, amelynek igazsága felett ne lehetne vitázni s amely következőképpen kétséges ne lenne. A tudomány s a filozófia ilyen siralmas állapotában Descartes már ifjú korában elhatározta, hogy *kétkedni* fog minden ismeret igaz voltában. Érzékeink csalódásaival és gyermekkorunk óta szerzett előítéleteinkkel szemben nincs más eszköz, mint ez: „határozzuk el életünkben egyszer magunkat arra, hogy *mindenben kétkedünk*, ahol a bizonytalanság legkisebb nyomát is vesszük észre.” Ímé, a gyökeres kétkedés, mint Descartes bölcseletének kiindulópontja és az ismeret bizonyosságának forrása.

A kétkedésnek egyetemesnek és gyökeresnek kell lennie. Kétkednünk kell érzékeink értesítéseiben, a matematikai tételekben és bizonyításokban; kétkednünk kell a külvilág létezésében. Kétkednünk kell, de nem meggondolatlanságból vagy könnyelműségből, hanem jól megfontolt okokból. S ennek a kétkedésnek csak a gondolkozás területére szabad szorítkoznia, mert azonnal veszedelmessé válik, mihelyt kiterjed a cselekvés mezejére is; mert hiszen a cselekvésre való alkalom eltűnik gyorsan, mielőtt a kétkedés a maga munkáját bevégezte volna.

Ez a módszeres kétkedés elhiti Descartessel azt, hogy nem egy Isten, hanem valamely gonosz szellem fordítja hatalmát arra, hogy minket megcsaljon; elhiszi Descartes azt, hogy ég, föld, levegő, szín, alak és minden más külső, érzéki dolog csak álmok csalóka játéka, melyek által ez a gonosz szellem az én hiszékenységemnek csapdát állít; de sőt úgy tekinti Descartes magát, mintha nem volna keze, szeme, húsa, vére, egyáltalában semmiféle érzéke. Végül kétségbe vonja saját testének létezését is.

Ennek az eltökélt kétkedésnek azonban végül el kell jutnia egy ponthoz, amely bizonyosnak ítéendő. „Mindent, ami valamiképpen kétséges, visszautasítván és hamisnak találván, könnyen felvehetjük, hogy nincs Isten, nincs ég, nincs test, hogy magunknak sincs sem kezünk, sem lábunk, hogy egyáltalában nincs testünk; de nem fogadhatjuk el azt, hogy akik ekként *gondolkoznak*, nem vagyunk, mert ellenmondás az, hogy az *ami gondolkozik, abban az időpontban, amikor gondolkozik, nem létezik.*” (Principia I.) Ez a szilárd pont, amelynek bizonyossága megdönthetetlen. *Cogito ergo sum*, - gondolkozom, tehát vagyok, azaz, abból, hogy én gondoltam arra, hogy mindenben kétkedjem, vezeti le Descartes a legbiztosabb és legevidensebb

tételt, amely reám nézve létezik. Én gondolkodom – én vagyok, valahányszor ezt a tételt kimondom, szükségképpen igaz az. A közvetlen világosság és a közvetlen megkülönböztethetőség teszi igazzá ezt a tételt s lesz ez által minden más ismeret igazságának kritériuma. Ez pedig azt jelenti, hogy a cogito ergo sum tételben nem csupán az *öntudat közvetlen bizonyosságának ténye* jut kifejezésre, amint ezt első pillanatban gondolni szoktuk, hanem az *igazság kritériuma* is kifejezésre jut benne és általa.

Jól meg kell azonban jegyeznünk – erre már Descartes is figyelmeztet -, hogy a cogito ergo sum, amelyben a lét és a gondolkodás egysége is kifejezésre jut, nem valamely következtetés eredménye, hanem közvetlen intuíció gyümölcse. Éppen ebből az intuítív jellegéből következik bizonyossága és világossága.

Öntudatunk bizonyossága tehát kétségtelen. Az a nagy kérdés azonban, hogy vajon az öntudaton kívül létező dolgok s a róluk való ismeret bizonyos-e? Erre a kérdésre csak akkor tud feleletet adni Descartes, ha előbb megvizsgálta ezt a másik nagyfontosságú kérdést: van-e rajtunk kívül egy olyan lény, amelynek létezése éppen olyan bizonyos és éppen olyan világos, mint nekünk, gondolkozó lényeknek ismeret? Azaz meg kell vizsgálnunk *Isten létezésének* kérdését, amely egyjelentésű az ember létezése okának kérdésével. Isten létezésére, amely ekként az ismeret bizonyossága és világossága problémájának kétségtelenül metafizikai jelleget kölcsönöz – Isten létezésére Descartes a következő gondolkodás útján jut el. Az én eszmém között van egy olyan eszme, amely semmiképpen sem veheti eredetét belőlem. S ez az Isten eszméje. Ért pedig Descartes isten alatt „egy szubstanciát, amely végtelen, független, legnagyobb hatalommal és belátással bíró, amely engem is teremtett, éppen úgy mint a többi létezőt, ha u.i. az létezik.” Ennek a szubstanciának mint *végtelen* szubstanciának eszméje nem származhatik az én véges lelkemből. A végtelen szubstancia eszméje tehát csak egy végtelen szubstanciának köszönheti létét. E végtelen és tökéletes szubstanciának eszméjéhez hozzátartozik a *létezés* is. „Világosan és tisztán tudom – úgymond Descartes, - hogy az aktuális létezés az ő természetéhez tartozik”. (Med. V.) Isten eszméje éppen abban különbözik többi eszméinktől, hogy míg az utóbbiak nem foglalják magukban a szükségszerű, hanem csak a valószínű létezés vonását, addig Isten eszméjétől a szükségszerű létezés fogalma elválaszthatatlan. Isten lényegétől a létezés éppen úgy elválaszthatatlan, amint elválaszthatatlan a háromszög lényegétől az, hogy szögeinek összege 2R, vagy a hegy eszméjétől a völgy fogalma. Nem szabad tehát Istent létezés nélkül, a legtökéletesebb lényt a teljes tökéletesség nélkül gondolnom.

Isten létezésének bizonyossága minden létező dolog bizonyosságának kezessége. Maga az Isten eszméje pedig az ú.n. *velünk született eszmék* osztályába tartozik. Descartes u.i. a dolgokról alkotott eszmék 3 csoportját különbözteti meg:

1. velünk született eszmék – *ideae innatae*;
2. kívülről jövő ideák – *ideae adventitiae*;
3. általam készített ideák – *ideae a me ipso factae*.

Velünk született eszmék azok, amelyeknek forrása nem a tapasztalat, hanem az emberi ész. Ilyenek a matematika, logika, metafizika apriori fogalmai. Kívülről jövő eszmékkel van dolgunk, ha kívülről jövő zajt hallunk, a napot látjuk stb. Minden eszme idetartozik, amelynek eredete a tapasztalat. Általam készített eszmék: szirének, hippogrifek stb. képei. Amíg a kívülről jövő eszmék zavarosak és nem-világosak, addig a velünk született eszméket a világosság és megkülönböztethetőség jellemzik.

Tisztán kell látnunk azonban, hogy mit ért Descartes a velünk született eszmék alatt. Ezen eszméknek pontos értelmezését maga adta Descartes a tizedik Responsioban: nem érti velünk született eszme alatt azt, hogy mi ezt az ideát állandóan felfogjuk, sem azt, mintha az velünk jött volna erre a világra születésünk pillanatában, hanem érti azt, hogy meg van bennünk a tehetség arra, hogy ezeket az eszméket előhívjuk. Azaz tulajdonképpen nem az eszme született velünk, hanem a tehetség – *facultas* -, amely által ezeket az eszméket észrevenni, lelkünkbe idézni, megalkotni képesek vagyunk. Helytelen úton járt tehát maga Locke is, amikor a velünk született eszméket akként értelmezte, mintha azok velünk készen jöttek volna erre a világra.

Ami már most eszméink tárgyát illeti, azok részben magukat a dolgokat fejezik ki, részben a dolgoknak tulajdonságait. E ponton jelentkezik előttünk Descartes tana a szubstanciáról, amely tan azután Descartes követőit és ellenfeleit olyan erőteljesen foglalkoztatta s amely által a szubstanciáról való tan a Kant előtt való modern bölcselet belső alkatának nélkülözhetetlen részét alkotta. Az egész tanra, amely az ismeret tárgyának keresésével függ össze, jellemző vonása az, hogy *a szubstancia fogalma voltaképpen egybeesik az önálló létezés fogalmával*. Amint Descartesnál olvassuk: szubstancia alatt mást nem érthetünk, mint oly

dolgot, amely úgy létezik, hogy létezéséhez semmi más dologra szüksége nincs. (Princ. Phil. I. 51. §.). Ha pedig az így jellemzett szubstanciát meg akarjuk ismerni, tisztában kell lennünk azzal, hogy azt csak *tulajdonságai* közvetítésével ismerhetjük meg. Azok a tulajdonságok, amelyekben a szubstancia lényege jut kifejezésre, nevezetnek *attributumoknak*, azok a tulajdonságok pedig, amelyek az attributumok nélkül nem gondolhatók, az ú.n. *módusok*, vagy akcidenziák.

A testek lényegét kifejező attributum a *kiterjedés*, a lélek lényegét pedig a *gondolkodás* attributuma juttatja kifejezésre. Amiként a test soha sincs kiterjedés nélkül, akként a lélek sincs soha gondolkodás nélkül, - mens semper cogitat. Ha azonban a test lényegét a kiterjedés, a lélek lényegét a gondolkodás fejezi ki, akkor e kettő, test és lélek két különböző szubstancia, amelyekhez járul mint végtelen szubstancia, Isten. Van tehát három szubstancia: véges kiterjedt, véges gondolkodó és végtelen szubstancia; Isten, test, lélek.

Világos, hogy ez a hármasság ellene mond a szubstancia fenti meghatározásának, mert csak egyetlen létező van, aki a maga létezésében nem szorul más létezőre s ez Isten. A tulajdonképpeni szubstancia tehát Isten, míg a két véges szubstancia a meghatározás értelmében csak attributum, mert hiszen a maga létezésében reászorul egy más létezőre, t.i. Istenre. Ez az ellenmondás a tan és a meghatározás között Descartes követőinek bölcseletében állandó ösztöke marad; mindenik törekszik az ellenmondás kiküszöbölésére. A dualizmus azonban, amelyet Descartes a test és a lélek között megállapít, ott húzódik végig a modern gondolkodás egész területén.

Descartes szubstancia-tanára támaszkodik természetfilozófiája, amely abból a tényből indul ki, hogy érzékleteink a külső dolgokról nem tőlünk függenek, mert hiszen nincs hatalmunkban most ezt, majd amant érezni. Az is bizonyos, hogy nem úgy értesítenek minket a dolgokról, amint azok valójában vannak, de a dolgok hasznára vagy kártékonyására nézve felvilágosítást adnak. Ezért okosabb dolog magunkat az ész vezetésére bízunk, amely megmutatja, hogy a testnek egyetlen olyan tulajdonsága van, amelyet ha elveszünk, eltűnik a test is s ez a kiterjedés. Csak a kiterjedést ismerem meg a testen világosan és megkülönböztetetten. Tévedés lenne ezzel szemben azt vetni ellen, hogy a pusztán kiterjedés nem test, hanem tér. A tér – úgymond Descartes – a kiterjedés általában véve, mint absztraktum; test pedig a meghatározott, korlátok közé vetett kiterjedés. Ahol tér van, van test is, üres tér nincs. Mert ahol kiterjedés van, ott van test is; a térben pedig van kiterjedés.

A világegyetem telve van egy és ugyanazon anyaggal s az anyagi formák különbségének alapja a *mozgásban* keresendő. Ahol kiterjedés van, ott van test; ahol történés van, ott van mozgás. A mozgás ama felfogása, hogy az csupa tevékenység, helytelen. Ez világos lesz előttünk, ha meggondoljuk, hogy valamely testnek nemcsak mozgásbáhozatalához van szükség erőfeszítésre, hanem a mozgásban való megakadályozására is. A mozgáshoz nincs több tevékenységre szükség, mint a nyugalomhoz. Minden mozgás végső és egyetemes oka Isten.

Az első alapelvek és az első alapelvek segítségével nyert tanok érvényesülnek Descartes *antropológiájában* is. Az ember testből és lélekből van összetéve. Életének magyarázó elve a mozgás és a meleg. A szívbe helyezett meleg okozza a vérkeringést. A vérből válnak ki a kicsiny „életszelleme” – spiritus animales sive corporales – és a glandulába érve, onnan az idegekbe mennek szét és mozgást létesítenek. Ami a testet illeti, e tekintetben nincs semmi különbség ember és állat között. Az ember csak Isten által beléje lehelt értelmes lelke által különbözik az állatoktól. Az ész nem eredhet az anyagból s az eszes lélek nem úgy foglal helyet a testben, mint a kormányos a hajóban, hanem szorosan és pontosan van vele egybe kötve. Minden ponton érintkezik ugyan a testtel, de ez az érintkezés mégis a glandulában a legbensőbb és legszorosabb, ami egyúttal azt is jelenti, hogy Descartes véleménye szerint a glandula a lélek székhelye.

Mielőtt reátérnénk Descartes szenvedélyekről szóló tanának előadására, meg kell röviden említenünk, hogy Descartesnek mechanisztikus felfogása, amely a mozgásról való tanában oly erőteljesen jut kifejezésre, érvényre emelkedik Descartesnek az emberről való felfogásában is. Minden organikus test nem egyéb, mint gépezet; gépezet az állat és az ember is. Úgyhogy a művészi automaták és az organikus testek között csak fokozati különbség van. Az Isten úgy szerkesztette az embert agyagból, miként az órák kerekekből az órát, csak hogy Isten szerkesztménye nagyszerűbb, mint az órásmesteré. Mihelyt a gépezet valamely része végleg elromlik, beáll a halál.

Az emberi lelket a gondolkodás jellemzi. A gondolatok pedig kétfélék: részint tevékenységek – actiones -, részint *szenvedélyek* – passiones. Tevékenység mindaz, ami a lélekből ered és csak a lélektől függ. Ilyen tevékenység az akaratnak minden aktuusa. Szenvedélyek ellenben mindaz, amit a lélek kívülről fogad magába s nem ő maga alakítja azokat, sőt azokon nem is változtathat. Szenvedélyre vagy affektusra csak

azok a lények képesek, amelyeknek nemcsak lelkük, hanem testük is van s így a szenvedély sajátosan emberi folyamat. Van pedig hat egyszerű szenvedély, amelyből a többiek mind összetéve vannak: *csodálkozás* – admiratio; *szeretet* – amor; *gyűlölet* – odium; *vágyakozás* – cupiditas; *öröm* – gaudium; *szomorúság* – tristitia. Ezek közül az elsőnek és a negyediknek nincs ellentéte: nem pozitív és nem negatív, hanem a kettő egyszerre. Nincs olyan gyenge lélek, amely ezek felett a szenvedélyek felett uralkodni nem tudna s ha képesek vagyunk a bölcsesség által uralmunk alá hajtani azokat, akkor mindenik hasznunkra válhatik és gyönyörűségünkre.

E helyen nyílik első alkalom arra, hogy Descartes *etikájára* is vessünk egy figyelmes pillantást. Descartes tana szerint az akarat aktusai is kétfélék: némelyek magára a lélekre vonatkoznak, pld. az Isten iránt való szeretet, mások a testre vonatkoznak, pld. a pusztta járási akarat által lábaink mozgásba jönnek. Az akarat szerepe az ítélet hozatalánál is kétségtelen: nem elég, hogy képünk legyen arról, amiről ítéletet akarunk mondani, hanem szükség van akaratra is, amely ezen kép mellett vagy ellene foglaljon állást. Ilyképpen a tévedés lehetőségének alapja is a kép és az akarat között levő viszonyban keresendő. Amíg a kép korlátoknak van alávetve, addig az akarat hatalma korlátlan. A tévedés éppen azáltal áll elő, hogy mi az akaratot a tiszta és világos ismereten túl is kiterjesztve, valamit állítunk vagy tagadunk.

A szenvedélyek felett hatalma van az akaratnak, még pedig két módon. Vagy elvonja figyelmünket az olyan dolgoktól, amelyek pusztító és káros szenvedélyeket idéznek fel lelkünkben, vagy megakadályozza a test olyan mozgásait, amelyek a rossz szenvedélyek szolgálatába akarják hajtani a testet. Ha e két módon erőteljesen jár el az akarat, jóllehet a szenvedélyekre közvetlenül hatni nem képes, mégis korlátlan hatalomra tehet szert felettük is. Itt is a tiszta ismeret az, amely által erőt vehet az akarat a szenvedélyek felett. Ha az ész parancsát követjük és tiszta, világos ismeretek birtokába igyekezünk jutni, szert tehetünk a legnagyobb boldogságra, amely ember osztályrészéül juthat. Az igazi bölcsesség éppen abban nyilvánkozik meg, hogy a tiszta és világos ismeretek birtokában levő ember mindig a lehető legjobbat cselekszik. Így végső eredményben a legnagyobb jó a kimívelt értelem, amelynek segítségével az igazság birtokába s az igazság által a boldogság birtokába juthatunk. Az akarat világos ismeretek által a szenvedélyt is az emberi boldogság szolgálatába állíthatja. Spinozának az „amor intellectualis”-ról és az „emberi szolgaságról” szóló tana Descartesnek szenvedélyekről szóló tanában gyökerezik.

Descartes valóban a régi, görög bölcselek művének folytatója. Az ész erejébe vetett bátor hittal és következetesen érvényesített módszer segítségével keres feleletet a bölcselet örökkévaló nagy kérdéseire, hogy elszánt kezdeményezésével új utat törjön a filozófia, sőt az emberi gondolkodás minden területén. Tana megtermékenyítette Európa szellemi életét és helyes utat mutatott azok számára, akik az ismeret szolgálatára szentelték életük. Az alábbiakban követőiről fogunk szólni.

3.3.2. Geulincx

Descartes tana már a filozófus életében izgalomba hozta nemcsak azokat, akik a filozófia szolgálatára szentelték magukat, hanem az előkelő társaság minden köreit: költőket, teológusokat, politikusokat, jogtudósokat, államférfiakat. Voltak, akik az igazság diadalát remélték e tantól, de fölös számmal voltak férfiak, akik a skolasztika vívmányait és az egyházak dogmáit féltették attól. Mi itt e kérdéssel tüzetesebben nem foglalkozhatunk. Meg kell elégednünk azok tanának előadásával, akik a filozófia terén szereztek maguknak maradandó érdemeket. Elsősorban Geulincx tanával kell röviden foglalkoznunk.

Geulincx (1625-1669) előbb a löweni, majd a leydeni egyetem tanára, aki később a kálvinizmushoz csatlakozott, az ú.n. *occasionalismus* főképviselője. Főműve: *Gnothi seauton sive Ethica* 1675-ben jelent meg Philaretus álnév alatt. Geulincx a maga tanításában tökéletesen Descarteshoz csatlakozik, de mindjárt annak a meggyőződésének ad kifejezést, hogy a testnek kiterjedése s minden tulajdonsága nem eredhet magából a testből, hanem csak valamely szellemtől, Istentől. Ezáltal akarja a szubstancia kettősségét, sőt hármasságát, amellyel Descartes bölcseletében találkoztunk, kiküszöbölni. Nincs szubstancia csak egy, Isten, akitől ered minden, ami létezik s aki egyedül nem szorul másra az ő létezésében. Ezt a felfogását pedig ekként bizonyítja. Kiindul ebből a tételből: amiről nem tudod, hogy mimódon történik, azt nem teszed. Mivel nem tudom semmiképpen, hogy járni akarásomra miként következik lábaim mozgása, ezért járásom oka nem is én magam vagyok. De azt sem tudom, hogy érzékszerveim mozgására miként következik az érzet s tehát az érzetnek sem lehetek én az oka. Tehát minden mozgásnak, amely testemben és lelkemben végbemegy, egy rajtam kívül levő szellemi hatalom, azaz Isten az oka. Az én akaratom csak olyan alkalmi ok – causa occasionalis.

Ugyanez az okoskodás érvényesül *etikájában* is. Itt az alaptétel ez: ahol semmire sem vagy képes, ott nem is akarsz semmit. Mivel pedig, amint láttuk, mi semmit tenni nem tudunk, hanem minden tevékenység Istenből indul ki, ezért nem is a cselekedetek értéke dönt erkölcsi tekintetben, hanem az érzületé. Nekünk u.i. csak az érzület áll hatalmunkban.

Erényes ember az, aki szereti Istent, aki mindennek oka és szereti az észet, amely bennünk Isten képe és törvénye, - amor dei ac rationis, hangzik felénk a Geulincx tanából is és figyelmeztet Spinoza amor intellectualisára.

3.3.3. Malebranche

Nicolas Malebranche Párizsban született 1638-ban s filozófiai és teológiai tanulmányainak végeztével az oratoriánusok rendjébe lépett s mint ennek a rendnek tagja halt meg 1715-ben. Descartes műveinek tanulmányozása elhatározó hatással volt szellemiségének kialakulására: Descartes követői között egyike volt azoknak, akik a mester tanához híven igyekeztek a bölcselet kérdéseinek megoldására. 1674-ben jelent meg főműve: *De la Recherche de la vérité*, amelynek II. kötete 1675-ben látott napvilágot s azután harmadik kötetül jelent meg *Eclaircissements* c. műve. *Conversations chrétiennes* c. műve tanának kivonatát nyújtotta s igyekezett tisztázni a bölcselet és az egyház tana között levő viszonyt. Művei közül megemlíthetők még: *Traité de Morale* (1683), *Méditations chrétiennes* (1683) és *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion* (1688). Ezeknek a műveknek nagy része tanainak védelmét is magában foglalja s rendszerét is tovább fejti, illetve magyarázza. Műveiből egy szelíd, istenfélő, türelmes ember, következetes, állhatatos és mély gondolkozó képe bontakozik ki előttünk.

Malebranche egész bölcselete azon az alapmeggyőződésen épül fel, hogy az Isten egyetlen oka mindennek s ezért minden gondolkodás Istenből indul ki és Istenhez vezet. Az ész maga nem is egyéb, mint Istennek ígéje vagy magának Istennek bölcsessége. Az ész, amely Istennek bölcsessége, világosítja meg nemcsak az én szellememet, hanem minden más szellemet is s ekként az ész által állandó összeköttetésben lehetek Istennel és mindennel, amiben intelligencia van. Mert az ész minden lényvel közös. Az én fájdalmaim – úgy mond Malebranche – nem érezheti más, csak én. Az *igazságot* azonban, amelyet én szemlélek, szemlélheti minden más teremtetett lény, amelyben intelligencia lakik. Az ész vagy az Ige által létesül tehát a szellemi lényeknek egy társasága s ennek a társaságnak minden tagja az ésből vagy az Igéből táplálkozik.

Ha az észnek világánál vizsgálom a dolgokat, meg fogom látni azt, hogy Isten *gondolkodik*, mert ő minden igazságot lát és *akar*, mert ő mindent egy örökkévaló *Rend* – ordre – szerint cselekszik s ez a Rend előttem is ismeretes. De megláthatom azt is, hogy az Isten *szereti* a dolgokat, még pedig a dolgok szeretetreméltóságának mértéke szerint s én magam is reájöhetek arra, hogy vannak dolgok, amelyek szeretetreméltóbbak, becseesebbek és tökéletesebbek, mint mások. De továbbá, az ész nem tesz ugyan engem bizonyossá arról, hogy Isten teremt, mert Isten önmagában is elég magának s így más teremtményre szüksége nincs, de a teremtmények létezése éppen arról győz meg, hogy Istennek vannak szabad elhatározásai, amelyeknek ezek a lények létüket köszönhetik. Fel kell tehát tennünk, hogy az Isten *cselekedik* is s ennek a cselekvésnek szabálya ugyanaz az ész, amely az én törvényem is.

Említettük, hogy van egy örökkévaló rend a világon. Ez a Rend Istentől független és változhatatlan s Isten is „kikéri annak tanácsát”, valahányszor cselekedik. Ebben a Rendben ugyanazok az *igazságok* foglalnak helyet, amelyeket az Isten is lát és amelyek az észben, az Igében benne foglaltatnak. Minden eszes lény ugyanazt az eszes szubstanciát szemlélvén, mindenik ugyanazt az igazságot látja, ugyanazt a Rendet, eszet, spekulatív és praktikus igazságokat szemléli.

Mi ezeket az igazságokat s minden viszonyt, amely a Rendben van, *látjuk* és nem *ítéljük*. Ítélni csak azt ítéljük, amit látunk. Ha valami olyan felett mondunk ítéletet, amit nem látunk, ítéletünk hamis leendő. Ha nem ítélnénk csak afölött, amit látunk, akkor nem is csalódnánk soha, mert ebben az esetben nem mi, hanem a bennünk levő egyetemes ész mondana ítéletet.

A spekulatív igazság oka a nagyság, a praktikus igazságok a tökély viszonylataiban jutnak kifejezésre. Ebből világos, hogy a *hamis*, a nem-igaz nem lehet valami reális, mert ezek a viszonyok reálisak, mi pedig magukat ezeket a viszonylatokat látjuk.

Miután az igazság és a Rend az isteni Ige örökkévaló változhatatlan viszonylatai, abból az következik, hogy aki ezeket látja, az *azt látja*, amit az *Isten lát* s aki szeretetét ezen viszonylatok szerint szabályozza, az egy olyan törvényt tölt be, amelyet Isten is szeret. Amikor tehát valamit helyesen ismerünk meg, akkor azt a

dolgot az Istenben látjuk, azaz úgy látjuk, mint ahogyan Isten látja. Az igazság és Rend keresésében pedig szabad az ember s aki ezt a szabadságot jól használja fel, az Istenhez lesz hasonlóvá s Isten boldoggá teszi őt.

Meg kell azonban vallanunk, hogy a Rend nagyon nehezen hozzáférhető, mert bennünk lakik ugyan, de mi mindig magunkon kívül szóródunk szét: érzékeink szétszórják lelkünket testünk minden részébe; képzeletünk és szenvedélyeink pedig szétszórják azt a külső világba. Igazán tehát csak akkor tudunk valamit megismerni, ha az ész által világíttatunk meg. Erre a világosságra azonban csak az tehet szert, aki figyelmét arra fordítja s teljesen eltekint úgy az érzékek, mint a szenvedélyek és képzelőerő csalóka játékától. Szabadnak és erősnek kell lennie a szellemnek, hogy beleegyezését csak olyan ismerethez adja, amely tökéletesen világos és evidens. A szellem erejével megszerezzük az igazságot s a szellem szabadságával megőrizzuk magunkat a tévedéstől.

Isten, akihez helyes ismeret által hasonlókká leszünk, egyetlen és *igazi* oka mindennek, ami bennünk történik. Már ezért is reá kell hallgatnia a szellemnek: Isten u.i. a világosságnak, a test az elvakultságnak oka. Szeretnünk kell Istent, mert ő az oka annak is, hogy szeretet fakadjon lelkünkben s mi szeretettel forduljunk embertársaink felé.

Az Istenen, mint örök és eredeti okon kívül azonban Malebranche, éppen úgy, miként Geulincx, ismer más ú.n. *alkalmi* okokat is. Így a szellemnél pld. a világosságot, de magunkban kell keresnünk az alkalmi okot, amely ezt a világosságnak velünk való közöltetését meghatározza. Ezeket az alkalmi okokat is Isten közli velünk s ha azok hiányoznának, akkor akaratunknak minden elhatározása lehetetlen lenne. És a testi világban is így vagyunk. Nekünk hatalmunkban áll ugyan az akarat, hogy karunkat vagy nyelvünket mozgassuk, de aki mozgatja, az nem mi vagyunk, hanem az Isten.

Malebranche metafizikájával és ismeretelméletével kapcsolatban hátra van még egy kérdés, amelyre feleletet kell adnunk: miként ismeri meg a lélek, amely Malebranche szerint is nem kiterjedt, az egyes érzéki dolgokat, amelyeknek jellemzőjük a kiterjedés? Az *ideák* által, amelyek a léleknek közvetlen tárgyai s középső helyet foglalnak el a tárgyak és a tárgyakról alkotott képek között. A tárgyak eszméi megelőzik a tárgyak képeit, úgy hogy mi tulajdonképpen ezeket az eszméket látjuk s az eszmék okozzák a léleknek azokat a módosulásait, amelyeket a kép névvel szoktunk jelölni. Sőt Malebranche még tovább megy s azt tanítja, hogy ezek az eszmék még a dolgokat is megelőzik, mint azoknak ősképei és mintái. A dolgok maguk is ezen eszmék szerint teremtettek. S hogy ez a platonizmus teljessé váljék: az eszmék örökkévalók, változhatatlanok s függetlenek Istentől. Benne vannak magának az Istennek bölcsességében s alkotják itt azt a Rendet, amelynek követésére Isten is kötelezve van a maga természete által. Így azután még jobban megértjük Malebranchenak azt a tanát, hogy mi a dolgokat Istenben látjuk; hiszen a dolgokat az eszmékben és az eszmék által látjuk, az eszmék pedig az Istenben vannak.

Merőben ezeken az alapokon épül fel Malebranche *etikája* is. Az embernek, mint eszes lénynak erénye és tökélye az ész szeretete, vagy még inkább az Isten bölcsességében levő Rendnek szeretete. Az Isten előtt való meghajlás és a Rend szeretete a legfőbb, illetve egyetlen erény. A természet ereje és az Isten hatalma előtt való meghajlás inkább csak kényszerűség, mint erény. Az erény megszerzésének elengedhetetlen feltétele pedig a világos és evidens ismeret, mert csak ezáltal jön létre az örök Igével, az örök Renddel vagy az örök ésszel való egyesülés, ami végső elemzésben nem egyéb, mint az Istennel való unió.

Ebben az etikában megvan az élvnek is a maga helye. Az élv – úgymond Malebranche – az erénynek rekompenzációja, de nem elve. Nem a természet szerint való élet az erény – mintha Kantot hallanók! – az ilyen élet kényelmes és élvezetes lenne, már pedig az erény nem kellemes, hanem fáradságos. Van természetes szeretet, amelyet minden élvét okozó tárgy felébreszt bennünk, és van a szabad szeretet, amely az ész szabadságától és erejétől függ. A természetes szeretet tárgya a teremtmény; a szabad szeretet tárgya a teremtő. Ennek megfelelően nem elég, hogy a Rendet egyszer-egyszer fellelkesülve szeressük s pillanatnyi elragadtatásban jót cselekedjünk, hanem szükséges, hogy a Rendet ésszel s ne ösztönszerűleg szeressük. Amint az erény egy, egy a kötelesség: a tökéletesség, amely nem egyéb, mint az örök Rend előtt való meghajlás.

Malebranche gondolkozását Descartes bölcseletéből elsősorban a végtelen szubstancia gondolata és az ész mindenhatóságába vetett hit ragadja meg. A szubstancia egyetlenségéből következik, hogy Istenen kívül tulajdonképpen más létező nincs is: az ember Isten által teremtett és az Istenben lévő Rend szeretete által ismét Istennel kell egyesülnie. Isten mindennek oka: lelkem és testem mozgásának, cselekedeteimnek és akaratomnak is ő a végső forrása. Isten bölcsességében nyugszik az örök és változatlan Rend s a mi

ismereteinknek is egyetlen tárgya voltaképpen Isten, mert hiszen amikor megismerünk, az eszméket ismerjük meg s ezek az eszmék az ő bölcsességében foglalnak helyet. Az ész mindenhatósága is abból fakad, hogy ez az ész az Isten törvénye és az Isten örök változhatatlan igéje. Isten mindenhatóságának és egyetlenségének gondolata hatja át és konstituálja a Malebranche egész rendszerét. Ezzel a tiszta és nemes racionalizmussal a mélységes misztika olvad egybe, amely minden elmélkedés és cselekvés végső és egyetlen céljával az Istennel való egyesülést tekinti. Descartesen át ekként kapcsolódik Malebranche a Platon s Augustinus szellemével. Alapgondolatának szinte merev és következetes keresztülvitelével találkozunk Spinoza bölcseletében, amelyből azonban Malebranche meleg kedélye és teológiai meghatározottsága teljesen hiányzik.

3.3.4. Spinoza

Spinoza, kinek tanában a cartesianismus tetőfokát érte el, Portugáliából Amsterdamba menekült zsidó család sarja. Született Amsterdamban 1632. nov. 4-én. Gondos nevelésben részesült. Mint gyermek megismerkedett a zsidó nép történetével, az ó-testamentum irataival, a Talmud, Maimonides és a Kabbala tanításával. Később azonban elmerült különösen a keleti skolasztika, a humanizmus és renaissance szellemében s a Descartes tanainak tanulmányozása egész lelki alkatát mélységesen befolyásolta. Tanaiért a zsinagóga a legnagyobb ellenszenvvel fordult Spinoza felé, akit végül a nagy átokkal sújtott. Spinoza, miután egy fanatikus zsidó élete ellen tört, a zsinagógából kilépett, de nem csatlakozott egyik egyházhoz sem. Meghalt 1677-ben. Lelkének nemessége, gondolkozásának mélysége, világnézetének emelkedettsége nagy hírnevet szerzett neki már kortársai előtt. Ő azonban minden megtiszteltetés elől kitért s nem fogadta el a heidelbergi egyetem meghívását sem, jöllehet a választófejedelem a tanári katedrán teljes szabadságot biztosított neki.

Már fiatal korában megírja *De emendatione intellectus* c. művét, amely azonban csak halála után látott napvilágot. Ebben a legfőbb jó felé vívő útát írja le. Az 1652-ben holland nyelven megjelent *Tractatus brevis* merőben a renaissance szellemét tükrözi. 1663-ban adja ki barátja, L. Meyer *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico* c. munkáját, amelyben már Descartes szelleme uralkodik. 1670-ben lát napvilágot *Tractatus theologico-politicus* c. műve, amelyben a teológia és bölcselet, az állam és a hit viszonyára vonatkozó problémákat tárgyalja s mely az új-szövetségi irodalomtörténet kialakulására is nem csekély hatással volt. E műve a legszélesebb és legbefolyásosabb körökben a legnagyobb visszatetszést keltette elannyira, hogy egyenesen a cartesianusok fordultak a kormányhoz azzal a kéréssel, hogy tiltsa meg annak kiadását. Nem is jelent meg Spinoza neve alatt. Főműve *Ethica ordine geometrico demonstrata* csak a filozófus halála után jelent meg abban a műben, amelyet barátja, L. Meyer adott ki Opera posthuma cím alatt és amely főművén kívül magában foglalta a *Tractatus politicus* és *Tractatus de emendatione* c. művét, valamint egy zsidó nyelvtanát.

Spinoza tanában nemcsak a Descartes szelleme üli diadalát, hanem megnyilatkozik abban a kornak minden bölcseleti felfogása és egyesül egy páratlanul következetes és zárt rendszer keretében. Találkozunk itt a stoa bölcseletének nyomaival, a skolasztika tanításával, a humanizmus és a renaissance, főleg a G. Bruno hatásával, az új-platonizmus misztikájával, a kor matematikai tanainak felhasználásával, a kabbala tanainak érvényesítésével és a Hobbes hatásával. Ezek az elemek azonban egy szerves egység keretében jelennek meg és egy mindent átható gondolkozás legmélyebb forrásából merítik életerejüket.

Spinoza gondolkozását elsősorban Descartes módszere ragadja meg s lesz hatással egész metafizikájának és ismerettanának kialakulására. Ezt a módszert Spinoza valóban egy matematikus szívósságával és könyörtelen következetességgel alkalmazta a gondolkozás minden problémájára. Ki kell indulni intuitív bizonyosságú tételekből, hogy azután ezekből emelkedjünk a dedukció segítségével mind összetettebb tételek felé, - ez a módszer a maga külsőségeiben is tökéletes kifejezésre jut Spinoza főműveiben. De gondolkozásának, azaz módszerének kiindulási pontját is Descartes tanából meríti Spinoza: Isten fogalma az az intuitív bizonyosságú fogalom, amelyből minden utána következő fogalomnak és tételnek értéke ered. Isten kiindulási pontja mindennek, ami létezik, - íme Spinoza metafizikájának alaptétele. Isten kiindulási pontja minden igaz ismeretnek, íme Spinoza ismeretelméletének alaptétele. Metafizika és ismeretelmélet, a lét és az ismeret párhuzamosan haladnak egymás mellett az ő rendszerében s aki ezt a tényt szem elől téveszti, vagy nem is látja, az sohasem fogja megérteni Spinoza bölcseletét.

Isten teremtette mindazt ezen a világon, ami van és Isten létezésének közvetlen világosságából származik minden igazság, amely az emberi ismeret által létesül és nyilvánvalóvá lesz. Aki igazán megismerte a

dolgokat, az Istenben ismerte meg azokat, vallja Spinoza Malebranche-al. Nincs szubstancia Istenen kívül, aki minden létnek és rendnek kútfeje, tanítja Spinoza Geulincx-el és Malebranche-al egyetértően. A szubstanciának egyetlensége és végtelen fontossága Descartes egyetlen követőjénél sem jut olyan megdöbbentően következetes kifejezésre, mint Spinoza rendszerében. Ez a rendszer Isten egyedülvalóságának és mindenhatóságának fényes tüköre. Isten az egyetlen igazán létező; Isten az egyetlen igazság; Isten az egyedüli rend; Isten az egyedüli jelentés. Minden, ami létezik, általa létezik; minden, ami igaz, általa igaz; minden ami jelentéssel bír, tőle nyeri jelentését. Belőle árad ki minden létező, azaz amint Spinoza mondja, ő a *natura naturans*; ebben a végtelen létben a benne lévő jelentés és rend valósul meg, ő a *natura naturata*. Így talál ez a gondolat, amely már ott jelentkezik Cusanus és Bruno tanában, Spinozánál nemcsak mély metafizikai, hanem ismeretelméleti megalapozásra is.

A létezésnek és az ismerésnek, a metafizikának és ismeretelméletnek ez a párhuzamossága és egybeszővődése már a legelső definíciónál bámulatos erővel jut kifejezésre: *Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur*, azaz szubstancia alatt értem azt, ami önmagában létezik és önmaga által érthető meg. Önmagában pedig csak az Isten létezik s önmaga által is csak Isten érthető meg s tehát az egyetlen szubstancia Isten: *deus sive substantia*.

Ha az Isten az egyetlen szubstancia, akkor minden ami létezik, általa létezik, még pedig az ő természetéből olyan szükségszerűséggel következik, mint ahogyan a háromszög természetéből következik, hogy szögeinek összege két rectus. De Isten egyetlenségéből következik az is, hogy a dolgok nem is lépnek ki belőle, hanem benne maradnak és saját maguk önállósággal nem bírnak. Mivel pedig az Isten természetéből szükségképpen következő, de benne maradó dolgok összessége a természet, ezért *deus sive natura*, azaz Isten vagy a természet egyenlete is világos és érthető.

Isten, mint végtelen és egyetlen szubstancia, önmagának oka, de egyszersmind oka minden létezőnek. Ő maga szabad ok, de minden ami az ő természetéből következik, azaz létezik, ennek az oknak okozata s tehát az *oktörvény* uralma egyetemes, alóla kivétel nincs sem a testi, sem a lelki világban. Célok szerint való történés vagy cselekedet nincs, mert ha Isten célok szerint cselekednék, akkor cselekedetét valamely rajta kívül létező kellene, hogy meghatározza, már pedig rajta kívül nem létezik semmi.

Mindezekből következőleg Isten, mint végtelen lét nem lehet egyéb, mint abszolút állítás, - absoluta affirmatio -, amelyhez meghatározásokkal még közelíteni sem lehet, mert hiszen minden meghatározás a maga lényege szerint korlátozás, azaz tagadás. A meghatározás ugyanis mindig azt juttatja kifejezésre, hogy mi *nem* a dolog, azaz mindig korlátol. Az ilyen korlátolás Isten lényegével összeférhetetlen. Isten tehát Spinoza tana értelmében felette áll minden meghatározásnak, mert hiszen nem csupa pozitivitás, hanem ő a lét teljessége is, amely mint végtelen ész mindent meghatároz.

Az Istenről, mint szubstanciáról szóló tant az *attributumokról* szóló tan követi. Attributum alatt Spinoza azt érti, amit az értelem a szubstancián, mint szubstancia lényegéhez tartozót észre vesz. Istennek számtalan sok attribútuma van, ezek közül azonban az ember csak a két tulajdonságot képes megismerni, amely neki is tulajdonsága, t.i. a kiterjedést és a gondolkozást. Azonban a kiterjedés – *res extensa* -, és a gondolkozás – *res cogitans* – egy és ugyanaz, mert hiszen a szubstancia, amelyre vonatkoznak, egy és ugyanaz: mi egy és ugyanazt a szubstanciát két különböző szempontból vizsgáljuk, amikor kiterjedtnek vagy gondoltnak mondjuk. És ez a gondolat sem meglepő: Isten u.i. minden létnek és ismeretnek végső egysége lévén, a benne szemlélt kiterjedt dolognak Isten lényegéből kifolyóan egybe kell esnie a gondolt dologgal. Nincs tehát semmiféle materializmusról szó, amikor Spinoza azt mondja, hogy az eszmék rendje és a dolgok rendje, az eszmék kapcsolata és a dolgok kapcsolata ugyanaz: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*.

Az attributumokról szóló tant a *modusokról* szóló követi. A két attributumnak a modusok két osztálya felel meg s az jellemzi őket, hogy csak az attributumok affekciói s tehát önmagukban létezéssel nem bírnak, amínthogy nem is bírhatnak, mert hiszen önálló létezéssel csak Isten bír. Az attributumok az Isten attribútumai s a modusok csak az attributumok modusai. A kiterjedés modusai közül legfontosabbak a nyugalom és mozgás; a gondolkodáséi közül az ész és az akarat. Ezen modusok kettősége szerint kettősnek tűnik fel az orrok láncolata is: a kiterjedés modusának szülőke ismét csak a kiterjedés valamely modusa lehet s a gondolkozás valamely modusának szülőke csak a gondolkozás valamely modusa lehet. Mivel azonban a szubstancia csak egy, ez a kettősnek látszó oksorozat is csak egy s kettősnek csupán látszik. Amit a kiterjedés oldaláról szemlélve mozgásnak látunk, az a gondolkozás oldaláról szemlélve gondolat és kép. A lélek a test ideája, a test az ideának megfelelő tárgy.

Minden dolog test is, szellem is egyszerre. A test és a lélek ugyanaz s a lélek amikor a test affekcióit észreveszi, tulajdonképpen önmagát ismeri meg. És minél tökéletesebb a test, a lélek is annál adaequatabb módon fogja fel annak affekcióit.

A modusokban a változó látszat világa jelenik meg előttünk, amelytől merőben különbözik az Istenben lévő tiszta lét birodalma. A lét ezen két fajtájának megfelelően az ismeretnek is két fajtáját különbözteti meg Spinoza. A változó világ megismerésének orgánuma a *képzelet*, amelynek képei zavarosak; az igazi és tiszta lét világáról ellenben az *értelem* tudósít, amelynek eszméi és képei tiszták. Az érzéki úton szerzett, zavaros eszmék önmagukban még nem tévesek; tévedés csak akkor jön létre, ha ezeket az eszméket tisztáknak és igazaknak tartjuk. Ilyen zavaros eszmék az egyetemes fogalmak, a cél s a szabad akarat képei. Minél absztraktabb és elvontabb valamely kép, annál tökéletlenebb. Adaequat ismeretet csak az értelem szolgáltat az Istenről, a kiterjedésről és a gondolkozásról. Ennek magyarázatát pedig abban kell keresnünk, hogy az értelem a dolgokat mindig az Istenben fogja fel, azaz amint Spinoza mondja: az örökkévalóság formája alatt, - sub quadam aeternitatis specie.

Az ismerésről szóló tan természetesen vezet át Spinoza *antropológiájának* és *lélektanának* tárgyalására. Itt előtérben az emberi szenvedélyekről szóló fejtegetések állanak, amelyek Descartes hatását mutatják szinte a legkisebb részletekig. Az ember akkor *tevékeny*, amikor benne vagy rajta kívül történik valami, aminek ő az oka; ha azonban benne vagy rajta kívül olyan valami történik, amelynek ő egyáltalában nem, vagy csak részben oka, akkor az ember *szenvedő*. A tevékenység és a szenvedés is az ismerettel függ össze: a lélek tevékeny, ha tiszta és világos képei vannak és szenved, ha képei zavarosak. A test tevékenységének növekedésével tehát a szellem erejének növekedése jár együtt. Ha a szellem nagyobb realitásba és tökélybe jut, eléáll az *öröm*, ellenkező eset pedig a *szomorúság*ot szüli. E két alapösztönhöz járul még harmadikul a *vágy* – cupiditas. Minden dolog u.i. a maga önfenntartására törekedik: ha ez az alapösztön – conatus – csak a szellemre vonatkozik, úgy a *vágy* áll elő. E három alapszenvedélyen: az örömmön, fájdalomon és a vágyon alapul a többi szenvedély mind, amelyekről Descartes beszél. Ami örömet okoz, azt szeretjük, ami fájdalmat okoz, azt gyűlöljük.

A tevékenység fogalma vezet át Spinoza *etikájára*. Valamely dolog annál tevékenyebb és a valóságnak annál magasabb fokával rendelkezik, aminek tevékenyebb. A tevékenység foka pedig attól függ, hogy milyen tiszták és világosak azok az eszmék, amelyek felett rendelkezünk. Az emberi lélek akkor tevékeny, ha eszméi adaequat eszmék; mennél adaequatabbak ezek az eszmék, annál erőteljesebb az akarat, amely a lélek és a test önfenntartásának szolgálatában áll, - tanítja Spinoza merőben Descartes tanára támaszkodva. Így tehát az akarat nem csak függ az ismerettől, hanem voltaképpen az értelemmel azonos. Ebből az alaptényből érthető meg a Spinoza egész erkölcstana. Az ember egész erkölcsiségét az értelem tevékenysége határozza meg: amilyen az ember értelmi tevékenysége, olyan az ő akaratának tevékenysége is és amilyen az ő akaratának tevékenysége, olyan lesz erkölcsisége is. Az értelem uralmának követelése az erkölcsiség terén is ezek szerint a legtermészetesebben következik a Spinoza rendszerének belső alkatából és teszi érthetővé Spinoza praktikus magatartásának minden legkisebb részletét.

Az alsóbb ismerési foknak, a képzeletnek a *vágyakozás* és *sóvárgás* felel meg, amely mindig a múlandó dolgokra vonatkozik s nincs érzéke azok iránt, amik örökkévaló értékkel bírnak. Ezzel szemben az ismeretnek felsőbb fajtája, az értelem által szerzett ismeret mindig csak az örökkévalót tartja szem előtt s ezért egyetlen tárgy, amelyre vonatkozik, az igazság ismerete és Isten szemlélete. A vágyakozásból eredő passzív szenvedélyek felett, amelyeknek forrása mindig a zavaros eszmék, egyedül az értelem által lehet uralkodni: mihelyt világos eszmék birtokában vagyunk, megszabadulunk a vágy és a szenvedélyek szolgálatától. Aki szenvedélyeinek és vágyainak enged, az szolgál – servitus humana; aki értelmének uralma alatt áll, az szabad – libertas humana.

Ez az intellektuális erkölcsi felfogás végtelenül mélyül, mikor az *Isten szemléletének követelése* lép előtérbe. Spinoza tana értelmében, aki a dolgokat a maguk világos eszméi által szükségszerű láncolatukban ismerte meg, az a dolgokat Istenben ismerte meg. Ez az ismeret a léleknek legfőbb java és a legnagyobb erőny. „Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summum mentis virtus Deum cognoscere.” Ez a legnagyobb jó és a legnagyobb haszon: nincs emberre nézve nagyobb jó és nagyobb haszon a természetben, mint egy olyan ember, aki a természet törvényét követve, ész szerint él. Az Isten ismeretéből következik az Isten szeretete is, azaz Isten ismerete Isten szeretete: mennél jobban megismerem magamat, annál jobban szeretem Istent. Istennek értelmi szeretete – *amor intellectualis Dei* – képessé teszi az embert annak belátására, hogy ő Istenben van és az Isten alakítja őt; ebből az ismeretből végtelen öröm árad szét a lélekben s ez az öröm Isten iránt való állandó szeretetre készítet. Az értelem és az akarat azonossága ekként

vezet szigorú következetességgel az ismeret és a szeretet azonosságára: Isten intellektuális ismerete Isten szeretetére. De továbbá, miután minden, ami van, Istenben van, ezért az Isten iránt való szellemi szeretet nem egyéb, mint az a szeretet, amellyel Isten magát szereti, miután az Isten iránt való intellektuális ismeret sem egyéb, mint az az ismeret, amellyel Isten önmagát ismeri. Ebből azután következik, hogy Isten amennyiben magát szereti, az embereket szereti s következésképpen Isten szeretete az emberek iránt és a léleknek intellektuális szeretete Isten iránt egy és ugyanaz. Ebben az Istenhez való állhatatos és örök szeretetben áll az ember boldogsága s ez a boldogság nem jutalma az erénynek, hanem maga az erény s nem azért örülünk neki, mert általa képesek vagyunk élvezeteket féken tartani, hanem azért vagyunk képesek féken tartani élvezeteket, mert örülünk neki. A bölcs boldogabb, mint a bolond, mert ismeri Istent. Az embernek Isten iránt és Istennek az ember iránt való örök szeretetéről szóló tanban csendül ki Spinoza rendszere.

Ebben a rendszerben – amint legelől láttuk – a kor szellemi áramlatai egyesülnek szerves egészbe, hogy azután különösen a XVIII. század folyamán különféle világnézetek harcába kerülve, ismét megtermékenyítse nagy szellemek gondolkozását.

3.3.5. Hívő és hitetlen szkepticizmus: Pascal és Bayle

Amíg a cartesziánusok tanában az emberi ész hatalma végtelen, addig abban a szkepticizmusban, amely Pascal hívő és Bayle hitetlen lelkében megjelenik, az ész hatalma csekély s ereje végtelen korlátolt. *Pascal* (1623-1662) egész gondolkozását a matematika és a geometria tanainak megdönthetetlen bizonyosságába vetett hit hatja át. Ő maga a világ legnagyobb matematikusai sorában foglal helyet, de az ész minden erejét elégtelenségnek tartja arra, hogy az Isten mélységeit kikutassa. Ha az ember önmagát akarja megérteni, az emberi ész elégtelensége már azonnal kitűnik. Az emberi természet a problémák egész sorát veti fel, amely problémákat csak a kinyilatkoztatott s tehát Isten által nekünk ajándékozott keresztyén vallás segítségével vagyunk képesek megoldani. Aki itt az emberi észre bízta magát és Isten nélkül keresi a megoldást, az soha semmiféle bizonyosságra jutni nem fog. Ahol a matematika és a fizika tárgyainak megismeréséről van szó, ott az emberi ész minden jog megilleti s az ember „nagy-sága” éppen abban áll, hogy esze a gondolkozásra teszi képessé. Ahol azonban a léleknek javairól van szó, ott az emberi ész ereje semmi s az ember „nyomorúsága” éppen abban áll, hogy üdvössége és boldogsága dolgában Isten nélkül mindenre képtelen. „Az ember nád”, ebben áll az ő nyomorúsága; „az ember gondolkozó nád”, ebben áll az ő nagysága – olvassuk a *Gondolatokban*, amelyek a keresztyénség egy megírandó nagy apológiájának épületéhez tartalmazzák a végtelenül becses építőköveket. Ember e kettő nélkül nem lehet: nagyság és nyomorúság elválaszthatatlan keveréke ő. Nagy az ember, mert látja és tudja az ő nagy nyomorúságát s nyomorú az ember, mert ezen a nyomorúságán segíteni nem tud.

Az ember nyomorúságán csak a keresztyén vallás segíthet: megparancsolja neki, hogy ismerje fel alacsonyosságát és megparancsolja neki, hogy akarjon Istenhez hasonló lenni. De a keresztyén vallás is ad erőt neki a Krisztus által, aki kivezeti őt a nyugtalanságnak, a hányódásnak, a lelki unalomnak abból az állapotából, amely az ember életét kiállhatatlanná teszi. Krisztus azonban csak azt segíti meg, aki szívére hallgatva és a szív által nyújtott igazságot elfogadva megismeri a maga végtelen nyomorúságát, de megismeri az Isten végtelen kegyelmét is. Mert megismerhetjük Istent anélkül, hogy ismernők a magunk nyomorúságát és megismerhetjük a magunk nyomorúságát anélkül, hogy megismernők Istent. A Krisztust azonban csak az ismerheti meg, aki megismerte mindkettőt. Erre pedig csak a szív képes, amelynek éppen úgy meg vannak a maga igazságai, mint ahogyan meg vannak az észnek a maga igazságai. A szív érzi meg az Istent és nem az ész, - ímé ez a hit. És a hit szerint van az embereknek három rendje. Vannak, kik szolgálnak Istennek, mert megtalálták őt; vannak, akik keresik őt, mert még nem találták meg; és vannak, akik élnek anélkül, hogy megtalálták volna vagy keresnék őt. Az első rendbe tartozó emberek eszesek és boldogok; a másodikba tartozók boldogtalanok és eszesek; a harmadikba tartozók boldogtalanok és bolondok. Végső bizonyosságot, a nyugtalanságban nyugalmat, a nyomorúságban boldogságot, a múlandóságban örök életet csak Isten afhat, aki az ismeretnek is, az igazságnak is végső forrása. Az ész felett ott áll a szív, az ismeret felett a hit, amely minket a legmagasabb és legbizonyíthatatlanabb igazságok bizonyosságáról és értékéről győz meg.

A matematika terén Descartesből kiinduló Pascal így jut el Augustinuson át a hit életadó bizonyosságáig s a szív jogainak hangsúlyozásával ekként lesz Rousseau előfutára. Bölcselete a keresztyénség egyetlenségének igazolása s tévedéseiben is hatalmas apológiája a vallás igazító erejének.

Pierre Bayle (1647-1707) a francia szkepticizmus betetőzője, aki az ész hatalmát a teoretikus ismeret terén merőben tagadja. Főművében: *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697) rendkívül éles elmének bizonyul, aki a kritikai megítélésnek mestere, de mélység tekintetében alig emelkedik a középszerű gondolkozók szintje felé. Hányatott és küzdelmes élete során bátran szállt síkra igaza mellett, habár a népszerűség kedvéért nem egyszer vétkezett jellemének komolysága ellen. Vallja ugyan, hogy az ész Isten vezetése nélkül nagy veszélyeket rejt magában, de azért irgalmatlan kritikával mutatja ki az egyház dogmáinak ellenkezéseit. Az emberi ész különben csak arra képes, hogy romboljon, de építeni nem tud. Ezért a filozófiára is vigyázni kell, mert nem egyszer éppen az igazságnak kárára van, ahelyett, hogy azt erősítené. Az igazság dolgában is gyengén állunk, mert nincs az igazságnak semmiféle kritériuma.

Különösen nagy az ellentét a filozófia és a vallás között, elannyira, hogy a kettő között csak választani lehet: vagy a filozófia vagy a vallás, de a kettőt összhangba hozni, hiábavaló fáradozás. Vagy világos ismeretre törek s így az ésszel, azaz a filozófiával tartok, vagy a mély vallásos misztériumok után sóvárgok s akkor a keresztyénséggel tartok, elfordulván teljesen az észtól. Az evangélium misztériumai az ész előtt meg nem állhatnak, de erre nincs is szükségük, mert a dolgok természetfeletti rendjéhez tartoznak s ehhez a renchez az emberi észnek semmi köze. Akit e misztériumok ellen hozott érvek gondolkodóba ejtenek, az már a hitetlenség álláspontjára helyezkedett. A vallás nagy igazságainak egyetlen bizonyítéka csak ez lehet: Isten mondta, Isten jelentette ki, Isten csinálta. A vallás igazságait Isten tekintélye biztosítja mindennel és mindenkivel szemben. A lélek halhatatlanságát sem azért hiszi el, mert az ész meggyőzte arról, hanem azért, mert a vallás így tanítja azt.

Az ember alapjában véve gonosz és boldogtalan, ezért hisz maga is a gonosz létezésében, holott a mindenható és bölcs Istenről nem lehet feltételezni, hogy ő állította volna a gonoszt ebbe a világba. Az ember szabadságát sem szabad a gonoszért felelőssé tenni. Ha az Isten szabadságot ajándékozott volna az embernek, semmi esetre sem engedte volna meg, hogy ezt a szabadságot a gonosz elkövetésére használja fel. Azt sem lehet bebizonyítani, hogy a sokat emlegetett szabadság létezik. Nem kell hát túlhajtani a bölcselkedést, mert az ész bizony Penelopéhoz hasonlít, aki saját művét bontja fel ismét. Örvendjünk, hogy az ész megálazzuk és adjunk hálát Istennek, aki nekünk a hitet ajándékozta. Higgyünk, mert a hit mellett Isten tekintélye áll.

Bayle tanában, amely csupa kritika és polémia, a francia szkepticizmus a maga tetőpontjára hág, de egyszersmind meg is semmisíti önmagát. Az ész jogait már ennél alaposabban megtagadni s erőit kétségbe vonni alig lehet. Bayle tanának meddő kritikája a szkepticizmus csődjét jelenti. Míg Pascal hitt az ész erejében, addig Bayle minden hitét elveszítette az ész hatalmában s helyére a tekintélyhitet állította. Tana szkepticizmus és misologia: kételkedés és észgyűlölet.

3.3.6. Leibniz

Az emberi gondolkozás és a német bölcelet egyik legkiválóbb alakja *Leibniz*, akinek bölcelete elhatározó befolyással volt az emberi gondolkozás minden területén, különösen a Kant filozófiája révén, amely Leibniz tana nélkül el sem képzelhető. Mint matematikus Descartes, Spinoza és Hobbes tanához csatlakozik, de szívesen időzik a skolasztika bölcselőinél is; teljesen a modern bölcelet szelleme hatja át, de gondolkozását gazdagon termékenyíti meg Aristoteles logikája és metafizikája; nem kerülhette el a német misztikusok hatását, de korának természettudománya is elhatározóan formálja szellemét. Tevékeny a gyakorlat minden mezején s tettvágya határt nem ismer, de gondolkozásának mélysége áthatja az elmélet egész mezejét s nincs a szellemnek egyetlen problémája, amely gondolkozásának rendszeres kialakításában részt ne venne. Benne kiteljesül a racionalizmus, diadalmat ül az idealizmus és hasonlíthatatlan védelmezőjére talál az optimizmus.

Leibniz 1646-ban született Lipcsében, ahol apja a morál professzora volt. Már gyerekkorában feltűnt szellemének élénksége és mértéklet nem ismerő tudásvágya. Egész fiatalon végzi el egyetemi tanulmányait s 1664-ben már megszerzi a magiszteri címet és habilitációt. Előbb Altdorfba megy, majd Nürnbergbe, ahol természettudományokkal, főleg kémiával foglalkozik. 1667-ben a mainzi választófejedelem szolgálatába lép s politikai, jogi ügyekben tanácsadója lesz. Itt sokat foglalkozott egyházi, politikai, jogi kérdésekkel. 1672-ben politikai megbízással Párizsba megy s ott időzése nagy hatással van szellemének továbbfejlődésére. Megismerkedik Huygenssel, akitől a matematika tanulmányozására nyer élénk indításokat és Malebranche-al, akinek tanából főként a *rend* fogalma ragadja meg figyelmét. Majd rövid ideig Londonban tartózkodik, ahol többek között Newtonnal és Oldenbourghal lép összeköttetésbe. 1667-ben Párizsból visszajövet

Angolországban és Hollandián át utazik haza, s Hollandiában Spinozával köt ismeretséget. 1668-ban a hannoveri könyvtárosi állást nyeri el; ebben az időben teljesen a tudományok művelésének szenteli magát és bámulatosan gazdag levelezést folytat Európa legkiválóbb szellemeivel, közöttük az egyik Ráday gróffal is. 1700-ban ő lesz a berlini tudományos Akadémia első elnöke s élénk tevékenységet fejt ki abban az irányban, hogy a különböző keresztyén felekezetek ismét egyesüljenek. Hosszabb bécsi tartózkodása alatt írja meg *Monadológiáját* Savoyai Jenő herceg számára. Meghalt 1716-ban. Amint már említettük, Leibniz nagy érdeklődéssel fordult úgy a gyakorlati, mint a teoretikus élet minden nagy problémája felé s ezért bátran elmondhatjuk, hogy iratai szinte kivétel nélkül alkalmi iratok. Ezek közül *Discours de Metaphysique* 1686-ban jelent meg, míg főműve csak 1765-ben látott napvilágot *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* c. alatt, amely a Locke tanát teszi kritika tárgyává. *Theodicée* c. műve Bayle tanával szemben foglal állást s azt bizonyítja, hogy ez a világ a lehető világok legjobbika. A Savoyai Jenő számára készített *Monadologia* 1711-ben jelent meg.

Leibniz, mint a matematikának művelője, természetesen fordítja figyelmét a matematika módszere felé, de ezt a módszert is alárendeli egy még csak idealiter létező tudománynak, az ún. *scientia generalis*nak, amelynek feladata lenne minden olyan lehetséges kombinációnak felállítása, amely megadott primitív fogalmak alapján lehetséges. Ebben az egyetemes tudományban jelenne meg előttünk az a Rend, amely áthatja, lehetővé teszi a többi tudományokat mind, s amely Rendnek ezek a tudományok csak jelentkezési formái. Az így értett egyetemes tudomány tehát magában foglalná mindazokat az alapelveket és feltételeket, amelyek mellett tudomány létre jöhet, amelyek tehát minden tudományt lehetővé tesznek. Aki ezeket a feltételeket megismerte, az megismerte az illető tárgyat is, amely az ő ismeretének célja volt. Ez az egyetemes módszer kiterjed természetesen a jelenségek és a megismerés egyetemére, nem csupán a szellemtudományokra, hanem a tapasztalás és a természet tudományaira is.

A Rendnek ezzel a gondolatával szoros összefüggésben áll és csak e gondolat alapján érthető meg az a különbség, amelyet Leibniz a *tényigazságok* és az *észigazságok* között tesz és amely a maga hatásaiban oly fontos vala. Az észigazságok magukban foglalják a gondolhatóság lehetőségét s éppen azért szükségképpeniek; a tényigazságok azonban csak akkor érvényesek, ha van elégséges okuk. Az észigazságok közvetlenül ebben az örökkévaló és egyetemes Rendben gyökereznek, mert hiszen a gondolkodás lehetőségének feltételeit ez a Rend foglalja magában s a *scientia universalis* tárja elénk. Ámde másfelől a tényigazság is érvényre jut, mielőtt elégséges okát – a benne levő rációt megtaláljuk; érvényre jut, mert hiszen ez a ráció maga is benne foglaltatik abban a Rendben, amely minden ismeret feltételét foglalja magában. Vagy mondjuk így: a tényigazság is igazság, amennyiben elégséges oka által részt vesz az egyetemes és örök szellemi Rendben. Az észigazságok közvetlenül a szellemben gyökereznek s tehát jellemük merőben *apriori*; a tényigazságok a tapasztalaton alapulnak s tehát merőben *aposteriori*, amiből következik, hogy érvényükhöz az ész *apriori* elemének hozzájárulása szükséges. Ez a tan nyilvánvalóan a legmélyebben vág bele az ismeret belső alkatának kérdésébe s Kant ismeretelméletének kialakulására elsősorban volt döntő hatással. Itt történik meg az első lépés a racionalizmus és az empirizmus tanának kiegyenlítésére azáltal, hogy mindkettőnek jogai elismertetnek.

Ha már most Leibniz metafizikájának előadására térünk, tudnunk kell mindenekeelőtt, hogy az ő tanában a szubstancia helyét a *monad* foglalja el. Ő is a Descartes és Spinoza szubstancia-fogalmából indul ki, de azt mondja, hogy a szubstancia fogalmába az önállóság fogalma helyett az öntevékenység és a független létezés helyére a független tevékenység vonásait kell állítanunk. Ezért a monadot a *tevékeny erő* fogalma jellemzi elsősorban s azt mondhatjuk, hogy a szubstancia az a lény, amely képes cselekedni. Ez a cselekvés pedig nem függ külső ható okoktól, hanem önmagát hozza mozgásba, ha valamely külső ok nem gátolja. Szubstancialitással csak ezek az öntevékenységgel felruházott egyes lények bírnak s ezekből van összetéve minden, ami létezik. Minden ilyen monas egy-egy entelechia, mert önmagában bevégezett és tökéletes.

Ezeket a monadokat alaposan félre értené valaki, ha az atomokkal azonosítaná. Az atomok fizikai pontok lévén, nem oszthatatlanok, mert az anyag mindig tovább osztható; a matematikai pontok ugyan oszthatatlanok, de nem reálisok. Az oszthatatlanság s a realitás vonását csak a monadok, ezek a metafizikai pontok egyesítik magukban s így csak ezek nevezhetők igazi atomoknak. Az oszthatatlansággal együtt jár az örökkévalóság s a pontualitás által külső hatások lehetősége van kizárva.

A monad lényege a képezés – reprezentáció. Minden monad képalkotó erő. A kép – percepció – nem egyéb, mint a soknak kifejezése az egyben. Hogy ennek a képalkotó tevékenységnek lényegét megértsük, tudnunk kell, hogy Leibniz különbséget tesz a percepció és *appercepció* között. A percepció a külsőnek tükrözése a belsőben s mint ilyen tudattalan.

A monasban tehát az egész világ tükröződik tudattalanul s ekként a sok jut kifejezésre az egyben. Minden monasban benne van az egész világ kicsiben s benne van nem csak a jelen, hanem a jövő is, amelyet a jelen potencialiter magában rejt. Minden monas a maga módja szerint tükrözi ezt a világot s minél tisztább a képezés, annál tisztább és akadálytalanabb a monas tevékenysége is és megfordítva.

Ha a monas csupa, tiszta tevékenység lenne, akkor minden monas Isten lenne. Ámde minden monas tartalmaz a tevékenységen kívül passzivitást is. A tevékenységnek megfelel a forma, a passzivitásnak az anyag: e kettőből áll minden monas. Isten csak formából áll: Ő „*purus actus*”, tiszta tevékenység. A monasban levő anyag azonban nem testi valami, hanem csak a tevékenység akadályát jelenti. Nevezi ezt az anyagot *materia primán* is, amely alapja a képek zavarosságának, míg a testi anyag, *materia secunda* a képek zavarosságának következménye. Ha valamely monast u.i. zavarosan fogunk fel, testnek látszik.

A monasról szóló tan a Descartes által felállított és követői részéről sokféle módosítást szenvedett szubstancia-tan helyét foglalja el s igaz ugyan, hogy az önállóság vonása helyére, mely a szubstancia fogalmának középpontjában áll, az *öntevékenység* vonását állítja Leibniz, de egészében véve a szubstancia-tan hatása mindenütt megérzik a monasról szóló elméletben is. Csak egyetlen ponton mutatunk itt reá: a képezés tevékenységének tisztaságáról és zavarosságáról szóló tan nyilvánvalóan a Descartes azon követelményére emlékeztet, amely szerint a tiszta és világos kép felel meg csak az igaz ismeretnek.

A monasok között egyébiránt a *tevékenység* fokára nézve állapítható meg különbség: minden monas különbözik egymástól a tükrözés világosságára nézve. Legalsó fokon vannak az ú.n. csupasz monasok, amelyeknek szintén vannak ugyan képeik, de mintegy álomban, mert tudatra nem jutnak. Az a monas, amely már tisztább képekkel bír, neveztetik *lélek*nek, és végül az a monas, amelyben a lélek öntudatra emelkedik, neveztetik *szellem*nek. Szellem az a monas, amely a maga reflexív tevékenysége által *Én*-nek tudja magát. A szellemben azonban a legalsófokú monasok éppen úgy benne vannak, mint a lélekben, mert a szellemnek is vannak zavaros és határozatlan képei.

Minden monas maga fejleszti képeit, még pedig mindenik a maga módján. Honnan van tehát, hogy ezek a különböző világképek mégis merőben egyeznek egymással? Ennek okát abban a *praestabilita harmoniában* kell keresnünk, amelyet isten teremtett ebben a világban az által, hogy az egyes monasok már kezdetől fogva párhuzamosan egymással alkotják képeiket. Ez a harmónia legvilágosabb a test és a lélek viszonyában: a test és a lélek olyan, mint két pontosan készített óra, amelyek egymásra sohasem hatnak ugyan, de azért mindig ugyanazt az időt mutatják.

Az előre megállapított harmónia fogalmával lép fel *Isten* fogalma is a Leibniz rendszerében. Ezt a végtelen monasokból álló világot Isten teremtette és pedig akként, hogy minden lehető világok közül a lehető *legjobbat* választotta ki. Isten minden monasnak alapja és a világban lévő nagy harmóniának megindítója. Az ő akaratából vannak az egyes monasok, amelyek, mint lehetőségek öröktől fogva ott vannak az ő gondolkozásában. Az isteni értelem a *regio idearum*, ahol a monasok mint lehetőségek vannak s Isten amikor ezt a világot megteremtette, nem az egyes monasokat tartotta szem előtt, hanem a monasok egyetemét s csak azt teremtette, ami az ő értelmében a legtökéletesebb volt. A maga akaratában tehát nem volt szabad, hanem kötötte a *jobb* törvénye – *lex melioris*. De meghatározta Istent az elégséges alap elve is, amely azt mondja ki, hogy semmi sem történik elégséges ok nélkül. A „jobb törvénye” tulajdonképpen nem is egyéb, mint speciális kifejezése az elégséges alap törvényének.

A létezés világának egy másik alaptörvénye a *lex continui*, amely azt mondja ki, hogy a természetben nincs sem ugrás, sem ismétlés. Ennek a törvénynek a lelki világban való fontosságáról bővebben alább fogunk beszélni. E törvény értelmében az események szakadatlan sort képeznek s ennél fogva a nyugalom és mozgás nem is ellentétek, mert úgy lehet tekinteni a nyugalmat, mint végtelen kis mozgást. Az egyenlőség sem egyéb, mint végtelen csekély egyenlőtlenség; a rossz csekélyebb jó; az állat végtelen kis eszű ember; a növény végtelen kis tudattal bíró állat stb. Ezen törvény értelmében, nincs ismétlés sem a természetben. Nincs két dolog, két jelenség, két tünemény, két falevél egyenlő. Ha kettő egyenlő lenne, akkor nem lenne kettő, hanem egy.

Organikus vagy *élő* lényről ott beszélünk, ahol monasok valamely egyesülésében egy uralkodó monasnak vagy entelechiának vagy léleknek a többi monas alá van vetve. Az alárendelt monasok az illető monaskomplexumnak testét képezik. A lélek csak abban különbözik a hozzája tartozó testtől, hogy képei világosak. A test és a lélek között csak a harmónia viszonya áll fenn, közöttük szorosabb viszony nincs. Az ember csak abban különbözik a többi élő lénytől, hogy lelke *szellem*. Az ember ezen szellem által *Én*-né lesz

s mint *személy* halhatatlan, mert az anyag minden változása ellenére megtartja a személyiség erkölcsi minőségét s ezért a szó tulajdonképpeni értelmében csak ő *halhatatlan*.

A természetben minden ami van, szerves: holt anyag nincs és megfordítva, nincs testtelen lélek sem. A legkisebb porszem is élő lényektől népes s a vízcseppben is a szerves lények serege nyüzsg. Amit mi halálnak mondunk, az csak a monad-aggregátumok részeinek feltűnően gyors változása. Amint nincs keletkezés, úgy nincs elmúlás sem. A születés növekvés, a halál csökkenés.

Mielőtt Leibniz ismeretelméletére térnénk, röviden meg kell tekintenünk azt a szerepet is, amelyet a *lex continui* a lélek birodalmában visz. Első nevezetes következménye ezen törvény uralmának az, hogy a szellem mindig gondolkozik s nincs kép a lélekben egy megelőző és utána következő kép nélkül. Az érzékelés és a gondolkodás között semmiféle minőségi különbség nincs, csak fokozati: a gondolkodás képei világosak. Ebből pedig szükségképpen következik az, hogy az érzéki képek időileg megelőzik a gondolkodás képeit és meg is kell előzniök. Mi tehát soha gondolatok nélkül nem vagyunk, csakhogy ezek a gondolatok nem mindig tudatosak.

Az ember a maga szelleme által képes az öntudat fokára emelkedni, amiáltal apriori ismeretekre és Isten ismeretére is fel tud emelkedni. A szellem öntevékenysége hozza létre a gondolkodást, amely több, mint a pusztá képezés. Ebből az következik, hogy Leibniz Locke-val szemben a *velünk született eszmék* tana mellett tör lándzsát. Descartes azt tanította, hogy némely eszmék velünk született, Locke, hogy egy eszmék sem született velünk, Leibniz azt, hogy minden eszmék velünk született. Csakhogy ezek az eszmék nincsenek készen a lélekben, hanem csak virtualiter foglalnak abban helyet, mert a léleknek képessége van arra, hogy azokat létre hozza. Ezért így hangzik Leibniz híres tétele: semmi sincs az értelemben, ami előbb ne lett volna az érzékekben – eddig a Locke tétele -, ehhez fűzi hozzá Leibniz a maga nézetét: *csak maga az értelem*. Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu, *nisi intellectus ipse*. Azaz, a monasnak nincsenek ablakai s így egészen következetes marad a maga felfogásához Leibniz, amikor ilyen értelemben a velünk született eszmék mellett foglal állást, mert hiszen ez a tan az ő monasról való felfogásából logikusan következik. Ezért éppen nem lehet a lélek *tabula rasa*, beíratlan tábla, hanem inkább márványtömb, amelynek erei mutatják már az oszlopot. Minden képünk egy belső csírából nő ki s ez a csíra benne lévén az értelemben, csak arra vár, hogy a lehetőség állapotából a valóság állapotába jusson.

Fennebb a monasokról szóló tan fejtegetésénél reámutattunk arra a nagy fontosságra, amellyel nem csak e világ, hanem az Isten fogalmának szempontjából is bír az elégséges alap elve. Ezen elv értelmében csak az az igazán létező, aminek elégséges oka van, de másfelől *igaz* is csak az lehet, aminek elégséges alapja van. Ez az elv tehát a *lét* és az *igazság* alapelve. Nem volna teljes képünk Leibniz ismeretelméletéről, ha nem említünk meg az ismeretnek másik alapvető elvét, az *ellenmondás* elvét, amely azt mondja ki, hogy igaz nem lehet az, ami ellenmondást tartalmaz. Ez az elv szemben a lét és az igazság elvével, az elégséges alap princípiumával, a *lehetőség* elve, mert az, ami ellenmondást nem tartalmaz, az gondolható, azaz *lehető*. Minden metafizikai vagy racionális igazság – ide tartoznak pld. a matematikai igazságok mind – ezen a tételen alapul. A két alapelv pedig t.i. az elégséges alap elve és az ellenmondás elve szorosan összefüggenek egymással. Az ellenmondás elve a lehetőség elve; mivel a lehetőségből a realitás nem következik, azért van szükség a realitás vagy a valóság elvére, azaz az elégséges alap princípiumára. A lehetőség elvén alapulnak az észigazságok, az elégséges alap elvén a tényigazságok. Meg van tehát a lehetőségnek a maga elve és meg van a valóságnak is a magáé. Csak a kettő együtt véve adja a teljes ismeretet s amiként a lehetőség és a valóság a monasnak egy-egy mozzanata, akként a két alapelv is az ismeretnek két nélkülözhetetlen szabályozója.

A tudattalan képek fogalma vezet át Leibniz *etikájának* ismeretére. Ezek a tudattalan képek, amint már annyiszor láttuk, mindig ott vannak a monas belsejében; ott vannak akkor is, amikor akaratunkat elhatározzuk valamely cselekvésre. Tévedés tehát azt hinnünk, hogy akaratunk szabadon cselekedhetik minden meghatározottság nélkül. Akaratunkat, akkor is, mikor magunkat szabadnak hisszük, ezek a tudattalan képek határozzák meg: az akarat mindig determinált. Meghatározza pedig cselekedeteinket mindig a cselekvés céljának képze s ha mi magunkat mégis szabadoknak érezzük, ennek oka csak az, hogy az a kép, amely akaratunkat meghatározta, nem jut tudatunkba. És mégis bizonyos értelemben szabadnak mondhatjuk akaratunkat. Az akaratot éppen az jellemzi, hogy benne a monas tevékenysége szabadsággá fokozódik éppen úgy, amiként a szellem által a pusztá képalkotás gondolkozássá lesz. A gondolkozó lény tevékenysége szabad. Az ész világos és határozott eszméi tesznek hát szabaddá: minél világosabb eszmék felett rendelkezünk, annál szabadabbak vagyunk. Teljes szabadság csak az Istent illeti

meg, mert csupa világos és határozott eszmék felett csak ő rendelkezik. E ponton Leibniz teljesen Spinoza felfogását vallja.

Az eszmék világossági fokának emelkedésével az egyén erkölcsi tökéletesedése jár együtt. Kezdetben kétségtelenül az élv és gyönyör határozzák meg az akaratot, az ész növekedésével karöltve azonban reájön az egyén annak tudatára, hogy pillanatnyi örömök helyett az örömnek egy állandó állapotát kell keresni, az igazi boldogságot. Reá kell jönnie arra is, hogy a boldogság a tökéletességgel esik egybe, mert a tökéletes tevékenységgel jár karöltve a legnemesebb és legtisztább élv. Miután pedig a legtisztább tevékenység az egyetemes harmóniában valósul meg, azért a cselekvés legvégső célja a harmónia. Ezen harmóniára való törekvésben az ember nem csak a maga, hanem a mások boldogságára is törekedik, azaz szereti felebarátait, mert másokat szeretni annyit jelent, mint mások boldogságában örömmel lelni. Miután pedig mások javán és az egyetemes harmónián munkálni annyi, mint Isten boldogságát előmozdítani, azaz Istent szeretni, azt mondhatnók, hogy a cselekvés végső célja Isten szeretete az Isten céljainak munkálása által. Spinoza tana az Isten intellektuális szeretetéről ekként jut érvényre Leibniz erkölcsstanában is.

Leibniz *vallásbölcselete* szoros összefüggésben áll a rendszer alapvető gondolataival. Isten ennek a világnak nemcsak oka, hanem célja is. Leibniz az istenléti bizonylatok szinte minden fajtáját igyekezik felhasználni Isten létének bizonyítására s egész bölcseleti felfogásából következik, hogy a teleológiai bizonyítékot helyezi előtérbe: miután a világban levő egyetemes harmónia nem az egyes monadokból fakad, kell lennie egy legfőbb lénynak, amelytől ez a harmónia származik s ez a legfőbb lény az Isten. Az Isten a maga tudása által csupa *bölcseesség*, akarata által csupa *jóság*. Isten tudása tökéletes és világos ismeret, tevékenysége tehát tiszta aktivitás, amely az egész világot a legtökéletesebben tükrözi vissza s egyszersmind minden észigazságnak forrása is. A tényigazságok is Istentől erednek, de ezek függenek az ő tetszésétől, ellentétben az észigazságoktól, amelyek öröktől fogva valók s csak Isten *lététől* függenek: ha Isten nem lenne, nem léteznének örök észigazságok sem. Ezeknek az örök igazságoknak u.i. Isten értelmében van a maguk helye. Ez a *regio idearum*, amelytől függ mindennek létezése és ismerete. Isten akaratának legfelsőbb foka az ő jósága. Isten metafizikailag tekintve, a legnagyobb mértékben szabad, de morális tekintetben ő is kötve van a legfőbb jó által. De ez a legfőbb cél egyszersmind az ő lényege lévén, Isten a saját lényege által van determinálva s tehát a legnagyobb szabadság az ő birtoka.

Hátra van még feleletet adnunk egy fontos kérdésre. Ez a világ e lehető világok között a legjobb. Honnan van hát, hogy mégis létezik a morális *rossz*? Ez a kérdés valóban Leibnizot is sokat foglalkoztatta, de kielégítő feleletet adni ő sem tudott. Legjellemzőbb az a megoldása, amely szerint a rossz tulajdonképpen realitással nem is bír, hanem csak csupa priváció: a jónak távollétét és hiányát jelenti. S ez magától érthető is, mert hiszen ha ez a hiányosság a világon nem volna, akkor minden teremtmény tökéletes, azaz Isten lenne. A rossz azt a szerepet viszi az erkölcsi világban, a *kegyelem* világában, amelyet az árnyék egy kitűnő festményben, vagy a diszsonancia a zenében, melyek a festménynek, illetve zenedarabnak szépségét emelik.

Leibniz egész rendszerét az intellektuális Rend gondolata határozza meg, amely gondolat kétségtelenül a Malebranche nagy hatására mutat és alapjául szolgál Kant intelligibilis világról szóló tanának. Ez az intellektuális rend Isten értelmében van – ami egészen skolasztikus hatás – és feltétele nemcsak minden igaz ismeretnek, hanem valódi létezésnek is. Ennek az örök és egyetemes Rendnek gondolata a szó legteljesebb értelmében az idealizmus bölcseletjévé teszi Leibnizot, aki a világegyetem legcsekélyebb jelenségeiben is a szellem tevékenységét látja. Az intellektuális Rend ezen fogalmából következik az erkölcsi autonómia gondolata, amely tökéletes kifejlésre Kant tanában jut és amely Isten erkölcsi lényegét is feltétlenül meghatározza. A szellem öntevékenységének alapvető gondolata azután láthatatlan szálakkal fűzi egybe a rendszer különböző problémáit és száll szembe azzal a felfogással, amely különösen Locke tanában hajlandó a szellemet tétlen passzivitásra kárhoztatni. A szellemnek ez a vonása lesz elhatározó Kant és az egész német idealizmus tanára, amely a szellem méltóságát a filozófia középponti gondolatává avatja.

3.4. Angol bölcselet a XVIII. században: Locke, Berkeley, Hume. Hatásaik

3.4.1. Locke

Helytelenül járnánk el, hogyha Locke-ot az angol bölcselet egyik legnagyobb alakját egyszerűen az empirizmus zászlóvivőjének kiáltanók ki. Locke bölcseletét éppen az jellemzi, hogy ő nemcsak a Bacon empirizmusának hódol, hanem hatalmas ösztönzéseket nyer Descartes filozófiájából is. Tanát is ebből a kettős szempontból kell tekinteni.

Locke született 1632. aug. 29-én Oxfordban s az oxfordi egyetemen igen korán megismerkedett a skolasztika bölcseletével, amelyből azután a Descartes tanaival való foglalkozás ragadta ki. A filozófia mellett a természettudományok és az orvostudomány voltak érdeklődésének főtárgyai. Egy évig követségi titkár volt, majd lord Ashleyvel kötött életre szóló ismeretséget és barátságot. Politikai viszonyok kényszerítették hosszabb tartózkodásra Franciaországban, Itáliában, Hollandiában. Orániai Vilmos trónrajutásával visszatért ő is Angliába s különböző állami hivatalokban teljesített szolgálatot. Meghalt 1704. okt. 28-án. Kisebb jelentőségű orvostudományi és politikai értekezésein kívül meg kell említenünk a *türelemről*, a *kormányzatról*, a *nevelésről* szóló tanulmányait, amelyeknek hatása igen nagy és tartós vala nemcsak Angliában, hanem a kontinensen is. Főműve *An Essay concerning human understanding* c. alatt jelent meg 1689-ben és 1690-ben. Ezt a művét foglalta volna össze főbb vonásaiban a félbemaradt műve: *On the Conduct of understanding*.

Locke főműve is tulajdonképpen gyakorlati cél szolgálatában áll: az emberi ismeret természetével ismertetvén meg és megállapítván az emberi értelem határait, azt akarja megmutatni, hogy melyek azok a tárgyak, amelyekkel értelmünk foglalkozhatik és melyek azok, amelyekkel nem foglalkozhatik az ész. Különböztet is az értelem által emelkedvén ki az ember a többi állatok sorából, mindenképpen méltó dolog az emberi értelemmel közelebbről foglalkozni. Locke bölcseletének tárgya tehát ez: *az emberi értelem eredetének, biztosságának és kiterjedésének vizsgálata*. Értelmünk erőinek ismerete megőriz úgy a szkepticizmustól, mint a tétlenségtől. Miután pedig Locke mindazt, ami gondolkodásunkban az értelem tárgyát képezi (képzet, fogalom stb.) eszmének nevezi, ezért művének tárgya az *emberi eszmék vizsgálata*.

E vizsgálat a velünk született eszmékről szóló tan vizsgálatával veszi kezdetét. Descartes tanával szemben azt tanítja Locke, hogy *ú.n. velünk született eszméink nincsenek*. E tan mellett főérvül azt szokták felhozni, hogy vannak bizonyos elméleti és gyakorlati alapelvek, amelyekhez az egész emberiség hozzájárul. Ámde az egyetemes tetszés még nem jelenti azt – úgy mond Locke –, hogy ezek az alapelvek velünk születettek. Az Isten létéről szóló eszme is magyarázható akként, hogy azt rendre-rendre eszünk által szereztük meg. De továbbá egy egész sereg ú.n. velünk született eszméről ki lehet mutatni, hogy a gyermekek és idioták nem rendelkeznek azokkal. Ami pedig a morális alapelveket illeti, azok között sincs egyetlenegy sem, amely mindenütt a világon érvényben lenne. Velünk csak a boldogság után való vágy és a fájdalomtól való irtózás született. Locke elismeri ugyan, hogy bizonyos eszmék ismerete korán jelentkezik a szellemben, de nem ismeri el, hogy ezek velünk születettek volna. Nem született velünk sem az azonosság, sem az ellenmondás elve s így nincs egyetlen elméleti alapelv sem, amely velünk született volna, ha már ez két alapelv sem született velünk. *Első ismereteink nem velünk születettek, hanem érzéki benyomások alapján keletkeztek bennünk*.

Azt sem lehet állítani, hogy az elméleti és gyakorlati alapelvek velünk születettek ugyan, de idők folyamán elhomályosultak. Ha ez igaz lenne, akkor a logikai és erkölcsi alapelvek teljesen világosak és határozottak éppen a gyermekeknél lennének, mert a gyermekeknél még nem volt elég idő arra, hogy elhomályosulhasson azok értelme. Ha pedig végül azt állítja valaki, hogy nem is a tudás született velünk, hanem a képesség, amellyel ezeket az alapelveket felfedezhetjük, akkor – úgy mond Locke – nincs semmi különbség az igazságok között, amelyekre az értelem képes, eredetükre nézve: mindeniknek vagy velünk születettnek vagy szerzettnek kell lennie, hiába keresnénk közöttük különbséget.

Ha két egyetlen eszménk sem született velünk, akkor hol kell keresnünk azok *eredetét*? Erre keres feleletet Locke főművének II-ik könyvében. Tana szerint az értelem olyan, mint egy beíratlan papírlap: nincs rajta semmi írás, nincs benne semmiféle eszme. Minden eszménk – úgy mond Locke – a *tapasztalatból* ered. Ez a tapasztalás pedig vagy a *külső* vagy a *belső* érzékek útján történik. A külső tárgyak észrevételnek az

érzékelés által, a belsők a *reflexió* által. Érzékelés és önmegfigyelés: ímé a két ablak, amelyen által a képek fénye értelmünk setétjébe hatol. A szellem minél több anyagot kap az érzékelés és önmegfigyelés által, annál nagyobb mértékben gondolkodik. Nincs egyetlen fenséges gondolatunk, bár az égis éri azokat, amelyeknek kiindulási pontjuk ne a tapasztalat e két forrásában lenne.

Eszméink pedig, - melyekből az egész emberi gondolkodás felépül, kétfélék: *egyszerű* és *összetett* eszmék. Az egyszerű eszmék erednek:

1. egy érzékből, ilyenek a szín, hang, íz stb.;
2. több érzékből: a kiterjedés, az alak, a mozgás eszméi;
3. reflexióból: a gondolkodás, akarat, vágy fogalmai;
4. érzékelésből és reflexióból: élv és fájdalom, erő, stb. képei.

Amint Homeros költeményei a 24 görög betűből állanak, úgy e néhány egyszerű eszme képezi minden ismeretünk anyagát. Az egyszerű eszmék közül némelyek úgy tükrözik vissza a dolgokat, amint azok vannak. Ilyenek a reflexió összes eszméi s azok, amelyek két vagy több érzékből származnak: a kiterjedés, mozgás, nyugalom, szám, alak és áthatatlanság eszméi. Ezek a dolgok *elsődleges* tulajdonságait tükrözik vissza, azokat, amelyek nélkül a dolgok nem léteznek. A többi egyszerű eszmék csak a dolgok „*másodlagos*” tulajdonságait tükrözik vissza, azaz azokat, amelyek csak az érzékelő alany érzékleteit jelzik.

Az egyszerű eszmék kombinációja által keletkeznek az összetett eszmék, amelyeknek három csoportját különbözteti meg Locke: *modusok*, *szubstanciák*, *viszonylatok* (relációk). Modusok azok az összetett eszmék, amelyek szubstanciák tulajdonságaiul, állapotául, tartozékaul tekinthetők, pld. háromszög, hála, gyilkosság stb. Szubstanciának pedig azt a „nem tudom mit” nevezzük, ami a tulajdonságokat viseli s amely nélkül a tulajdonságok nem gondolhatók. Ilyen szubstanciák pld. ember, sereg, világ stb. A viszony vagy reláció képét végül akként nyeri a lélek, hogy két vagy több dolgot összehasonlít. Ilyen viszonylatok pld. a hasonlóság, különbség, atya, anya, szolga stb.

Nincs terünk arra, hogy az összetett eszmék e három csoportjába tartozó nevezetesebb eszméket itt tüzetesen tárgyaljuk; meg kell elégednünk egynehány nevezetesebbnek felemlítésével. A modusok sorában tüzetesen fejtegeti Locke a *tér*, az *idő*, a *szám*, az *erő* eszméit s ezek modifikációt. A tér eszméjéből nyerjük a végtelenség eszméjét, az idő eszméjéből az örökkévalóságét; modifikációkban leggazdagabb azonban az erő eszméje, itt tárgyalja Locke az akarat és a szabadság eszméit is. A szubstanciák csoportjában az Isten eszméjéről mutatja ki Locke, hogy az miként van összetéve egy sereg egyszerű eszméből akként, hogy azoknak jelentése a végtelenségig fokoztatik (ilyen egyszerű eszmék: a lét, a hatalom, erő, tudás stb.). A viszonylatok között a kauzalitás eszméje nyer elsősorban magyarázatot, majd az azonosság elve és a principium individuationis, melynek főelemei az idő és a tér. Az egyén azonosságát az öntudat azonossága biztosítja.

Az eszmék eredetének és fajtáinak vizsgálata után a tulajdonképpeni *ismerettanra* tér át Locke és a különböző eszmék érvényességét teszi elemzés tárgyává. Mindenekelőtt különbséget tesz világos és sötét, tiszta és zavaros eszmék között. Világosak azok az eszmék, amelyek olyanok, mint a tárgy, amelyből erednek, ellenkező esetben sötétek. Tiszta az az eszme, amely a többi eszmétől határozottan különbözik; ellenkező esetben az eszme zavaros. De továbbá vannak *reális* és *fantasztikus* eszmék. Reálisok azok, amelyek mintáiknak megfelelnek; fantasztikusok azok, amelyek olyan kapcsolatokat tüntetnek fel, amilyenek a valóságban nincsenek, pld. eszes lény, amelynek lófeje van.

A tévedés vagy igazság azonban nem az eszmékben van, hanem az *ítéletekben*. Az ismeret sem egyéb, mint két eszme egyezésének vagy nem-egyezésének érzéklése, az igazság pedig helyes egybekötése vagy szétválasztása eszméknek, illetve eszmék jegyeinek. Az ismeret tárgya tehát sohasem az eszméknek a dolgokhoz, hanem eszméknek eszmékhez való viszonya.

Van pedig a tudásnak három faja: az *intuitív*, a *demonstratív* és az *érzéki tudás*. A saját létünkéről való tudás intuitív és biztos, mert bizonyításra nem szorul. Az Istenről való tudásunk demonstratív, mert az ész által bizonyíttatik be. Valamely külső dolgról való tudásunk érzéki tudás, de mégis csak tudás, mert az érzéki dolgok létéről szerzünk általa tudomást. A tudás legmagasabb foka kétségkívül az intuitív tudás s ez biztosítja a demonstratív tudás értékét is, mert a demonstratív tudás minden lépésének intuitívnek kell lennie. Intuitív tudás csak ott lehetséges, ahol a lélek két eszme megegyezését minden más eszme közbejötté nélkül észreveszi. Ahol az észrevételt egy harmadik eszme közvetíti, ott már demonstratív

tudásról van szó. Minél több közvetítő eszmére van szükség, annál többet veszít az ismeret világossága s biztossága.

Ami ismereteink terjedelmét illeti, Locke úgy van meggyőződve, hogy tudásunk nemcsak a dolgok realitása mögött marad, hanem miután az eszmék megegyezésének vagy meg nem egyezésének észrevételén alapul, mögötte marad az eszmék terjedelmének is. Tulajdonképpen tudományunk már a testi világról sem lehet, mert az erről való eszméink nagy része is zavaros és sötét, a szellemről szóló tudományról nem is beszélve. Az intellektuális világot áthatatlan sötétség borítja el előlünk. Legbiztosabb az emberi ismeret az azonosság és különbözőség megállapításában, mert itt minden felbukkanó eszmét intuitíve önmagával azonosnak és mástól különbözőnek találunk; legbizonytalanabb a szükségszerű összefüggések megállapításában, mert itt minduntalan a tapasztalatra van utalva. Már pedig a tapasztalat semmi kezességet sem nyújt arra nézve, hogy minden más esetre nézve is ugyanúgy áll-e a dolog, amint a tapasztalt esetekben találtuk. (E megállapítás a pszichologizmus tévedését teljes határozottsággal leplezi le.) Ez a megállapítás ad elhatározó lökést majd Hume egész tanának. Éppen a tapasztalat bizonytalansága miatt nem lehet beszélni tulajdonképpen természettudományról sem. Legbiztosabb a tudás a matematika és a morál terén. Itt u.i. nem vagyunk a tapasztalatra szorítva, hanem mindkét esetben saját eszméink képezik az ismeret tárgyát. A morálban is éppen úgy, mint a matematikában saját eszméink megegyezéséről vagy meg nem egyezéséről van szó s következésképpen a morális tételek éppen olyan biztosak, mint Euklides bármely tétele.

A biztos tudás mellett, amelynek birodalma nem nagy, ott van a *valószínűség* széles mezeje. Sok dolgot éppen nem tudunk biztosan, de azért nem kételkedünk benne; a valószínűség jól kiegészíti tudásunkat ott, ahol az intuíció, tapasztalat és demonstráció cserben hagynak. A *hit* is tanúkra szorul éppen úgy, mint a valószínű tudás, csak hogy a hit tanuja Isten s így az nem is áll hátrább a tudásnál. A hit csak annyiban függ az észről, hogy az ész ítéli meg, hogy vajjon meghatározott esetben kinyilatkoztatásról van-e szó, vagy sem.

Ami Locke *etikai* és *politikai* tanait illeti, e tanok középpontjában a *szabadság* fogalma áll. A szabadság arra teszi képessé az embert, hogy cselekedeteket kezdjen vagy ne kezdjen, abbahagyjon vagy folytasson. A szabadság a személyt illeti meg, a lelket, amelynek hatalmában áll, hogy valamely vágy kielégítését megakadályozza vagy annak szabad folyást engedjen. Az akarat folyamatában u.i. négy mozzanatot lehet megkülönböztetni: előáll a vágy, jelentkezik a képek, amelyek a vágy kielégítését vagy ki nem elégítését motiválják, következik az ítélet, amely dönt és végül jelentkezik az elhatározás. Szabadságnak helye csak a második mozzanatnál van: szabad vagyok, hogy meditáljak a vágy kielégítése felett s ezáltal megakadályozzam azt, hogy a vágy minden további nélkül a kielégítés állapotába jusson.

Minden ember szabadon és egyenlőnek születik s a természetes állapot nem a harc állapota. De a harc állapota állana elő, ha mindenki maga akarná megtorolni a rajta elkövetett sérelmet s hogy ezt meg lehessen akadályozni, szükség van társas élet kialakulására, amelyre minden tag átruhazza a maga szabadságát és hatalmát. Ezért a politikai szabadság nem is egyéb, mint meghajlás a többség akaratára előtt. A fejedelem is a többség által hozott törvény alatt áll. Ha a kormányzat a törvényt megsértene, akkor a szuverénitás visszatér a néphez. Locke politikai tanai a francia felvilágosultság és a francia forradalom által a világ közkincsévé lettek.

Locke bölcselete szinte a maga teljességében ismeretelmélet, amelyben az empirista motívumok erőteljesen vegyülnek racionalista motívumokkal s adnak jellegzetes alkatot ennek a tannak. Ami az ismeret eredetét illeti, ebben a tekintetben Locke teljes mértékben az empirizmus híve, közelebbről a szenzualizmus szószólója; az ismeret érvénye tekintetében azonban határozottan a racionalizmus mellett foglal állást, amikor az intuitív és észismereteknek tulajdonít bizonyosságot. E ponton mintha a Kant tanának préformációjával állanánk szemben. Kant tanának árnyéka veti magát előre abban a felfogásban is, amely szerint abszolút bizonyosság a matematika és a morális tételeit illeti meg. Bölcseletének szenzuális elemei elhatározó hatással voltak az angol filozófia további sorsára s hatásuk még a XIX. század empirizmusában is élenként érezhető. Különösen az angol filozófia tapadt tanához eltérhetetlen szálakkal.

3.4.2. Berkeley

Berkeley, mint az abszolút idealizmus hirdetője emelkedik ki a filozófia történelmében. Tanát Locke ismeretelmélete határozza meg s kiindulási pontját is ez a filozófia szolgáltatja. Berkeley nem hajlandó félúton megállni: ő tulajdonképpen létet csak az eszméknek tulajdonít. Nem helyezkedik metafizikai

alapokra, hanem lélektani úton, az önmegfigyelés segítségével igyekezik kimutatni, hogy a szellemen kívül más szubstancia nincs.

Berkeley 1685-ben született Killerinben, Írországból s már kora ifjúságában közreadta a látás elméletéről írott nevezetes művét: *Essay towards a new theory of vision* (1709), amelyben azt mutatja ki, hogy mi sohasem látjuk a dolgok helyzetét, távolságát, nagyságát, hanem csak színeket, fényt és sötétséget látunk. 1710-ben jelenik meg főműve: *Treatise on the principles of human knowledge* s ennek a műnek fejtegetéseit folytatja tovább és foglalja össze *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (Három dialógus Hylas és Philonous között) c. dialógikus munkája (1713).

Berkeley mindenekelőtt az absztrakt eszmékről szóló tant kifogásolja a Locke bölcseletében. Locke felfogása ellene mond a tényeknek: a szellem nem képes egyetemes, absztrakt eszméket alkotni. Minden eszme, amely felett rendelkezünk, egyes fogalom, amely egyes konkrét dolgokra vonatkozik. Locke tévedésének okát a nyelvben kell keresnünk. Mi használunk olyan szavakat, amelyek egynél több tárgyat jelölnek s ebből arra következtetünk, hogy vannak olyan eszméink is, amelyek az illető szónak megfelelnek s csak azokat a jegyeket tartalmazzák, amelyek az illető szó által jelölt minden tárgyban előfordulnak. Ámde a szavak nem mindig képviselnek egyszersmind eszméket. A „háromszög” szó vonatkozik minden lehető háromszögre, ámde vagy derékszögű, vagy hegyesszögű, de mindakettő egyszerre nem lehet. Az „ember” név, illetve szó is magában foglal nő és férfiút, gyermeket és öreget, de mi eszmével csak bizonyos korú és nemű emberről bírunk.

De kifogásolja Berkeley Lockenek a *testi világ létezésébe vetett hitét* is. A felfogó lelken kívül és attól függetlenül létező testi világról beszélni nem lehet. A legtöbb filozófus képtelen belátni, hogy a dolgok nem léteznek a mi szellemünkön kívül, hanem teljes mértékben szellemiek. Az, amit mi való dolognak nevezünk, nem egyéb mint egyidejűleg létező érzéki eszméknek aggregátuma. Az érzéki dolgok azáltal léteznek, hogy azokat észreveszük, - esse est percipi. Az ú.n. reális dolgok szubsztatuma tehát a képalkotó szellem. Ezért nem szükség két szubstanciát felvenni s szellemről és anyagról beszélni, mert csak szellemek léteznek, azaz gondolkodó lények, akiknek lényege a képalkotásban és az akaratban áll. Ők az egyedüli tevékeny lények s rajtuk kívül csak az eszmék léteznek, mint tevékenységüknek gyümölcsei. Nem is lett volna semmi értelme annak, hogy Isten egy testi világot teremtsen, amely nem sétálhat át a lélekbe s nem is ismerhető meg, mert a szellem csak önmagát ismerheti meg.

Az a kérdés tehát, hogy ezek az eszmék honnan és hogyan származnak? Az embereket az anyagi világba vetett hitre az vezette, hogy vannak olyan eszméink, amelyek nem függenek önkényünkötől. Ha ezeknek az eszméknek nem mi vagyunk az okai, akkor ezek az okok csak rajtuk kívül levő okok lehetnek. Ámde nem lehet ez az ok a hitt testi világ, hanem csak valamely gondolkodó lény, akinek akarata is van: ha nem lenne akarata, úgy nem lenne tevékeny s ha nem lenne gondolkodó, úgy nem lennének képei és eszméi, amelyeket velünk közölhetne. *Eszméink oka Isten s az általa teremtett eszmék összefüggő egészét nevezzük természetnek és egymásra következésük szigorú rendjét természeti rendnek.*

Isten létében éppen oly kevésbé lehet kételkednünk, mint embertársaink létezésében. Embertársaink létezéséről tudunk, mert látjuk cselekedeteiket és halljuk beszédüket. Éppen így szól hozzánk Isten, csak sokkal érthetőbben, mert minden érzéki eszme és az egész természet róla beszél s az ő létezését hirdeti. Eszméket Isten csak akkor közölhet velünk, ha maga is bír ilyen eszmékkel: az eszmék Istenben vannak. Eszméink oka Isten s nem a külső érzéki dolgok. Így hajlik át Berkeley lélektani elemzése egy abszolút idealizmust hirdető metafizikába, amelynek központi fogalma az eszmék felett rendelkező és végtelen tevékenységű Isten.

Berkeley az eszmék mindenhatóságát az által biztosítja, hogy egyedül csak azokat tartja létezőknek s ez által megtagadja az anyag létezését: a szellem minden mindenkiben. Isten kútfeje minden létezésnek, mert benne foglal helyet az eszmék végtelen serege s rajta kívül más rend nincs: a természet rendje sem egyéb, mint Isten eszméinek szigorú egymásutánja. Rokonsága Malebranche-al kétségtelen. Rendszere a lélektanban gyökerezik és a teológiával nyer betetőzést. Szubjektív idealizmusának elégtelenségét Kant objektív idealizmusa fogja igazán láthatóvá tenni.

3.4.3. Hume

Az angol bölcselet teljes virágzásba a Hume rendszere által borul. Őt is az ismeret eredetének és érvényességének kérdése foglalkoztatja. E kérdés mellé azonban követetőleg lép a *tapasztalat*

lehetőségének problémája. Az útát Humenak is Locke mutatta meg, hogy azután önálló szellemiségével a modern filozófia egyik legtermékenyebb rendszerének legyen alkotója.

Hume 1711. ápr. 16-án született Edinburghban skót szülőktől s ott is halt meg 1776. aug. 27-én. Edinburghban főleg jogi és filozófiai tanulmánnyal foglalkozott. 1734-ben Franciaországba utazik s ott minden idejét a filozófiának szenteli; itt írta meg 1734-1736 között háromkötetes főművét az emberi természetről *The treatise on human nature* (Értekezés az emberi természetről) c. alatt. Nagy hatást azonban erkölcsi és politikai essayi gyakoroltak, amelyeknek harmadik kötete a főmű átdolgozását tartalmazza *An inquiry concerning the human understanding* (Vizsgálódás az emberi értelemről) c. alatt. 1755-ben jelent meg az essayk negyedik része, amely Hume vallásbölcseletét foglalja magában *The natural history of religion* címmel. 1761-ben látott végül napvilágot Angolország történetével foglalkozó nagy és klasszikus műve.

Hume filozófiájának kiindulási pontját az ismeret eredetének s közelebből az eszmék természetének vizsgálata képezi. Mindenkinél el kell ismernie – úgymond Hume – azt a nagy különbséget, amely az érzékek és az eszmék vagy képek között vannak. Az érzékek ereje és élénksége nagyobb: a legélénkebb eszme sem olyan élénk, mint az érzékek. Érzékeinket, tehát azokat az élénk és erős állapotokat, amelyek előállnak akkor, amikor látunk, hallunk, ízlelünk, érzünk, akarunk stb. nevezi Hume *benyomásoknak* – impressions. Mivel semmi sem juthat be a lélekbe csak a külső és a belső tapasztalat által, ezért minden kép és eszme ezekből az érzékekből, illetve benyomásokból van összetéve. A lélek teremtő ereje abban a képességében áll, amely lehetővé teszi, hogy az érzékek és a tapasztalat által nyújtott anyagot összekösse, átalakítsa. Minden képünk tehát élénk érzeteinknek vagy benyomásainknak halvány utóképe.

További kérdés az, hogy a lélekben lévő képek vagy gondolatok egybekapcsolása miként történik? Bizonyos szabályok szerint, de mechanikusan. E szabályok pedig: a hasonlóság, az idő- és a térbeli szomszédság, az oki összefüggés. Az első törvényen alapul a matematika, a másodikon a természetről és az emberről való tudomány, a harmadikon a vallás, a metafizika és a morál.

Ami az emberi ismeret és kutatás tárgyait illeti, azoknak két csoportját különbözteti meg Hume: a képek *viszonyai* és a *tények*, ez a két csoport. A viszonyokkal a matematika és a geometria tudományai foglalkoznak, amelyeknek minden tétele szemléleti és demonstratív bizonyosságú. Ezeket a tételeket a gondolkodás tiszta tevékenysége által fel lehet fedezni anélkül, hogy azok a világban lévő bármilyen tényről függenének. A tényekről ellenben csak érzékeink által szerezhetünk tudomást vagy valamely más tényről való következtetés által. Itt tehát a bizonyosság nem oly nagy és közvetlen. A tényről tényre való következtetés alapja mindenütt az ok és hatás viszonyának alapján történik. És itt bukkan fel Hume mélyreható, következményeiben korszakalkotó kérdése: *honnan nyerjük az ok és a hatás ismeretét?* Ennek a viszonynak ismerete semmiesetre sem származhatik apriori gondolkodás által, hanem csupán a tapasztalatból. A tapasztalat azonban nem ad mindenre felvilágosítást nekünk s nem is mutat egyebet, mint a tünetek egymásrakövetkezését vagy együttlétét. Ámde az az ítélet, hogy valamely test mozgása egy másik test mozgásával oki kapcsolatban van, többet jelent, mint azoknak idő- vagy térbeli szomszédságát: azt mondja ki, hogy a második mozzanat nem csak következik az első után, hanem létét is az első mozzanathoz köthet. A kérdés éppen az, hogy mi jogosít fel minket arra, hogy az idői egymásrakövetkezésből oki összefüggést csináljunk?

Mikor erre a kérdésre felelni akarunk, figyelniünk kell arra, hogy nem minden egymásután következő jelenséget kapcsolunk egybe, hanem csak azokat, amelyeknek egybekapcsolását már sokszor észleltük. A szokás az a lelki jelenség, amely két jelenség oki kapcsolását megmagyarázza. Én láttam 1-2-10 almát a földre esni s ebből a tényből arra következtetek, hogy minden alma a földre fog esni, ha azokat szabadon engedem. Engem az észnek semmiféle oka és alapja nem kényszerít arra, hogy ezt a következtetést tegyem. És mégis indítatva érzem magam, hogy ily módon következtessek. A szokás vagy a *gyakorlat* – úgymond Hume – az az elv, amely engem erre a következtetésre kényszerít. Minden következtetés, amely a tapasztalat alapján történik, nem az értelem, hanem a szokás műve. A szokás a mi nagy vezetőnk az életben. Csak ez az elv teszi reánk nézve a tapasztalatot hasznossá s lehetővé azt, hogy mi a jövőben az események ugyanazon lefolyását várjuk, amelyet már a múltban észrevettünk. Ha már több esetben vettük észre, hogy két dolog, pld. a láng és a hőség, a hó és a hideg, mindig össze voltak kapcsolva egymással, akkor a szokás a lelket arra kényszeríti, hogy ha lángot vagy havat lát, hőséget és hideget várjon és *higgye* azt, hogy csakugyan létezik egy ilyen tulajdonság.

Ez a hit tehát elengedhetetlen az októrvény előállításához s nem egyéb, mint a lélek azon érzése, amely által a maga ítéleteinek kijelentéseit képzelőerejének alkotásaitól megkülönbözteti. Tehát a vallásos hittől jól megkülönböztetendő. A kauzális összefüggés megállapítása – úgymond Hume – az emberiség fenntartása szempontjából rendkívül fontos s úgy látszik, hogy a természet bölcsessége inkább ösztön által akarta a léleknek ezt a fontos tevékenységét biztosítani s nem az értelem csalóka s bizonytalan okoskodásai által. Amiként a természet megtanított minket testrészeink használatára anélkül, hogy megismertette volna velünk azokat az izmokat és idegeket, amelyek ezt a használatot lehetővé teszik, akként plántált belénk egy ösztönt is, amely gondolatainkat abban az irányban vezeti, amely irányt a külső tárgyak számára is megállapított, jóllehet mi azokat az erőket, amelyektől a tárgyak szabályszerű folyama s egymásrakövetkezése függ, nem ismerjük.

A megszokás adja a magyarázatát a *szubstancia* fogalmának is. Az az ismeretlen valami, amelyhez az egyes dolgok tulajdonságai tapadnak, tulajdonképpen csak az emberi képzelőerő fikciója s a szubstancia fogalmának alapja a szubjektív megszokás. A szubstancia fogalma nélkülözhetetlen s helytelen csak akkor lesz, hogyha egy reális és állandó szubsztatutumot csinálunk belőle. Szubjektív jellege ennek a fogalomnak is tagadhatatlan: az által jön u.i. létre, hogy én valamely dolog tulajdonságait minden alkalommal ugyanazon módon kapcsolom egybe s ebből az ugyanazonosságból következtetek egy állandóan létező reális szubstanciára. Ugyanezt kell mondanunk a szellemi szubstanciáról, a lélekről is. Az sem egyéb, mint az én belső állapotaim összege; a lélek az a valami, amire a mi képeink mind vonatkoznak s ő maga tulajdonképpen nem is egyéb, mint ezeknek a képeknek csomója. Azaz: képek nélkül nincs Én, s nincs lélek. A fogalom keletkezésének forrását abban kell találnunk, hogy képeink körében az egyik képről a másikra való átmenet könnyű lévén, mi ezt azzal magyarázzuk, hogy képeink egy reális és állandó létezőhöz tartoznak, azaz a lélekhez vagy Énhez.

Ebben az irányban haladnak Hume *etikai* fejtegetései is. Az erkölcsiség terén is nem az ész, hanem a tapasztalat a döntő. A történet meghamisítására nincs alkalmasabb eszköz, mint azt állítani, hogy az emberi cselekedetek a természet folyásával ellenkező irányban haladnak. A tapasztalat útmutatása mellett ismerjük meg azokat a hajlamokat és szenvedélyeket, amelyek cselekedeteink rugóit képezik. A tapasztalat megmutatja ezekenek a cselekedeteknek szabályszerűségét is, amely lehetővé teszi, hogy a jellem ismeretéből következtetni tudjunk a cselekvő szándékaira. A természet és a morál ugyanazon elvekből vezethetők le: a cselekedeteknek is meg van a maguk oka s éppen ez által válik lehetővé az, hogy mi némely cselekedeteket helyeslünk, némelyeket pedig helytelenítünk. Szabad az, aki a maga cselekedetének oka. Az ember személyiségének elhatározó tényezője azonban nem az ész, hanem a hajlamok és szenvedélyek s elsősorban az élv és a fájdalom. Ennek megfelelően azokat a cselekedeteket, amelyek élvet vagy hasznat eredményeznek, helyeseljük s tehát ebből a helyeslésből fakad minden erkölcsi érték.

Helytelenül járnak el azok is, akik a *vallás* forrását az észben keresik, amint ezt a természetes vallás hívei teszik. Az Isten létezését bebizonyítani nem lehet, de nem is szükséges, mert hiszen a félelem és aggodalom hozták létre az Istenben való hitet. Ezt már az is bizonyítja, hogy az emberek akkor fordulnak hittal Istenhez, amikor valami nyomorúság és baj fenyegeti őket. A vallásos szellem közelebb áll a szomorúsághoz, mint az örömhöz. Isten tisztelésének egyetlen helyes formája Isten ismerete.

Hume minden fenntartás nélkül az empirizmus bölcslője: minden ismeretünk végső elemei azok a benyomások, amelyeket a külső és belső tapasztalás által szerez meg lelkünk. E tekintetben teljesen Locke tanához csatlakozik, de túlmegy Locke-on, amikor az ész és értelem szerepét szinte teljesen kisemmizi az emberi ismeretből. Az októrvényen végrehajtott kritikájában az ismeret és a tapasztalat lehetőségének alapjait keresve, Kant előfutára lesz, de egyszersmind ennek a lehetőségnek alapjait az ember biológiai rátermettségében találja meg. Elvetvén nemcsak az anyag, hanem a lélek szubstancialitását is, e tekintetben túlszárnyalja Berkeleyt, akit ő maga is a nagy filozófusok közé számít. Locke-al ellentétben a természetet és a morált az egyformaság elve alá helyezvén, a kettő között statuált különbséget ismét eltörli: a természetben és a morálban ugyanazon törvény uralma alá van vetve minden. Kriticismusa által Locke követője és Kant előfutára.

3.4.4. Az angol erkölcsbölcselet

Rendkívül termékeny és hatásaiban is messze ágazó az a mozgalom., amely az ú.n. angol moralistákat szorosan egymáshoz fűzi. Ennek a mozgalomnak tulajdonképpen célja az erkölcsstannak függetlenítése a teológiától. Ennek a célnak elérésére különböző úton igyekeztek az alább vizsgálandó filozófusok, de

mindeniknél meghatározó az az őszinteség, amellyel a célt elérni akarták. Mi csak tanaik fölveinek előadására szorítkozunk. Mindegyiket a Hobbes ellen való állásfoglalás fűzi egymáshoz: mindegyik Hobbes azon tana ellen foglal állást, amely szerint az erkölcs nem a természettől való, hanem az emberi társasléte eredménye. Ezzel a tannal szemben az erkölcsi eszmék önállóságát és eredetiségét hangsúlyozzák s arra törek, hogy az erkölcsi törvénynek kielégítő magyarázatot adjanak.

Cudworth (1617-1688) nyitja meg a sort. Etikája nagy művének (*The true intellectual system of the universe. London, 1678.*) függeléke gyanánt jelent meg s azt hangsúlyozza, hogy minden törvény már felteszi a jó és igaz fogalmát, amiből az következik, hogy ezek a fogalmak minden pozitív törvényt megelőznek. Az erkölcsi törvény nem származik a tapasztalatból, hanem az észből s nem is függ Istentől, hanem az isteni szellemnek éppen úgy elve, mint az emberi észnek. Az erkölcsi igazságok éppen olyan bizonyosak, mint a geometria tételei.

Hobbes ellen állást foglal Cumberland is (1632-1718) nagy művében: *De legibus naturae disquisitio philosophica*, 1672. Amíg Cudworth a platonizmus segítségével küzd Hobbes ellen, addig Cumberland püspök a tapasztalat felé fordul. A tapasztalat pedig azt mutatja, hogy az ember természeténél fogva a társas életre, a jóakaratra és igazságosságra hajlik. Jó az, ami valamely lény tökéletességét emeli; erkölcsi jó az, ami az emberi cselekvések által az ember tökéletességét emeli. Éppen ezért nem az okból tartunk valamit jónak, mert kívánjuk, hanem az okból kívánjuk, mert eszes természetünkkel felismertük, hogy az jó. A valószínű erkölcsi jó a köz java, amelynek saját javunkat alá kell rendelnünk. A legnagyobb jóakarat a szeretet, amely minden természetes törvényt magában foglal. Istennek sem tetszik semmi oly nagy mértékben, mint a szeretet. Aki hát a boldogságra törekszik, annak szeretnie kell nemcsak embertársait és a saját javát, hanem Istent is. Az emberi cselekedeteknek az Isten törvényével való megegyezésére a büntetés és a jutalom ösztökélnek. Az Isten úgy rendezte be ennek a világnak kormányzását, hogy a jó cselekedetek jutalmat nyernek, a rosszak pedig elveszik büntetésüket. A legnagyobb jó a haszon. Cumberland tana a tapasztalatra épített utilizmus, amelyet teljesen elvi alapokra a későbbi angol bölcselet fektet.

Az erkölcsi törvény függetlenségét minden szerződéstől és Isten akaratától hirdeti Clarke is (1675-1729), akinek főműve 1705-ben jelent meg: *Discourse concerning the unchangeable obligation of natural religion*. Ő is elismeri, hogy az erkölcsi törvény az egyetemes jót rendeli el. Ezt az örök törvényt Isten is tiszteletben tartja. A jó megvalósítása egyetemes törvény. Az erkölcsiség pedig az eszes lénynek az a készsége, amellyel bizonyos cselekedeteknek és dolgoknak egymáshoz illését, illetve össze-nem-illését ösztönösen észreveszi. Az erkölcsi szabályok: a jóság, az igazságosság, az igazság szabályai éppen olyan evidensek, mint a matematikai tételek s a dolgoknak és viszonyoknak ezen a megfeleléségén alapulnak. Az erkölcsi kötelezettség is a dolgok örök eszességén alapul, a dolgok örök racionalitásán, vagyis azon a dolgokban levő örök törvényen, amely az Isten törvénye is s amely szerint ő is kormányozza ezt a világot.

Az érzelme bölcseletének nemes szószólója Shaftesbury (1671-1713). Szellemének kialakításában része volt az angol platonikusoknak, főként Cudworthnak, az újplatonizmusnak, Giordano Brunonak, akinek esztéticizmusához Shaftesbury közvetlenül kapcsolódik. Főműve „*Characteristics of men, manners, opinions, times*” c. alatt 1711-ben jelent meg 3 kötetben. A filozófia feladata Shaftesbury szerint önmagunk és a legfőbb jó megismerése s ennek az ismeretnek inkább a szív, mint az ész a forrása. A tapasztalástól sok segítséget várunk nem lehet; itt csak a metafizikai elvek segíthetnek. A gondolatot illeti meg az elsőszülöttségi jog s ez a gondolat azt mutatja, hogy a sokféle és különböző tüneménynek egyetlen alapja van, amely egybeköt mindent. A világ törvénye ez: egy a sokban. Ez az egység, amelyet elsősorban lelkünkben kell felismernünk, lélekszerű s szétömlő az egész természetben. Nem az ész, hanem egy természetes érzés vezet minket abban, hogy különbséget tudjunk tenni a jó és a rossz, a szép és a rút között. Az ember is tehát tagja annak a nagy szerves Egésznek, amelyet egy szellem, az Isten hat át a maga erejével és alkot egy végtelen harmóniává. Az Istenben van léte minden dolognak, ő a legfőbb jó s minden ember abban a mértékben erkölcsös, amely mértékben Istenhez viszonylik.

Az erkölcsi megítélés tárgyai az ember hajlamai és szenvedélyei s minél inkább állanak ezek közel Istenhez, annál erkölcsösebb az ember. Mivel pedig az ember a maga fajtájának s ezáltal az egész természetnek tagja, annál nemesebbek hajlamai, minél inkább törnek ennek a fajnak és természetnek fenntartására. Legerkölcsösebbek a közjóra vonatkozó társas hajlamok. A természetellenes és önző hajlamainkat tehát alá kell rendelni a természetes és jóakaró hajlamainknak, amelyek mindig a közjóra irányulnak. Hogy pedig mi a jó és mi a rossz, mi a szép és mi a rút, mi a jogos és mi a jogtalan, effelől a természetes erkölcsi érzékünk vagy erkölcsi ízlésünk dönt. Ez az erkölcsi ízlés biztosan ítél, mert éppen olyan természetes, mint

természetesek hajlamaink s merőben független minden spekulációtól, sőt magától a vallástól is. Ebből következik, hogy az erkölcsiség is független a vallástól: igazi értéke a jó és szép tiszta szeretetének van. Sőt, ha a vallás az igazán értelmezett erkölcsiségnek ellenmond, úgy ez a vallás elfajulásának a jele.

Kétségtelen, hogy az ember élvezetre törekedik. Csak az a kérdés, hogy milyennek kell lennie ennek az élveknél, hogy az erkölcsi követelményeknek megfeleljen? Nekünk, mint eszes lényeknek az ész tevékenységéből fakadó élvezeteket kell keresnünk, mert ezek tiszták és állandóak. Ezekkel az élvekké a lélek vidámsága jár. Igazi élvezet a jónak és a szépnek élvezete, amely élvezet a lélek értékére vall s aki lelkének ezen értékéről tud, az önmagának becsülésére indíttatik. Szellemünk élvezete adja meg legfőbb becsületet és méltóságunkat. És csak az az értékes, ami a szellemből fakad; ami szellem nélkül való, az a szellem számára sötét és sivár. Minden, amiből hiányzik a szellem, utálatos és az alaktalan anyag maga a rútság.

Shaftesbury egész bölcseletének alapjai az érzés talajába nyúlnak alá s ha hiányzik is tanából a logika élessége, az elvek következetes érvényesítése, gondolkodásának nemessége és lelkessége által nem csekély hatást gyakorolt a felvilágosodás filozófiájára s esztétikai elmélkedései által a szépirodalomra. A szentimentalizmus egész áramlata az ő tanában gyökerezik.

Egészen más légkörben mozognak a francia eredetű londoni orvosnak, *Mandevillenek* (1670-1733) erkölcsstani gondolatai, amelyeket a „Zümmögő méhkas” és „Mese a méhekről vagy a magánbűnök haszna a közjóra” c. műveiben fejtett ki. Tana szerint az ember minden cselekedetének forrása az önzés és hiúság. Az önös szenvedélyeken kénytelen ugyan uralkodni az ember, ha a társadalmonban akar élni, de nem az ész által, hanem más szenvedélyek által uralkodik azokon. A szociális míveltség egészen külsőleges s tisztán a látszatra épül. Az erény által saját javunkról kellene lemondanunk, de ilyen erénnyel vajmi ritkán találkozunk. Különben az ún. erkölcsi erények csak a politika produktumai, velünk született jóról és társas hajlamokról beszélni, mint azt Shaftesbury teszi, helytelen. Minél műveltebb az ember, annál több a szenvedélye és bűne. Nem is él az emberben semmiféle ösztön sem a társas életre, mert a tapasztalat éppen azt mutatja, hogy a társas életet csak a gyenge szelleműek és üres lelkek szeretik. Mandeville etikája az önös szenvedélyek és bűnök alapjára építi fel az egész erkölcsiség épületét s ha nem lehet tagadni, hogy elemzése olykor meglepő élességgel tárják eléünk a tényeket, az is kétségtelen, hogy képei, amelyeket az ember erkölcsi állapotáról rajzol, gyakran karikaturák benyomását keltik.

Shaftesbury érzelmi etikájához csatlakozik *Hutcheson* (1694-1747), aki az etikát teljesen a lélektanra építi és az erkölcsiség középpontjába a szimpátia érzését állítja. Minden erkölcsi fogalomnak forrása a *morális érzék*, amely közvetlenül értesít minket a jóról és a rosszról s meghatározza azokat a cselekedeteinket, amelyek a boldogságra vezetnek. Erkölcsi hajlamaink a közjóra irányulnak s a jóakarát, amely velünk születik, olyan helyet foglal el az erkölcsi világban, mint amilyen helyet a gravitáció foglal el a fizikai világban.

Érdekes megfigyelni, hogy a Hutcheson esztéticizmusához, illetve a közjóról szóló tanításához csatlakozik az angol erkölcsfilozófia azon iránya, amelyet rendszeren az *utilizmus* irányának szoktunk nevezni. Így már *Butler* püspök (1692-1752) elismeri, hogy maga az Isten akként teremtette az embert, hogy a beléje helyezett hajlamok által az erényre vezettetik, ámde ezen hajlamok és szenvedélyek felett ítéletet a lelkiismeret mond, amely nélkül erkölcsi élet nincs. Hasonló gondolatokkal találkozunk a *Paley* (1743-1801) tanában is, amelyben az utilizmus tana az isteni gondviselés tanával köttetik egybe. Az egész iránynak típusos képviselője azonban *Bentham* (1748-1832), aki etikájának sarokpontjává a legnagyobb szám legnagyobb boldogságát tette. Tanának kiindulási pontja az, hogy mi az élv és a fájdalom uralma alatt állván, ezek mutatják meg nekünk, hogy mit kell tennünk vagy mellőznünk, ha boldogok akarunk lenni. Minden emberi törekvésnek és intézménynek legvégső célja nem lehet más, mint az élvezetnek, illetve az emberi boldogságnak lehető legnagyobb mértékű megvalósítása. A haszonnak és boldogságnak elvét bizonyítani nem lehet, de nem is szükség, hanem ellenkezőleg minden más cselekvési és értékelési elv ebből bizonyítandó. A morálnak vagy *deontológiának* is csak az a feladata, hogy az embereket olyan cselekvésekre vezesse, amelyek a boldogság lehető nagy mértékű megvalósításának alkalmas eszközei. Ennek az utilizmuson alapuló boldogságtannak, amely az angol nép lelkének legmélyéről fakad, Kant kritikája mutatja majd ki teljes elégtelenségét. A haszon értékének viszonylagos természete semmiképpen sem elégséges arra, hogy alapjául szolgáljon egy objektív és egyetemes érvényű etikának, melynek középpontjában csak a másra nem szoruló önérték foglalhat helyet.

3.4.5. Az angol asszociációs lélektan megalapítói

Külön kell megemlékeznünk azokról az angol férfiakról, akik az asszociációs lélektan megalapítása által váltak nevezetessé az emberiség gondolkozásának történetében. E két férfiú *Hartley* és *Priestley*.

Hartley (1705-1757) előbb teológiai tanulmányokkal foglalkozott, majd lelkiismereti okokból ott hagyván a teológiát, orvos lett. Főműve *Observations on man, his frame, his duty and his expectations* c. alatt jelent meg (London, 1749) s benne a Hobbes mechanizmusa teljes mértékben diadalmaskodik a lelki élet elemeit a legösszetettebb magyarázatánál is. Az asszociáció törvénye fűzi itt össze a lelki élet elemeit a legösszetettebb tünetmenyekké. Az eszmék társulása megmagyarázza hát a lelki élet minden jelenségét. Ez az asszociáció pedig teljes mechanisztikusan megy végbe a lélekben és feltétlen érvénnyel uralkodik a lelki világban. Azok a lélektani funkciók pedig, amelyeknek asszociációja hozza létre a lelki életet, nem egyebek, mint az idegek mozgásának következményei, azaz a lelki élet végső eredményében az idegek mozgásaira vezettetik vissza. Látni való tehát, hogy itt teljes mértékben a fizika mozgás-elméletének mintájára formáltatik a lélektan is, amely elemekből, mint mozgások eredményeiből, s ezeknek mechanikus szükségszerűséggel végbemenő asszociációjából akarja megérteni a lelki életnek legbonyolultabb és legmagasabb jelenségeit is.

Ezen a nyomon halad, de már tovább is megy *Priestley* (1733-1804), aki a lélektant egyenesen a fiziológiára vezeti vissza, amikor azt tanítja, hogy a lelki funkciók anyagi mozgásban állnak. *Priestley* a maga eljárásában nyíltan Newtonra hivatkozik s az ő eljárását tartja szem előtt, amikor az emlékezetet, a képzelőerőt, az akaratot, a gondolkodást s egyáltalán minden lelki jelenséget csak a mechanisztikus asszociáció egy esetének tart. Minden érzékletünket és minden eszménket a külső érzékek vagy helyesebben a nekik megfelelő idegek által nyerjük. Igaz ugyan, hogy ezeket az érzéketeket és eszméket a szellem, azaz az érzékelő elv által vesszük észre, ámde azt nem tudjuk, hogy az érzéketek és eszmék ebben az érzékelő elvben vagy szellemben mik is tulajdonképpen. Ezt éppen olyan kevésbé tudjuk, mint ahogyan azt sem tudjuk, hogy mi az a szellem. A lélektannak tehát meg kell elégednie, ha meg tudja állapítani az agyvelő azon affekcióit, amelyek az illető érzéketeknek és eszméknek megfelelnek. Így lesz a lélektanból természettudomány és közelebből fiziológia.

A szellem egész tevékenységét azután az asszociáció szabályozza; ennek uralma alatt jönnek létre a legösszetettebb metafizikai és erkölcsi elvek is. Azaz ez a lélektani mechanizmus uralma alá keríti nemcsak a lélek és ismeretelmélet, hanem a szellem minden területét s azokon is a természeti törvények uralmát deklarálja. Hogy ez az egyeduralom mit jelent, annak fejtegetése már nem tartozik egy bölcselettörténeti munka kereteibe.

3.4.6. A francia felvilágosodás filozófiája

A francia felvilágosodás bölcseletének gyökérszáalai a Montaigne, Charron és Bayle filozófiájának talajába nyúlnak alá, de kialakulására az elhatározó indítást az angol filozófiától, főként a Locke tanától nyerte. Éppen ezért ennek a bölcseletnek eredetiségéről nincs mit sokat mondanunk: értéke abban a hatásban állott, amelyet a gyakorlati életre, politikára, erkölcsiségre, teológiára, szépirodalomra gyakorolt.

Főleg a politika terén volt érezhető az angol filozófia hatása. Teljesen az angol utilizmus alapján áll *Montesquieu* (1689-1755), aki a politikai tudománynak egy egészen bölcseletileg megalapozott rendszerével ajándékozta meg a világot. Lockenek hatása alatt az alkotmányos monarchia híve s azt tanítja, hogy a törvények szellemét a népek szelleme határozza meg. A törvényalkotót a népszellemnek kell vezérelnie s a nép szelleme a természeti tényezőkön kívül a nép szokásai, erkölcsi, hagyományai, vallási és politikai intézményei határozzák meg. Amiként a törvények, akként az erkölcs is a természet, a szenvedélyek, a vallás vagy a politikai intézmények hatásaiból érthető meg. Mások az északi népek törvényei és erkölcsi és mások a déli népeké. Cselekedeteikben pedig a jól felfogott érdek vezeti az embereket; ez az érdek kényszeríti őket arra is, hogy igazságosak legyenek. Az igazság törvénye már a természeti állapotban is érvényes lévén, a jog is régebbi, mint az állam. A politikai szabadság abban áll, hogy az ember azt cselekedj, amit a törvények parancsolnak. Ezeket az elveket a *Perzsa levelek* (1721) és *A törvények szelleme* (1748) c. műveiben fejti ki.

Még teljesebb Locke hatása *Voltaire* bölcseletére, (1694-1778). Fő érdeme a filozófia népszerűsítésében rejlett. Határozott naturalizmus híve, aki teljes kétkedéssel viseltetik minden metafizikával szemben s ha erről van szó, kész a legfrivolabb szellemeskedésre. A szabad akarat csak értelmetlen szó s az emberek cselekedeteinek forrása a velük született önzés. Igaz ugyan, hogy a jóakarat is velünk született, de ha harcba

kerül az önzéssel és önérdekkel, akkor a győzelem ez utóbbiaké. Cselekvéseinkben tehát létezésünk, nyugalmunk, élvezeteink, hírnevünk, lelkiismereti megnyugvásunk érdeke vezet. A társadalom keletkezése is a szenvedélyek, a kölcsönös félelem érzésének köszönhető. Az ész Istentől nyertük arra, hogy megtanuljuk azt, hogy van Isten s hogy igazaknak kell lennünk. A vallás az erényben áll s azért adatott nekünk, hogy boldogokká tegyen minket ebben és a másik világban. Minél kevesebb a dogma, annál kevesebb a viszály, s minél kevesebb a viszály, annál nagyobb a boldogság.

Voltaire szerint az ember tökéletesedése és boldogsága szempontjából legnagyobb érték a tudományokat és a művészeteket illeti meg. Minél felvilágosultabbak az emberek, annál szabadabbak.

Amíg Montesquieu és Voltaire a politika és etika terén gyakoroltak tartós hatást, addig az ismeretelmélet terén *Condillac* (1714-1780) radikális szenzualizmusa volt elhatározó befolyással. Ő is elvetve Locke tanát a szenzációról és a reflexióról, azt tanította, hogy minden lelki jelenségünk és minden eszménk az érzékeletekből származik. Ennek az alapfelfogásnak szolgálatában áll a *Traité des sensations* c. műve (1745), amely azt mutatja meg, hogy minden értelmi tevékenységünk az érzet átformálásának áll szolgálatában, mert minden ismeret voltaképpen átalakított érzet. Ha pedig az ismeret az érzetek összetételéből ered, akkor a tévedés kikutatásának is egyetlen útja a fogalmak szigorú elemzése. Ebből következik, hogy velünk született eszmékről felesleges beszélni. Az Én maga sem egyéb, mint különböző érzetek összege s pld. a figyelem csak erősebb és élénkebb érzet. Az erkölcsi és esztétikai értékek forrása sem más, mint az élv, illetve a fájdalom, amely érzékszerveink működése nyomán keletkezik. Ez az elhatározott szenzualizmus adja meg az egész francia felvilágosodás filozófiájának sajátos jellegét, s lesz a *Lamettrie*, *Helvetius* és *Holbach* tanaiban tiszta materializmussá.

Lamettrie (1709-1751) materializmusa joggal nevezhető antropológiai materializmusnak. Főműve *L'homme machine* c. alatt 1748-ban jelent meg s tette szerzője nevét hírhedtté. Tana szerint az ember gépezet, amely érez és gondolkodik. Amit azonban gondolkozásnak nevezünk, az tisztán az agyhoz van kötve: bennünk az agyvelő gondolkodik. Szubstancia nincs. Minden képünk a külső világból származik. A lélek a testből ismerhető meg s nem halhatatlan. Az Istenben való hitből, illetve e hit nyomán kiütdött harcok és üldözésekből származván a legtöbb nyomorúság erre a világra, *Lamettrie* minden tétova nélkül hirdeti, hogy az emberi boldogság legelső feltétele az ateizmus.

Helvetius (1715-1771) materializmusa az erkölcsiség terén nyilatkozik meg s lesz számára sok nyugtalanság és üldözés forrása. Főműve *De l'esprit* 1758-ban látott napvilágot s alapelveit a Sorbonne is eretnkséggel bélyegezte meg. Az ismeret forrása szerinte is az érzéklet, amelyhez járul azután az emlékezet. Az erkölcsiség forrása pedig az önszeretet, amely ösádottság lévén, se nem jó, se nem rossz, amiként szenvedélyeink is se nem jók, se nem rosszak. Az emberek többsége a maga érdekével törődik és a közérdekre tekintettel nincs. Amiként a fizikai világ a mozgás törvényeinek van alávetve, akként az erkölcsi világ az érdek törvényének. Az eszméket is hasznosságuk szerint ítéljük meg s azért becsüljük őket, mert hízelegnek szenvedélyeinknek. A hasznosság eszméje titokban mindig asszociálódik az erény eszméjével. Minden ember csak azokat az eszméket tartja nagyra és becsüli, amelyek az ő eszméivel konformak s a középsterü ember ösztönszerűleg kerüli a nagyesszüeket, mert mindenki önmagát értékeli másokban.

Aki szellemét tökéletesíteni akarja, annak nem tanulnia kell, hanem elmélnednie. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy a szellem termőcsírái a szenvedélyek, mert ezek szegzik figyelmünket vágyaink tárgyára. Aki a lelket megfosztja a szenvedélyektől, az minden fényétől fosztja meg azt. A törvényhozók feladata éppen az, hogy a szenvedélyeket a közjó felé irányítsák.

Tanai nagy hatással voltak Beccariára és Benthamra. A kiátkozást nem érdemelte meg. Sok igaza van s úgy látszik, igaz ez a megállapítása is: „Az emberek az ész ellen vannak, amikor az ész ellenük van.”

Valóban megrögzött materialista *Holbach* (1723-1789), aki valósággal rendszerezője a materializmusnak s éppen ezáltal, nem pedig gondolatainak eredetisége által szerez magának érdemet a filozófia történetében. Főműve 1770-ben jelent meg Amsterdamban „*Systeme de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*” c. alatt. (A természet rendszere, vagy a fizikai és az erkölcsi világ törvényei.) *Holbach* alaptétele is az, hogy e világon nincs egyéb, csak anyag és annak mozgása, amiből természetesen következik az emberre nézve, hogy ő is csak fizikai lény, a fizika törvényeinek alávetve. Mindennek, ami ezen a világon történik, a természet törvényszerűsége az oka; ez alól kivétel nincs. Nem kivétel az akarat sem. A lélek sem egyéb, mint egyik fajtája az anyag mozgásának. Az ú.n. szellemi tevékenységek az agyvelő tevékenységei s az erkölcsi életet is azok a törvények mozgatják, amelyek a természet és anyag életét. Mivel pedig anyag csak anyagra hathat, nincs is más ezen a világon csak anyag. Jó az, ami a

társadalom előnyére van s rossz annak ellentéte. Minden cselekedetünk a szükségszerűségnek van alávetve s aki a maga boldogságát akarja szolgálni, az szolgálja a köz javát. A vallás csak ártalmára van az emberiségnek, mert annak természetes fejlődését gátolja. Az Isten fogalma u.i. a természet fogalmának lerontásán épül fel: akként keletkezett isten fogalma, hogy ismereteink türelmes bővítése helyett a jelenségek ismeretlen okául Istent állítottuk oda. Az értelem egyoldalú imádatán felépülő materializmusnak ennél következetesebb rendszerezésével a német materialisták tanában sem találkozunk.

A francia felvilágosodás szellemének talajából nőtt ki *Rousseau* (1712-1778) tana is, amely azonban már a felvilágosodás szellemének bomlását jelenti. Rousseau rettenthetetlen bátorsággal veszi fel a harcot a merev és mindent elárasztó intellektualizmus ellen, amely az értelem jogain kívül a lélek más jogairól tudni sem akar. Az értelem helyére az érzést, az ész helyére a szívet törekedik helyezni. 1750-ben jelenik meg első műve, amelyben már a tudományok és a művészetek befolyását az erkölcsiségre károsnak tartja. Majd 1755-ben a dijoni akadémia díjára pályázva, „Az emberek között levő egyenlőtlenség okairól” c. művében azt hirdeti, hogy az emberek eredetileg, a természettől fogva jók, rosszakká őket a társaság tette. A társas élet kialakulását azonban a birtok és tulajdon megvédése tette szükségessé. A társadalom a nincstelennel szemben a tehetősek vagyonát védelmezi s ebben keresendő minden társadalomnak eredendő bűne. Mihelyt előállott a vagyon, az emberiség a gazdagok és a szegények osztályára bomlott s majd a hatalom megteremtette az urak és a szolgák ellentétét. Volt hát a természetben is fizikai egyenlőtlenség, de ez semmi ahhoz a mesterséges egyenlőtlenséghez képest, amelyet a társadalom teremtett s amely az emberiség életét megmérgezi. Ezért aki először kerített körül egy darab földet s azt a magáénak jelentette ki, az emberiség csalója volt s minden viszály megteremtője ezen a földön.

A „*Contrat social*” c. művében arra az álláspontra helyezkedik Rousseau, amellyel annyiszor találkoztunk már a bölcselet történetében: a társadalom azon szerződés által jött létre, amelyet az egyesek kötöttek egymás között s amelyben lemondottak jogaikról a közhatalom javára s az így keletkezett társadalomban azután az igazi szabadsághoz jutottak. Ezen szerződés által lett az ember igazi erkölcsi lény s mint ilyen az erkölcsi s politikai szabadság birtokába jutott, de egyszersmind részese lett az egyenlőségnek is. Ebben a társadalomban, illetve államban törvényhozó szerepe csak a népnek van: Rousseau elvet minden képviselői rendszert, el a parlamentarizmust is. A vallás az egyes ember magánügye.

Rousseau főműve: *Emile ou de l'éducation* c. alatt 1762-ben jelent meg s Rousseau nevelésmélettét foglalja magában. Ez a nevelésmélettét tisztán az ő bölcseletén alapul s alap gondolatát a könyv bevezető sorai juttatják a legvilágosabban kifejezésre: minden jó, ami a teremtető kezéből kikerül; minden elromlik az emberek keze között. Ha tehát azt akarjuk, hogy a gyermek olyan emberré váljék, amilyenné lennie kell, akkor lehetőleg meg kell óvnunk őt a környezet ártalmas hatásaitól. Ha eltávolítjuk azokat a mesterséges akadályokat, amelyeket a társaságban élő ember állított fel, akkor a gyermek benső természete önként kifejlik és érvényre jut. Ha Emil a természet közvetlenségében neveltetik, akkor megszabadulván minden emberi csinálmánytól, csak a tények előtt hajlik meg s a tények szavára hallgat. E nevelés által megizmosodik az Én aktivitása s a mozgó testek láttán felébred benne a gondolat, hogy ez a mozgás, amely határozott törvényeknek engedelmeskedik, csak kívülről juthatott a testekbe, még pedig egy intelligens akarattal bíró lénytől, azaz Istentől. Hasonlóképpen felébred benne minden tanítgatás nélkül a jó és rossz között levő különbség természetes érzése is s gyökeret ver benne az erkölcsiség.

Ezeket a gondolatokat tette Rousseau a maga ékesszólása által az emberiség közkincsévé s termékenyítette meg azokkal Európa szellemi életét. Tana a francia felvilágosodás bölcseletének végét jelenti.

3.4.7. A német felvilágosodás filozófiája

A német felvilágosodás bölcselete, amely olyan elhatározó befolyással volt egész Németország gondolkozására, korántsem volt az az egyszerű szellemi áramlat, amint azt a filozófia történetírói feltüntetni szeretnék. Ez a felvilágosodás nem csupán a Leibniz filozófiájától merítette a maga erejét, hanem át meg át van szöve a francia, de kivált az angol filozófia eszméivel. Nekünk itt nincs terünk sem e kérdések fejtegetésére, sem a német felvilágosodás egész bölcseletének előadására. Meg kell elégednünk a *Wolff* és a *Lessing* tanainak rövid előadásával: e két férfiú gondolkozásában hűen tükröződik a német felvilágosodás szelleme.

Wolff (1679-1754) aki már egészen fiatal korában lett a hallei egyetem tanára, tulajdonképpen a Leibniz filozófiájának népszerűsítésével szerzett magának érdemet s valóban igaza van Kantnak, neki köszönhető,

hogyan az alaposág szelleme a német filozófiában otthonos lett. Bölcseletének racionalista szelleme miatt I. Frigyes Vilmos a hallei egyetemről eltávolította, de Nagy Frigyes trónraléptével ismét elfoglalhatta hallei tanszékét s itt is működött élete végéig, azonban már megcsappant érdeklődés mellett. Leibniz tanának rendszerezésével nagy hatással volt a német filozófia további fejlődésére, habár e rendszerezés által gyakran Leibniznek legértékesebb gondolatai mentek veszendőbe. Hogy csak egyetlen pontot említsünk, a monasokról szóló tant akként módosította, hogy képelkötéssel nem minden monas, hanem csak a tudatos lét bír. Így azután a monasokról szóló tannak éppen egyik leglényesebb vonása semmisült meg. Egészen háttérbe szorult a praestabilita harmonia gondolata is; voltaképpen csak a test és a lélek viszonyának a magyarázatára szorítkozott a tan alkalmazásával. Meg kell azonban adni, hogy Wolff egész tárgyalásmódja, a pontos és világos fogalmakra való törekvés, az érvelés komolysága, a tételekből való lelkiismeretes következtetés Wolff tanát az alapos eljárás mintaképévé tették.

A filozófia Wolff felfogása szerint a „lehető”-nek tudománya s benne is, mint a gondolkodásban az ellenmondás elve az uralkodó: ami nem ellenmondó, az lehetséges. Pontos fogalmak segítségével és az elemzés útján kell haladnia, hogy eredményeket érjen el. Amíg a bölcselet racionális eljárása a lehetőre vonatkozik, addig a tapasztalat a valóságost tartja szem előtt. Amit a psychologia rationalis a tiszta fogalmak által nyert, azt a psychologia empirica a tapasztalatra alkalmazza s a lelket a testtel való kapcsolatában vizsgálja: a rationalis koszmologia eredményeit a physica experimentalis használja fel; a theologia rationalis nélkül végül a theologia experimentalis lehetetlen.

Ebben a tetőtől talpig racionális felfogásban döntő hely illeti meg a rend fogalmát: a rend gondolatában gyökerezik az igazság fogalma. Az igazság az álomtól a rend gondolata által különbözik, a rendet pedig az *oktörvény* teszi lehetővé. Az oktörvény uralma nélkül nem lehet megvilágosítanunk azt a viszonyt, amely van az észszerű gondolatok és a dolgok között. A rajtuk kívül fekvő dolgokban is ott kell lennie a rendnek, különben sohasem lehetne rend a dolgokról való tételeinkben sem, azaz lehetetlen lenne az igazság. Az oktörvény mellé járul azután, mint második alaptörvény, a logika területén az *ellenmondás* elve, amelyből tulajdonképpen az oktörvény is származik; az ellenmondás elve teszi lehetővé az elégséges alap elvét. A logika különben bevezető az egész filozófiához, amelynek része az ontológia; az ontológia a lét metafizikája s valóban a lét legáltalánosabb határozmányaival foglalkozik, kezdve a „semmi” s „valami” kategóriáival. Ehhez csatlakozik azután a racionális kozmológia, racionális pszichológia, a racionális teológia, amelyek a világ, a lélek, az Isten fogalmaival foglalkoznak apriori elemzés útján. E tanok együttvéve képezik a teoretikus filozófiát, amelyhez azután a *praktikus* filozófia járul. Ide tartoznak az etika és a jogbölcselet, illetve államfilozófia.

A gyakorlati élet elve Wolffnál a tökéletesedés, amellyel a boldogság jár együtt. Az erkölcsstan a teológiától független. Az állam tagjainak boldogsága egészen következetesen a polgárok tökéletességének fokától függ. A filozófia nem mond ellene a vallásnak, sőt azt kötelessége az ateisták támadásaival szemben védelemben részesíteni. Csak az részesülhet a jogokban, aki a saját tökéletesedésén munkálva, nemcsak a maga hasznára tör, hanem teljesíti kötelességeit embertársai és Isten iránt.

Wolff a Leibniz filozófiáján állva és a rend gondolatát egész tanának előterébe állítva, a logika és alaposág szeretetét terjeszté el Németországban s jótékonyan készítette elő a talajt Kant bölcselete számára. Tanának hatása kiterjedt a szellemi élet minden terére s nem csekély volt a magyar szellemi életre is. A teológia, jog és metafizika terén tekintélye tartós és mély vala hazánkban is.

A német felvilágosodás kiemelkedő alakja *Lessing* (1729-1781), kinek lelkét már egészen fiatal korában élenként foglalkoztatta a vallás kérdése. A vallás lényege iránt való érdeklődése végig kísérte egész életén s nagyon egyoldalúan ítélné meg őt az, aki tevékenységének termékenyítő hatását megtagadná. Vitairatai, melyeket különösen *Goeze* hamburgi prédikátor ellen intézett, minden idők legérdekesebb szellemi dokumentumai közé fognak tartozni. Lessing az emberi nem vallásos fejlődését Isten nevelői munkájaként fogja fel. Isten a maga világtervében a próféták igehirdetésétől el egészen Krisztus prédikálásáig az emberiség tökéletesedését tűzte ki célul s ennek a célnak szolgálatában állott kinyilatkoztatása is. Az egész nevelői folyamat egyesülése, amikor minden ellentét megszűnik és igazán leszen egy akol és egy pásztor. Ámde ez csak úgy lehetséges – és itt merőben a felvilágosodás apostola beszél hozzánk –, hogyha a kijelentett igazságokat az emberi értelem segítségével megértjük, azaz a kijelentett igazságok csak akkor vezetnek el Isten által kitűzött céljukhoz, hogyha előbb észigazságokká lettek. Az emberi értelem erejébe vetett hit vezette el Lessinget Spinozához is, akinek tanát oly melegen vette védelmébe minden támadással szemben.

Kétségtelen dolog, hogy a német felvilágosodás a maga hatásaiban nem hasonlítható sem az angol, sem a francia felvilágosodás bölcseletéhez. Azt azonban tagadni nem lehet, hogy nemcsak Németország, hanem Középeurópa szellemi életét is megtermékenyítette s ha új igazságokkal éppen olyan kevésbé ajándékozta meg az emberiséget, mint a francia és az angol felvilágosodás, de fogékonnyá tette a lelkeket eljövendő nagy igazságok befogadására.

4. KANT KRITICIZMUSA ÉS A XIX. SZÁZAD BÖLCSELETE

4.1. Kant kritikai filozófiája

4.1.1. Bevezetés

Kant bölcselete fordulópontot jelent nemcsak a német szellem, hanem az egész emberi gondolkozás történetében is. Filozófiája egyesíti magában mindazokat az elemeket, amelyeket a modern bölcselet Descartes óta produkált. Egyesíti azokat egy magasabb szintézisben s egyszersmind be is zárja a fejlődésnek ezt, a Descartessel kezdődő és eredményekben bámulatra méltóan gazdag korszakát. És amikor Kant tana a modern bölcseletnek ezt a periódusát bezárja, egyszersmind új utat mutat az eljövendő filozófia számára és új célokat tűz az emberi gondolkozás elé. Kant filozófiája letörölhetetlenül nyomja reá a maga bélyegét különösen a német idealizmus bölcseletére, a Fichte, Schelling, Hegel tanára s nincs a XIX. századnak egyetlen filozófusa, aki ne lett volna kénytelen állást foglalni Kant tana mellett vagy ellen. S ha azt tapasztaljuk, hogy napjainkban is mind hevesebben szólnak meg ellenfelei, ez is csak azt a mély és letörölhetetlen hatást mutatja, amelyet Kant az emberiség szellemére gyakorolt. Lehet őt szidni, de róla tudomást nem szerezni s tana előtt szemet húnyni, éretlenség vagy tudatlanság jele, s e kettő éppen nem jellemvonása a filozófusnak. Itt minden retorika kárbavész: Kant tana volt az a kovász, amely a *Kritik der reinen Vernunft* megjelenése óta a filozófia téstáját át meg átvjárta, életre indította s új erőket fakasztott fel benne.

Kant előtt a modern filozófiában két ellentétes áramlat haladt egymással párhuzamosan s termékenyítette meg egymást: a *racionalizmus*, amely az ismeret forrását az észben kereste, és az *empirizmus*, amely a tapasztalást vallotta az ismeret igazi kútfejéül. Fáradhatatlanul és sokszor nem kis szenvedéllyel tombolt a harc azon kérdés körül, hogy vajjon az érzékek létesítik-e az emberi tudást vagy pedig az ész és gondolkozás az emberi ismerés főszköze. Folyt a harc évszázadokon át anélkül, hogy a harcos felek képesek lettek volna egymást meggyőzni, jöllehet a küzdők sorában az emberi gondolkozás legnagyobb alakjai – Descartes, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Leibniz stb. foglaltak helyet. Az *empirizmus* hívei a természettudományokat tekintik ideáljokul s nem veszik észre, hogy a puszta érzékek a természettudományok terén is elégtelenek, mert elkülönített érzékek felsorolása s tények puszta rendbeszedése még nem érdemi meg az ismeret nevet.

A *racionalizmus* bajnokai ezzel szemben a matematikában látják az eszményi tudást, a matematika módszerét tekintik az igazi módszernek s elkerüli figyelmüket az, hogy a matematika képes a maga fogalmait, amelyeket a tiszta gondolkozás által nyert, a szemléletben meg is konstruálni, míg a filozófia fogalmai szemléletté nem alakíthatók. Nem jutott eszükbe sem az empirizmus, sem a racionalizmus szószólóinak, hogy mielőtt a metafizika magas régióiba repülnének fel, először az ismeret lehetőségének és érvényének kérdését vizsgálják meg, megállapítván szigorúan nemcsak azt a szerepet, amelyet az ész vagy a tapasztalat visz az ismeret terén, hanem azt a szerepet is, amelyet az ész és a tapasztalat visz a tudás terén. Kétségtelen, hogy az empirizmus követői sem tagadták azt a fontosságot, amellyel az ész bír az ismeret szempontjából; és viszont a racionalizmus vallói is elismerték, hogy a tapasztalat szerepe a tudás terén kétségbe nem vonható. Ámde sem az egyik, sem a másik nem látta meg azt, hogy a tulajdonképpeni probléma éppen ez: vajjon mi a szerepe az ismeret terén a tapasztalásnak és mi a szerepe a gondolkozásnak? Amíg u.i. ez a probléma el nem dőlt, addig nem állapítható meg sem az empirizmus, sem a racionalizmus jogigénye. Hátha az érzékiség és az ész nem is állanak szemben egymással s az érzékiség nem megzavarója az ész munkájának és az ész sem akadályozója az érzékiség szabatos tevékenységének? Hátha a mélyreható és alapos elemzés kideríti, hogy az érzékiség és az ész nem csupán fokozatai egy és ugyanazon ismerőtehetségnek, hanem mindakettő nélkülözhetetlen tényezője az ismeretnek?

A Kant előtti filozófia e kérdés kardinális fontosságát nem látta s éppen ezért nem is törekedett az ész és az érzékiség viszonyának, szerepének tisztázására. Hitt az emberi ész, illetve ismerő képesség erejének végtelenségében vagy tagadta azt, de mindenképpen *dogmatikus* volt. Ezzel a dogmatizmussal száll

szembe s győzi le Kant, amikor az emberi ész vizsgálatával, terjedelmének, forrásainak, érvényének és akadályainak kutatása által a filozófiai *kriticizmus*nak válik megalapítójává és lesz a kriticizmus szellemének életrekelésével a filozófiának egyik legbámulatraméltóbb, örökkévaló nagysága.

4.1.2. Kant

Kant, mint egy szerényvagyonú szíjgyártómester fia született 1724. ápr. 22-én Königsbergben s meghalt 80 éves korában, 1804. február 12-én, mint a königsbergi egyetemen a filozófia professzora. Istenfélő és tiszta erkölcsű család körében nőtt fel, ahol különösen anyja pietizmusa gyakorolt mély hatást gyengéd lelkére, amely lélekben az egészséges hit megalkuvást nem ismerő kötelességérzettel párosult. A königsbergi gimnázium és egyetem elvégzése után, ahol főleg matematikai és bölcséleti tanulmányokkal foglalkozott, előkelő porosz családoknál nevelői állást vállal és fennmaradó idejét a filozófia beható tanulmányozásának szenteli. 1755-ben a königsbergi egyetem docense lesz, úgy egyetemi, mint tudományos működése által mind szélesebb körben lesz neve ismertté. Tizenöt évi privátdocensi működés után végre 1770-ben az egyetem nyilvános rendes tanárává nevezetik ki s itt is működik haláláig, visszautasítván minden meghívást, amelyek pedig neki sokkal előnyösebb helyzetet teremtettek volna. Így utasította vissza a jénai, erlangeni, hallei egyetemek meghívásait: nem akart megválni sem szeretett szülővárosától, sem egyetemétől. A filozófia szolgálatára szentelte fel egész életét, amelynek nyugodt folyását csak II. Frigyes Vilmosnak egy kabinetrendelete zavarta meg, amelyet a reakciós Wöllner miniszter biztatására adott ki a király 1794. okt. 1-én, amelyben Kant a keresztyénség és a Szentírás némely fő- és alaptanainak eltorzításával s lealázásával vádoltatik meg, egyszersmind tudtára adván neki, hogy „folytatólagos renitencia” esetén a kellemetlen eredmények nem fognak elmaradni. Kant e rendeletnek a király magas személye iránt való köteles tisztelettel engedelmeskedett s habár II. Frigyes Vilmosnak 1797-ben történt halála után ismét szabadsága teljes birtokába jutott, vallásbölcséletet és teológiát érintő kérdésekkel többé nem foglalkozott. Az öregség növekvő terhei alatt roskadva, 1796-ban előadásait beszüntette s 1798-ban kénytelen volt lelépni az irodalmi működés színteréről is.

Ami Kant bölcséleti munkásságát illeti, tudnunk kell mindenekelőtt azt, hogy működésének ú.n. praekritikai korszakában, amely 1770-ig tartott, főleg a Leibniz és Wolff bölcséletének hatása alatt állott s szívesen fordult a skót és angol bölcsélet művelőinek tanulmányozásához. Ebből a korszakból megemlíthjük a következő műveit. 1764-ben jelent meg *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (A természeti teológia és morális bölcsélet alapelveinek világosságáról) c. értekezése, amelyben már világosan látja a hagyományos metafizika módszerének hiányosságát. A matematikai módszer alkalmazását ajánlja. 1764-ben látott napvilágot *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (Megfigyelések a szép és fenséges érzéseiről) című tanulmánya, amelyben a Shaftesbury és Burke hatása alapján szellemes, vonzó stílusban közöl összefüggő, de nem szisztematikus gondolatokat a szép s fenséges érzelmeiről. Érdekesekek itt az egyes népek jellemére tett észrevételei. Csupa gúny és ironia árad szét Kantnak 1766-ban megjelent *Träume eines Geistessehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* c. művéből, amelyben Kant a szellemlátó Swedenborg tanítása ellen támad s tagadja transzcendens tárgyak és ismeretek létezését, mert minden az októrvény uralma alatt állván, ismereteink a tapasztalat mezejére korlátozandók. A fennhéjázó, üres transzcendens ismeret hiábavaló és felesleges; a fő a morális hit s a bátor elszánt cselekvés.

Az 1770-ik esztendő fordulópontot jelent Kant filozófiájának kialakulásában. Ez az esztendő zárja le az ő praekritikai korszakát és nyitja meg a *kriticizmus korát*. Ebben az évben megjelent inaugurális értekezése *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* bátran nevezhető a Kant első kritikai művének. Itt már az érzékiség – *Sinnlichkeit* – úgy jelenik meg, mint önálló ismerőtehetség, amelynek formái a tér és az idő. A tér és az idő sem fogalmak többé, hanem szemléletek. Azt mondhatjuk, hogy ebben az iratban a Tiszta Ész Kritikájának a transzcendentális esztétikájában előadott eredményei a maguk lényege szerint már benne foglaltatnak; másfelől azonban kétségtelen az is, hogy az érzékiség itt még nem egyenlő rangú tényező az értelemmel. Tizenegy évre rá, 1781-ben jelenik meg azután a Tiszta Ész Kritikája, amely a kialakult transzcendentális módszer segítségével az emberi ész egész birodalmát az ismeret szempontjából teszi kritikai vizsgálat tárgyává. Ezt az alapvető munkát a kriticizmus szellemében írott kisebb értekezéseknek és nagyobb műveknek egész sora követi gyors egymásutánban. A Tiszta Ész Kritikájának második kiadása már pár év múlva, 1787-ben napvilágot lát s azóta ez tekintetik az alapmű végleges alakjának. 1783-ban jelenik meg *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (Prolegomena egy jövőendő metafizikához) c. műve, amelyben Kant a szintézis módszerével jár el s az alapmű gondolatait foglalja össze. 1785-ben lát napvilágot

a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Az erkölcsök metafizikájának alapvetése) és 1788-ban a *Kritik der praktischen Vernunft*, amelyben a gyakorlati ész kritikáját nyújtja Kant. 1790-ben végül megjelenik a bámulatos gazdagságú harmadik kritikai mű: *Kritik der Urteilskraft*. 1793-ban megjelent *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (A vallás a pusztá ész határain belül) c. munkájában a vallás problémájára igyekszik feleletet adni Kant a kriticismus szellemében. 1795-ben az örök béke kérdésével foglalkozik *Zum ewigen Frieden* (Az örök béke) c. tanulmányában. Az 1798. év Kant utolsó nagyobb munkájának a *Metaphysik der Sitten*-nek megjelenési éve. Kant szellemiségének teljes rajzához értékes vonásokat szolgáltatnak kisebb értekezési és levelei, amelyek a kriticismus kifejlésének történetére vetnek egy-egy fénysugarat.

Kantnak 1772. február 21-én Marcus Herzhez intézett leveléből olvassuk, hogy az ismeret forrásainak problémájával foglalkozván, abban a helyzetben van, hogy körülbelül 3 hónap múlva kiadhatja A Tiszta Ész Kritikáját, illetve annak első részét, amely a metafizika forrásaival, módszerével és határaival foglalkozik. E levél kelte után 9 esztendőnek kellett elmúlnia, amíg a Tiszta Ész Kritikája csakugyan napvilágot látott s amelyben Kant – saját vallomása szerint – 12 évi gondolkozásának eredményét adta át a világnak. Ez a mű a maga teljes valóságában nem egyéb, mint *ismeretelmélet*, amely felkutatja az ismeret forrásait, megállapítja lehetőségének alapjait, érvényét és határait, szóval: magát az *ismeretet* teszi problémává. Teszi pedig ezt az ú.n. *transzcendentális* módszer segítségével. Ez a módszer arra törekedik, hogy az ismeretnek legmélyebb és legbelsőbb alapjait kutassa fel, amiből az következik, hogy nem csak a tapasztalat világa felé emelkedni nem akar, hanem megmarad a tapasztalat határain belül s éppen ennek a tapasztalatnak lehetőségeit vizsgálja.¹

A kérdés az, hogy melyek azok a mélységes és megingathatatlan alapok, amelyekre minden valódi ismeretnek fel kell épülnie? Első tekintetre is világos, hogy azok az alapok, amelyekre a tapasztalatnak fel kell épülnie, nem származhatnak magából a tapasztalatból. A tapasztalat alapjai logikailag megelőzik magát a tapasztalatot, vagy más szavakkal, éppen ezek az alapok teszik lehetővé a tapasztalatot. Ezért mondja Kant mindjárt főműve legelején: Jóllehet minden ismeretünk a tapasztalattal kezdődik, azért nem éppen minden ismeretünk ered a tapasztalatból. Kant ezeket a nem tapasztalatból eredő elemeket nevezi „apriori” elemeknek, szemben a tapasztalatból eredő „aposteriori” elemekkel. A tapasztalatot lehetővé az apriori elemek teszik.

A transzcendentális módszer ezeket az apriori elemeket akarja felkutatni, hogy feleletet adjon a tapasztalat, illetve az ismeret lehetőségének kérdésére. Az *apriorira* vonatkozik tehát az a módszer, de az apriorival nem azonos: *transzcendentális az apriorira vonatkozó módszer és ismeret*.

Ha azonban az apriori szó jelentésével teljesen tisztában akarunk lenni, akkor nem szabad elfelejtenünk, hogy Kant távolról sem veszi a szót *lélektani* értelemben, hanem tisztán *logikai* jelentésben. Azaz: amikor Kant apriori elemekről beszél, szó sincs az ismeret *keletkezéséről*, hanem az ismeret *érvényéről* s tehát logikai alkatáról. Nem arról van itt szó, hogy az apriori elemek az ismeret keletkezésénél megelőzik az aposteriori elemeket, hanem arról, hogy ezek az elemek képezik az ismeret *logikai* alapjait. Ezzel a logikai értelemben vett apriorival szemben *aposteriori* mindaz, ami a tapasztalatból származik s érvényességének alapja a tapasztalat.

Ha már most az apriori elemeket közlebről tekintjük, azt látjuk, hogy azok egytől-egyig szükségszerűek és egyetemesek. Hogy pedig ilyen ismereteink csakugyan vannak, azt a matematika tételei bizonyítják és a természettudomány tételei között is az olyanok, mint pld. az oktörvény, amely alól kivétel nincs. A kritikai filozófiának éppen az a feladata, hogy megokolja ezeknek az apriori ismereteknek érvényességét, azaz feleletet adjon erre a kérdésre: *miként lehetséges, hogy ezek a tapasztalatot megelőző elemek teszik lehetővé magát a jól rendezett tapasztalatot?*

Ha erre a kérdésre feleletet akarunk adni, akkor először meg kell néznünk azt a különbséget, amelyet Kant az *analitikus* és a *szintetikus* ítéletek között tesz. A különbség röviden ez: az analitikus ítéleteknél az állítmány (P) benne foglaltatik az alanyban (S); a szintetikus ítéleteknél azonban az állítmány kívül esik az alanyon. Az analitikus ítélet az alany ismeretéhez tulajdonképpen semmit sem tesz hozzá s ezért nevezhető

¹ Kant tanát az alapgondolatból szervesen fejti ki és magyarázza *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* c. művem, Budapest.

magyarázó ítéletnek; a szintetikus ítélet ellenben az alanyt új vonással bővíti s ezért *bővítő* ítéletnek nevezhető. Analitikus ítélet: minden test kiterjedt. Szintetikus ítélet: minden test nehéz.

A tapasztalás ítéletei mind szintetikusak. Ezekben az ítéletekben u.i. a szintézis alapja maga a tapasztalat. Ámde – mondja Kant – nem minden tapasztalati ítéletünk aposteriori, hanem vannak olyan tapasztalati ítéleteink is, amelyek tapasztalatból erednek ugyan, de nem aposteriori, hanem apriori jellemmel bírnak. S éppen e ponton bukkan elénk a Kant tulajdonképpeni problémája, amelyre a Tiszta Ész Kritikája feleletet keres. *Miként lehetségesek a szintetikus apriori ítéletek?* – ez a Kant főművének alapkérdése. Ez az alapkérdés azonban, mivel apriori szintetikus ítéletekkel a matematikában, fizikában és metafizikában találkozunk, így is formulázható:

1. miként lehetséges a tiszta matematika?
2. miként lehetséges a tiszta fizika?
3. miként lehetséges a metafizika mint természetadta hajlam? A metafizika u.i. ha nem is létezik, mint tudomány, de létezik, mint metafizika naturális, azaz természetadta hajlam.

Ennek a három kérdésnek tárgyalásával foglalkozik a Tiszta Ész Kritikája, amely voltaképpen csak propaedeutika a tiszta ész egész rendszeréhez. Feloszlik pedig a mű két nagy részre: az *elemtanra* és a *módszertanra*. Az elemtan ismét feloszlik a transzcendentális *esztétikára* és a transzcendentális *logikára* s ez utóbbi ismét két részt foglal magában: a transzcendentális *analitikát* és *dialektikát*.

A transzcendentális esztétika az *érzékliség tiszta formáival foglalkozik* s egyszersmind arra a kérdésre keres feleletet, hogy *miként lehetséges a matematika?* E kérdés megfigyeltében Kant okoskodása a következő úton halad. Az érzékliségnek – Sinnlichkeit – az a feladata, hogy az értelmet *szemléletekkel* – Anschauungen – lássa el. Az értelem által ugyanis a tárgyak *gondolatnak*, az *érzékliség* által pedig *adatnak*. Az értelem lát tehát el minket *fogalmakkal*, de ezt csak úgy teheti, ha előbb az érzékliség anyagot szolgáltat neki. Érzékliség nélkül tárgy adva nem lehet. Az érzékliség azonban sohasem vonatkozik magára a tárgyra, hanem csak a *jelenségre* – Erscheinung – amely a maga anyagát az érzetből meríti, a formáját pedig apriori az *érzékliségből* nyeri. A transzcendentális esztétika az érzékliség mindazon elveivel foglalkozik, amelyek apriori adva vannak, t.i. a *térrel* és az *idővel*, a jelenségeknek ezzel a két apriori formájával, amelyek nélkül a jelenségnek sokfélesége semmiféle viszonyban sem lenne állítható.

Ezeket a formákat pedig akkor kapjuk meg, ha elkülönítjük az érzékliséget mindattól, amit az értelem fogalmai tesznek hozzá. Ilymódon csak a tiszta szemlélet marad meg nekünk; s ha ebből is elkülönítjük mindazt, ami az érzethez tartozik, nem marad meg egyéb, mint a tiszta szemlélet *formája*, amelyet az érzékliség szolgáltat apriori. Az ú.n. „külső érzék” által a dolgokat magunkon kívül állítjuk a térbe, ahol azután alakjuk, nagyságuk, egymáshoz való viszonyuk meghatározható. Az ú.n. belső érzék által pedig a lélek önmagát szemléli és az *időben* elrendezi saját állapotait. Az a kérdés, hogy mi a *tér* és mi az *idő*, az érzékliségnek ez a két apriori formája, amely nélkül szemléletek nem lehetségesek?

Sem a tér, sem az idő nem *fogalmak*. Mert már az érzéklek is csak a tér segítségével vonatkoztathatók egy rajtam kívül fekvő tárgyra. A tér s az idő egyformán apriori megadott, szükségképpeni képzetek, amelyek minden szemléletnek elengedhetetlen alapjai. A tér és az idő tehát a jelenségek *lehetőségének* feltételei. Továbbá úgy a tér, mint az idő *tiszta* szemléletek. Mert csak *egy* tér s *egy* idő van, amelyeknek minden tér és minden idő csak egy része. Ezek a részek nem előzik meg a mindent átfogó teret és időt, hanem csak a *térben* és *időben* gondolhatók. És végül úgy a tér, mint az idő *végtelen* adott *nagyság*.

A tér, mint ilyen apriori adott szemlélet teszi lehetővé a geometriát, amely tudomány a tér tulajdonságait szintetikusan és mégis apriori határozza meg. Az idő pedig, mint apriori tiszta szemlélet a matematikát teszi lehetővé.

Mindezekből szükségszerűen következik, hogy úgy a tér, mint az idő *realitással* bírnak, azaz objektív érvényességgel a külső tárgyakra való vonatkozásban, – ezt nevezi Kant *empirikus* realitásnak; ámde mind a két tiszta szemlélet csak *transzcendentális idealitással* bír, mielőtt a tapasztalat körét elhagyva, magára a Ding an sichre akarjuk vonatkoztatni őket és nem csupán a jelenségekre. Mindkettő csak a mi szemléletünknek szubjektív feltétele s mint ilyenek a jelenségek birodalmán kívül semmik. Csak szubjektív feltételek, de nem abszolút realitások. Ha az empirikus realitás és a transzcendentális idealitás viszonyát egy mondatban akarjuk kifejezni, ezt mondhatjuk: az idő és a tér transzcendentális idealitása teszi lehetővé az idő és a tér empirikus realitását.

Minden ismeretünk elemeit a szemléletek és a fogalmak alkotják. A szemléleteket az érzékiség szolgáltatja s merőben *receptív*. A fogalmakat az értelem nyújtja s teljesen *spontán*. Érzékiség nélkül nem lenne a tárgy adva; értelem nélkül nem lehetne gondolható. „Gondolatok tartalom nélkül üresek; szemléletek gondolatok nélkül vakok.” Amíg a transzcendentális esztétika az érzékiség szabályaival foglalkozott, addig a transzcendentális logika az *értelem szabályairól* szóló tudomány, amely az értelem apriori funkcióival foglalkozik s az apriori ismeretek eredetét, terjedelmét, objektív érvényét vizsgálja. Első fele, az *analitika*, a tiszta értelmi ismeret *elemeit* adja elő s azokat az elveket, amelyek nélkül tárgy nem gondolható. Ezzel szemben a második fele, amely a *dialektika* nevet viseli, azt vizsgálja, hogy vajon *lehetséges-e metafizikai ismeret* s ha igen, mily módon. A tiszta ész használatát u.i. dialektikainak nevezi Kant, hogyha a tiszta értelmi ismeretek elveit olyan tárgyakra alkalmazzuk, amelyek nekünk a tapasztalatban nincsenek adva. Ezért a dialektika a dialektikai *látszatnak* – Schein – logikája, s az értelem és ész kritikáját nyújtja hiperfizikai tekintetben. Azt mutatja ki, hogy ezen hamis látszatnak, amely a tapasztalat alá nem eső dolgok vélt ismeretével dicsekedik, követelései hamisak.

A transzcendentális analitika az összes apriori ismereteknek elemeit mutatja fel s így elemző munkát végez. Az itt fejtegetett fogalmaknak tisztáknak kell lenniök, az értelemhez és észhez kell tartozniok, elemi fogalmaknak kell lenniök s arra kell törekedniök, hogy táblázatuk teljes legyen. Ennek az analitikának első része a tiszta értelem fogalmaival, második része alapelveivel foglalkozik.

A fogalmakat elsősorban az jellemzi, hogy azok mindig az értelem spontaneitásán alapulnak s általuk az értelem ítél. Az ítélet pedig közvetett ismerete a tárgynak, mintegy a tárgy képzetének képze. A fogalom u.i. mindig a tárgy képzetére vonatkozik és sohasem magára a tárgyra. Ennek megfelelően az ítélet egységet teremt a képzetek között, amikor a közvetlen képzetek helyett egy közvetített, de magasabb képzetet használ a tárgy megismerésére. Az értelem minden cselekvése ítélet s ezért az értelem az *ítélet* képessége. Ha tehát az értelem funkcióit meg akarjuk találni, akkor azokat a funkciókat kell megállapítanunk, amelyek segítségével az ítélő értelem egységet létesít a sok lehető ismeret között. Az értelem ezen egységesítő tevékenységét vizsgálva, azt találta Kant, hogy a gondolkozás funkciója négy cím alá foglalható s ezek alatt ismét három mozzanat állapítható meg:

1. az ítéletek kvantitása:

általános
különös
egyes

2. az ítéletek kvalitása:

állító
tagadó
végtelen

3. az ítéletek viszonya:

kategórikus
feltételes
diszjunktív

4. az ítéletek modalitása:

problematikus
asszertorikus
apodiktikus

Azt a funkciót már most, amely a különböző képzeteknek *egy ítéletben* egységet ad, nevezi Kant tiszta értelmi fogalomnak vagy *kategóriának*. Ezek a kategóriák apriori vonatkoznak a tárgyakra s Kant az ítéletekben megállapított logikai funkciók fonalán állapítja meg ezeknek számát és fajtáit is: minden ítéleti funkciónak egy kategória felel meg. Ennek alapján a kategóriák táblázata ekként állapítható meg:

1. a kvantitás kategóriái:

egység
sokaság
mindenség

2. a kvalitás kategóriái:

realitás
tagadás
limitáció

3. a viszony kategóriái:

inherencia és szubzisztencia
(szubstancia és akcicens)
kauzalitás és dependencia
kölsönhatás

4. a modalitás kategóriái:

lét
lehetőség
szükségszerűség

Így vezeti le Kant a kategóriákat az ítélet funkcióiból s így lesznek azok valósággal az értelem *törzsfogalmai*.

És most következik Kant tanának az a része, amelytől egész bölcséletének *megértése* függ. Az itt közölt kategóriák *objektív érvényének bebizonyításáról* van szó, amely bebizonyítást Kant a kategóriák *transzcendentális dedukciója* által hajt végre. E névvel nevezi Kant a bizonyításnak azt a fajtáját, amely azt mutatja meg, hogy fogalmak miként viszonyulnak apriori tárgyakra. A nagy kérdés itt tehát az, hogy a gondolkozásnak *szubjektív feltételei* miként bírnak *objektív érvénnyel*? Azaz: *az ismeret szubjektív feltételei miként lehetnek a tárgyak ismerete lehetőségének feltételei*. Arra, hogy szintetikus képzetek és tárgyaik összetalálkozzanak, csak két eset lehetséges. Vagy akkor történhetik ez meg, ha a tárgy teszi lehetségessé a képzetet, vagy ha a képzet teszi lehetségessé a tárgyat. Első esetben a képzet és tárgyának viszonyulása csak empirikus lehet. Ha pedig a második eset áll fenn, akkor a képzet a tárgyat apriori úgy határozza meg, hogy egyedül csak a képzet által lehet valamit, mint *tárgyat* megismerni. A kategóriáknak, mint az értelem apriori fogalmainak objektív érvénye éppen azon alapul, hogy ezen fogalmak nélkül semmi *az ismeret tárgya* nem lehet. A kategóriák érvénye tehát kiterjed az egész természetre, mert ha a kategóriák érvénnyel nem bírnának, minden ismeret lehetetlen lenne.

A kategóriák feladata, hogy segítségükkel a *sokfélenek egységét* létesítsük a szintézis által. A hangsúly itt kétségtelenül az „egységen” van s a további kérdés éppen az, hogy mi ennek az egységnek *alapja*? Hogy az egység nem származhatik magából az összekötésből, a szintézisből, az nem lehet vitás, mert hiszen éppen *ez az egység teszi lehetővé magát a szintézist*. Az egység tehát apriori megelőzi mindazokat a fogalmakat, amelyek ennél a szintézisnél szerepet játszanak. Ez az apriori egység pedig, amely által az empirikus egyéni tudat is lehetővé válik, az *appercepció* vagy az *öntudat szintetikus egysége*. Ez az öntudat minden egyén

tudatában ugyanaz. Az öntudatról való tétel értelmében az „Én gondolkodom” képzele kell, hogy a szemlélet által adott sokféleséget kísérje, mert különben az ismeret mint az én ismeretem nem lenne lehetséges. Az öntudatnak egységét éppen, mert apriori adva van, nevezi Kant egyszerűen *transzcendentális egységnek* is: ez az egység teszi tehát lehetővé, hogy a képzetek, mint az én képzeleim egységbe köthessenek össze. Ezen transzcendentális egység nélkül nincs ismeret. *A tudat egységén alapul az ismeret lehetősége.* Ezzel a transzcendentális dedukció céljához ér: be van bizonyítva a kategóriák objektív érvénye, az ismeret lehetősége és az öntudat egységének fontossága a modern bölcseletben most először megfelelő világosságba állított.

Mindezek alapján az első tiszta értelmi ismeret az öntudat vagy appercepció szintetikus egységének alaptétele, amely azt mondja ki, hogy az öntudat szintetikus egysége minden objektív ismeretnek feltétele s ezen egység alatt kell állania minden szemléletünknek is, hogy reám nézve az *ismeret tárgya* lehessen, mert ezen szintetikus egység nélkül a sokféleség egységbe nem köthető. A kategóriák feladata az, hogy ezt a sokféleséget az öntudat egységére hozzák. Ezért a kategória magára hagyatva semmit meg nem ismer, hanem csak az ismeret számára a sokféleséget, amelyet a szemlélet nyújt, tehát az anyagot rendezi és összeköti. A kategóriák csak az értelem számára való szabályok, az értelem pedig nem megismer, hanem csak *gondolkodik*. Kant szerint u.i. egy tárgyat *gondolni* és egy tárgyat *megismerni* nem mindegy. A megismeréshez kell egy fogalom, amely által a tárgyat gondoljuk és kell egy szemlélet, amely által a tárgy adva van. Ebből az következik, hogy a kategóriák csak egy szemlélet által már adott tárgyra alkalmazhatók, azaz a kategóriák csak *empirikus* ismereteket tesznek lehetővé. Az ilyen ismeretet nevezi Kant tapasztalatnak is.

A fogalmak analitikáját az *alapelvek* analitikája követi, amely tulajdonképpen egy tiszta fizikát foglal magában, olyan elveket tárgyalván, amelyek nélkül a tapasztalati fizika nem lehetséges. Az analitikának ez a része azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy *a kategóriák miként alkalmazhatók a jelenségekre*. Mielőtt azonban ezeknek az apriori alapelveknek a rövid tárgyalására térnénk, elő kell adnunk a Tiszta Ész Kritikájának egyik legtöbbet vitatott s valóban leghomályosabb részét. A transzcendentális *szkémáról* szóló tan ez. Valamely kategória u.i., amely merőben apriori természetű, csak úgy alkalmazható egy jelenségre, amely vele nem egy-fajtajú, mert aposteriori jellegű, ha van egy harmadik valami, amely a kettő között közvetít. Ezt a harmadik valamit nevezi Kant a *szkémának*, amely egyfelől intellektuális, tehát a kategóriával egyező, másfelől érzéki, tehát a jelenséggel egyfajtajú. Ilyen természetű pedig csak az *idő*, amely a jelenségeknek egyetemes formája s mint formális természetű, a kategória lényegével, mint pedig a *jelenségek* formája, a jelenségekkel rokon. Ily módon az idő a legalkalmasabb, hogy közvetítsen a kategóriák és jelenségek között. Hogy ez a transzcendentális szkéma miként tevékeny a logikai funkciók különböző területén, ennek tüzetes tárgyalása nem fér munkánk keretébe. Meg kell elégednünk röviden annak megjegyzésével, hogy a szkéma és kategória viszonya elég világosan áll előttünk, ha meggondoljuk, hogy pld. az érzetek egyidejűsége (idői forma) és az inherencia kategóriája, valamint az állandó egymás után való következés (idői forma) és az oktvény között az összefüggés tagadhatatlan: a transzcendentális ítélőerő az idő formái által alkalmazza a kategóriákat az érzéki világ jelenségeire. Az idő – amint Windelband igen világosan megállapítja – transzcendentális feltétele a külső érzék minden jelenségének, de másfelől egyetemes szkéma a kategóriák alkalmazására nézve. Így lesz nélkülözhetetlen közvetítő az idő az érzékiség és az értelem között.

A kérdés már most az, hogy melyek azok az alapelvek és tételek, amelyeket az értelem a kategóriák segítségével létrehoz. Ezeket az alaptételeket az jellemzi, hogy a természettannak minden más tétele rajtuk alapul, ők maguk azonban nem alapulnak más tételeken. Ezen alaptételek nélkül tapasztalat nem lehetséges s tehát a tapasztalat lehetősége garantálja nekünk ezen alaptételek objektív érvényét. Megkülönbözteti Kant ezeknek az alapelveknek két csoportját: a *matematikai* alaptételek azok, amelyek a szemléletre közvetlenül vonatkoznak s így apodiktikusak, *dinamikaiak* azok, amelyek a jelenségek létrehozására vonatkoznak s így csak közvetett bizonyossággal bírnak. A matematikai alaptételek sorában foglalnak helyet:

- a) a „szemlélet axiómái”, amelyek szerint minden szemlélet extenzív és intenzív nagyság és
- b) az „észrevét anticipációi”, amelyek szerint minden jelenségben a reálé intenzív nagysággal bír, azaz minden érzetnek, bármily csekély legyen is, bizonyos fokkal kell bírnia, amely még mindig csökkenthető. A nagyságnak ezt a tulajdonságát, amelynél fogva benne egy rész sem nevezhető a legkisebbnek, hívjuk a nagyság *continuumának*.

E két alaptétel a kvantitás és a kvalitás kategóriáinak felel meg. A dinamikai alaptételek közül a viszony kategóriáinak a tapasztalat *analógiái* felelnek meg, amelyeknek alapelve az, hogy tapasztalat csak ott van, ahol kapcsolatok és viszonyok keletkeznek. Az első analógia éppen azt mondja ki, hogy ezek a kapcsolatok már feltételeznek egy állandót, mert ahol nincs állandó, ott nincs is, amit összekapcsoljunk. A jelenségek minden változásában megmarad a *szubstancia* s ennek mennyisége a természetben sem nem nő, sem nem csökken. Ez az állandó maga minden változás között megmarad, csak *állapotai* változnak. A változás maga is apriori alaptétel szerint történik: minden változás az *ok és az okozat* kapcsolatának törvénye szerint megy végbe, - ez a második analógia. Ámde a sokféleség nem csak egymásután következik, hanem egyszerre ugyanazon időben létezhetik is. Erről szól a 3-ik analógia: minden szubstancia, amennyiben a térben egyszerre érzékelhető, egymással *kölcsönhatásban* van. Ha az egyszerre létező szubstanciák nem lennének egymással kölcsönhatásban, akkor a jelenségek egymástól elkülönözötten léteznének s így lehetetlen volna a tapasztalat.

E három analógiához a modalitás kategóriájának megfelelően járul három ú.n. *postulatum*. Az első posztulátum a *lehetőnek* adja magyarázatát: ami a tapasztalat formális feltételeivel megegyezik, az lehető. A 2-ik posztulátum a *valónak* nyújtja definícióját: ami a tapasztalat anyagi, materiális feltételeivel megegyezik, az való. A 3-ik posztulátum végre a *szükségképpenit* magyarázza: aminek összefüggése a valóval a tapasztalat egyetemes feltételei szerint van meghatározva, az szükségszerű.

Ekként megvizsgálván a kategóriákat és az apriori alaptételeket, láttuk, hogy ezek csak empirikus használatra valók, azaz a jelenségek világa mögött levő Ding an sich-re sohasem alkalmazhatók. A gondolkodás mindig egy adott tárgyra vonatkozik s ha ez a tárgy a szemléletben adva nincs, akkor legfennebb transzcendens tárgy lehet, erre pedig sem a kategóriák, sem az apriori alapelvek nem alkalmazhatók. Itt bukkan fel először a maga teljességében az a probléma, amely a Ding an sich és a jelenség, a noumenonnak és a phainomenon között van. Ding an sich-nek vagy noumenonnak nevezi Kant az olyan dolgot, amely nem tárgy a mi érzéki szemléletünknek, - ez a terminusnak negatív jelentése; pozitív jelentése pedig ez: a Ding an sich egy nem-érzéki szemléletnek a tárgya, olyan szemléletnek tehát, amely intellektuális s amely éppen nem emberi képesség, amiből következik, hogy mi ennek a lehetőségét sem tudjuk belátni. Ezért Kant a terminust csak a maga negatív jelentésében használja s kijelenti, hogy a Ding an sich csak negatív fogalom vagy amint nem egy helyen mondja: „határfogalom”, amely arra szolgál, hogy az érzékiség igényét határok közé szorítsa. De ezért nem önkényesen költött fogalom, mert hiszen az érzékiség korlátok közé szorításával függ össze, sőt mint ilyen szerepet betöltő, egyenesen „nélkülözhetetlen”. A jelenség és a Ding an sich között fogalmi megkülönböztetésről van tehát szó s ezért a Ding an sich számunkra még „intelligibilis tárgy” sem lehet. Az olyan értelem u.i., amelyre nézve a Ding an sich intelligibilis tárgy lehetne, maga is probléma. Az ilyen értelem nem lehetne diszkurzív, azaz kategóriák által gondolkodó, hanem intuitív, amely nem érzéki szemléletben ismeri meg a maga tárgyát, hanem amikor a tárgyat teremti, ezen tevékenysége által azt meg is ismeri. Az ilyen szellemben nem különül el egymástól érzékiség és értelem, mint az emberi szellemben, hanem a kettő merőben egy. Kant elismeri ugyan, hogy egy ily szellem lehetősége nem rejt ellenmondást magában, de hangsúlyozza azt is, hogy a lehetőségből semmiképpen nem következik a létezés. Amiként a Ding an sich, úgy az intellektuális szemlélet is *határfogalmak*, amelyek arra figyelmeztetnek, hogy ismereteink érzéki világa nem az egyetlen valóság.

A transzcendentális *dialektika* képezi a transzcendentális logikának 2-ik részét s a tiszta ész funkcióival foglalkozva arra a kérdésre ad feleletet, hogy *miként lehetséges a metafizika?* „Minden ismeretünk – úgymond Kant – az érzékekkel indul meg, innen megy az értelemhez és végződik az ésnél, amely felett magasabb nincs, hogy a szemlélet anyagát feldolgozza és a gondolkodás legmagasabb egységére hozza.” Az érzékiséggel foglalkozott a transzcendentális esztétika, az értelemmel a transzcendentális logika, az ésszel a transzcendentális dialektika. Amíg az értelem a szabályok tehetsége, addig az ész az *e/ve*ké. Az ész, mint az elvek tehetsége, addig felette áll ugyan az értelemnek, de az értelemre támaszkodik, amiként az értelem az érzékiségre. Az értelem a jelenségeket foglalja egységbe *szabályok* szerint, az ész az értelem sokféle ismereteinek adja apriori egységét *e/vek* szerint. Amiként tehát az értelem a szemléletnek terén teremt egységet, akként az ész az értelem ismereteit veti egység alá, amely egységet Kant észegységnek is nevez.

Ezt az egységet az ész *eszmék* vagy észfogalmak által létesíti. Az eszmék jellemzője az, hogy azok a tapasztalaton felül emelkednek, sőt ők képezik azt a *feltétlent* – Unbedingte – amely által az egész tapasztalat feltételezve van, de ő maga semmiféle feltételnek alávetve nincs. Ezért ezen eszmék alá tartozik az egész tapasztalat, de ők nem tartoznak a tapasztalat tárgyai közé. Az eszmékben a feltételek totalitása

jelenik meg. Ebből érthető Kant azon állítása, hogy az eszmék voltaképpen „feladatok”, amelyeknek *megvalósítása* van az ember elé kitűzve. Ha az eszme megvalósíttatik, akkor megvalósul az ismeret tökéletes egysége is. Az eszmék ekként az emberi ész természetében gyökereznek s tulajdonképpen hasznuk az, hogy irányt mutatnak az értelemnek egy bizonyos megvalósítandó egység felé, amely egység által az ismeret egy „abszolút Egészbe” foglaltatik. Az ideák használata mindig *transzcendens*, mert a tapasztalaton túlra utal, szemben az értelem *immanens* használatával.

Az eszmék itt fejtegetett természetéből következik, hogy nekik megfelelő tárgy a tapasztalatban adva nincs. Magukat az eszméket sem szabad a realitás területén keresnünk, mert hiszen minden eszme „feladottul” tekintendő. A transzcendens dialektika, amikor az ész tevékenységével foglalkozik, az eszméknek eredetét tárja fel. S amiként Kant a kategóriák eredetét az ítélet négy funkciójában találta meg, akként a hagyományos Wolff-féle metafizika három eszméjét az ész következtetésének három funkciójában találja fel. E három következtetési formának megfelelően van három eszme:

1. a gondolkozó alany feltétlen egységének eszméje;
2. a jelenségek feltételei abszolút sorának egysége;
3. a gondolkodás tárgyai egységéről való abszolút idea.

Az első eszmével foglalkozik a *racionális lélektan*, a másodikkal a *racionális kozmológia*, a harmadikkal a *racionális teológia*.

„A transzcendentális látszat” már most a racionális lélektanban úgy jelentkezik, mint a tiszta ész paralogizmusa, azaz hibás következtetése: ami csak szubjektumképpen gondolható, az nem is létezhetik csak úgy, mint szubjektum, azaz szubstancia. A gondolkozó lény csak mint szubstancia gondolható, tehát nem is létezhetik másként, csak mint szubstancia. A lélek tehát szubstancia. A hiba itt az, hogy az Én logikai funkciója alá egy metafizikai csúsztatódik be s a szubstancia fogalma alkalmaztatik anélkül, hogy a legkisebb szemlélet lenne is jelen. A 2-ik paralogizmus azt mondja ki, hogy a lélek *egyszerű*. A hiba itt az, hogy az egység, amely logikai kategória, reális kategóriaként alkalmaztatik a szubstanciának hitt lélekre. A 3-ik paralogizmus szerint a lélek különböző időkben egységes. Itt az Én logikai identitása a személy azonosságaként magyaráztatik. A 4-ik paralogizmus szerint a lélek az anyagi dolgoktól merőben különböző, mert mi az anyagi dolgokról csak közvetett bizonyossággal bírunk. Ámde itt a baj az, hogy lelkünkéről is, amely a belső tapasztalat tárgya, csak mint *jelenségről* bírunk tudomással. Az az x pedig, amely a külső szemléleteink transzcendentális oka, egészen hasonló lehet azon x-hez, amely a belső szemléleteink oka. Mindezek alapján világos a racionális lélektan tévedésének forrása: az ész *eszméje* összecseréltetik egy gondolkodó lény *fogalmával*.

A transzcendentális *kozmológiában* előforduló látszatot az ú.n. *antinómiák* tüntetik fel, amelyek a tiszta ész ezen követelményén alapulnak: ha a feltételezett adva van, akkor adva van a feltételek egész összege s következésképpen maga a feltétlen is. A kategóriák számának megfelelően négy antinómia van, amelyek a *tézis* és *antitézis* formájában jutnak kifejezésre. Az I. antinómia tétele így szól: „a világnak kezdete van az időben s a tér szerint is határok közé van szorítva”; ezt az állítást kereken tagadja az ellentétel: „a világnak nincs kezdete és határa a térben, hanem úgy a tér, mint az idő tekintetében végtelen.” A tétel bizonyítása azt mondja, hogy ha a világnak nem lenne kezdete az időben, akkor minden megadott időpontban egy örökkévalóság múlt volna el s következésképpen az egymásra következő állapotoknak végtelen sora folyt volna le már a világon, még pedig készen és lezártan. Ez azonban éppen a végtelenség fogalmának mond ellent, mert hiszen egy sor végtelensége abban áll, hogy az sohasem kész és soha sincs lezárva. Az ellentétel így okoskodik: kellett lennie időnek, amikor a világ nem volt, kellett lennie üres időnek, mert a kezdet egy olyan lét, amelyet idő előzött meg. Ámde üres időben nem lett volna lehetséges a kezdet és keletkezés. Amiként lehetetlen üres időben a kezdet és keletkezés, olyan lehetetlen üres térben az elhatárolás.

A II. antinómia tézise így szól: A dolgok egyszerű részekből vannak összetéve, mert ha a dolgok pusztulásakor ilyen részek fenn nem maradnának, akkor a semmi maradna fenn, már pedig semmiből dolog fenn nem állhat. Az antitézis ezzel szemben azt állítja, hogy a dolgok nem állanak egyszerű részekből, mert a legkisebb részek is még tovább oszthatók.

Legnevezetesebb azonban a *III. antinómia*, amely Kant bölcséletének egész szellemét tárja erőteljesen eléünk. A tézis itt azt állítja, hogy a természeti törvények szerint való okiság nem az egyedüli, amelyből a világ minden jelensége levezethető lenne, hanem szükség némely jelenség magyarázatára a szabadság által való

kauzalitás. Ha u.i. csak a természeti törvények szerint való kauzalitás léteznék, akkor minden, ami történik, egy előző állapotot tételezne fel, amely állapot ismét egy másikat s így tovább a végtelenségig úgy, hogy ezen kauzalitás mellett csak egy „szubaltern” kezdet lehetne, de nem lehetne soha egy első kezdet. Ezzel szemben az antitézis azt veti ellen, hogy nincs szabadság, hanem a világon minden a természet törvényei szerint történik, mert a szabadság az okiség törvényének mond ellent. Ha u.i. lenne szabadság, lehetetlen lenne az oktörvény, miután nem lenne semmi megelőző, amely által a történő cselekedet egészen törvényszerűen meg lenne határozva.

A IV. *antinómia* tétele azt állítja, hogy a világhoz tartozik, mint annak oka egy szükségszerű lény, mert minden feltétele ami adva van, követeli a feltételek egész sorozatát, amelynek végén ott áll merőben feltétlen, amely más nem lehet, mint egy szükségszerű lény, akár a világban, akár a világon kívül. Mert ha a világban lenne, akkor a világ jelenségei változásának sorozatában lenne egy ok nélkül való kezdet vagy a sorozat lenne kezdet nélkül, ami azonban már magában véve ellenmondás. Vagy ha a világon kívül lenne egy ilyen szükségszerű világ-ok, akkor ennek kellene a világváltozások sorozatában a legfőbb tagnak lennie, de ekként kauzalitása az időben s ő maga nem a világon kívül, hanem azon belül.

Mind a négy antinómiának kulcsa – úgymond Kant – a *transzcendentális idealizmus* kezében van. Szerinte u.i. minden lehető ismeretnek minden tárgya csak jelenség, s tehát ezek a tárgyak önmagukban – an sich – soha nincsenek adva, hanem csak a tapasztalatban s tehát a tapasztalaton kívül nem is existálhatnak. Hogy már most ezeknek a tapasztalatban és érzékeink által adott jelenségeknek mi lehet a nem-érzéki oka, azt nem tudjuk s tehát ezt a nemismert okot nem is tekinthetjük tárgyul, legfennebb *transzcendentális tárgyul*, ha már egyáltalán azt akarjuk, hogy valami az érzékiségen felül és kívül is megfeleljen az érzékiségnek. Az ész ezen alaptételei tehát nem is lehetnek a lehető tapasztalat elvei s tehát nem lehetnek alaptételei az értelemnek sem, mert a tárgy, amelyre vonatkoznak nem létezik a tér és az idő szemléletében. Ezért az ész alapelvei nem *konstitutív* elvek, hanem csak *szabályok*, amelyek nem azt teszik lehetővé, hogy általuk az ismeretet bővítsük, hanem azt parancsolják, hogy adott jelenségek sorában regresszust tegyünk, amelynek csak az abszolút feltétlennél szabad megállania. Az ész minden alaptétele csak *regulatív* elv, amely nem azt állapítja meg, hogy *mi a tárgy*, hanem azt, hogy milyen legyen, azaz empirikus regresszus, hogy a tárgy teljes fogalmához eljussunk. Az eszme egy szabályt ad, amely azt mutatja meg, hogy a csupa feltételezettől miként haladjuk a feltétlenhez, habár ehhez a feltétlenhez soha el nem is érhetünk, mert az a tapasztalatban adva nincs.

Ha ezeknek szemmeltartásával feloldjuk az I. antinómiát, akkor megmarad belőle az a követelmény, hogy haladjunk jelenségről-jelenségre, de bármennyire is haladtunk légyen a tapasztalati feltételek sorozatában, egy abszolút határt felvennünk sehol sem szabad. A II. antinómia akként oldható fel, hogy ugyan egyfelől a nagyság önmagában részekre osztva nincs, de másfelől a kiterjedtséget részekre kell bontanunk, habár jól tudjuk, hogy az egészen végre nem hajtható.

A III. antinómia feloldásánál a „Sollen” jut erőteljes kifejezésre, mint valamely cselekvés szükségszerűségének eszméje. A IV. antinómiában végül az jut kifejezésre, hogy a legfőbb lény eszméje feltétlenül szükséges, ha létét nem is tudjuk bizonyítani. Minden istenléti bizonylatnak éppen az az alaphibája, hogy szem elől téveszti azt, hogy az eszme csak regulatív jelentőséggel bír s ezért hiposztázissá nem tehető. Az eszme bizonyos cél felé irányítja az értelmet; az eszme csak egy *focus imaginarius*, azaz egy olyan pont, amelyből az értelmi fogalmak nem valósággal erednek, mert hiszen ez a fókusz a tapasztalaton kívül esik. Arra azonban mégis jó ez a fókusz, hogy az értelmi fogalmaknak lehető legnagyobb egységét teremtsen meg.

*

Kant teoretikus bölcsellete, amely az ismeret lehetőségének és érvényének kérdésével foglalkozott, tulajdonképpen ismeretelmélet. Ennek az ismeretelméletnek módszere a transzcendentális módszer s célja az ismeret problémájának megoldása. A kriticismus u.i. nem a tiszta ész tényeit, hanem magát a tiszta ész tette becslés tárgyává és azt vizsgálta, hogy melyek azok a tényezők, amelyek ismereteink objektivitását és egyetemes érvényét biztosítják. A T.É.K. az ismeret területén vizsgálta a tiszta ész szerepét s csak spekulatív használatát tartotta szem előtt. Ámde Kant már a Tiszta Ész Kritikájának utolsó fejtegetéseiben jól látja, hogy fel kell vetnünk a kérdést: vajon van-e a tiszta észnek praktikus használata is s vajon a használat

ezen terén elvezet-e minket azokhoz a legfőbb eszmékhez, amelyekkel a dialektikai fejtegetések során találkoztunk? Kant etikai főműveinek a Gyakorlati Ész Kritikájának és a Grundlegung zur Metaphysik c. munkájának feladata éppen annak megállapítása, hogy az észnek csakugyan van *praktikus használata*. A praktikus ész alapelvei vonatkoznak az ismeretre. A „praktikus alapelvek” az akaratot egyetemes érvénnyel határozzák meg s mivel minden eszes lény akaratára egyformán érvényesek, *objektívek* is s mint ilyenek *törvények*. Az egyetemes érvény és az objektivitás u.i. a törvénynek két feltétele. De nevezi Kant ezeket a törvényeket *imperatívuszoknak* is, amelyek egy „kell”-t – Sollen – fejeznek ki, amely „kell” ismét a cselekvés objektív kényszerűségét jelzi. Ennek az imperatívusznak lényegét még közelebbről határozza meg a *kategorikus* jelző: a kategorikus imperatívusz érvényes minden eszes lény akaratára nézve feltétlenül.

Ha a kategorikus imperatívusszal teljesen tisztába akarunk jönni, tudnunk kell elsősorban azt, hogy azok a praktikus alapelvek, amelyeknél az akaratot a kívánó tehetség *tárgya* határozza meg, egytől-egyig empirikusak s tehát praktikus törvényül nem alkalmasak. Minden ilyen empirikus elv u.i. egy közös elvből vezethető le: az önszeretet elvéből, amely a cselekvés főcéljául a boldogságot tekinti. Ez az elv azonban csak empirikus elv s mint ilyen csupán szubjektív érvénnyel bír s hiányzik belőle az a szükségszerűség, amely a törvény fogalmához hozzátartozik. Azaz: ezen elvek szükségszerűsége nem praktikus, hanem fizikai, mert itt a cselekedetet a boldogságra való hajlam éppen úgy kikényszeríti, mint az ásítást, ha valakit ásítani látunk.

Általános praktikus elvek csak azok a maximák lehetnek, amelyek az akarat meghatározási alapját nem a tartalom és az anyag, hanem a *forma* szerint tartalmazzák. A törvénynek formája u.i. az észből ered és így sohasem lehet az érzékek tárgya. Ha már most az akaratnak más meghatározó alapja nem lehet, csak az észnek általános törvényadó formája, akkor az ilyen akaratnak teljesen függetlennek kell lennie a jelenségek természeti törvényeitől, azaz az okiság törvényétől. Az ilyen függetlenség neve szabadság *transzcendentális* értelemben.

Ezeknek a fejtegetéseknek értelmében tehát a praktikus ész tiszta alaptörvénye merőben formális, kategorikus és általa a tiszta praktikus ész közvetlenül törvényadó. Hangzik pedig ez az alaptörvény ekként: „cselekedjél úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind egy általános törvényhozás elveként érvényes lehessen.” Ez az alaptörvény, amely egyszersmind az *erkölcsi törvény*, illetve ennek a törvénynek tudata, a tiszta ész ténye, mert önmagától reá kényszeríti magát az emberre, mint apriori szintetikus tétel, sőt azt mondja Kant, hogy ez a törvény a tiszta észnek egyetlen faktuma, mert általa az ész mint eredetileg törvényadó nyilatkozik meg. Természetes, hogy az így fogalmazott erkölcsi törvény minden emberre, sőt minden eszes lényre nézve érvényes s olyan cselekedetre kötelez minden eszes lényt, amely cselekedet *kötelesség*. Az az akarat pedig, amely csak ennek a törvénynek engedelmeskedik, *autonóm*, ellentéte ellenben *heteronóm*. Az *erkölcsi törvény tehát az akarat autonómiáját fejezi ki*. A heteronóm akaratnál nem a tiszta ész a meghatározó, hanem a saját *boldogságunk*; az autonóm akaratot ellenben mindig és kizárólag a *tiszta ész* határozza meg. Ebből érthető, hogy amíg az erkölcsi törvény ellenmondást nem tűrve *parancsol*, addig a boldogság maximája csupán *tanácsol*.

A kategorikus imperatívusz azonban fogalmazható másként is és ezen új fogalmazásból az erkölcsiségnek egy újabb vonása lép előtérbe. Azok a célok, amelyeket az eszes lény tetszés szerint maga elé tűzhet, mint cselekedeteinek hatásait, okozatait, *eredményét*, mind relatívak, mert materiálisak. Ha azonban léteznék valami, aminek *létezése* önmagában értékkel bír, s ami, mint önmagában vett értékes az akarat célja lehetne, akkor ezen önmagában vett céllal adva volna egy lehető kategorikus imperatívusz alapja is. Az ember s általában minden eszes lény mindig ilyen önmagában vett *cél* és sohasem *eszköz*, tehát az ember nem *dolog*, amelynek relatív értéke van, hanem *személy*, amely abszolút értékkel bír. Ha az embert ekként öncélul tekintjük, akkor a kategorikus imperatívusz formája így alakul: „cselekedjél úgy, hogy az emberiséget úgy a te személyedben, mint másokéban mindig egyszersmind célnak, sohasem pusztán eszköznek tekintsd.”

Minden ember tehát cél és nem eszköz. A céloknak ebből a közösségből támad a „*célok birodalma*”, amely nem egyéb, mint eszes lényeknek közös objektív s tehát egyetemes érvényű törvények által való szisztematikus egybekötése. Minden eszes lény *tagja* a célok ezen birodalmának, amelyben minden tag egyszersmind törvényadó is, de alávetettje is a törvénynek. S miután minden tag alá van vetve a törvénynek, minden tag bír *kötelességgel* is, nem a jövőendő előnyök kedvéért, hanem az eszes lény *méltóságának* eszméje alapján. Az embernek u.i. mint a célok birodalma tagjának *méltósága* van és nem *ára*, mert belső, abszolút értékkel bír és nem relatívvá, mint az eszközök. Az eszköznek, amely abszolút értékkel nem bír, csak *ára* van. Az embert önértéke és méltósága az erkölcsi törvényhozás részesévé teszi s ez a

törvényadás, amely minden értéket meghatároz, olyan összehasonlíthatatlan és feltétlen értékkel bír, hogy ezt csak az Achtung – tisztelet – szó fejezheti ki kellően. Az emberi méltóságnak eredeti forrása tehát az *autonómia*, amely azt jelenti, hogy az akarat saját magának törvénye. Az ilyen autonóm akarat jó s tulajdonképpen csak az autonóm akaratot illeti meg a jó jelzője: „Nincs sehol a világon, sőt azon kívül sem valami gondolható, amit minden korlátozás nélkül jónak lehetne tartanunk, csak a jó akarat” – mondja Kant a Grundlegung der Sitten legelején.

Az autonómia kérdése természetesen vezet át a *szabadság* fogalmának fejtegetésére, miután éppen a szabadság fogalma képezi az autonómia magyarázatának kulcsát.

A szabadság fogalma elsősorban *negatív* jelentéssel bír, ha alatta az idegen okoktól való függetlenséget értjük. Ez a negatív jelentés nem sok gyümölcscsel kecsegtet. Annál gazdagabb tartalommal bír s annál gyümölcsözőbb azonban a szabadság pozitív fogalma, amely szerint a szabadság változhatatlan törvények szerint való kauzalitást jelent. Ha a természeti kényszerűség nem egyéb, mint ható okok heteronómiája, akkor az akarat szabadsága nem lehet más, mint az akaratnak azon tulajdonsága, amely által képes magának törvényt szabni. *A szabad akarat nem egyéb, mint az erkölcsi törvény alatt álló akarat.*

Ha ezeket a fejtegetéseket szem előtt tartjuk, világosan áll előttünk, az ember kettőssége. Az ember, mint erkölcsi lény a célok birodalmának, a mundus intelligibilisnek tagja s az ész világához tartozik s mint az ész világának tagja, bír autonómiával; az ember, mint érzéki lény, az érzékiség világához tartozik s a mundus sensibilis tagja, aki a természeti törvények uralma alatt áll, azaz heteronóm. Ekként a két világ, az érzékiség és az ész világa, az emberben érintkezik és benne érintkezik az autonómia is a heteronómiával, a kényszerűség a szabadsággal. Mint észlény intelligibilis karakterrel bír az ember és van saját kauzalitása, - a szabadság által való kauzalitás; mint érzéki lény empirikus karakterrel bír s a természet törvénye alatt állván, az oktörvény reá is érvényes. Ha a kategorikus imperatívusz lehetőségét meg akarjuk érteni, az emberi természet ezen kettősségének alapjára kell helyezkednünk. A kategorikus imperatívusz csak azáltal lehetséges, hogy a szabadság eszméje engem egy intelligibilis, azaz értelmi világ tagjává tesz: ha én csak ennek a világnak tagja lennék, úgy minden cselekedetem az erkölcsi törvénynek megfelelő lenne, de mivel az érzéki világnak is tagja vagyok, cselekedeteimnek az erkölcsi törvénnyel egyezniük „kell”. Ez a kategorikus „kell” egy apriori szintetikus ítéletet juttat kifejezésre azáltal, hogy az én akaratomhoz, amelyet érzéki vágyak ingerelnek, hozzájárul ugyanennek az akaratnak eszméje, amely akarat azonban már nem az érzéki, hanem az értelmi világhoz tartozik s tehát tiszta, praktikus akarat. Itt is olyanformán áll a dolog, mint a teoretikus filozófiában, ahol az érzékiség szemléleteihez az értelmi fogalmak járultak s amelyek önmagukban szintén csak tiszta formák, de éppen ezért nélkülök apriori szintetikus ítélet nem is keletkezhetnék. A morális „kell” tehát az embernek, mint az intelligibilis világ tagjának szükségszerű akarása, amely azonban csak azáltal gondolható „kell”-nek, ha az intelligibilis világ tagja egyszersmind az érzéki világnak is tagja.

Ha az erkölcsi törvény megvalósításával a jó valósul meg, az a kérdés, hogy mi a *legfőbb jó*, amely a praktikus ész tárgyának a *totalitását* jelenti? A legfőbb jó – úgymond Kant – az erény, ámde önmagában véve nem a *teljes jó* – bonum consummatum. Az erény a tökéletes jó csak úgy lehet, ha hozzájárul a boldogság is, amelyre minden ember már természettől fogva törekszik. Az erény és a boldogság együtt alkotják a bevezetett és teljes jót, amelyben azonban az erény marad a legfőbb jó, mert nincs semmiféle más feltételnek alávetve, míg a boldogság feltétele az erkölcsi törvénynek megfelelő magatartás. A teljes és bevezetett jónak ebből a fogalmából vezeti le Kant a három erkölcsi posztulátumot. Az erkölcsi jónak legfőbb feltétele, hogy az erkölcsi törvénynek az érzület tökéletesen megfeleljen. Az érzületnek ez a megfelelése a *szentség*, azaz olyan tökéletesség, amely egyetlen eszes lénynak sem jut osztályrészül ebben a földi életben. Ámde ez a tökéletesség e földi életben nem valósítható meg s ezért kell lennie egy végtelenbe vezető progresszusnak. Ez a progresszus azonban a *lélek halhatatlanságát* tételezi fel, azaz a lélek halhatatlansága az erkölcsiség posztulátuma.

A *második* posztulátum szükséges a boldogság lehetőségéhez. A boldogság és az erkölcsiség kapcsolatára u.i. nincs az erkölcsi törvényben, amely feltétlenül parancsol, semmiféle alap. Mivel azonban azt a kapcsolatot a praktikus ész követeli, kell lennie a természet egy okának, amely a természettől különböző s amely ezt a kapcsolatot posztulálja. Ez a legfőbb ok egy *intelligencia*, amely egyszersmind *akarat* is. Ez a legfőbb ok és lény *Isten*. Ekként az erkölcsi posztulátumok tana átvezet a *vallás* területére, azaz ahhoz az ismerethez, amely szerint az erkölcsi törvények isteni parancsolatok s Isten akaratát fejezik ki. Aki Isten ezen akaratának engedelmeskedik, az méltó is a boldogságra. Csak a vallás segít minket arra a hitre, hogy ha méltók leszünk erre a boldogságra, ez a boldogság osztályrészünkül is fog jutni Isten által.

Harmadik posztulátum gyanánt Kant némelykor a szabadságot említi, ámde nem logikusan, mert hiszen a szabadság az ész eszméje s mint ilyen az erkölcsi törvénynek alapja. A két posztulátum valóban bővíti ismeretünket, de nem mint ismeret, hanem mint tiszta észhit, amelynek alapja a szabadság ténye s amely bizonyossá tesz minden derék embert, aki az erkölcsi törvény alapján áll, de sohasem *parancsol*, mert hiszen olyan hit, amely parancsol, el sem képzelhető. Ekként tetőződik Kant praktikus bölcselete a hit és a vallás igényeinek igazolásával.

*

Eddigi fejtegetéseinkben foglalkoztunk Kant teoretikus filozófiájával, amelyben a természet fogalma volt az uralkodó és praktikus bölcseletével, amelynek középponti fogalma a szabadság. A teoretikus filozófia természetfilozófia: a természetfogalom által való törvényadás az értelem műve. A praktikus bölcselet erkölcsbölcselet: a szabadság által való törvényadás az ész műve. Az értelem és az ész között közvetít, a kettőt összekapcsolja az *ítélőerő*, amely működik ugyan, mint teoretikus ítélőerő az ismeretelmélet területén és mint praktikus ítélőerő az erkölcsstan terén is, de a maga specifikus lényegét akkor nyilvánítja, amikor a *természet organikus és az ember esztétikai alkotásainak lehetőségét* keressük. Az ő birodalma az *érzés*, amely az értelem és az akarat között foglal helyet és amely az említett területeken, mint törvényadó szerepel.

Az ítélőerő az a képesség, amely által a különöst az általános alatt gondoljuk, mint benne lévő. Ha adva van az általános (szabály, elv, törvény) akkor az ítélő a különöst annak alá rendeli s ebben az esetben az ítélőerő meghatározó. Ha azonban a különös van csak adva s hozzá meg kell keresni az általánost, akkor az ítélőerő *reflektáló*. Az ítélőerőnek azonban saját magának nincs törvényadó ereje, legyen akár meghatározó, akár reflektáló. Van azonban saját apriori elve, amelynek segítségével a törvényeket megtalálja, de ez az elv is merőben *szubjektív* érvényű, szemben az értelem és ész törvényadásával.

Erre a transzcendentális elvre azonban szüksége van úgy a meghatározó, mint a reflektáló ítélőerőnek, mert enélkül feladatának egyik sem tehet eleget. Ez az elv azt mondja ki, hogy a természet különös empirikus törvényei egy olyan egység szerint tekintendők, *mintha* azokat éppenúgy egy értelem adta volna nekünk, amiként az értelem adta az egyetemes apriori törvényeket. Az ítélőerő elve tehát, miután az ítélőerő adta azt magának, csak az ítélőerő elve s nem a természeté. Hogy ennek az elvnek is apriorinak kell lennie, az világos, ha meggondoljuk, hogy ennek az elvnek éppen az a feladata, hogy az empirikus elvek és törvények számára alapozzon meg egy átfogó egységet s ezáltal lehetővé tegye, hogy ezek a törvények egymás alá rendelhetők legyenek, még pedig rendszeresen. Az is világos, hogy ilyen elvet csak az ítélőerő adhat magának. És még egy megjegyzést. Az az értelem, amelyet úgy tekintünk, mintha az adta volna nekünk ezt az elvet, nem a mi *értelmünk*, hanem csak egy *eszme*.

Az a fogalom már most, amely egyszersmind a tárgy valóságának alapját is adja, *cél*nek neveztetik. Miután pedig az ítélőerő által úgy tekintjük a természetet, mintha egy értelem adná az empirikus természeti törvények egységének alapját, azért az ítélőerő elve is a *célszerűség*. A természet célszerűsége tehát apriori fogalom, amely az ítélőerőből ered, s azért jól megkülönböztetendő a praktikus célszerűségtől. A *célszerűségről* szóló *transzcendentális elv nem azt mondja meg, hogy mi történik s hogy mi miként ítélünk, hanem azt, hogy miként kell itélnünk*.

Kant a maga módszeréhez híven ennek az elvnek is törekedik lehetőségét bizonyítani, ami itt is a transzcendentális dedukciónak feladata. Szól pedig ez a bizonyítás a következőképpen. A tapasztalat lehetőségének alapjai között ott találjuk az egyetemes törvényeket, amelyek nélkül a természet mint érzékeink tárgya, nem lehetséges. Ezen egyetemes törvények mellett azonban vannak pusztán empirikus törvények is, amelyek a mi belátásunkra nézve mégis esetlegesek, mert apriori meg nem ismerhetők. Ámde ezeknek az empirikus törvényeknek is összefüggő egységet kell képezniök, mert különben az empirikus ismereteknek sem lehetne összefüggő egységük. Ezért van az ítélőerőnek szüksége a célszerűség apriori elvére, amely transzcendentális és szubjektív elv is egyszersmind. Ezért nekünk – úgymond Kant – örvidenünk kell, hogyha ilyen szisztematikus egységet találunk az empirikus törvények között, örvidenünk kell még akkor is, ha ez csak egy szerencsés, a mi szándékainknak kedvező véletlen műve.

Ez a levezetett és bebizonyított transzcendentális elv teszi lehetővé, hogy a természet megadott érzékeleiből összefüggő tapasztalatot létesítsünk. Vagy más szavakkal: ez a transzcendentális elv teszi

lehetővé, hogy a természetben a nemeknek és a fajoknak általunk megérthető alárendeltsége van s átmenet van az egyikről a másikhoz stb. A természetnek ezt a mi ismerőtehetségünkkel való megegyezését az ítélőerő előfeltételezi, mert ezen előfeltétel nélkül nem lenne lehetséges a természet rendje empirikus törvények szerint s nem lenne vezérfonalunk a tapasztalat és ismeret számára sem. Ezért van szüksége az ítélőerőnek egy ilyen apriori elvre, amely elv azonban csak *szubjektíve* érvényes, ami azt jelenti, hogy az ítélőerő nem a természetnek, mint *autonómiának*, hanem önmagának, mint *heautonómiának* ír elő törvényt, hogy e törvény által a természet felett reflektálhasson. Ez a törvény – úgymond Kant – nevezhető a *természet specifikációja* törvényének is, amely azt mondja ki, hogy a természet a maga általános törvényeit a célszerűség szerint specifikálja a mi ismeretünk számára.

A célszerűség elve által a mi ismeretre irányuló szándékunk a természettel megegyezik. Minden szándék elérése pedig élvel jár; miután a szándék elérésének feltétele egy apriori kép, ezért az él is apriori van meghatározva s tehát mindenkire nézve érvényesen. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ezt az élvet a tárgy és az ismerőképeség között levő viszony határozza meg, ami azt jelenti, hogy ennek az élnek a kíváncsisághoz semmiféle köze sincs. Ez az él előáll mindig, valahányszor az én ismeretem szándéka el van érve s ha ezt az élvet nem is érezzük, ez csak onnan van, hogy az legtöbbször összeolvad magával az ismerettel. Ahol tehát a természet a mi ismeretünk szándékával megegyezik, ott él keletkezik, ahol ez a megegyezés elmarad, ott a természet képe visszatetszik s előáll az él ellentéte. *A célszerűség fogalma tehát szükségképpen összefügg az él és fájdalom fogalmával.*

*

Ezek a fejtegetések lehetővé teszik Kant *esztétikájának* megértését. Ezt a megértést elősegítik a következő megjegyzések. Ami a tárgy képében pusztán szubjektív, azt a kép esztétikai minőségének nevezi Kant, szemben a kép logikai érvényével, amelynek a képen megfelel az, ami a tárgy meghatározására szolgál, azaz az ismeretre. Azt a szubjektívumot pedig, amely a képben soha semmiféle ismeretnek tárgya nem lehet, azt a képpel összekötött élv vagy fájdalom képezi, amely az ismeretnek része éppen azért nem lehet, mert én általa a tárgyon semmit meg nem ismerek, habár úgy az élvet, mint a fájdalmat az illető tárgy okozta bennem. És továbbá az a célszerűség, amely a tárgyban a tárgy ismeretét megelőzi, mert hiszen apriori természetű, ez a célszerűség is csak szubjektívum s tehát semmiféle ismeretnek része nem lehet. A tárgyat itt csak azért nevezzük célszerűnek, mert a róla alkotott kép közvetlenül az élv vagy a fájdalom érzetével van összekötve. Az ilyen kép a *célszerűségnek esztétikai képe vagy képzete*. Itt tehát jól meg kell jegyeznünk, hogy az esztétikai ítélőerő sohasem vonatkozik *magára a tárgyra*, hanem csak *arra az alanyi, szubjektív állapotra*, amelyet bennünk a szép tárgy idéz elő. Kant tulajdonképpen fejtegetéseinek végső célja éppen annak kimutatása, hogy az esztétikai ítélőerő minden ítélete erre a szubjektív állapotra vonatkozik, melynek jellemző vonása az, hogy benne az érzéki és értelmi funkciók egyensúlyban állanak. *Szubjektív* az esztétikai tárgy ismeretét megelőző célszerűség, *szubjektív* az esztétikai élvező állapota és *szubjektív* a kép, melyet a tárgyról alkotunk magunknak s amely mindig érzéssel, élvel vagy fájdalommal van összekötve.

Mindezekből világos, hogy a célszerűség esztétikai képzete nem vonatkozik a tárgyra, hanem csupán az alanyra s a vele összekötött élv is csak szubjektív, formális célszerűséget fejez ki. De mert éppen csak formális s tehát a *formát* fejezi ki, ezért nem csupán ezt a formát felfogó alanyra nézve érvényes, hanem minden ítélőre nézve egyáltalában, mert hiszen az élvezet annak a tárgynak *képével* szükségképpen van összekötve: a tárgy formája u.i. úgy tekintetik, mint a keletkezett élvnek, illetve fájdalomnak az alapja. Az ilyen tárgyat *szépnek* nevezi Kant s azt a képességet, amelynek segítségével ezt az ítéletet hozzuk, *ízlésnek*.

Az *esztétikai ítélettel* foglalkozik az ítéleterő kritikájának első része, míg a második rész tárgya a *teleológiai* ítélet és ítélőerő. Az esztétikai ítélőerőnél, amint már többször láttuk, a célszerűség alapja alanyi, *szubjektív*, a teleológiai ítélet alapja ellenben *objektív*, mert itt a célszerűség, mint a „természet célszerűsége” abban a megegyezésben nyilvánul, amely van a tárgy lehetőségére és valósága között. *Az esztétikai célszerűség a tárgyat megelőzi, a teleológiai a tárgyat követi.*

Kant esztétikájára térvén, legelső feladatunk tisztába jönni azzal, hogy az esztétikai ítélet nem logikai ítélet, mert meghatározási alapja *szubjektív* és nem objektív. Az esztétikai ítéletben a tárgy képét a tetszés – Wohlgefallen – érzésével veszem tudomásul s tehát az esztétikai ítélet mindig a tetszés mozzanatát foglalja

magában. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy a tetszés tárgya mindig a *kép* maga, a tárgynak *puszta képe*. Itt az a fő, hogy mit csinálók én magam ebből a képből, nem pedig az, hogy én e kép tárgyának *lététől* függök. Ha a tárgy létezésének képzetével a tetszés jár együtt, akkor ehhez a tárgyhoz egyszersmind *érdek* is fűződik; az olyan esztétikai ítélet pedig, amelybe a legkisebb érdek is vegyül, nem lehet esztétikai ítélet. Esztétikai ítélet csak akkor létesül, mondja Kant, itt is kiemelve az esztétikai célszerűség szubjektív jellemét, hogyha a tárgy létezése az ítéelő alanyra teljesen közömbös. Nem lehet hát esztétikai ítélet az olyan, amelyben a tárgyat *kellemesnek* jelentem ki, mert a kellemes érzése vágyat kelt bennem a tárgy után, azaz itt a tetszés nem a tárgy formájára, hanem a tárgy létezésére irányul. Az ilyen ítéletben tehát nemcsak a tetszés jut kifejezésre, hanem a tárgy után való vágyakozás is.

Éppen így érdekel van összekötve az a tetszés is, amelyet a *jó* ébreszt bennünk akár a valamire való jóról, azaz a hasznosról van szó, akár az önmagában vett jóról. Ekként Kant szigorúan különbséget tesz a kellemes, a hasznos és a jó, valamint a szép között. *Kellemes* az, ami élvezetet és gyönyört okoz; *szép* az, ami pusztán *csak tetszik*; *jó* az, ami *becsültetik*. Különböző e háromnak érvénye is: a kellemes érvénnyel bír az oktan állatokra nézve is; a szép csupán az emberre nézve érvényes; a *jó* érvényes minden eszes lényre. Ami pedig e három értékfajhoz tapadó tetszést illeti, erre nézve azt jegyzi meg Kant, hogy csak a szépre vonatkozó tetszés *érdektelen és szabad*.

Mindezek alapján megállapítja Kant, hogy a *minden érdek nélkül való tetszés tárgya szép*. Ha már most tudjuk, hogy az élvezet nem vonatkozik soha fogalomra, akkor a meghatározás így bővül: „*szép az, ami fogalom nélkül, mint egyetemes tetszés tárgya képeztetik*.” S éppen, mert itt nincsenek fogalmak, ezért az *esztétikai ítélet is csak szubjektív érvénnyel bír*. Azaz: miután az ítéelő alany a tárgy iránt való tetszésben teljesen *szabadnak* érzi magát, mert tetszésének forrása saját ismerő tevékenységének célszerű összhangja, ezért nem tud olyan egyéni feltételeket találni, amelyektől ő ebben a tetszésben függene s következésképpen tetszésének alapját olyan valamiben találja, amit más egyéneknél is feltételezhet; ezért azt hiszi, hogy van alapja és oka másoknak is ugyanazt az érzést tulajdonítani, amelyet benne a tárgy teljesen szabadon okoz. És itt ismét egy nevezetes különbségre bukkanunk, amely van a kellemes érzés és az esztétikai érzés között. A kellemes érzés – úgy mond Kant – csak „*magánérvénnyel bír*” – Privatgiltigkeit – és nem közölhető; az esztétikai tetszés ellenben „*általánosan közölhető*” s ez az általános közölhetőség képezi éppen az esztétikai ítélet szubjektív feltételét. Azok az ismereti erők, amelyek a tárgy képe által mozgásba jönnek, *szabad játék* állapotában vannak s a kedélynek ez az állapota, azaz a szabad játéknak állapota általánosan közölhető, mert ha nem lenne az, akkor nem állhatna elő semmiféle ismeret az esztétikum terén.

Ha már most az esztétikai ítéletet a *cél* szempontjából tekintjük, akkor a dolog a következőképpen alakul. Minden cél, ha azt a tetszés alapjául tekintjük, valami érdeket foglal magában s ez az érdek a tárgyról mondott ítéletnek meghatározó alapja lesz. Ebből következik, hogy szubjektív cél az esztétikai ítélet alapja nem lehet. Ez az érdek azonban csak úgy tartható távol, ha az esztétikai ítélet alapjául a szubjektív célszerűséget tartjuk ugyan, de a cél *nélkül*, azaz, ha a célszerűségnek csak puszta formáját tekintjük az esztétikai ítélet alapjául. Az esztétikai ítélet nyomán keletkező élv nem is egyéb, mint az ítéletet hozó alany ismereterőinek *szabad játékában* ennek a pusztán formális célszerűségnek tudata. Az ilyen esztétikai ítéletet, amelyben a puszta formális célszerűség a tetszés alapja, nevezi Kant *tiszta ízlésítéletnek*, amely éppen azért neveztetik tisztának, mert alapjába nem vegyül semmiféle empirikus tetszés. Vagy más szavakkal: a szép megítélésének alapja egy tisztán formális célszerűség, „*eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck*”. Így nevezi Kant a harmadik mozzanat kiemelése által a szépnek ezt a meghatározását: „*szépség a tárgy célszerűségének a formája, amennyiben az a cél képzele nélkül érzékeltetik a tárgyon*.”

Mindezek után világosan áll előttünk, hogy az esztétikai ítélet nem bír objektív elvvel s feltétlen szükségszerűségre igényt nem tart; bír azonban alanyi, szubjektív érvénnyel, amely nem fogalom, hanem érzés által általános érvényűleg határozza meg, hogy mi tetszik és mi nem. Az ilyen elv csak úgy tekinthető, mint egy *közérzék*, „*ein Gemeinsinn*”, amely merőben különbözik a közértelemtől – gemeiner Verstand –, miután az értelem fogalmak által ítél, míg a közérzék érzés által. Ez a közérzék is azonban olyan ítéletek hozatalára jogosít, amelyek egy „*kell*”-t foglalnak magukban: nem azt mondják meg, hogy mi *van*, hanem azt, minek kell lennie, nem azt, hogy velük mindenki megegyezik, hanem azt, hogy velük mindenkinek megegyeznie kell. Látnivaló, hogy ez a közérzék csak egy ideális norma, amely az esztétikai ítélet hozatalánál előfeltételül szolgál. Hogy tényleg van-e ilyen közérzék, mint a tapasztalat lehetőségének konstitutív elve, vagy azt eszünknek egy még magasabb elve csak regulatív elvvé teszi? – ezt a kérdést itt

Kant nem vizsgálja tovább, hanem a tetszés modalitása szempontjából felállítja a szép következő meghatározását: „szép az, ami fogalom nélkül, mint egy szükségszerű tetszés tárgya ismertetik el.”

A szép mellett foglal helyet Kantnál, mint előkelő esztétikai kategória a *fenséges*, amelynek az ítélőerő kritikája a következő magyarázatát adja: Amiként a szép, úgy a fenséges is önmagában és önmagáért tetszik. Ámde amíg a szép a tárgy formájára vonatkozik, amely forma a határoltságban nyilatkozik meg, addig a fenséges az alaktalan és határolatlan tárgyon is elé fordul. A szépnél a tetszés a kvalitással, a fenségesnél a kvantitással van egybekötve. A benső és legfontosabb különbség a kettő között azonban az, hogy a szépség célszerűséget tartalmaz a maga formájában, s a tárgy ezen forma által lesz a tetszés tárgya, ami ellenben a fenséges érzését kelti fel bennünk, az lehet egyenesen céllellenes is a mi ítélőerőnk szempontjából. Amíg továbbá a széphez kénytelenek vagyunk keresni egy rajtunk kívül létező alapot, addig a fenségesnél csak magunkban kell keresnünk azt.

Lehet a fenséges vagy *matematikai* vagy *dinamikai*. A matematikai fenségesnél a tárgy nagysága kelti fel bennünk a fenséges érzését, a dinamikai fenségesnél ellenben a maga határtalan ereje által hat reánk. Az előbbinél a tárgy nagyságát képtelenek a mi érzékeink a gondolkodás közbejötté nélkül felfogni, az utóbbinál a tárgy ereje előtt semmisül meg érzékeink minden hatalma. Érzékeink tehetetlensége a fájdalom érzésével párosul, amelyet azonban csakhamar az élv érzése vált fel, mikor gondolkodásunk az érzékeinket lenyűgöző tárgy fölé emel. Ekként a fenséges mindkét fajánál fenséges az, *amivel összehasonlítva minden más kicsiny*. Ami tehát az érzékek tárgya lehet, az nem lehet fenséges. Bennünk levő érzékfeletti képesség érzését éppen az kelti fel, hogy érezzük a mi érzékeinknek elégtelenségét arra, hogy az érzéki világ némely tárgyának nagyságát megbecsülni tudja. Ebből azután következik, hogy sohasem a tárgy a fenséges, hanem az a kép, amely az ítélőerő által a mi szellemünket foglalkoztatja. Ebből a szempontból tekintve fenséges az, „*aminek csak elgondolhatása is a léleknek olyan képességét bizonyítja, amely az érzékek minden mértékét felülmúlja*.” A fenségesnek ez az érzése karöltve jár a *tisztelet* – Achtung – érzésével, amely nem egyéb, mint a mi képességünk elégtelenségének érzése egy eszmének elérésére. A fenséges érzése a mi saját hivatásunk – Bestimmung – megbecsülése, mert érezzük itt, hogy ész által való meghatározottságunk nagy fölénnyel bír az érzékiség legnagyobb képessége felett is. Nekünk rendeltetésünk az, hogy eszünk eszméivel összehasonlítva kicsinynek találjuk azt a legnagyobbat is, amelyet a természet nyújt érzékeink számára.

A szép és a fenséges esztétikai elemzése után Kant röviden foglalkozik a művészet és a *lángész* fogalmával. A művészet alkotásainál tudnunk kell azt, hogy azok a művészet és nem a természet alkotásai, és mégis, a művészeti alkotások formájában levő célszerűségnek szabadnak kell lennie, illetve szabadnak kell látszania minden önkényes szabály kényszerétől, azaz olyannak kell feltűnnie, mintha az csak a természet pusztá produkta lenne. Ilyen művészet azonban csak a lángész művészete. A lángész által u.i. a természet szabályokat ír elő nem a természetnek, hanem a művészetnek. Ezek a szabályok azonban nem olyanok, mintha kötnék a művészt, mert hiszen ebben az esetben a szépről mondott ítélet fogalom szerint volna meghatározható. Ezeket a szabályokat magukról a művészi alkotásokról kell elvonnunk s művészi alkotás ekképpen nem utánzásra kínálkozik, hanem csak *példányképpel*, mintául – zum Muster – olyanok számára, akik a művész eszméihez hasonló eszmék felett rendelkeznek.

Ámde tévedés lenne azt hinnünk, hogy Kant felfogása szerint a lángész elegendő arra, hogy kitűnő műveket alkosson. A lángész csak gazdag *anyagot* nyújt a művészet számára, ámde ennek az anyagnak feldolgozása és az alkotás formája iskolailag képzett talentumot követel. Lángész mellett szükség van *ízlésre* is, amelyet Kant egyenesen a „lángész diszciplinájának” nevez, mert az ízlés vezeti a lángészt, az formálja, csiszolja és megmutatja, hogy meddig mehet el és meddig kell elmennie. Kant meggyőződése szerint az ízlés szerepe oly fontos, hogy ha a lángész és az ízlés között választani kell, akkor inkább a lángészt lehetne feláldozni.

Az Itélőerő Kritikája folyamán eddig az esztétikai ítélőerőről volt szó, amely a szubjektív célszerűség tanát adta elő. *A második rész a teleológiai ítélőerővel foglalkozik és az objektív célszerűség tanát fejtegeti*. Ez az objektív célszerűség intellektuális természetű és merőben formális. Ámde semmi köze sincs a praktikus, külső célszerűséghez, amelyen a tárgyak hasznossága alapul, hanem a természeti tárgyak belső célszerűsége értendő alatta. Hogy miben áll ez a belső célszerűség, az előadásunk későbbi folyamán válik világossá. Valamely dolog – úgymond Kant – *természeti cél* akkor is, ha *önmagától ok és okozat*. A természeti célnál szükséges először az, hogy részei csak az egészre való viszonyulás által legyenek lehetségesek. Mert hiszen maga a természeti célnak tekintett dolog egy cél, amely ennél fogva egy eszmének van alárendelve, amely eszme viszont apriori határozza meg azt, ami ennek a tárgynak tartalmát teszi. Szükséges

másodsor, hogy az illető dolog részei az által kötődjenek egy szoros egységgé, hogy egyik a másiknak kölcsönösen oka és okozata. Mert csak így módon lehetséges, hogy az egésznek eszméje minden résznek formáját és a részeknek egybekötését meghatározza. Az ilyen természeti produktumban tehát minden rész a *többiek* által, a *többiekért* és az *egészért* létezik, azaz, az ilyen természeti produktum minden része orgánus, szerv, és pedig a többi részeket létrehozó szerv és orgánus. Vagy más szavakkal: *a természeti cél organizált és magát organizáló lény*. Az ilyen természeti produktum magától értetődően nem gépezet, hanem képező erő rejlik benne, amely erőt azokkal az anyagokkal is közli, amelyek ilyen erővel nem bírnak, azaz, *organizálja* azokat. A belső, objektív célszerűségnek megítélő elve tehát ez: *a természet organizált produktuma az, amiben mind cél és eszköz is egyszersmind*. Az ilyen produktumban semmi sincs hiába és cél nélkül, azaz, benne semmi sem tulajdonítható a vak természet produktumának.

A természeti cél fogalma ezek szerint az ész a dolgoknak egészen más rendjébe vezeti, mint a természet mechanizmusának pusztán rendje. A természeti produktum lehetőségének alapja itt egy eszme, amely eszmének ezúttal minden mechanizmus alárendelendő, miután ezen eszme szerint az egész természet úgy tekintendő, mint *célok rendszere*. Természetes azonban, hogy ez az elv, mint az ítélerő elve, nem *konstitutív*, hanem pusztán *regulatív* elv s mintegy vezérfonalul szolgál arra, hogy a természet tárgyait egy új törvényes rend szerint szemléljük. De lehetővé teszi ez az elv azt is, hogy a természettudományt egy új elv, a célok elve szerint, a mechanizmus sérelme nélkül kibővítsük. Ez az elv azonban távolról sem jelenti azt, hogy valami, amit szerinte ítélnék meg, *szándékosan* a természet célja s a fű a bárányért, a bárány pedig a farkasért van. Ez az elv csak egy *szemléleti módot* jelent, amely szerint kialakul a természet céljainak nagy rendszere, amelynek eszméjét úgy kell tekintenünk, mint egy nagy kegyet, amelyet a természet adott nekünk.

Úgy áll tehát Kant értelmében a dolog, hogy a mechanizmus rendjét fenn kell tartanunk, mert enélkül a dolgok rendjébe bepillantást nem nyerhetünk. Másfelől azonban nem mellőzhetjük a célszerűség elvét sem, mert ez az elv ugyan nem teszi a természet tárgyainak keletkezését érthetőbbé, de mégis egy *heurisztikus* elv, amelynek segítségével a természet speciális törvényei után kutathatunk. A mechanizmus jogosultsága mellett meg van tehát a teleológia jogosultsága is. Ha csak a pusztán mechanizmust követné az ész, ez éppen olyan „fantasztikussá” tenné az észet, mint a tisztán teleológiai magyarázat „ábrándossá”.

Az ember is, mint organizált lény, természeti cél; itt ezen a földön egyenesen *utolsó célja* a természetnek. Az emberben is pedig utolsó cél az ember *kultúrája*, amely alkalmassá teszi az embert arra, hogy célokat tűzzön ki maga elé s ezen célok megvalósítása érdekében a természetet eszközül használja fel. A kultúra biztosítja az ész uralmát és felszabadítja az akaratot a vágyak zsarnoksága alól.

Kantnak ez a műve is a vallásra s közelebbről az Isten léteire vonatkozó fejtegetésekkel végződik. Kimutatja, hogy az ú.n. fizikoteológia, amely a természetből következtet a teremtőre, célt nem ér s csak egy rosszul értelmezett fizikai teleológia marad. Az ú.n. *etikoteológia* bizonyítását azonban elfogadja: Isten, mint morális tulajdonságokkal felruházott végső ok, egyszersmind végső cél is s az így nyert morális teleológia szükségképpen vezet át a *morális teológiára*, ez pedig közvetlenül a *vallásra*, mint kötelességeinknek Isten parancsaként való ismeretére.

Kant kritizmusának alapvető fejtegetéseivel megismerkedve, immár tisztán áll szemeink előtt az a tény, hogy ez a filozófia szemben a dogmatizmus ontológiájával, merő *ismeretelmélet*: a *tiszta ész* ítéletei képezik mindenütt a vizsgálat tárgyát. Ezek a tiszta apriori ítéletek képezik a szellem minden megnyilatkozásában az objektív és egyetemes érvény alapját, azaz ezek az ítéletek teszik lehetővé az emberi ismeretet. És ez a filozófia minden ízében *idealizmus*: a szellemből fakadó eszmék tűznek ki célt és szabnak irányt az ember minden tevékenységének, kötelességül állítván eléje a jó, az igaz és a szép kialakítását. Ez az idealizmus lett kiapadhatatlan forrása annak a filozófiai áramlatnak, amelyet a *német idealizmus* névvel szoktunk jelölni s amelynek vizsgálása lesz legközelebbi feladatunk.

4.1.3. Kant filozófiájának közvetlen hatásai

Kant filozófiájának szinte rendkívüli termékenységet és gazdagságot mutatja az, hogy már életében kezdetét vette tanának magyarázata s mindazok, akik filozófiával foglalkoztak, kénytelenek voltak mellette vagy ellene állást foglalni. Hogy a Wolff-féle dogmatizmus hívei s az ortodox teológusok ellene foglaltak állást, ez könnyen érthető. Az is természetes, hogy az ú.n. populáris bölcselők, akiknek tana egyfajta rugékony eklekticizmusnak köszönhetette létét, szintén nem üdvözölték örömmel azt a filozófiát, amely nem elégedett meg a „józan ész” bölcselkedésével, hanem szigorúan követelte az ismeret objektív kritikáját. Az egyetemi

tanszékeken ülő bölcselek sem voltak képesek meglátni Kant tanának sem eredetiségét, sem sorsdöntő jelentőségét, amellyel nemcsak a bölcsélet, hanem a szellemi élet más területein is bírt ez a tan.

Kant tanának igazi megértésével legelőször a jénai egyetem professzorai körében találkozunk. Már 1786-87-ben napvilágot láttak *Reinholdnak*, a jénai egyetem tanárának világos és lelkes magyarázatai „*Briefe über die Kantische Philosophie*” c. alatt s lettek első zsebkönyv egy rendkívül gazdag és sokszínű irodalomnak. Reinhold már azok közé a férfiak közé tartozik, akik nem elégedtek meg Kant filozófiájának magyarázatával, hanem azt komolyan tanulmányozva, tovább fejteni is igyekeztek. Ezt a továbbfejtést az „*Elementarphilosophie*” adja, amelyet három iratában igyekezik kifejteni: „*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vermögens*” (1789), „*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie*” (1790), „*Fundament des philosophischen Wissens*” (1791) címűekben. Reinhold az első, aki Kant tanát rendszerben akarja egyesíteni, megkeresvén azt az alaptételt, amely egybefűzi a teoretikus és a praktikus bölcséletet s ekként mindkettőnek közös alapul szolgál. Ezt az alaptételt pedig a „tudat tételében” találja meg, amelyben a kép és a képalkotó egyesülnek. Ez a tétel a tudattal együtt adva van s tehát közvetlenül bizonyos. Bizonyosságából ered minden más tételnek bizonyossága és evidenciája. Reinholdnak ezek a fejtegetései adtak ösztönzést Fichtenek a Wissenschaftslehre kialakítására s hatással voltak Schelling tanítására is.

Reinhold álláspontját teszi éleselméjű kritika tárgyává *Schulze*, aki „*Aenesidemus*” c. művében (1792) első sorban a Ding an sich fogalmát bírálja. Kant a Ding an sichről – úgy mond *Schulze* – azt tanítja, hogy az megismerhetetlen s másfelől mégis azt állítja, hogy ebből a Ding an sich-ből kell az érzeteket megértenünk. A Ding an sich vagy oka az érzeteknek és megismerhető, vagy megismerhetetlen s akkor nem lehet az érzetek keletkezésének oka. A Ding an sich fogalma okoz aggodalmakat Salomon *Maimon*nak is, aki „*Versuch über die Transcendentalphilosophie*” (1790) és „*Kategorien des Aristoteles*” (1794) c. művében s más kisebb jelentőségű munkálatában foglal állást a Kant idealizmusa mellett, de a Ding an sich fogalma ellen. A Ding an sich a mi érzeteinknek oka nem lehet s mint a tudaton kívül létező, elgondolhatatlan is egyszersmind, amiből az következik, hogy az ismeretnek anyagát, az érzeteket és szemléleteket éppen úgy a tudatból kell megértenünk, mint az ismeret formáját, az apriori elemeket.

Amikor arról a hatásról beszélünk, amelyet Kant tana a szellemi élet minden területére gyakorolt, elsősorban *Schillerre* kell gondolnunk, akinek filozófiai felfogása merőben a Kant kriticismusának szellemében alakult ki. Azt mondhatjuk, hogy Schiller filozófiai gondolkozása Kant hatása alatt *szerveződik* és válik öntudatossá. Az ész és a szabadság lesz az a két sarokfogalom, amely körül Schiller egész gondolkozása mozog. A szabadság fogalma, amely az erkölcsiség területén fakad, átnyúlik az esztétika területére, hogy ott gazdag gyümölcsöt teremjen. A szabadság fogalma nélkül Schiller esztétikája el sem gondolható. Schiller felfogása szerint is, az ember feladata az, hogy cselekedetei által a szabadságot valósítsa meg. Az ember a maga *személyiség*-voltát éppen a szabadság által bizonyítja. Az akaratnak kell uralkodnia az ösztönök felett és az észnek az érzékiség fölött. A cselekedetnek értékét pedig az adja meg, hogy vajon az *kötelességszerű*-é. Ebben a tekintetben tehát Schiller ugyanazt a szigorú felfogást vallja, mint Kant. Morális lelkeket az erkölcsi törvény és kötelesség tart vissza attól, hogy az érzékiség zsákmányává legyenek. Az esztétikailag képzett lelkeknek azonban ebben a keserves küzdelemben, amit az ész folytat az érzékiség ellen, van még egy segítőtársuk: az ízlés.

Schiller nem tagadja, hogy a természet akarata szerint az erkölcsiségben meg van az érzékiségnek is a maga szerepe s az embernek egyik feladatát éppen abban látja, hogy az élvét a kötelességgel kösse össze. Ezért az érzékiséget nem *elnyomni* kell, hanem ki kell *engesztelni* akként, hogy az ész törvénye ez az érzékiség ösztönei között harmónia létesüljön s ezáltal megvalósuljon az ember belső egysége. E harmónia és e belső egység alapján valósul meg a *szépség ideálja*. A „*Briefe über die aesthetische Erziehung*” c. műve világosan mutatja, hogy az ész érvényesülése korántsem jelenti az érzékiség erőszakos elnyomását, hanem csupán megnevelését, szellemmel való áthatását és értékkel való megtelését. A tartalom itt tehát tulajdonképpen a forma által nyer értéket: az ész, mint forma hatja át az érzékiséget, mint megnevelendő anyagot. Az ész és az érzékiség ellentétének egy magasabb harmóniában kell felolvadnia, hogy ezáltal az emberi kultúra gyarapodjék és újabb gazdagságra tegyen szert. Az esztétikailag képzett lélekben, a „szép lélekben” megszűnik minden ellenkezés s a keletkezett összhang műremekké alkotja a lelket. Az esztétikai *nevelés* feladata éppen az, hogy az emberben ezt a harmóniát és szépséget létre hozza.

Itt kell megemlékeznünk Kant egyik legelszántabb ellenfeléről, *Jacobi*-ról (1743-1819), aki a hit alapján állva támadja Kant racionalizmusát, de aki egyszersmind először értette meg igazán Kant transzcendentalizmusát és erkölcsanát. Jacobi a transzcendentális racionalizmus helyére a metafizikai irracionalizmust ülteti s az

ész uralmával szemben az érzés és hit uralmát követeli. Az ember – úgymond Jacobi – csak úgy törekedhetik bizonyosság után, hogyha már ez a bizonyosság ismeretes előtte. És ez a bizonyosság csak azáltal lesz ismeretes, amit már egész bizonyossággal ismerünk. Ennek a bizonyosságnak nincs szüksége semmiféle bizonyításra, sőt egyenesen kizár minden bizonyítást. Ez a bizonyosság a *hit*, amelyből nyer erőt az ész is és amely minden emberi ismeretnek és tevékenységnek eleme. Ez a hit természetesen különbözik a teológiai hittől s a Hume által követelt hit fogalmához kapcsolódik: nem egyéb az, mint érzés, amely biztosít minket a rajtunk kívül fekvő világ létezéséről s a magunk létezéséről is. A hitről való ez a tan alapja és forrása a Jacobi irracionálismusának, amely filozófiáját áthatja és élte.

A hit, mint közvetlen bizonyosságot adó érzés, az emberi léleknek semmivel sem pótolható kincse, amely nélkül hiábavaló az értelem és az ész minden munkája. Minden filozófia, amely ezt az érzést tagadja, nem igazi filozófia, amely önmagában hordja a tévedés csírát. Természetes dolog, hogy ez az álláspont merőben tagadása a Kant kritizmusának.

Jacobi a Kant rendszerének kulcsát a Ding an sich-ben találja: enélkül a fogalom nélkül a kritizmus rendszerébe jutni nem lehet. Ámde másfelől ennek a fogalomnak birtokában nem lehet a rendszer keretén belül megmaradni. Jacobi is hangsúlyozza, hogy közvetlen bizonyosságra van szükség és abszolút realitásra, de ezekre csak a hit által lehet eljutni, nem pedig az emberi ész okoskodása által. Nem lehet hát csodálkoznunk azon, hogy Kant tana, amely a Ding an sich megismerhetetlenségét hirdeti, Jacobi előtt tiszta szubjektívizmus. Éppen ezzel a szubjektívizmussal áll ellentétben – úgymond Jacobi – a Ding an sich fogalma, amely ha megismerhetetlen is, azért mégis csak az objektívizmusnak egy végső maradványa. Ez az objektív maradvány azonban ellene mond az egész rendszer szubjektívizmusának. Vagy a Ding an sich-et kell elfogadni s el kell vetni a szubjektívizmust. Vagy el kell fogadni a szubjektívizmust és fel kell áldozni a Ding an sich-et. Ha pedig elfogadjuk a rajtunk kívül létező dolgok realitását – már pedig el kell fogadnunk, mert hiszen a hit közvetlen bizonyosságot szolgáltat róla – akkor a Kant szubjektívizmusának semmi értelme és jogosultsága. De nincs jogosultsága az ismeret túlkapásainak sem: a külső dolgok létezése nem is lehet az ismeret tárgya, mert az ismeret a maga formáival merőben szubjektív eredetű s a közvetlenül bizonyos dolgok realitásáról éppen ezért semmit sem tud mondani. Itt egész világosak azok a gyökerek, amelyekből Jacobi irracionálismusa táplálkozik. A diszkurzív ismeret, amely az észből fakad, közvetlen bizonyosságot nem ad, hanem csak az érzés, a hit, amely távolról sem szubjektív természetű, hanem ellenkezőleg a tárgyak objektív természetében gyökerezik.

Az érzés uralkodik a *praktikus bölcsélet* terén is. Az érzésről van szó tulajdonképpen akkor is, amikor Jacobi az ész vagy a szellem működéséről beszél. Mert hiszen a szellem *érzi*, hogy valamit bizonyosan tud; arról pedig, amiről érezzük, hogy bizonyosan tudjuk, állítjuk azt is, hogy hisszük. Ezért az érényben is, a szabadságban is, az Istenben is csak hinni lehet, azaz létükről közvetlen bizonyossággal lehet bírni. A szellem az érzés révén minden logikai művelet közbejötté nélkül közvetlenül értesít arról, hogy mi a jó és az igaz és a szép. Mi különben nem is mondhatjuk azt, hogy pld. az önmagában vett jóról tudomásunk van; mi az önmagában vett jót a szellem és érzés segítségével *sejtjük*. Aki bír a szellemmel, az bír a szabadsággal s aki bír a szabadsággal, az bír a sejtéssel. Ez a sejtés pedig oly élvezetet nyújt a léleknek, amilyent ez a világ sohasem adhat. A sejtés u.i. a jónak, az igaznak, a szépnek birtokába jutván, belépünk az örökkévalónak birodalmába, míg enélkül az alacsonynak és semmit érőnek területén maradunk. Ez a szellem tesz bizonyossá Isten felől is, akinek létezése a hit közvetlen bizonyosságának legfelségesebb tárgya.

A Kant legközvetlenebb hatása alatt álló bölcseleknél, ha meg is van itt-ott a rendszeralkotásra való törekvés halvány nyoma, kialakított rendszerrel nem találkozunk. Az első bölcsele, akinek művében rendszert alakít a transzcendentális filozófia szelleme, Fichte.

4.2. A német idealizmus bölcsellete

4.2.1. Fichte

Kant tanának bámulatos gazdagsága és problematikájának szinte végtelen termékenysége volt az a talaj, melyből a német idealizmus nagy rendszerei fakadtak, hogy azután maguk is megtermékenyítsék a mívelt emberiség szellemi életét. Ezek a nagy rendszerek Kant tana nélkül el sem képzelhetők: Fichte, Schelling, Hegel mind Kanttól szerezték az elhatározó lökést, habár – ezt jó megjegyeznünk – mindenikük eltávolodott Kant kritizmusának igazi szellemétől és a régi metafizika terére tért, nem véve ki Fichtét sem, aki fejlődése

későbbi korszakában határozottan a metafizika szellemében igyekezett tanát kialakítani. Kant *kriticismusának* fénye egyre halványul, amint Kanttól távolodva Hegel felé közeledünk, akinek tanában már az ontológiai álláspont teljesen érvényre jut. Az álláspontnak ezt az átváltozását az egyes rendszerek ismertetése világosan fogja mutatni.

Fichte 1762-ben született Oberlausitz Rammenau nevű falucskájában szegénysorsú iparos szülőktől. Tanulmányait egy szomszédos birtokosnak, *Miltitz*nek támogatásával folytatta és végezte be a jénai, majd a lipcsei egyetemen, ahol szülei és pártfogói óhajására főleg a teológia kérdéseivel foglalkozott. Tanulmányai végeztével a magántanítás keserű kenyerét ette s bizony sok nyomorúság és nyugtalanság között töltötte az ifjúkor éveit. Lessing és Rousseau hatása alatt igyekezik gondolatait rendezni, de a determinizmus nyomasztó hatása aló szabadulni nem képes. Az 1790-iki évet Lipcsében tölti s ott ismerkedik meg Kant bölcséletével, amely valóságos szabadulást jelentett számára. A Gyakorlati Ész Kritikájának szabadságtana mélyen megragadja mindig tevékenységre és szabadságra vágyó lelkét s mostantól kezdve egész erővel veti magát a filozófia tanulmányozására. Lelkesedéssel beszél egyik levelében arról a hatásról, amelyet a kriticismus tett reá. Ez a filozófia – úgymond – fékezi a képzeletet, biztosítja az értelem túlsúlyát s az egész szellemet megfoghatatlan magasságba emeli a földi dolgok fölé. Most már nem a külvilág dolgai kötik le figyelmét, hanem saját magának belső világával foglalkozik, amely foglalkozás oly nyugalmat ad neki, amilyent még nem érezett. A Gyakorlati Ész Kritikájának fejtegetéseit tanulmányozván, oly boldog napokat él, amilyeneket még életében nem élt, - jegyzi meg ő maga. Az Én önállóságának gondolata ejti foglyul lelkét.

Ily körülmények között nem csodálkozhatunk, hogy amikor 1791-ben Varsóból egy ott vállalt tanítóságot a grófné tűrhetetlen modora miatt otthagyt, hazafelé utaztában Königsbergben hosszabb időt tölt, megismerkedik Kanttal. Itt írja meg „*Kritik aller Offenbarung*” c. művét s elküldi a kéziratot Kantnak, kinek tetszését a munka annyira megnyeri, hogy egy königsbergi kiadónak kiadásra ajánlja. Mikor a könyv véletlenségből a szerző nevének elhagyásával jelenik meg, mindenki Kantot tartja a mű szerzőjének. Mikor azután Kant a munka szerzőjének nevét nyilvánosságra hozza, Fichte az érdeklődés középpontjába kerül s hírneve meg van állapítva. Kant ajánlatára a Krockow grófi családnál nevelői állást nyer s majd 1793-ban Zürichbe utazik, megházasodik s 1794-ben a jénai egyetem tanára. Itt csakhamar magával ragadja hallgatóságát lelkesült és mély előadásaival, amelyekben arra törekedik, hogy a filozófiát, mint egyetemes tudományt alapítsa meg. Ha a filozófia tudomány akar lenni, akkor minden tételét egyetlen közvetlen érvényességű és bizonyosságú tételből kell levezetnie s mint rendszernek kell kialakulnia. Fejtegetéseit nagy örömmel fogadják hallgatói s tanártársai nagy szeretettel veszik körül, de hamar jelentkeznek tanainak félremagyarázó is, akik lassanként odaviszik a dolgot, hogy ateizmussal vádoltatva, kénytelen a jénai egyetemet odahagyni. Hogy Jénából való távozásának oka részben az ő szenvedélyes természetében is keresendő, az kétségtelen, de kétségtelen az is, hogy cserbenhagyták ú.n. barátai s az egyetem szenátusa sem állott melléje. A jénai egyetemnek a szünidő alatt ott tartózkodó minden hallgatója kérést adott be visszahelyezése érdekében. A kérés azonban természetesen nem teljesített.

Fichte Jénából keserű lélekkel és sok csalódással távozott s a porosz király engedelmével, Schlegel barátságos meghívását elfogadva Berlinben telepedett le, ahol a romantikusok körével lépett szorosabb kapcsolatba. Berlinben írásaival igyekezett fenntartani magát s családját. Rövid ideig az erlangeni egyetem tanára, de Erlangenből a porosz-francia háború kitörésére ismét Berlinbe megy, ahonnan az udvarral együtt Königsbergbe menekül. Majd a tilsiti béke után Berlinbe tér vissza, résztvesz az egyetem alapításában, 1811-ben ő lesz az egyetem első rektora. Meghalt 1814. január 29-én a sebesültek ápolásával foglalkozó feleségéről reáragadt ideglázban.

Fichte egész bölcséletében alkotójának pihenést nem ismerő s az igazságért mindent feláldozni kész szelleme jut tökéletes kifejezésre. Kora ifjúságától a szellem szolgálatára szenteli fel magát s lelkének fájdalmas vívódásai késztetik arra, hogy a bölcsélet nagy kérdéseire keressen egész életén át őszinte feleletet. A Kant bölcséletének ellenállhatatlan hatása alá kerülve, mind tökéletesebbé válik az a meggyőződése, hogy a praktikus „kell” szab törvényeket a teoretikus „van” számára: egy teljesen apriori praktikus parancsból kell megérteni minden teoretikus tételt, amiből az következik, hogy az erkölcsi törvény érvénye mindenkinek felett áll. Ehhez járul azután az a másik meggyőződés, hogy az öntudat tétele az az őstétel, amelynek bizonyosságából származik minden más tétel bizonyossága és érvénye.

E két alapmeggyőződésből indul ki s ezen alapul a *Wissenschaftslehre*, a Tudománytan minden fejtegetése. A tulajdonképpeni probléma annak megértése, hogy azok a tevékenységek, amelyek segítségével a dolgokat megértjük, miként erednek és következnek *szükségképpen* az emberi szellem természetéből?

Vagy más oldalról mutatva be a kérdést: hogyan lehetséges, hogy a sok, különféle tétel egy tudománnyá alakul? Az világos u.i., hogy az egyes tételek önmagukban még semmiféle tudományt sem képeznek, tudománnyá csak az egészben elfoglalt helyük által lesznek. Ámde részek pusztán összetétele által sem keletkezik semmi; ha az összekötött tételek között egy sem bírna közvetlen bizonyossággal, akkor az összekötés által keletkezett egész sem bírhatna semmiféle bizonyossággal. Tehát legalább egy tételnek bizonyossággal kell bírnia, hogy ezt a maga bizonyosságát a többi részekkel közölhesse. Az első tételnek ezek szerint minden összeköttetést megelőzve már bírnia kell bizonyossággal. Ezt a tételt nevezi Fichte *alaptételnek* s azt a bizonyosságot, amelyet az a többi tétellel közöl, nevezi az alaptétel *belső tartalmának*, azt a módot pedig, amelyen ezt a belső tartalmat a többi tétellel közli, a tudomány *formájának*. Az alapkérdés már most így foglalható egybe: miként lehetséges a tudomány a maga tartalma és formája szerint? Erre a kérdésre ad feleletet a Tudománytan vagy amint Fichte nem egyszer mondja, a *tudományról való tudomány*.

A Tudománytan feladata ezek szerint az ismeret alapelvének megállapítása, mert ennek az alapelvnek megállapítása az ismeret abszolút alapelvének megállapítását jelenti, miután az első alapelv tartalma is abszolút tartalom, amely éppen ezért minden ismeret tartalmát meghatározza. Ez a meghatározottság természetesen csak úgy lehetséges, hogy ha az emberi szellemben egy rendszer van, amely rendszer alaptétele az egész rendszert élte.

És valóban, a szellemben annak minden tevékenysége meghatározott törvények szerint megy végbe, ezek a törvények szintén meghatározott módon függenek össze s meghatározott magasabb törvények uralma alatt állanak, azaz, a szellem rendszere ezekben a törvényekben is nyilvánvaló. Miután pedig a szellem csupa tevékenység, legfőbb tevékenysége éppen az, hogy *önmagát állítja*. Minden más tevékenysége ennek a tevékenységnek uralma alatt áll. Ez a tevékenység szükségszerű, mert magának az észnek természetéből folyik. Az észnek ezen önállóságában jut kifejezésre az első alaptétel, amely éppen ezt a *tettcselekedetet* – *Tathandlungnak* nevezi Fichte – juttatja kifejezésre. Ez a tettcselekvés minden előfeltétel nélkül való, nem függ semmi rajta kívül fekvő tényről s benne az jut kifejezésre, hogy a tudat *önmagát gondolja*. Ezt az önmagát-gondolást jelöli Fichte az *Én* által s így a Tudománytan főfogalma az *Én*, ámde távolról sem a tapasztalati *Én*, amint azt némelyek gondolják, hanem az intellektuális *Én*, amelyet éppen ezért csak az intellektuális szemlélet által tudunk megragadni, mint a gondolkozásnak leegyetemesebb és legősibb tevékenységét. Így tehát ez az *Én* annyira nem azonos a tapasztalati *Énnel*, hogy ellenkezőleg annak feltétele, amiként a tiszta tudat az empirikus tudaté.

A gondolkozás ezen eredeti tevékenysége jut kifejezésre a Tudománytan első tételében: „Az *Én* önmagát állítja” – „Das Ich setzt sich selbst”. Ebben a tételben kifejezésre jut az, hogy az *Én* önmagát állítja, de önmaga állíttatik is, azaz az *Én* a cselekvő és a cselekvés produktuma. Ezért az „*én vagyok*” egy Tettcselekvés kifejezése, mert a „tett” és a „cselekvés” egy és ugyanaz. Az *Én* tiszta cselekvésének eredménye a saját maga állítása. Vagy más szavakkal: az *Én* már a maga pusztán léte által állítja önmagát és pusztán állítása által létezik. Az alaptétel ezeknek megfelelően így is alakítható: „Az *Én* eredetileg tökéletesen állítja a maga létét”.

Ez az alaptétel s annak magyarázata világosan mutatja, hogy Fichte egész Tudománytanának és bölcséletének alapjává, kiindulópontjává és középpontjává a Kant szintetikus appercepcióról való fogalmát tette, csak hogy nála ez a fogalom a rendkívül világos magyarázat által az öntudat fogalmává tisztul és lesz éltető forrása úgy a teoretikus, mint a praktikus filozófiának.

Az ész első lépése, amelyet a maga lényegének kifejtésére tesz az, hogy önmagát állítja és gondolja. A további fejlődést a második alapelv juttatja kifejezésre, amely így hangzik: „Az *Én* állítja a *Nem-Ént* az *Énben*”. Ez a tétel formailag ugyan független, de tartalmát tekintve, merőben az *Éntől* függ. Az *Én* a maga állításának érdekében kénytelen magával szemben egy *Mást* állítani, hogy ő maga meghatározható legyen s ez a *Más* természetesen csak a *Nem-Én* lehet. Az *Én* tehát a *Nem-Énnel* korlátoztatik, de a *Nem-Én* is az *Én* által: az egyik a másik által meghatározottatik s a kettő együtt tölti ki a tudatot. Aki Fichte tanának tanulmányozásába eddig türelmesen eljutott, az előtt már e ponton világos lett, hogy Fichte szolipszizmusáról beszélni már csak azért sem lehet, mert az *Én* és a *Nem-Én* viszonya már az öntudat természetének megértése szempontjából is nélkülözhetetlen. Úgy, hogy Fichte tana szerint az *Én* ellentettje a *Nem-Énnel* és a *Nem-Én* az *Énnel*. Ha nincs *Én*, nincs *Te*, ha nincs *Te*, nincs *Én*. Vagy így is mondja Fichte: a *Nem-Én* a tárgy, az *Én* az alany. Ezért az első alaptételt így formulázza: (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794.) „Az *Én* állítja magát a *Nem-Én* által meghatározottan”, ami szintén azt jelenti, hogy az *Én* csak úgy állíthatja magát, ha a *Nem-Én* által határozottatik meg, mert ha nincs tárgy, nincs alany. De az *Én* nem csak meghatározott, hanem

meghatározó is, mert ha nincs alany, nincs tárgy sem. A Tudománytannak éppen ezt kell bebizonyítania a maga teoretikus részében.

A *harmadik* alaptétel végül azt az ellentétet oldja fel, amely az első és a második tétel között mutatkozik: az első tételben u.i. az Én állítatik, a második tételben pedig ezzel az Énnel szemben a Nem-Én. A harmadik alapelv így szól: „Én az Énben az osztható Énnek egy osztható Nem-Ént állítok ellen.”

Az Én és a Nem-Én viszonya szerint oszlik az egész Tudománytan teoretikus filozófiára és praktikus filozófiára. Vagy az Én határozta meg a Nem-Én által, amely esetben az Én intelligencia s a vele foglalkozó filozófia teoretikus; vagy a Nem-Én határozta meg az Én által, amely esetben az Én akarat s a filozófia, amely ezzel foglalkozik, praktikus. A teoretikus filozófia a maga igazi alapját azonban csak a praktikus filozófiában nyeri. A teoretikus filozófia feladata ezek szerint azoknak a szükségszerű észtevékenységeknek a kimutatása, amelyek akkor származnak, ha a Nem-Én határozza meg az Ént a maga tevékenységében. Legelsőben is, amikor az Én magával szembe a Nem-Ént állítja, ez a Nem-Én őt korlátozza s következésképpen az Én a magával szemben állított Nem-Ént magára nézve idegennek találja ugyan, de ez az idegen mégis magában az Énben van jelen, hiszen az Én a Nem-Ént az Énben állítja.

Az Énnek azt a cselekedetét – *Handlung*nak nevezi Fichte -, amely által az Én a magában talált idegenszerűt magára viszonyítja, magához alkalmazza, magában állítja, nevezi Fichte *érzet*nek. Az Én cselekedete az érzet vagy érzéklet, a cselekedet tárgya pedig az *érzett* vagy *érezkelt*. Ha már most az Én ezekre az érzetekre reflektál, előáll a *szemlélet*, amely úgy keletkezik, hogy az Én a maga tevékenységének tárgyában önmagát mintegy elveszíti; egy néma, tudattalan kontempláció ez. A dolog u.i. úgy áll, hogy ebben a szemléletben a szemlélt is az Én, amennyiben t.i. ő érzékel és a szemlélő is az Én, aki azonban ezen a szemléletben nem reflektál önmagára. Itt fontos dolog figyelemmel lennünk arra, hogy ezen szemléletben az Én tulajdonképpen önmagát szemléli, mert a Nem-Én az ő produktuma, mint érzet. Ezáltal u.i. az Én szabadsága és tisztasága van megóva, anélkül azonban, hogy a külső világ realitása, amely ezen Nem-Én alakulására az indítást adja, a maga realitását elveszítené. E ponton ismét világos, hogy Fichte éppen nem vádolható szolipszizmussal.

Fejtegetéseink azonban hiányosak lennének, ha itt nem mutatnánk rá arra a szerepre, amelyet az érzetek létrejötténél a *képzelőerő* visz. A külvilág hát érzetek és képek alakjában jelentkezik az Én előtt. Az Énnek azt a tevékenységét, amelynek segítségével a szemlélet *képei* jelennek meg az Énben, teremtő, produktív képzelőerőnek nevezi Fichte s ezeket a képeket akként fogja fel, hogy azok keletkezésekor az Én nem reflektált önmagára. Ha u.i. az Én itt önmagára reflektálna, akkor ezeket a saját tevékenysége produktumaiul ismerné el, ami által lehetetlenné válna ezeknek a képeknek az Éntől független tárggyul tekintetnők. Azaz, az Én semmit sem tud azokról a képekről, amelyeket a szabad képzelőerő teremt s tehát ezek a képek *tudattalan* alkotásai a szellemnek, illetve a produktív képzelőerőnek. A képzelőerő tehát a külvilág ingerére teremti a képet anélkül, hogy erre az Én reflektálna s ezáltal lehetővé válik a képet úgy tekinteni, mint az Éntől *független* tárgyat. Ha sikerül e pontot világosan megértetnem, akkor talán Fichte egész tana világosan áll a tisztelt olvasó előtt. Ez a rész u.i. Fichte tanának egyik legnehezebb és legklasszikusabb része. Azt kell megérteni benne, hogy a külvilág képeit mind az Én teremti, de miután ez a teremtés nem-tudatos, az Én e képeket a Nem-Én produktumaiként tekinti és az ismeret tárgyaiul elismeri. Ezáltal meg van mentve a külvilág ténye és az Én szabadsága s tisztasága. A külvilág léte nem tagadtatik s mégis mindent az Én teremt, ha nem is reflektál rá, azaz ha nem is tud róla. Most már ez lesz rá nézve a realitás, amit a képzelőerő produkált a maga képei által. Realitássá lesz pedig az *értelem* által, amely a tér és idő, valamint a kategóriák által tárggyá teszi a képzelőerő által teremtett képeket.

Nyilvánvaló, hogy az Én az első lökést az ismeretre a képzelőerő által teremtett érzet, illetve képtől kapja. Ámde ez a kép tudattalanul keletkezett, amiből következik, hogy az ismeret tárgya csak akkor lehet, ha tudatossá lett. A reflexió által és folyamán történik meg ez a tudatossá létele. A reflexió u.i. az érzetre fordulva, amikor azt tudatossá teszi, tudatossá teszi azt is, hogy az Én ezen érzet által határolva van s ekként előáll az érzetnek, mint külső tárgynak a tudata. A reflexió további folyamán pedig az Én magára a szemléletre reflektálva különbözteti meg a külső tárgyat annak képétől s erre a képre, mint tárgyra reflektálva, a kép tudatossá válik: a képzelőerő által nem-tudatosan képzett kép most az Én reflexiója által tudatossá válik s az ismeret tárgya a nem-tudatos kép tudatos utánképzése lesz. Az Én itt a maga szabad reflexiója útján reprodukálta azt, amit előbb már ő maga alkotott, anélkül, hogy erre az alkotására reflektált volna. A nem-tudatos kényszerűséggel alkotott képet az Én szabad reflexióval, tehát tudatosan utánaképezte. Meg van hát óva a realitás egyfelől, a szellem vagy Én szabadsága másfelől s igazoltatott az idealizmus az egyetlen lehetséges módon. Ha ez a tudatos kép készen van, akkor már az ismerethez nem

kell egyéb, mint az, hogy az Én az értelem segítségével magára erre a reprodukcióra reflektáljon s azt a maga tevékenységeivel a fogalom alakjába öntse. Egy magasabb fokon azután erre az ő értelmi tevékenységére reflektálva, az absztrakció fokára emelkedik, eltekint mindentől, ami adva van s minden tárgy mögött a saját szabad tevékenységét veszi észre. E fokon lesz az Én öntudattá, mert egyetlen tárgya immár ő maga és szabad tevékenysége.

*

Ezeket a fejtegetéseket, amelyek vázlatosan a teoretikus filozófia tartalmát igyekeztek megismertetni, nyomon kell követnie a Fichte *praktikus* bölcselete ismertetésének, mert Fichte filozófiájának ez a része ad tulajdonképpen feleletet arra az alapkérdésre, *hogy mi szüksége volt az Énnak a Nem-Én által való meghatározatásra?* Az Én tevékenységeinek kifejlését az érzet indította meg s az érzet keletkezésére külső lökés adott alkalmat. Mire volt szükség erre a külső lökésre? Ha a kép tudattalanul keletkezett, miért volt szükség tudatossá válnia? Mind olyan kérdések, amelyekre csak a praktikus filozófia tud feleletet adni.

Amint már többször láttuk, az Én, mint szellem és intelligencia csupa tevékenység s ennek az ő tevékenységének éppen úgy *célok* szerint kell igazodnia, mint minden más tevékenységnek. Már ez maga világossá teszi, hogy a praktikus tendencia megelőzi a teoretikus tevékenységet s a praktikus ész a teoretikus ész, azaz Fichte rendszerében a Kant által követelt primátusa az észnek teljesen megvalósul és igazolást nyer. Az Énnak azért kell az ismerés tevékenységéhez folyamodnia, hogy ezáltal meg tudja valósítani a maga tevékenységének célját, amely nem egyéb, mint önmagának megvalósulása. Az Énnak egy végtelen tevékenységre van hát szüksége s ennek a tevékenységnek ismét szüksége van ellenállásra, mert különben nem tudná kifejteni magát. Ez az ellenállás jön az érzet részéről, amely korlátot állít az Én elé. És szükséges továbbá az Énnak tudatossá tennie ezt a képet, mert anélkül nem tudná azt megismerni, azaz nem tudná tevékenységét kifejteni. Valóban: *az Énnak teoretikussá kellett lennie, hogy praktikussá lehessen.*

Hogy az Én praktikus magatartását megértsük, figyelniünk kell arra, hogy az Én öntevékenység magáért ezen öntevékenységet, az öntevékenység célja az öntevékenység, mert hiszen ezen öntevékenység által az Én magamagát valósítja meg. Az Énnak ez az önmegvalósítása magáért az önmegvalósításért és erkölcsiségnek legmélyebb és egyetlen útja. Az Én szabad, azaz nincs meghatározva semmi által ezen önmegvalósításában, csak a saját lényege által. Ebből pedig az következik, hogy az Én magát *szabadon* határozza meg s ez az önmeghatározás a *gondolkodás* által történik. Ebben az önmeghatározásban rejlik az Én szabadsága és ebben a szabadságban van az erkölcsiség alapvető elve. Az Én határozza meg önmagát, ebben a tényben már az is benne rejlik, hogy az Én előbb van, mint ez az önmeghatározás s tehát a lét fogalma előbb van, mint maga a lét, a „kell” előbb, mint a „van”, az idea, mint a tény, a praktikus magatartás, mint a teoretikus. Mindez arra mutat, hogy Fichte felfogása szerint az Én tevékenységét egy cél határozza meg, de ez a cél maga is tevékenység, még pedig önmagáért való tevékenység, amely éppen ezért nem áll más cél szolgálatában, hanem önmagának a célja.

E ponton kapcsolódik be Fichtének az ösztönről szóló nevezetes tana a praktikus bölcséletbe. Az Én tendenciája a végtelenségbe tör s szükségképpen úgy jelentkezik, mint *ösztön*. E tendencia u.i. szükségszerű, mert hiszen az Én lényegéhez tartozik, de mint pusztán tendencia csak ösztön lehet, amely az intelligens Ént a magamegvalósításra hajtja. Ez az ösztön maga azonban nem-tudatos és teleológiai jelleggel sem bír. Az ösztön természeti elv, miután azonban az Én meghatározója csak gondolat lehet, ebből a természeti elvből következik egy gondolat, amely éppen, mert az ösztön következtében jött létre, az ösztön jellegét megtartja. Az ösztön természetéből következő jelleg pedig a követelmény vagy posztulátum jellegével bír. Ezért az ösztön a legbecsesebb valami, amit nekünk a természet nyújthat s tulajdonképpen alapja minden tevékenységnek és mozgásnak. Végző elemzésben maga a szellem is az ösztön talajába nyúlik alá. Az erkölcsi törvénynek is tapasztalati alapja az ösztönben keresendő: *az abszolút öntevékenység gondolata által meghatározott ösztön szüli az igazi erkölcsös és szabad cselekedetet.* Az ösztön ugyan vak, nem-tudatos természeti elv, de azonnal becsessé válik az emberre nézve, mihelyt az intelligencia határozza meg, azaz ha a *törvény* parancsszavának engedelmessé válik. *Az ösztön adja az erkölcsiség anyagát, az erkölcsi törvény nyújtja az erkölcsiség formáját.* Az ösztön és az erkölcsiség ellenkezésének köszönhető a törvény, amely azt parancsolja meg, hogy mit cselekedjünk, tehát egy feltétlen „kell”-t foglal magában. Ily módon az intelligencia állapítja meg a maga parancsszavával, hogy mely cselekedetnek *kell* lennie és mely

cselekedetnek *nem kell* lennie. Ez a *kell* abszolút és kategórikus *kell*, kategórikus imperativusz, amely kivételt nem tűr s amely által az intelligencia jut kifejezésre. Ezen imperativusz által az Én önmagát határozza meg s a maga *autonómiájának* ad kifejezést benne. Ezen autonómia által lesz az ész valóban praktikus, mert egy tevékenységet meghatározni és praktikusnak lennie egy és ugyanaz.

Az így megállapított erkölcsi törvényt Fichte a következőképpen formulázza: „Töltsd be mindenkoron rendeltetésed.” Ez a rendeltetés más nem lehet, mint az Én teljes függetlensége, amely függetlenség önmagának a célja. Az Énnek szabadon kell cselekednie és cselekednie kell az ő *kötelessége* szerint, ami azt jelenti, hogy nekem csak azon gondolat által szabad meghatározhatnom, hogy ez a cselekedet, amelyet végrehajtok, az ész által parancsolt kötelességem. A kötelesség szempontjából formulázva tehát az erkölcsi törvény így szól: *cselekedj mindig kötelességedről való legjobb meggyőződésed szerint*, vagy röviden; *cselekedj lelkiismereted szerint*.

Ugyanez a szellem hatja át Fichte *állam- és jogfilozófiáját* is. A jog a szabad gondolatban a társadalom közösségét teszi lehetővé. A szabad lény u.i. gondolatban a társadalom minden tagjának külső szabadságát a belső szabadság által korlátozhatja, hogy ezáltal mellette a társadalom többi tagjai is külsőleg szabadok lehessenek. Ezen alapul a jog fogalma, amely szerint minden közösségnek alakulnia kell. A közösség tagjai között levő viszony szabályozása az *állam* feladata. Amíg az erkölcsen az egyének belső érzületét veti szabályok alá, addig az állam a polgárok külső viszonyait szabályozza s mikor azoknak együttélését lehetővé teszi, egyúttal arra is törekszik, hogy jólétüket és műveltségüket emelje. Az állam ekként egyik legfőbb erkölcsi jó, de másfelől az erkölcsi és szellemi élet egyik legfőbb eszköze is. Kezébe van az állampolgárok nevelése teljesen, hogy ezáltal ő irányíthassa az egész nemzet nevelését a nemzeti eszmény szerint. De sőt az állam gondoskodik a polgárok anyagi jólétéről; különösen a „zárt kereskedő állam”, amelyből semmit kivinni és amelybe semmit bevinni nem lehet, illetve ahol a behozatal és kivitel kérdése teljesen az állam kezében van, amelynek teljhatalma van a termékek felosztása, feldolgoztatása, az árak megállapítása stb. terén is.

Fichte *történetbölcséletét* is az az alapgondolat határozza meg, hogy az ember feladata és földi életének *célja* a maga viszonyait szabadon az ész szerint rendezni be. Mert nemcsak az egyes ember, hanem az egész emberiség életének is alapelve az ész. Az ész törvénye nélkül az egyes ember éppen olyan kevésbé juthat igazi léthez, amint nem juthat az egész emberiség sem. Az emberiség a maga fejlődésének első korszakában az ösztön által vezettetett; az ösztön azonban vak s a maga okainak vagy okozatainak tudatával nem bír. Később azonban a szabadság lesz az emberiség vezetője, amely szabadság bír az ész tudatával. Ezért bírnia kell az emberiségnek, ha előre akar haladni az ész szabályainak *ismeretével*, de kell bírnia emellett *művészettel* is, amelyet mindaddig kell alkalmazni az emberiség minden viszonyára, amíg az emberi nem az észben lévő ösképeinek tökéletes lenyomata nem lesz, mert ha ez megtörtént, akkor az emberi élet célja is el van érve s az emberiség az örökkévalóság magasabb szférájába lép. Ebben a tekintetben s ezen a téren a *tudós* nem csak tanítója az emberiségnek, hanem igazi nevelője is.

Ami végül Fichte *vallásfilozófiáját* illeti, tudnunk kell, hogy Fichtet egész életében végig kíséri a vallás iránt való őszinte és mély érdeklődés. A vallás és hit szálai szövik át egész gondolkozását s valami ellenállhatatlan erő vonja őt a misztikum felé anélkül, hogy annak homályos mélységeiben elveszne. Vallásbölcséletét egészen Kant álláspontja határozza meg. Isten eszméjéhez az erkölcsi törvényen keresztül jut s Isten létele mellett az erkölcsi törvény a legfőbb bizonyíték. Kell lennie egy mindenható és igazságos Istennek, aki a véges lényekben az erkölcsiség és boldogság viszonyát létrehozza s majd az örökkévalóságban az erkölcsiség és boldogság teljes kongruenciáját létesíti. A múlt életet különben csak az örökkévaló iránti szeretet teszi értékké s ez a szeretet valójában nem egyéb, mint az Isten iránt való szeretet. Azaz: az életnek értéket és értelmet az Isten iránt való őszinte szeretet ad. Ez a szeretet ad nekünk erőt, hogy életünket kiterjesszük az örökkévalóságba és diadalt vegyünk a mulandóság felett. Ez a szeretet fennebb való minden észnél, sőt ő maga a forrása minden észnek és minden valóságnak. Ez a szeretet teremti az életet és az időt. János evangéliumának szellemében csendülnek fel Fichte tanának végső szavai, amelyek egy istenhívő és igaz ember vallomástételét foglalják magukban.

Fichte tana méltán nevezhető a *teremtő öntudat* filozófiájának, amely Kant tanának mélységeiből kiindulva, egyetlen alapelve építi fel a filozófia egész épületét és egyetlen alapelvől fejti ki a szellem örök rendszerét. Az öntudat közvetlen bizonyossága az a bizonyításra nem szoruló érték, amelyből minden más érték származik és amelynek világossága mellett lehet megérteni a szellem minden tevékenységét. Bátran elmondhatjuk, hogy alig van az emberi gondolkozásnak alakja, aki oly mélyen hatolt volna a szellem

rendszerébe, mint Fichte s oly következetesen épített felismert alapelvére, mint ő. Tana az idealizmus szellemének egyik legszebb kivirágzása.

Amikor Fichte bölcseletének nagy belső értékét készséggel elismerjük, reá kell mutatnunk arra is, hogy éppen az ő tana adja meg az első lökést a kritizmus útjáról való letérésre. Fichte helyesen és Kant szellemében járt el, amikor bölcseletét Tudománytannak nevezte s ezáltal kifejezésre juttatta azt, hogy a filozófia tárgya a tudás és ismeret vizsgálata. Helyesen járt el akkor is, amikor a Szellemnek vagy az öntudatos Énnak tevékenységeit tette kutatás tárgyává, mert hiszen az ész rendező munkája nélkül nincs semmiféle ismeret. Azt is csak dícsérettel kell említenünk, hogy a Szellem tevékenységének középpontjába az öntudatot állította, mert az öntudat szervesen fejti ki önmagából az ismeret egész rendszerét s tehát az ismeret egész rendszerének végső alapjait az öntudat organizáltságában kell megtalálnunk. A Kant szellemétől való elhajlás ott kezdődik, ahol Fichte a Nem-Ént, az Énnel szemben álló valóságot is mindenképpen „levezetni” akarja, aminek következménye az lesz, hogy az ész tevékenységei a léttel azonosulnak s az ismeretelméletből metafizika lesz. Amíg Kant óvatossága a Ding an sich-et „határfogalom”-ként állította oda és az intellektuális szemléletet az emberi szellemtől megtagadta, addig Fichte eldobván a Ding an sich fogalmát és az intellektuális szemléletet alkalmazván a Tudománytanban, tágra nyitotta az ajtót, amelyen át a metafizika kényelmes belépést talált. Így azután érthető, hogy Fichte későbbi korszakában az átdolgozott Tudománytanban a tiszta Én helyét az abszolút Én, illetve az abszolút lét vagy az istenség foglalja el, kinek megvalósítása minden empirikus Én végső célja és feladata. Fichte Kanttól el Spinoza felé halad s az ismerettanból az abszolút metafizika lesz.

4.2.2. Schelling

Schelling közvetlenül Fichte tanához kapcsolódik, hogy azután annál jobban és hevesebben távolodjék el attól fejlődésének későbbi korszakában. Kétségtelen, hogy ő is a Fichte rendszerén keresztül látja meg Kantot s a transzcendentális bölcselet szelleme először Fichte tana által termékenyíti meg lelkét.

Schelling 1775-ben született a württembergi Leonbergben s már 15 éves korában a tübingeni teológiai Stift tagja lesz. A tübingeni egyetemen köt barátságot Hegellel és Novalisszel, akiktől jótékony hatásokat nyer szellemi fejlődésére. Bölcseleti és teológiai studiumokkal foglalkozik, de mélyen elmerül a görög szellem alkotásaiban is s romantizmusra hajló lelke előtt a természettudományok sem maradnak ismeretlenek. Egyetemi tanulmányai végeztével, különösen mint lipcsei magántanító szorgalmasan tanulmányozza a természettudományokat. A 90-es évek elején egészen a Kant és főként a Fichte tanainak szellemében merül el; amint 1795 február 4-én írja Hegelnek: „Kanttal a hajnal hasadt fel s mit csodálkozunk azon, hogy itt-ott valamely sötétes völgyben kis köd maradt még meg, mialatt a legmagasabb hegyek már napfényben fürdenek.” Hegel tökéletesen megérti barátját, mert hiszen ő is forradalmat vár Kant szellemétől.

A közvetlen lökést azonban mégis csak Fichtétől nyeri s Fichte Tudománytana ihleti meg szellemét, hogy a transzcendentális bölcselet mélyeire szálljon alá s ennek a filozófiának szellemében igyekezzék a lét és ismerés nagy problémáinak megoldására. Első műveiben (1794-6) merőben Fichte szellemében magyarázza a transzcendentális filozófia elveit. 1797-ben már megkísérli a Tudománytan elveit a természetre alkalmazni. A rákövetkező 1798-iki évben Fichte és Goethe befolyására a jénai egyetem rendkívüli tanára lesz s Fichte távozása után tanszékének örökébe lép. Tanítását nagy lelkesedéssel fogadták tanárok, tanítványok egyaránt és Schelling a két Schlegel barátsága révén a romantizmusmal kerülve szorosabb kapcsolatba, mind jobban távolodik Fichtétől, míg végül teljesen elhidegednek egymástól. Jénából Würzburgba, onnan Münchenbe kerül, mint a Tud. Akadémia tagja; a müncheni egyetem felállításával ő nyeri el 1827-ben a filozófiai tanszékét. Majd 1846-ban IV. Frigyes Vilmos meghívására a berlini egyetemre megy, az egykorú hírlapok tudomása szerint, Hegel hatásának ellensúlyozására. Itt eleinte nagy lelkesedés fogadja, de amikor Schellingnek sokszor hirdetett újabb művei sem jelentek meg, a közönség és a filozófus a kölcsönös csalódás érzése alatt távolodott el egymástól. Meghalt 1854-ben Ragaz fürdőn.

A német idealizmus bölcslői között kétségtelenül Schelling volt az, kinek lelke az új benyomások előtt mindig tárva-nyitva volt s aki ezen új indítások hatása alatt mindig készen állott arra, hogy álláspontját revízió alá vegye vagy azt újból és újból kiegészítse a felvetődő kérdések vitatása által. Ha végigtekintünk szellemének fejlődési folyamán, a következő korszakokat állapíthatjuk meg:

1. A természetfilozófia korszaka 1799-ig;
2. a transzcendentális vagy esztétikai idealizmus korszaka 1800-1801;
3. az identitás bölcséletének korszaka 1801-1804;
4. a szabadságtan évei 1809-1814;
5. az ú.n. pozitív bölcsélet kora a filozófus haláláig.

A természetfilozófia kialakulását megelőző években, amint említettük, Schelling a Fichte Tudománytanának alapján állva tulajdonképpen ennek adja magyarázatát azokban a zsengéiben, amelyeket a fejtegetések világossága és élénksége jellemez s amelyekből éppen azért Fichte tanának szelleme talán nagyobb könnyűséggel érthető meg, mint Fichtének sokszor nehézkes és bonyolult dedukcióiból. E magyarázatokból azonban világos, hogy Schellingnek a Fichte álláspontján túl kell emelkednie. Az ő lelket is a szabadság fogalma és a praktikus ész primátusa ragadja meg, de másfelől már azt is látja Schelling, hogy az Én szerepe itt nemcsak túlnyomó, hanem a Nem-Ént merőben el is nyomja, ami természetesen vezet a külvilág és a természet megismerésének elhanyagolására. Schelling is lelke legmélyéből a kritizmus hívének vallja magát s meg van győződve arról, hogy amíg a dogmatizmus erkölcsi tunyaságra vezet, addig a kritizmus a tevékenység és a szabadság birodalma. Ámde amíg Fichte az Énből vezeti le a Nem-Ént, az ésből a természetet, addig Schelling a maga természetfilozófiájában az ellenkező utat kíséri meg, amikor a Nem-Énből törekedik levezetni az Ént. Schelling élénken hangsúlyozza, hogy a természet és a szellem nem csak szorosan egymáshoz tartoznak s így egyik a másik nélkül el nem lehet, hanem arról is meg van győződve, hogy a kettő lényegében ugyanaz. „A természetnek a látható szellemnek, a szellemnek láthatatlan természetnek kell lennie” – olvassuk a természet bölcséletének eszméiről írott tanulmányában (1797). Természetfilozófiájának végső célja éppen ennek a szellemnek eszméjét feltüntetni és megérteni.

Amíg Fichte a maga Tudománytanában azt mutatta ki, hogy az ész tevékenységek rendszere, addig Schelling célja az, hogy ugyanezt mutassa ki a természetről. És ha Fichtenél éppen úgy, mint Kantnál, a filozófia azt jelentette, hogy az ész tevékenységeit teremtik, hogy ezáltal azokat megérthessük, Schellingnél a természetfilozófia nem egyéb, mint a természet teremtése: a természetet kell újból konstruálnunk, ha igazán megérteni akarjuk. Ha Fichtenél az ész abszolút tevékenység, úgy a természetfilozófiában a természet is az abszolút tevékenység, amelynek meg van a maga saját köre, amelybe semmiféle idegen hatalom be nem hatolhat, azaz, *a természet is saját magának a törvényadója*, amiben a természet autonómiája jut kifejezésre.

Ebből az következik, *hogy a természet éppen olyan teleológiai rendszer, mint az ész*. A kérdés csak az, hogy mi lehet ennek a célszerű tevékenységnek célja? Más nem lehet, mint annak a feltételnek a megvalósítása, amely feltétel mellett megvalósulhat maga az erkölcsi törvény, mint a legmagasabb cél, mint öncél. Magát az erkölcsi törvényt u.i. a természet meg nem valósíthatja a maga kényszerű mechanizmusa által s így nem marad más hátra, mint az erkölcsi törvény *megvalósulása feltételének a megvalósítása*, azaz a tudatos Én *megteremtése*. A természet tehát tulajdonképpen maga is ész, de a *tudattalan* ész s a természetnek éppen az a feladata, hogy a maga processzusai által ezt a tudattalan ész *tudatossá* tegye. A természetben is az ész működik, csak hogy tudattalanul úgy, hogy Schelling természetbölcsellete szerint az ész két módon teremt: vakon és tudattalanul a természetben; tudatosan és látva egy ideális világ megteremtésében. A transzcendentális filozófia pedig azáltal keletkezik, hogy a filozófia a tudattalan vagy reális tevékenységet a tudatos vagy ideális tevékenységgel azonosnak állítja s arra törekedik, hogy a reális tevékenységet mindenütt az ideálisra vezesse vissza. A természetfilozófia ellenben az ideálist magyarázza a reálisból s a természetet az öntudat orgánumául tekinti. Az anorganikus és organikus folyamatokon keresztül emelkedik a természet az öntudat magaslatára. A természet a fejlődő intelligencia, amely a természet különböző folyamatain jut el az öntudatos Én magaslatára. Amint az élet mind magasabb és magasabb formában nyilvánul meg, úgy valósul meg mind teljesebben az intelligencia, amely az ember öntudatában éri el a maga tetőpontját. Ebben az értelemben a Schelling tana a szó nemes értelmében vett *életfilozófia*, amely Bergson tanára kétségtelen befolyással volt. Ámde ez az életfilozófia a szó leghatározottabb értelmében vett metafizika, amely nem elégedik meg adott tényeknek megismerésével s ezen ismeret lényegének kutatásával, hanem a szellem és természet létrejöttének titkát kutatja. Schelling már elhagyta a kritizmus útját s az ismeretelmélet helyére az ontológiát ülteti.

A *transzcendentális* idealizmus, amelyet Schelling fejlődésének második korszakában hirdet s amelyet a *System des transcendentalen Idealismus* c. klasszikus művében fejt ki, szükségszerű kiegészítése a

természetfilozófiának. Az alap itt is Fichte tana, aki megkülönbözteti a teoretikus és praktikus tudatot; e tant Schelling azzal toldja meg, hogy a tudat e két alakja mellé az *esztétikai tudatot* állítja s ezért tanát bátran nevezhetjük az *esztétikai idealizmus bölcséletének*. Amíg a természetfilozófia a természetből, azaz az objektívól kiindulva vezette le az ész vagy az intelligenciát, azaz a szubjektívet, addig a transzcendentális filozófia a szubjektívól, mint elsőből és abszolútól vezeti le és keletkezteti az objektívet. Mivel pedig a transzcendentális filozófiára nézve eredeti valósággal csak a szubjektív bír, ezért az ismerés közvetlen tárgya is csak a szubjektív lehet; ámde a transzcendentális filozófiát éppen az jellemzi, hogy a tudás aktusára tekintve, a tárgy eltűnik előle s ő magával a tudással foglalkozik. Azaz: a transzcendentális filozófia a *tudásról való tudás*. Ennek a tudásról való bölcséletnek teoretikus része azt vizsgálja meg, hogy a mi képeink hogyan egyezhetnek a rajtunk kívül levő dolgokkal s tehát azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy *miként lehetséges a tapasztalat?* A praktikus rész ellenben a cselekvés lehetőségének problémájával foglalkozik s azt vizsgálja, hogy egy pusztá gondolat által valamely objektívum miként változtatható meg? Miután azonban itt mindakét sorozatban az Én egészen egyoldalúan van meghatározva, kell lennie egy magasabb szintézisnek, amelyben az Én a maga teljességéhez jut és amelyben a teoretikus filozófia a praktikussal egyesül. Ez a *teleológia*, amelyben az ész tudattalan és tudatos tevékenysége egygyé leszen. Ez a tevékenység pedig az *esztétikai* tevékenység, amely az emberi tudatban a természetben működő tudattalan szellem tevékenységének felel meg. Az a tevékenység, amely tudattalanul teremt a természetben, teljesen ugyanaz, mint amelyik tudatosan teremt az emberi szellemenben. A természeti, az objektív világ a szellemnek eredeti, még tudattalan poézise s a *művészet filozófiája* a bölcsélet épületének záróköve.

Az így értelemezett transzcendentális bölcsélet a szubjektívumot tévén a maga tárgyává, a transzcendentális filozófus első tudása saját magára vonatkozik, azaz tudásának első tárgya az öntudat. Az öntudat az a pont az egész bölcséletben, amely folyton előre világít. És ez az a pont, amelyben a tárgy és az alany egyesülnek, amiről azonban ismét csak az öntudat egy aktusa által szerezhethünk tudomást. Vagy más szavakkal: az öntudat az az aktus, amely által a gondolkodás a saját maga tárgya lesz és megfordítva, csak ez az aktus és semmi más az, amit öntudatnak szoktunk nevezni. Az öntudat ezen aktusa által jön létre az Én is, amely az öntudaton kívül semmi. Az Én pedig közelebből *intellektuális szemlélet*, mert az Én a saját magáról, mint Énről való tudása által keletkezik. Az Én maga oly tudás, amelynek saját maga a tárgya. Ez az intellektuális szemlélet minden filozófiának az orgánuma, mert benne a szellem szabad tevékenysége által a tárgy, amikor megismerjük, egyszersmind teremtődik is, benne tehát a tárgy teremtése és szemlélete abszolúte egy. A transzcendentális gondolkodásban ez a szemlélet lép az objektív világ helyére. Mindezekből a fejtegetésekből világos az, hogy a Schelling által hirdetett öntudatnak éppen oly kevés köze van az empirikus, egyéni öntudathoz, amiként az Énnel semmi köze sincs az egyéni, empirikus Énhez. A tiszta öntudat nála is, miként Kantnál és Fichténél egy olyan aktus, amely kívül esik minden időn és minden idő csak általa van; az empirikus Én és az empirikus tudat ellenben az időben vannak. Az intellektuális szemlélet hangsúlyozása és alkalmazása azonban itt is minduntalan megzavarja a fejtegetések nyugodt tisztaságát s az ismeretelméleti jelleget lépten-nyomon a metafizikai hajlandóság homályosítja el.

A filozófia feladata az öntudat történetének feltárása - éppen úgy, mint Fichténél – s ezt azáltal éri el, hogy szabadon utánozza azokat a tevékenységeket, amelyekben az öntudat aktusa kifejlik. A transzcendentális filozófia teoretikus része arra a kérdésre felel, hogy miként lehetséges az ismeret, ezzel az öntudat történetét adja s ebben a történetben megkülönböztet három korszakot. Az *első* korszak az érzéklet keletkezésének korszaka, amikor az Én magával szembe állítja a Nem-Ént, s azután intelligenciává lesz. A *második* korszak a reflexió korszaka, amikor az Én a maga tevékenységeit elmélkedés tárgyává teszi. A *harmadik* korszak az akarat aktusával kezdődik s azt tünteti fel, hogy miként határozza meg az Én a maga tevékenységével tudatosan a Nem-Ént. Az itt nyújtott érdekes és világos fejtegetésekben Schelling mér merőben a Fichte Tudománytanának álláspontján áll, sőt egészében véve a Tudománytan fejtegetéseit világosítja meg a transzcendentális filozófia szempontjából tekintve azokat.

A praktikus filozófia arra keres feleletet, hogy az erkölcsi fogalmak miként gondolhatók és magyarázhatók. Előtérben áll az *akarat*, amely nem egyéb, mint az intelligencia önmeghatározása s a praktikus ész elsőbbsége éppen azáltal jut itt kifejezésre, hogy ez az önmeghatározás az az eredeti akarat, amelynek közvetítésével az intelligencia a maga tárgyává lesz s ezáltal a maga tevékenységét az ismerésben fejti ki. A praktikus filozófia tehát az akarat világa, a tudatos teremtés világa, a *kell* világa, amelyben az intelligencia szabad tevékenységének eredménye minden s ahol az intelligencia a tárgyakat a maga törvénye szerint alakítja. Ez az alakítás ugyan az egyének által történik, de az erkölcsi *kell* már feltételezi a személyek célszerű kölcsönhatását, amely a *történet* folyamán válik lehetségessé. A történet folyamán u.i. az eszme végtelensége valósíttat meg a végtelenségben. Mivel pedig minden személynek azt *kell* megvalósítania,

amit maga az önmeghatározás valósít meg a maga szabad tevékenysége által, azért a történet a szabadság birodalma. Ámde ezen szabadság mellett szükségszerűség is uralkodik a történetben, amelynek jellegét éppen az adja meg, hogy nem uralkodik benne sem az abszolút szabadság, sem az abszolút szükségszerűség. Ahol a szabadság és a szükségszerűség egyesülésével nem találkozunk, ott történet sincs, mint ahogy nincs erkölcsiség ott, ahol vagy abszolút eszes lények vagy abszolút érzéki lények birodalmáról van szó. A szabadság és a szükségszerűség u.i. az Abszolútumban csak látszólagos ellentétek, már pedig a történetben nem az egyesek cselekednek, hanem ez az Abszolútum cselekedik az egyesek által. Ebben az Abszolútumban, amely Isten, a szabadság szükségszerűség és a szükségszerűség szabadság. Az ember pedig, ami cselekedetét illeti, szabad ugyan, de ami cselekedetének eredményét illeti, teljesen függ egy olyan szükségszerűségtől, amely felette áll, függ egy szellemtől, akinek az egyesek csak eszközei. A történet tehát ennek a szellemnek örökkévaló kinyilatkoztatása s a történet éppen azért az Isten létének állandó bizonyítéka.

A transzcendentális filozófia betetőzője és az egész rendszernek is elengedhetetlen, organikus része az *esztétika*. Az esztétikai tevékenységben egyesül a tudatos és a tudattalan, a szabadság és a szükségszerűség. A művészet alkotásai egyfelől a természet, másfelől a szabadság alkotásai: a művész szabadon alkot ugyan, de a benne levő sors kényszere alatt. A lángész sötét és homályos fogalmában benne van ennek a sorsnak fogalma is: a sors a lángész által, a lángész szabad tevékenysége által, szinte saját akarata ellenére valósít meg olyan célokat, amelyekről nekünk képzetünk nincs. Ilyenképpen a lángész ugyanaz az esztétikára nézve, mint az Én a filozófia egészére: a legfőbb abszolút realitás, amely maga soha objektívvá nem lesz, de minden objektívnek forrása ő. Ha pedig a művészet alkotásaiból eléink sugárzik az az identitás, amelyet a filozófus már az Én első aktusában szétbontott, akkor igaza van Schellingnek, hogy az esztétikai szemlélet az objektívvá vált intellektuális szemlélet. És ha ez így van, akkor a művészet a filozófiának egyetlen igazi és örök organonja, ami mindig újra kiábrázolja azt, amit a filozófia külsőleg ábrázolni nem képes, t.i. a tudattalant a cselekedetben és teremtésben és annak eredeti azonosságát a tudatossal. A művészet nyitja meg a filozófus előtt is a szentekszentjét, ahol örök és eredeti egyesülésben egyetlen lánggal ég az, ami a természetben és a történetben elkülönítve van. A filozófiai rendszer is a művészettel ismét visszatért oda, ahonnan kiindult, a tudatos és tudattalan, a szabadság és a szükségszerűség egységéhez. Továbbá: a filozófiában az ember mindvégig csak „töredék” marad, a művészetben ellenben az *egész ember* jelenik meg.

Az alany és a tárgy, az Én és a Nem-Én azonossága már erőteljesebben nem is jöhetne kifejezésre, mint Schelling eddig tárgyalt irataiban. Láttuk, hogy az Én a maga különböző tevékenységeit csak azon viszonyok különbözősége által fejtheti ki, amelyekben a Nem-Énhez, illetve a természethez áll. Ugyanez a meggyőződés jut kifejezésre Schelling azon irataiban is, amelyek az ú.n. *identitás-filozófia* korszakában keletkeztek. Ezekben az iratokban a közös alap, amelyen úgy az alany, mint a tárgy állanak, a tiszta ész vagy az abszolútum. A tiszta ész fogalmára pedig úgy lehet eljutni, hogy ha az ész gondolkozásától merőben elvonatkoztatunk, ami által az ész megszűnik szubjektívnek lenni, sőt megszűnik objektívnek is lenni, mivel objektív vagy gondolt csak a szubjektívhez, azaz a gondolkozóhoz való ellentétben lehetséges; ettől azonban már az imént elvonatkoztatunk. Az ész ezen elvonatkoztatás által az alannak és a tárgynak indifferencia-pontjává lesz. Ezen a tiszta észén kívül nem létezik semmi s róla merő közvetlenül veszünk tudomást. Filozófia sem létezhetik csak ennek a tiszta észnek vagy Abszolútumnak alapján, ez a kijelentés a filozófiát mint abszolút metafizikát határozza meg.

Az Abszolútumnak – így lesz, ímé, Fichte Énjéből vagy abszolút létéből egy tisztán és hamisítatlanul kozmikus hatalom! – az abszolútumnak s *mivel rajta kívül egyéb nem létezik*, minden létnek legfőbb törvénye az identitás törvénye, amely kifejezhető e formula által: $A = A$. Az Abszolútum azonban nem bír azzal a lehetőséggel, hogy differenciálódjék a jelenségekben s kell is differenciálódnia, mert különben nem tudná magát megismerni. A megismerés csak úgy lehetséges, hogy ha az Abszolútum magát mint alanyt és tárgyat állítja. De e kettő, alany és tárgy között nincs kvalitatív különbség, hanem csak kvantitatív, ami azt jelenti, hogy a jelenségekben benne van úgy az alany, mint a tárgy, de némely jelenségben az alany a túlnyomó, másokban pedig a tárgy. Amíg tehát az abszolút és végtelen identitásban az alany és a tárgy kvantitatív indifferenciája van jelen, addig az egyes dolgokban az alany és a tárgy kvantitatív differenciájával találkozunk. Éppen ezen differencián alapul a természeti és történeti világ különbsége is: ahol a jelenségek sorában a tárgy a túlnyomó, ott a természet világa van; ahol a jelenségek sorában az alany a túlnyomó, ott a történet világa tárul fel előttünk. Ezen sorozatokban a fejlődés a két ellentétes pont: az alany és a tárgy pontja felől halad az indifferencia felé s miután a fejlődés egyes fokait nevezi Schelling *potenciáknak*, ezért az egész tan bátran nevezhető potencia-tannak. Ezen potenciák egész rendszere a világ. Minden potencia nem

abszolút ugyan, de a maga módján végtelen és minden jelenség az egésznek, a totalitásnak, az identitásnak képviselője a sorozatban. Hogyha pedig mindakét sorozatot az egész szempontjából tekintjük, akkor azt kell mondanunk, hogy a két világ, a reális és az ideális, kiegyenlíti egymást s valójában az eredeti indifferencia megmarad. Az egyes potenciák totalitása relatív ugyan, de az összes potenciák abszolút realitása teljesen egyezik az abszolút identitás totalitásával. Ily módon azután a világegyetem, amelyben a jelenségek reális és ideális sora találkozik s az eredeti identitás megvalósul, a legtökéletesebb organizmus és a legpompásabb műremek is. Benne a tökéletes organizmus és a tökéletes műremek jut egységre.

Az a misztikus hajlandóság s végtelen spekulációkra való készség, amely kétségtelenül még csak erősödött *Böhme* hatása alatt, egészen világosan jelentkezik Schelling *szabadságtanában* (főleg: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809). E fejtegetések alaptétele az, hogy Isten előtt és Istenen kívül nem létezik semmi, minél fogva Isten a maga létének alapját önmagában bírja. Ámde a kérdés éppen az, hogy mi ez az alap, mert hiszen mindennek az alapja magán az illető dolgon kívül keresendő. Az Istenen kívül azonban más lét nincs, neki tehát önmagában kell bírnia alapját. És valóban Isten alapja magában Istenben található meg, amint Schelling mondja, ez az alap, a *természet* Istenben. Ez a természet tőle ugyan egészen különböző, de tőle semmiesetre sem választható el. Ez az alap megelőzi ugyan Istent, de Isten viszont lehetővé teszi azt az alapot. Isten a maga létezésének benső okát önmagában bírja s ennyiben ez az alap őt, mint létezőt, megelőzi; ámde éppen így Isten is priusza az alapnak, mert az alap nem létezhetnék, ha Isten actu nem léteznék. Ekként minden dolognak alapja is Istenben van, ámde ez az alap Istenben az, ami nem ő maga. Ezt az alapot azután közelebbről megismerni, az értelemmel felfogni és megmagyarázni nem lehet.

A *rossznak* és *gonosznak* eredete ebben az alapon keresendő és nem az Istenben. Az Isten u.i. mint szellem a legtisztább szeretet s a szeretetben nincs sehol a rosszra való akarat. De a maga létezése szempontjából szüksége van egy alapra is, amely benne van, de tőle merőben különböző, s ez nem más, mint a természet Istenben. A szeretet akarata és az alap akarata két különböző akarat, de a szeretet akarata nem állhat ellene az alap akaratának, mert akkor saját maga ellen kellene támadnia s így nem lehetne szeretet. Az emberben ez a két akarat tökéletesen meg van s a benne lévő szellemi elvnel fogva ellene áll az egyetemes akaratnak, azaz a természeti törvénynek, ami által megszületik a rossznak a lehetősége. És ebből a lehetőségből azonnal valóság lesz, mielőtt az ember a neki juttatott szabadsággal élve, a sötétség elvét juttatja diadalra. Ez a szabadság u.i. hozzátartozik az ember tökéletességéhez. A gonosz önmagában érvényre nem jut, csak akkor, ha az ember a maga akaratával az egyetemes akarat ellen támadva, a gonoszt választja és valósítja meg.

Teljesen félreismeri tehát Isten lényegét az, aki a rossz forrásául őt tekinti. Isten, amikor a világot teremtette, csak a jót és a világosságot hívta életre. Az Isten teremtő akaratában és tanácsában és eszközei között a gonosz nem foglalt helyet. Elkerülhetetlen volt azonban a rossz, mert rajta és általa látszik meg Isten jósága és a szeretet értéke. De mert nem Isten teremtette a gonoszt, igazi realitással és hatalommal szemben a jóval, nem is bír az: csak a nem-lét illeti meg a gonoszt. Ami erővel bír, az is csak a jótól ragadta el s majd a fejlődés végén ez az erő ismét a jóhoz kerül vissza. A dolgok rendjének végén u.i. eltűnik a gonosz és a jó uralma tökéletesen helyre áll.

Schellingnek itt vázolt szabadságtanából világos, hogy érdeklődése itt már teljesen a vallás felé fordul s még csak az Isten fogalmában látszik az identitásfilozófia némi nyoma. Ez a vallásos érdeklődés egészen kizárólagos lesz fejlődésének utolsó korszakában, ahol a mitológia és a vallás kérdésének bölcséleti megoldása veszi igénybe a filozófus minden idejét és erejét. A közönség is nagy érdeklődéssel várta halála után az öreg Schelling elmélkedéseinek gyümölcseit. Ez az érdeklődés azonban kielégítés nélkül maradt, mert a tárgy, amellyel hátrahagyott iratai foglalkoztak, immár merőben elvesztette minden aktualitását, különösen abban a formában, amelyben Schelling kidolgozatlan és töredékes munkái kísérelték meg a probléma megoldását. Ezért is elég csak röviden vázolnunk Schelling erre vonatkozó elmélkedéseit.

Schelling a mitológiai és vallásbölcséleti fejtegetéseiben teljesen odahagyva a racionalizmus álláspontját, eddigi munkálkodásának gyümölcseit csak *negatív* filozófiaként tekinti, amelyhez hozzá kell járulnia a *pozitív* bölcseletnek, ha a filozófiai igazság teljes birtokába akarunk jutni. Szó sincs arról, mintha eddigi filozófiai álláspontját helytelennek tekintené. Csak elégtelennek és kiegészítésre szorulónak tekinti. A racionalizmuson nyugvó negatív filozófia az ész segítségével akar feletet adni a bölcsélet nagy kérdéseire; a pozitív filozófia ellenben a teljes filozófiai igazságot keresve, az ész határai *főlé* emelkedve keresi a megoldás helyes útját. Miután pedig a vallás kereste mindig az ész feletti régiókban a lét kérdésének megoldását, Schelling is ezen az úton haladva a mitológia és a vallás bölcseletéhez jut el s így keresi a

végső igazság megoldását. És még közelebbről, - miután a végső igazság a kijelentésben bontakozik ki a vallások történetében, ezért Schelling a kijelentés bölcséletét akarja nyújtani. Az ő fogalmazása szerint u.i. a kijelentés nem korlátozható a történeti vallások területére, hanem ott van úgy a monoteisztikus, mint a politeisztikus vallások mindenkéiben, amelyek a vallásos igazság némi elemeit rejtik magukban s távolról sem tekinthetők babonák és tévhitek tömkelegének. Az így értett kijelentés nyújtja azt a gazdag tapasztalatot, amelyre a pozitív filozófiának támaszkodnia kell. Meg kell vizsgálnunk minden vallást és minden mitológiát, mert ezek mind az ész feletti igazság szolgálatában állanak. Az ész feletti igazság a maga egészében a kijelentés kifejlésének egész folyamatán jelentkezik, de elemeit megtaláljuk a mítoszokban is.

A mitológia és a kijelentés filozófiájában ugyanaz a hármasság húzódik végig, amely az identitás-bölcsélet fejtegetései szerint a potenciák világában is jelentkezik, t.i. a lehetőség, a szükségszerűség és a cél hármassága. Ezt a hármasságot feltalálja Schelling a különböző politeisztikus mitológiákban, de ezt a hármasságot látja a keresztyénség szent háromságában is. Minden vallás ősfarmája a monoteizmus, amely monoteizmussal azonban teljesen összefér az a vallásos felfogás, amely az istenben több személyt lát és különböztet meg. Az Isten minden létnek a forrása és minden, ami van az ő kinyilatkoztatása, amiből világosan következik, hogy a létezőben megállapított hármasságnak benne kell lennie a kinyilatkoztatott tanokban, illetve mítoszokban is. Azt mondhatnók, hogy Schelling ezen pozitív filozófiáját a negatív filozófiájával már csak ez az erőszakolt hármasság fűzi össze. Ez a hármasság, amely mindenütt jelentkezik a vallás területén s amelyből szükség szerint következik a politeizmus is, ez a hármasság csak elfedi Isten egységét, amely azonban a sok személy mögött mindenütt ott van és hat.

Amíg a mítoszokban a kijelentés mintegy fátyol alatt jelentkezik tökéletlen és homályos formában, addig a keresztyénség maga a tökéletes kijelentés. Ezért érthető, hogy a kijelentés filozófiája tulajdonképpen a keresztyénség filozófiája. Itt a fejtegetések középpontjában nem Isten áll, hanem Jézus, akinek személyében Isten tökéletesen kijelentette magát s kinek nemcsak az a szerep jutott, hogy legyen közvetítő Isten és ember között, hanem az is, hogy az embert megváltsa a bűnből. A hármasság a Jézus személyében is jelentkezik: isteni preexistenciával bír Istenben, személyiséggel bír Istenen kívül és emberi alakot vett fel, hogy láthatóvá legyen az emberek előtt. Krisztus feladata ugyanaz, mint a mitológiák isteneié: ő vált meg minket a Sátán, azaz a gonosz hatalma alól. Ez a Sátán is szükségszerű lény ugyan, de nem bír igazi léttel, hanem csak a nem-léttel s mint ilyen csupán negatív elv, amely ellensége ugyan a teremtesnek, de eszköze is, mert mindig rosszat akar és mégis mindig jót teremt. Ő tehát csak akaratában teremője a rossznak, de azt teremteni valójában nem tudja, amint senki és semmi sem tudja teremteni a rosszat. Végül Jézus segítségével még is csak a jó fog győzedelmeskedni a Sátán felett s Jézus megváltói működése éppen abban áll, hogy megszabadítja a világot mindattól a nyomorúságtól, amely a Sátán révén került ebbe a világba. Benne a testté lett isteni ige ül diadalmat a bűn felett, amely az ember bűnbeesése által szükségképpen jött erre a világra. Amilyen szükségszerűen jött a világra a bűn, olyan szabadon lett Isten igéje az ember megváltója Krisztus által.

Nem lehet tagadnunk, hogy a vallás és a kijelentés filozófiája egy nagyszerű és mélységes kísérlet a vallás jelentésének megmagyarázására, amikor a kijelentést és vallást egységes egésznek tekintve arra törekszik, hogy azt a szellem természetéből értse meg. S e kísérlet talán jobban sikerült volna, ha szorosabb egységet tud vala Schelling létesíteni a negatív és pozitív filozófia között. Így azonban csak terméketlen torzó maradt: egy végtelen spekulációkra hajló elme késői gyümölcse.

4.2.3. Hegel

A német idealizmus bölcséletének leggazdagabb termése Hegel bámulatos rendszere, amelyhez foghatóval az emberi gondolkozás történetében nem találkozunk. Ebben a rendszerben minden egy központi gondolat mélyéről fakad és ettől a középponti gondolattól nyer jelentést s magyarázatot. Nincs a szellemi életnek egyetlen tevékenysége, amelyet Hegel ennek a rendszernek keretében elhelyezni és ott magyarázni meg ne kísérelt volna s így valóban nem lehet csodálkoznunk azon, hogy bölcselete a szellemi élet minden terén éreztette a maga hatását, új problémákat vetve fel s a régiek számára a megoldás új útjait mutatva.

Hegel 1770. augusztus 27-én született Stuttgartban. Középiskolai elvégzése után a tübingeni egyetemre iratkozott be s ott először teológiai tanulmányokkal foglalkozott. Később azonban a görögség ragadta meg figyelmét s a panteizmus felé fordult figyelme, különösen, amikor mint a Stiff tagja, közelebbi viszonyba került Schellinggel és Hölderlinnel. A teológiai vizsga letétele után ő is magántanítóskodással tartotta fenn

életét, de eközben nagyon komoly és elmélyedő tanulmányokat folytatott a keresztyén vallás és Jézus tanának megismerésére. E tanulmányok gyümölcseként keletkezett 1795-ben *Leben Jesu* c. műve. 1800-ban azután teljesen a filozófia szolgálatára szenteli magát, sőt egy filozófiai rendszer csírát fejleszt ki. 1801-ben a jénai egyetemen magántanári habilitációt nyer s egészen Schellinghez kapcsolódik, sőt *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* c. művét, amely ugyanebben az évben jelent meg, egyenesen Schelling identitásának szenteli. 1807-ben már megjelenik önálló gondolkozásának első klasszikus alkotása a *Phänomenologie des Geistes* c. műve. 1809-ben a nürnbergi gimnázium rektora lesz s egész erejével adja magát rendszere kialakításának. Ez idő alatt 1812 és 1816 között jelenik meg *Logik*-ja 3 kötetben. 1817-ben a heidelbergi egyetem hívja meg; innen azonban már a következő esztendőben távozik s a berlini egyetemen lesz a filozófia professzora. Itt rendkívüli és mély hatást gyakorol előadásaival nemcsak az egyetemi hallgatóságra, hanem azokra a magas állású állami tisztviselőkre és katonatisztekre, akik előadásait sűrűn felkeresték. Jóllehet gyenge előadó volt, tanának gazdag tartalma, rendszerének logikus felépítése, szellemének mélysége évek hosszú során át a berlini egyetem legkedveltebb professzorává tették. Nagy tekintélye valóban Németország legbefolyásosabb filozófusává tette; politikai és jogfilozófiai nézetei révén pedig csakugyan Poroszország „államfilozófusa” lett. Meghalt 1831-ben. A Berlinben akkor dühöngő kolera ragadta el.

Hegel bölcséletét egyfelől Kant, másfelől Fichte és Schelling tanai termékenyítették meg. Szelleme pedig egyfelől a görögség gazdag alkotásain, másfelől a keresztyénség mélységes tanain izmosodott. E kettő nélkül Hegel tanát és gondolkozásának kifejlését éppen olyan kevésbé lehet megérteni, mint ahogyan nem lehet megérteni őt a német idealizmus előző nagy alakjai, Kant, Fichte és Schelling tanai nélkül. Rendszerének csirái korán életre keltek lelkében s ő fajtájának vasszorgalmával gyűjtötte az ismeretek gazdag anyagát, amelyeket azután rendszerének keretei között helyezett el bámulatos következetességgel.

Hegel már fiatal korától kezdve szívósan ragaszkodott ahhoz a meggyőződéséhez, hogy a filozófia csak mint *rendszer* lehetséges. Az igazi forma, amelyben az igazság létet nyer, a tudományos rendszer. Ő éppen azt tekinti a maga feladatául, hogy a filozófiát ehhez a formához közelebb hozza s ezáltal közelebb hozza céljához is, amely nem egyéb, mint hogy a tudáshoz való *szereletről* legyen végül valóságos tudássá. Még közelebb jutunk a filozófia lényegének megismeréséhez, ha azt mondjuk, hogy a filozófiának az *Abszolútumról* való rendszerezett tudásnak kell lennie. A filozófia tehát az igazságot keresi, de nem szabad megfélemlenie arról, hogy ez az igazság nem az egyes részletekben van, hanem a részleteket átfogó Egészben. Ez az Egész azonban nem készen és lezártan adott valami, hanem éppen az jellemzi, hogy a *fejlődés útján* alakul ki és lesz tökéletessé. Azaz: az Abszolútumot, amelynek gondolata kétségtelenül a Schelling identitás-tanára utal, nem szabad merev adottságul tekintünk; az Abszolútum lényegileg eredmény, amellyel nem a fejlődés elején, hanem a végén találkozunk. Az Abszolútum az a valóság, amely saját maga számára fejlődik ki. Az Abszolútum ezek szerint csupa mozgás, amely ezen mozgás folyamán és ezen mozgás által az önmaga tökéletes kifejlésére jut. *Az Abszolútum szellem.* A szellemet pedig az egész német idealizmus tana szerint úgy kell tekintenünk, mint ami alany is, tárgy is. Ez a szellem, amely Hegelnél az Istennel is azonosul s csupa lényeg, amikor kifejlése által mássá lesz, az önmaga számára lesz mássá s ez a mássá létel, amely teremtés, mégis csak az Abszolútum önmagában maradását jelenti. A szellem, amikor alkotásaiban magát kifejti, a maga számára válik tárggyá és alkotásaiban magát alakítja ki. Aki az Abszolútumnak ezt a természetét elmélyülő reflexió segítségével megértette, annak számára Hegel rendszerének megértése nem lesz túlnehéz feladat. Enélkül azonban az egész rendszer hétpécsetes könyv marad. *A szellem minden dolgoknak lehetősége s ez a lehetőség a kifejlés és alkotások által válik objektív valósággá.*

Az Abszolútumról való ezen fogalom határozza meg a Hegel *módszerét* is, a sokat emlegetett és kigúnyolt *dialektikai* módszert. Az Abszolútumnak vagy szellemnek önmagát kifejtő és kialakító mozgása merőben *dialektikai* természetű. Ezt a mozgást követi a dialektikai módszer is, amely tehát tökéletesen a szellem lényegéből folyik és ennek a lényegnek felel meg. Ezért találkozunk vele a Fichte filozófiájában és a Schelling tanában is. Csakhogy ez a módszer Hegelnél – hogy így fejezzük ki magunkat – egészen a maga öntudatára jutott s követelte a maga jogait. A dialektikai módszer a szellem kifejlő tevékenységét tárva elélnk, elélnk tárja a kialakuló igazságot is, amelyről azt mondja Hegel, hogy nem kiver pénzdarab, amely készen adatik kezünkbe.

Miben áll hát ez a *dialektikai módszer*? A szellem a maga kifejlő mozgásában a mozzanatok egész során megy keresztül. A dialektikai módszer éppen abban áll, hogy a szellemet a maga mozzanataira bontja, hogy azután ezeket a mozzanatok ismét egybefonja. Ezáltal képessé tesz minket a dialektikai módszer arra,

hogya a szellemet a maga kifejlésében mintegy tetten érjük s a filozófus, amikor filozófál nem is tesz egyebet, mint hogy a szellemet figyeli és felfejti azokat a mozzanatokot, amelyekből a szellem Egésze egybevetődik. Mivel pedig ezeken a mozzanatokon keresztül maga a szellem fejlődik ki, ezért a dialektikai módszer, amikor ezeket a mozzanatokot kifejti, a szellemet fejti ki. A dialektikai módszer teremt.

Az így értett dialektikai módszer tehát egészen a *tapasztalatra* támaszkodik s nem az értelem skémáit hívja segítségül, hanem tisztán az ész műve s éppen az életet akarja a maga szabad és teremtő munkájában elélni tánni.

Az már most a további kérdés, hogy miféle *mozzanatokon* megy át a szellem a maga mozgásában. Erre a kérdésre azt kell felelnünk, hogy Hegel tana szerint minden fejlődésnek mozgatója az *ellenmondás*, amely nélkül nincs semmi élet és mozgás. A valóság csupa ellenmondás. Ámde ezzel az ellenmondással szemben nem az a teendő, hogy azt valami úton és módon eltávolítsuk, mert ezen eltávolítás által megszűnnék maga a mozgás is. Ha két ellenmondó fogalommal állunk szemben, akkor egy harmadik olyan fogalmat kell találnunk, amely fogalomban ugyan eltűnik maga az ellenmondás, de ami az ellenmondásban *igaz* mozzanat, az ebben a harmadik fogalomban a *továbbfejlés számára megőriztetik*. Azaz: a tézisére következik az antitézis s a kettőt egyesíti a szintézis, amelyben az igaz mozzanatok megőriztetnek. Ezzel a szintézissel azonban a mozgás véget nem ér, mert ismét kezdődik az ellenkezés. Minden fogalom u.i. csak részben és tökéletlenül fejezi ki az igazságot s ezért rászorul a neki ellenmondó fogalomra, ami azt a mozzanatot tartalmazza az igazságnak, amelyet az első fogalom nem tartalmazott. E két fogalomnak ismét szintézisre van szüksége s így tart ez tovább a mozgás végtelenségében.

Ez a módszer a maga teljességében nyilatkozik meg a *Phänomenologie des Geistes*-ben, amely maga is egy rendszer ugyan, de másfelől mégis *bevezetés* a Hegel bölcselétébe. A mű feladata megmutatni a fejlődés azon fokait, amelyen a szellemnek által kell mennie, amíg eljut a legmagasabb fokra, t.i. az abszolút szellem fokozatára. E fejlődés rajzában a mindennapi tudatból indul ki Hegel, az egyénnek tapasztalati tudatából, amely az objektív valósággal ellentétben tudja magát. Amíg tehát Fichte Tudománytanában az Én mindjárt önmagával foglalkozik, mint tevékenységgel, addig Hegelnél a szellem legalsó fokán nem az a fő, hogy mit *tesz* az alany, hanem az, hogy mit *tud* magáról és mi van neki önmagának adva. Adva van neki a tárgy. Erről a legalsó fokról emelkedik fel azután a szellem az önmagáról való tudat legmagasabb fokára. Azok a fokozatok, amelyeken a szellem kifejlik, a szellem tünetkezései – phänomenonjai – s rajtok a szellem lényegének szükségszerűségével halad egyikről a másikra, hogy végső célját elérje. Ha ilyen értelemben fogjuk fel a szellem fejlődését, akkor a Phänomenologia valóban a tapasztalaton alapuló ismerettan, amely a *közember* tudatából indulva ki, elvezet a *filozófiai* tudathoz.

Ebben a fejlődésben, amelyen a szellemnek keresztül kell haladnia, az ellenmondás elve uralkodik: minden fokozaton kiderül u.i., hogy a fogalom, amelyet az illető fokon nyertünk, nem az a fogalom, amelynek lennie kell s ezért kényszerítően kell haladnunk a másik fokozat felé, amelyen új fogalmat nyerünk, de ha azt a tudatban levő tárggyal összehasonlítjuk, látni fogjuk, hogy ez a fogalom sem felel meg a maga tárgyának s így kénytelenek vagyunk a következő magasabb fokozat felé haladni. Az ellenmondások szakadatlan során át jutunk az érzéki tudattól vagy ahogyan Hegel más kifejezéssel nevezi, a közvetlen szellemtől vagy a „szellemtelentől” az öntudatig, amely a fejlődés legmagasabb fokán állván egyúttal az igazi valóság is. Mert a Phänomenológiában nem csak a szellem kifejléséről való tudásról van szó, hanem magáról a kifejlő szellemtől is, amely ezen tudás közben önmagát fejti ki. A közember tudatától a filozófiai tudathoz való fejlődés nem csak ismeretelméleti szükségszerűség, amely nélkül nincs filozófia, hanem *lélektani* kényszerűség is: az egyénnek, illetve az egyéni szellemnek is ezen a fejlődésen kell keresztül mennie, ha a filozófia magaslataira akar emelkedni. De továbbá, miután az egyén fejlődése a *nem* fejlődésével azonos, a szellem ezen fejlődése hatja át az egész *világtörténetet* is, a tudományt, a filozófiát, a művelődés történetét is s ekként a szellem ugyanazon kategóriái érvényesülnek az egyén s ekként az emberiség, illetve az emberi művelődés történetében is. A fejlődésnek ezek a különböző sorozatai, az egyéni, a világtörténeti, a kultúratörténeti sorozatok oly szorosan fonódnak egybe, hogy ezáltal a Phänomenologia megértése szinte legyőzhetetlen akadályokba ütközik azok számára, akik ezeket a különböző sorozatokat egymástól elválasztani nem tudják.

A tudatfejlődésben egyébiránt Hegel a következő fokozatokat különbözteti meg. 1-ső fokozat a *primitív tudat* állapota, amely kezdődik az érzéki bizonyossággal s az észrevétel, valamint az értelem állapotain át vezet a 2-ik fokozathoz, amelyen az *egyéni öntudat* jelentkezik, amely azután a 3-ik fokozatra vezet, az ész fokozatára, amelyen az ész önmagát és a természetet vizsgálja, önmagát megvalósítja és végül egyéniség lesz. Mikor pedig az egész világ felé emelkedve észreveszi az ész, hogy minden felett a legmagasabb szellem uralkodik, akkor a 4-ik fokozaton ennek a legmagasabb szellemnek vetvén magát alá, *erkölcsi*

tudattá, azaz szellemmé lesz. Az 5-ik fokozaton ez a szellem beteljesül a *vallásban*, s végül a 6-ik fokozaton, az *abszolút tudásban*, amely a filozófia rendszere, illetve annak az abszolút tudásról szóló része, a logika. Így mutatja be a Phänomenologia a szellem kifejlését, amint az érzéki tudat öntudattá lesz, az öntudat ésszé, az ész szellemé s végül eljut arra a legmagasabb fokra, amelyen reájön a szellem arra, hogy ő nem egyéb, mint önmagának megértése.

A Phänomenológiához, amely Hegel filozófiájának első részét alkotja, járul a második rész, amely a *Logikát* és a két reális filozófiai tudományt, a *természet* és a *szellem* filozófiáját foglalja magában. A *logika* feladata magát azt a *léte*t tárni fel, amely a Phänomenologia által előadott megnyilatkozásokban jelentkezik vagy más oldalról szemlélve a dolgot, a logikának azt a *logikumot* kell megérteni, amely ezt a szellemet élteti, azt áthatja. A logika feladatának ez a megállapítása már világosan mutatja, hogy Hegel a régi metafizika útjára tér s a logikát a metafizikával azonosítja, mint nagy elődje, Leibniz. A feladat ezen megállapításából látnivaló, hogy ezáltal az a tartalom jut tudatra, amely a szellem különböző fokozatainak megnyilatkozott; ez a tartalom azonban nem a dolgok maguk, hanem a dolgok *fogalmi*, ami által természetesen a fogalmak egész rendszere fog a logikában feltárulni és magyarázatot nyerni. Hegel logikája éppen ezáltal különbözik a *formális* logikától, amely a dolgokat a világban készen lévő adottságoknak tekintve, a szellemet minden léttől megfosztja s csupa csontváznak tekinti azt. A Hegel által követelt spekulatív fogalom ellenben az Abszolútum kifejezése, amely által az egyes dolog az egyetemes körébe emeltetik s ezáltal a maga valóságához jut. Mi következik ebből? Az következik, hogy Hegelnél a fogalomban nem válik el egymástól forma és tartalom, hanem az, amit a gondolkodás a fogalomban megállapít, csupa lényeg és valóság, amiben a hüvelyező absztrakciónak semmi nyoma sincs. Hegelnél a gondolkodás és a lét, a gondolkodás s a dolgok való természete egy s ugyanaz a tartalom. A gondolkodás nem pusztán forma s a tárgy nem már készen adott, bevégezett valami: a tárgy a gondolkodás által valósul meg, mint életteljes és tartalomdús fogalom. E ponton egészen világossá válik, hogy Hegel logikája éppen olyan nagy mértékben *metafizika*, illetve *ontológia*, mint amilyen mértékben logika. Hegelnél egy a gondolat és a lét, amiből folyik, hogy egynek kell lennie a logikának és ontológiának is, ami természetesen Kant egész felfedezésének elejtését és a kritizmus szellemének feladását jelenti. Hasonló a helyzet akkor is, ha a kategóriákat vesszük szemügyre. A kategóriák sem pusztán formái a gondolkodásnak, hanem egyszersmind konkrét alakjai a *világéletnek*, a valóságnak, amely valósággá a szellem bontakozik ki éppen ezekben a kategóriákban. És mert az abszolútum kategóriái e kategóriák, azért kategóriái a természetnek is és a magát megértő szellemnek is. Ezáltal még világosabbá válik az az állításunk, hogy Hegel logikája metafizika is, melyben a gondolkodás formái egyben a lét formái is. De világossá válik az is, hogy Hegelnél a szellem fogalma merőben kozmikus-metafizikai fogalomként válna, Kantnak egész kritikai álláspontja teljesen a metafizikai síkra toldódik át, amiből szükségképpen következik a transzcendentális és reális, ismeretelméleti és metafizikai álláspontoknak az a vészthozó összefonódása, amellyel Hegel műveiben lépten-nyomon találkozunk. A szellem metafizikai valósággá lőn s metafizikaivá kellett válnia a logikának is.

Anélkül, hogy a Logika egész tartalmának előterjesztésére vállalkoznánk, szükségesnek tartjuk még röviden a következőket megjegyezni. Amiként a Phänomenologia a tiszta tudással foglalkozott, úgy a Logika a tiszta gondolkodással vagy a tiszta *léttel* foglalkozik. Amiként a tiszta tudás nem egyéb, mint a tudás, tisztán önmagában véve, *mint tudás*, akként a tiszta lét sem egyéb, mint a lét önmagában véve, minden más határozomány nélkül, *a lét, mint lét*. A tiszta lét fogalmának magyarázatát követi a *lényeg* magyarázata s végül a Logika egész rendszerét a *fogalomról* szóló fejtegetések zárják be. A létről szóló tanban tárgyalja Hegel a kvantitás, a kvalitás és a módusok fogalmát, azaz a kvantitatív, a kvalitatív és a modális léte. A lényegről szóló tanban fejtegeti az egzisztencia, a jelenség, a valóság, az Abszolútum fogalmait és e fejtegetések során keres megoldást a forma és tartalom, a dolog és tulajdonságai, a szubstancia, az okiság, a kölcsönhatás problémáira is. Mind a dialektikai módszer segítségével. A fogalomról szóló tanban a fogalom, az ítélet, a következtetés nyerne megvilágítást és legutoljára az *eszme*, mint a legfőbb kategória, amely egyszersmind a többi kategóriák foglalata jelenik meg és nyer magyarázatot. Ez az eszme, amelyben a szellem egész fejlődése tetőződik, maga a lét, - a metafizikai átmagyarázás itt is világos – az örökkévaló élet, a magát tudó igazság és egyúttal minden igazság. Magában foglal minden léte és minden gondolatot s ezért a filozófia egyetlen tárgya és tartalma az eszme. A filozófia feladata az eszmének jelentkezéseit számba venni s megmagyarázni, mert a természet és a szellem nem egyebek, mint azok a módok, amelyeken az eszme léte nyilvánvalóvá lesz. A művészet és a vallás is az eszmének különböző megnyilatkozásai s ezért a filozófia tartalma és célja azonos a vallás és művészet tartalmával s céljával. De mindenik között a filozófia a legmagasabb módja az abszolút eszme felfogásának, mert ő azt a legmagasabb módon, a fogalom közvetítésével fogja fel. Az eszmében ekként maga a valóság jelenik meg s minden csak

annyiban bír valósággal, amennyiben ebben az eszmében, a szellem processzusának kiteljesedésében részt vesz.

A rendszer második részét a *természetfilozófia* képezi, amely minden bizonnyal Hegel bölcseletének leggyengébben sikerült része, ami könnyen érthető, ha nem felejtjük el, hogy Hegel lelke egész hevével a metafizikai értelemben vett szellem filozófusa, akinek minden szeretete a szellem tevékenysége felé irányult. A természet u.i. nem más, mint a szellem a maga másletében, vagy „magánkívüllétében” – Ausser sich sein. Ami azt jelenti, hogy a szellem ebben a formájában van a legmesszebb az eszmétől. Az eszme, mint végtelen, megelőz mindent, ami véges, de a végest még sem nélkülözheti, mert a végtelen Abszolútum a véges által lesz objektív, legyen az a véges akár a természet, akár a szellem alkotása. A természet tehát bármily messze is essék az eszmétől, az eszme megvalósulásának nélkülözhetetlen színtere, amelyen az eszme a maga végetlenségéből kilépve, a véges lények és jelenségek sokféleségében lesz nyilvánvaló. A természet a szellem kifejlésének alapja, amelyen fokról-fokra haladva emelkedik a dialektikai mozgás törvénye szerint. Ámde akár a maga mechanikus, akár a maga fizikai, akár a maga organikus milétében is tekintsük ezt a természetet, az mindenképpen pusztán érzéki világ s mint ilyen csak negációja az eszmének, amiből következik, hogy valódi léttel nem is bír. Vagy azt is mondhatjuk, hogy a természetben az eszme tudattalanul van meg. Szóval: a természet léte nem felel meg a maga fogalmának s ha az eszme mégis kénytelen volt a természetben egészen elkülsőiesedni, ennek oka az, hogy enélkül nem nyert volna alapot a teljes kifejlésre.

A rendszer harmadik része a szellem filozófiája, amelyben az eszme ismét a maga tudatára jut és a szellem alkotásai révén kiteljesedik. E területen az eszme a természet sokféleségéből és a jelenségek függéséből ismét a szabadság világába lép, hogy a fejlődés legmagasabb fokára hágva a valóság totalitása jelenjék meg benne. Azon ellenmondás is, amely a természet léte és fogalma között van, itt oldódik fel s mihelyt a természet érzéki jelene meghal, életre kel a szellem a maga igaz valójában. Az emberben a szellem a maga öntudatára ébred és a tudat ébredése a világfejlés „fordulópontja”. A természet szükségszerűsége az emberen át megy a szabadság területére.

Ezeknek szemmel tartásával Hegel szellembölcselete a következőképpen tagolható. *Első* rész a *szubjektív* szellemről szóló tan. *Második* rész az *objektív* szellemről szóló tan, amely magában foglalja a jogfilozófiát, az etikát és a történetfilozófiát. A *harmadik* rész az *abszolút* szellemről szóló tan, amely három ágra szakad:

1. a művészetbölcseletre;
2. a vallásbölcseletre;
3. a filozófia történetére.

A szubjektív szellemről szóló tan pedig így oszlik fel. Az *antropológia* tanít a *természeti* szellemről vagy a *lélekről*. A *szellem fenomenológiája* szól a *tudatról*. Végül a *pszichológia* a szellemről, mint *alanyról* értekezik. Az antropológia a lelket a testtel való egybekötésében vizsgálja, amint az a természet kezéből kikerült. A fenomenológia a szellemet a testtől és a külvilágtól elkülönítve tárgyalja s ezen tárgyalások folyamán úgy tűnik fel a szellem, mint amely egészen magára viszonyulva Énné lesz és tudattá válik. A tudatnak fokai pedig ezek: a tudat általában, amellyel valamely tárgy áll szemben; az öntudat, amelynek a tárgya ő maga, vagyis az Én; az ész, amely a tudatnak és az öntudatnak szintézise. És végül a pszichológia tárgya a szellem egyfelől a maga teoretikus megnyilatkozásában, mint intelligencia, másfelől a maga praktikus megnyilatkozásában, mint akarat; ha ez akarat eszes, akkor a szabad szellem áll előttünk, amely a jog, erkölcs és a történelem terén valósul meg.

Átmenve az *objektív szellemről* szóló tanra, mindenekelőtt azt kell tisztába hoznunk, hogy mit értett Hegel „objektív” szellem alatt? A kérdésre Hegel elég egyszerű feleletet ad az Enciklopédia 400-ik §-ban. „Objektív szellem a teoretikus és a praktikus szellem egysége”, azaz az intelligencia és az akarat egysége. Az ilyen értelemben vett objektív szellem azért neveztetik objektívnek, mert az ő alkotásai a szubjektív szellem előtt tárgyakul jelentkeznek. Ezen alkotások forrása tulajdonképpen az egyén, azaz a tudatos szubjektív szellem, amely a maga alkotásait, a jogot, erkölcsöt, történelmet tárgyakul tekinti. Félreértene tehát Hegelt az, aki az objektív szellemet valamely misztikus hatalomnak vagy külön szubstanciális léttel bíró szellemnek hinné. Amint Hegel mondja, az objektív szellem csak önmagában „an sich” tárgy, de nem a maga számára „für sich”, ami ugyanazt jelenti, mintha azt mondjuk, hogy az az objektív szellem nem bír tudattal; róla tudattal a szubjektív szellem bír. Hogy az objektív szellemről szóló tan mélyen gyökeredzik Hegel metafizikai felfogásában, - azt nincs miért tagadnunk. De azt sem szabad kétségbevonnunk, hogy e tan metafizikai

hátterétől megtisztítva, igen termékeny csírárt rejt magában, amely csírából az emberi szellem szabad alkotásai, amint azok az emberi életközösségben megnyilvánulnak, becses magyarázatot nyerhetnek.

Az objektív szellem a *jog*, az *erkölcsiség* és a *történelem* által valósul meg. A jog az egyén szabadságának korlátja, hogy ezáltal a társadalomban való együttélés lehetővé tétessék. Miután a jog a szabadságot korlátozza anélkül azonban, hogy azt megsemmisítené, csak *személyek* számára lehetséges, azaz olyan egyének, népek és nemzetek között, akik a maguk akaratának és gondolkodásának tiszta tudatára ébredtek. Ezért minden jog első és alaptétele ez: légy személyiség és tiszteld mások személyiségét. Mindaz, ami a személyiségtől különböző, az az ő szabad akaratának külső körét képezi, *dolog*. A dolog, éppen mert az én akaratom szolgálatában áll, neveztetik *tulajdonnak*. A személyek és birtokosok között létrejött megállapodás *szerződés*. Ha valaki a jogot tagadja a maga cselekedetei által, az a jogot megsérti s a *büntető* jog éppen ezt a sérelmet torolja meg. Természeti állapotban lévő népek körében a jog nem fejlődik ki, mert a jog feltétele a társadalom. A jog objektivitásával szemben a *moralitás*, amely az objektív szellem fejlődésének második foka, szubjektív jelleggel bír s azáltal jön létre, hogy az akarat önmagára reflektál, a külső létől befelé fordul s mint szubjektív egyes szemben áll az egyetemessé. E fokozaton tehát az akarat szubjektivitása áll szemben az egyetemessé, ami azután a morális becslés és megítélés tárgyát képezi. A fő a *szándék*, a *cél* és az *érzéslet*. Itt az akarat, mint szubjektív akarat az uralkodó s csak az szabad itt, amit az akarat akar. A lényeges a szubjektív akaratra is a jó s az igazi lelkiismeret éppen az, amely a jót akarja és teljesíti. Ezen a fokozaton tehát már ismeretes a „kell” és a *kötelesség* fogalma, amelyben a jó végrehajtását parancsoló törvény jut kifejezésre.

Amíg a moralitás fokozatán az akarat még nem azonos a maga fogalmával, hanem szemben áll az objektív akarral, addig az objektív szellem kifejlésének harmadik fokozatán, az *erkölcsiség* területén az akarat kiteljesül azáltal, hogy azonos lesz a maga fogalmával. Az objektív és a szubjektív szellem igazsága az erkölcsiség, amely nem egyéb, mint a jog és a moralitás absztrakt mozzanatainak egysége. Általa a jó nyer megvalósulást nemcsak az egyes, hanem az egyetemes akarat által is. S miután az erkölcsiség nem egyéb, mint szabadság, általa, mint a jog és morális szintézise által az öntudatos szabadság természetté lesz. Azt is mondhatjuk, hogy az erkölcsiség a szabadság eszméje, azaz az élő és eleven jó. Az erkölcsiség által a jó valósággá lesz. Ez az erkölcsi szellem már most vagy

- a) természetes erkölcsi szellem – *család*, vagy
- b) *polgári társadalom*, vagy végül
- c) *állam*, amely az egyetemesnek célja s valósága.

A család természeti-erkölcsi alakulat, amely a maga céljainak érdekében több családdal együtt alkotja a társadalmat, amely éppen ezért merőben hasznossági közület. Az államban az erkölcsi jó nyer konkrét megvalósulást, amiből az következik, hogy állam nélkül az erkölcsiség megvalósulása el sem képzelhető. Amíg a társadalom tisztán eszközi jelleggel bír, addig az állam nem csak eszközül nem tekinthető, hanem egyenesen öncél, erkölcsi organizmus, ami ismét azt jelenti, hogy az állam az egyesek akaratát az erkölcsi törvény megvalósítására organizálja. Az egyes a maga kiteljesülését az államban nyeri el. Ha így áll a dolog, akkor azt is könnyű megértenünk, hogy Hegel tana szerint az állam tulajdonképpen igazi alapja a családnak és a társadalomnak is: mindkettő mint mozzanat benne foglaltatik az államban, amely nélkül a család sohasem lehetne társadalommá. Ha az erkölcsiség csak az államban valósulhat meg, akkor csak az államban valósulhat meg a szabadság is. Az egyénnek az állam tagjának kell lennie; ez egyenesen erkölcsi kötelessége, mert hiszen az államon kívül nem képes megvalósítani sem az erkölcsiséget, sem a szabadságot.

Minden államban az objektív szellem nyer ugyan megvalósulást, ámde ez a megvalósulás mégis a *világtörténelem* folyamán több állam keretében lesz csak tökéletes. Az életnek legmagasabb formája a történeti élet, amelynek folyamán tökéletes kialakulást nyer a szellem a maga valósága szerint. Egy népnek keretében a nép története folyamán a *népszellem* nyer kialakulást s ezek a népszellemek azután a történet folyamatában *világszellemmé* alakulnak. Ebben a világszellemben pedig a szellem nyer kifejeződést. A világtörténet egészében az egyes államok és népek története az Egy igazság mozzanataként vesz részt s az Egy eszme a történet által valósul meg. Az eszme u.i. a világtörténelemben fokról-fokra halad a maga megvalósulása felé s mindig azzá lesz, ami az egész igazságot a legjobban szolgálja. Ezért a világtörténet valóban világítélet: minden nép aszerint ítéltetik meg, hogy milyen mértékben felelt meg annak a feladatnak, amely az eszme kialakításában és az igazság megvalósításában neki volt szánva. A világszellem fufangja az, hogy az egyének akaratá, ösztönei, sőt szenvedélyei által éppen a maga akaratát valósítja meg anélkül,

hogy erről az egyének tudnának. Nincs semmi e világon, ami ne tartoznék hozzá, mint mozzanat a világtörténet dialektikai menetéhez. Még a gonosz is ezt a kifejlést szolgálja.

A világtörténet folyama is azokon a fokokon megy át, amelyeken át kell mennie az egyéneknek. Az első fokozatot a *keleti népek* története tünteti fel. Itt a tudat közvetlen természetessége jelenik meg. Ez az emberiség gyermekora, amelyben a szellem a természettel egyesül. A második fokozat a tudat részleges szabadságra jutását tünteti fel s a görög nép történetében áll előttünk, ez az emberiség ifjúkora, míg a férfikor a rómaiak történetében szemlélhető, ahol az egyes a maga célját az állam szolgálatába állítja. A harmadik fokon a tudat a maga szabadságának tökéletes tudatára ébred s előttünk áll az emberiség *őregkora* a keresztyén-germán világ történetében, a mi történetünkben. Ezek a fokozatok egyszersmind a szabadság fejlődését jelölik a keleti népek történetében, ahol az uralkodó úr minden felett, a sokaság van az egyért, a görögöknél és rómaiaknál *némelyekért* a sokaság; a harmadik fokozaton a keresztyénség által mindnyájan szabadok vagyunk. (V.ö. a Madách felfogásával.)

A maga igazi szabadságára és valóságára, a maga fogalmával való egységre a szellem az *abszolút szellem* által jut. És megvalósul az abszolút szellem a *művészetben* a szemlélet segítségével, a *vallásban* a kép és az érzés által, a *filozófiában* a szabad gondolat által. Az abszolút szellem egész területét nevezi Hegel a vallás szférájának is, mert a vallás úgy a művészetben, mint a filozófiában is kifejezésre jut.

Ha a Logika Hegel rendszerének legmélyebben átgondolt részlete, akkor a *művészetfilozófia* bátran nevezhető a rendszer legszebb gyümölcének. A művészet által a *szépben* az abszolút szellem a konkrét szemlélet és kép segítségével nyer alakot. Ez pedig azáltal lehetséges, hogy a művészet megszabadítja a szellemet minden végelességtől s mintegy kiengeszteli az Abszolútumot, amikor azt a tisztán érzéki és tisztán gondolati közé állítja. Ezáltal megoldódik az az ellenmondás, amely van az absztrakt szellem és az érzéki természet között.

A művészetnek Hegel három formáját különbözteti meg aszerint, hogy benne a külső forma vagy a belső tartalom a túlnyomó. Első forma a „szimbolikus művészet”, amelyben a forma a túlnyomó s az eszme csak egész bizonytalanul jelenik meg benne. A művészetek közül csupán az építészet tartozik ide; az egyiptomi művészet azonban merőben szimbolikus. A második forma a „klasszikus művészet”, amelyben a tartalom teljesen megfelel a formának s az eszme a maga teljes határozottságában jelenik meg. Ide tartoznak a művészetek közül a szobrászat s a görög művészet a maga teljességében klasszikus művészet. Harmadik forma a „romantikus művészet”, ahol a külső háttérbe lép s az eszme a maga szellemiségében tűnik elő. A művészetek közül ide tartoznak a festészet, zene, költészet s a keresztyén művészet tisztán romantikus művészet. Ami az egyes formák értékét illeti, a klasszikus művészet kétségkívül a legszebb, a romantikus művészet a legmagasabb.

A szép azonban távolról sincs a művészi alkotások területére korlátozva. Megtaláljuk a szépet a természetben is mindenütt. Ez a természeti szép. A természeti szép abban különbözik a művészi széptől, hogy amabban a szép az érzéki valóság minden hiányával telve, végső, korlátolt, nem-szabad és kényszerű. A szabadság a maga teljességére csak a művészi szépben jut. A szépet éppen ez a szabadság és végtelenség jellemzi: az érzéki tartalomból előtör mindenütt a szabad és végtelen szellem. És éppen, mert a szép ennek a „világnak prózájából”, azaz annak végelességéből, korlátai és nyomorúságai közül a végtelenségbe és a szellem birodalmába emel, ezért a művészet valóságát az ideál adja meg. E világ korlátai közé állított ember u.i. a létezés mostohaságaival szemben jótékony ellentétül állítja mag elé az ideált, amely a szellem legmélyéről születik s tulajdonképpen nem egyéb, mint a jelentés a maga tökéletes tisztaságában. Vagy így is jellemzi Hegel: az ideál a tiszta valóság, amelyből eltűnt minden, ami pusztán egyéni és véletlen. Az érzékiség világából nő ki az ideál, de merőben a szellem valóságát tükrözi vissza. Ezért a költészet a legmagasabb művészet, mert benne a szellem a legadekvátabb módon jut szemléletre.

A *vallás*, mint a szellem abszolút alakja, „kijelentett vallás”, azaz a vallásban az abszolút szellem nyilatkoztatja ki magát s miután az Abszolútum Istennel azonos, azért ez a kijelentett vallás ott érezteti a maga ellenállhatatlan hatását nemcsak a művészet területén, hanem a filozófia birodalmában is. Itt félremagyarázhatatlanul nyilatkozik meg Hegel egész bölcséletének vallásos alapvonása. A vallásfilozófia tárgya merőben azonos a filozófia céljával: az Abszolútumot, azaz Istent kell megértenie. Csakhogy amíg a filozófia az Abszolútumot a gondolkodás formájában fogja fel, addig a vallásbölcsélet Istent a maga meglétében, jelentkezésében ismeri meg és pedig a maga *végtelen* jelentkezésében. Minden vallás fogalmában pedig három mozzanat van: a tiszta szellemiség, a vallásos egyén és Isten viszonya és harmadik mozzanat a vallásos alany egyesülése Istennel a kultuszban. Aki e három mozzanatot megértette,

az előtt tisztán fog állani az a tény is, hogy a vallásban a végtelen tör be az egyén nyomorúságokkal teljes és korlátolt, véges életébe, hogy a múltó egyént az örökkévaló Istenhez emelje fel. Ez a végtelenség azonban csak úgy törhet be a véges életbe, hogyha az egyén lelkében is ott él ez a végtelenség, mint az egyén felsőbb természete és igazi szubstanciája. A felsőbb természet azonnal a maga jogaihoz jut, mielőtt az Én komoly alázatosságban lemond önmagáról s átadja magát az abszolút szellem hatásának. Az ember és Isten viszonya tehát ekként alakul: Isten megjelenik az emberben s ezáltal végecsé lesz s az ember felemelkedik Istenhez s ezáltal végtelen lesz. S miután az Isten és az ember viszonya a hit által létesül, a hit nem egyéb, mint az Isten valóságának megjelenése a szubjektív szellemben.

Az egyes vallások csak fejlődési fokai a vallásnak általában. Hegel megkülönbözteti ennek a fejlődésnek következő fokait. *Első* a természeti vagy közvetlen vallás, amelyben a szellem a természettel egyesülve jelenik meg s tehát szabadsággal nem bír. *Második* fokozat a szellemi individualitás vallása, amelyben a szellem már felülemelkedik a természetben. *Harmadik* fokozat a célszerűség vallása, amelyben a célok véges, emberi célok. Az első fokozathoz tartozik pld. az afrikai népek, a mongolok, a kínaiak vallása; a másodikhoz pld. a zsidó vallás és az izlam; a harmadikhoz főleg a rómaiak vallása. Mindezek felett áll az *abszolút* vallás, a keresztyénség, amelyben a vallás fogalma tökéletességre jut és eléri a maga teljes valóságát. A keresztyénségben az Isten többé nem túlvilági és idegen Isten, hanem az egyéni tudatban megnyilatkozó. Miután pedig a keresztyénségben Isten a maga valóságában jelentkezik, azért a keresztyénség a szabadság és az igazság vallása. Benne az ember és Isten egységre jut s mikor mi Istenről tudunk, akkor Isten is tud rólunk. Isten bennünk, véges lényekben jut a maga teljességére.

Az abszolút szellem legtökéletesebb kifejlése a *filozófia*, amelyben az abszolút szellem organizmusa és rendszere önmagát érti meg. Vagy más szavakkal: a filozófia az önmagát gondoló eszme, az önmagát tudó igazság. Ezek megállapítása után Hegel ahelyett, hogy a filozófiának logikai alkatát tenné vizsgálat tárgyává, abból indulva ki, hogy valamely tárgy története szükségszerűen összefügg azzal a képzetrel, amelyet mi arról a tárgyról alkotunk, a filozófia történetében a filozófiának kifejlését állítja szemünk elé, ami által a filozófiatörténet feladatát egyszersmindenkorra megszabja. Hegel felfogása szerint, amely teljesen rendszerének szellemét tükrözi, a filozófia története a gondolat önmegtalálásának története; a gondolatot pedig az jellemzi, hogy csak akkor talál magára, ha önmagát létesíti, sőt csak akkor létezik és csak akkor való, ha önmagára talál. A gondolatnak ezek a létrehozói a filozófiai rendszerek, amelyek egymásután tűnnek fel ugyan, de mindenik az előzőhöz kapcsolódik s az előbbi rendszereknek igaz mozzanatait magában foglalja. Amikor tehát egy filozófiai rendszert megítélünk, akkor azt mindig az egyetemesre kell vonatkoztatni, mert mindenikben az eszme jelenik meg. Amiből azonban az is következik, hogy az egyes filozófiai rendszereket csak az lesz képes megérteni, aki előzetesen az egyetemessel tisztában van. Aki előtt a szellem fejlődése és az eszme valósága ismeretlen, az a filozófia-történetben eredményekre jutni nem fog. Azaz, amint ma mondanók: a filozófia története csak a filozófia szisztematikusa lehet. A filozófia történetében az egyes rendszerek az eszme kifejlésének lévén mozzanatai, világos, hogy ezeknek a rendszereknek egymásra következése a történetben ugyanaz, mint az eszme fogalmi határozmányainak egymásra következése a logikai levezetésben. Az tehát, aki az egyes rendszerekben az egyetemest, azaz az eszmét felismerni nem képes, azt Hegel ahhoz a beteghez hasonlítja, akinek az orvos gyümölcsöt rendelt, de aki amikor szilvát, cseresznyét vagy szőlőt tettek eléje, egyiket sem fogadja el, mert ezek közül egyik sem gyümölcs, hanem szilva vagy cseresznye vagy szőlő. De következik mindebből az is, hogy minden filozófiai rendszer szükségszerű volt és az ma is, egyik sem múlt el, hanem mindenik egy egésznek a mozzanata. És az egésznek ezek a mozzanatai ma is élnek és érvényes mozzanatok.

Jóllehet minden filozófiai rendszerben az egyetemes eszmének egy-egy mozzanata jelenik meg, minden filozófiai rendszer a saját korának rendszere s filozófiája, s mivel mindenik egy-egy tag a szellem fejlődésében, azért csak azokat az érdekeket elégítheti ki, amelyek a maga korának megfelelők. Szoros összefüggésben van korának politikai történetével, államszervezeteivel, művészetével, vallásával is, mert azokkal közös gyökérről sarjad, t.i. a korszellemről. Hegel egyenesen kimondja: a filozófia azonos a maga korával, mert bőrből senki ki nem bújhatik, a filozófus sem.

Hegel kolosszális rendszere, amelynek éppen csak körvonalait tudtuk felrajzolni, valóban a legnagyobb és legfilozófiai szisztema, amelyet az emberiség valaha létre hozott. Az alapgondolat következetes érvényesítése az emberi alkotások minden területén, a módszer szigorú alkalmazása minden jelenség értelmezésében, a levezetések tiszta logikája, a megfigyelések sokszor bámulatra méltó élessége, az élet jelenségei iránt való finom érzék, - egytől egyik rendelkezésére állanak Hegelnek, aki egész életét önzetlenül áldozta fel az igazság szolgálatára. Hogy vannak rendszerének részei, amelyek ma már csakugyan a múltéi, ez

kétségtelen. Hogy tana Kant kritizmusát elhagyva, egészen a metafizika régi útjára tért, - tagadhatatlan. De tagadhatatlan az is, hogy vannak e rendszernek olyan részei, amelyek az egyetemes igazságnak el nem múló mozzanatait képezik s amelyek még ma sem kellő figyelem tárgyai. Hegel rendszerében az abszolút idealizmus a történeti idealizmussal egyesül s minden, ami létezik, a szellemtől nyeri a maga örök becsét és valóságát. Nála a szellem nemcsak alapja, hanem forrása is az univerzumnak s egész bölcséletének végső motívuma a mélyen felfogott vallás: a szellem az az Abszolútum, amely a vallás síkjában, mint Isten jelenik meg. Ekként a szellem logikai természete szerint fejlik ki minden, de a szellemnek minden alkotása a vallástól nyeri a maga végső alapját. Ezért az abszolút szellemről való tan valóban vallásfilozófia. Rendszere, amely a valóság minden területét felölelte, a maga megérett mivoltában megtermékenyítőleg fog hatni mindazokra, akik a gondolat és eszme nagy problémáinak megoldását szívükön viselik.

4.2.4. Schleiermacher

Schleiermachert, akiben a teológus kétségtelenül nagyobb volt a filozófusnál, a romantika filozófusának szokták tekinteni és joggal. A romantika felfogása egyetlen gondolkozónál nem nyert olyan adekvát filozófiai kifejezést, mint Schleiermachernél, aki azonban minden „széplelkűsége” ellenére mégis csak Kanttól indul ki a maga szellemi vándorútjára, s eközben Fichte, Schelling, Hegel és a romantikusok felfogásával gazdagodott gondolkozása. Hatása a filozófiában sokkal csekélyebb, mint a teológiában, ahol tekintélye sokáig egyedül uralkodott. Rendkívül gazdag szelleme tárt karokkal fogadott minden hatást s arra igyekezett, hogy azt a maga gondolkozásának egységébe illessze. Innen van, hogy – mi tagadás – tana nem egyszer teszi az eklektizmus benyomását.

Schleiermacher született 1768. november 21-én Breslauban s már gyermekkorában a herrnhutiak szelleme hatott lelkének alakulására: érzelmi élete mind nagyobb mértékben vette át az uralmat a lélek többi tevékenysége felett. Később, mint a hallei egyetem hallgatója, a felvilágosodás és Kant tanaival jutott közelebbi viszonyba s Kant művei elhatározó benyomást gyakoroltak lelkére. 1796-ban berlini lelkész lesz s a romantikusok körével ismerkedik meg. Különösen Schlegellel lép szoros viszonyba, amely viszony azonban később teljesen elhidegül. Később a hallei egyetemen a filozófia és a teológia tanára, de onnan 1809-ben ismét Berlinbe tér vissza; tevékeny részt vesz az egyetem megalapításában s annak tanárává nevezetik ki. Meghalt 1834-ben, mint a berlini egyetem professzora.

Schleiermacher legkorábbi irataiban, a vallásról való beszédeiben, a *Monologen*-ben és a Schlegel regényéről, a *Lucindáról* írott leveleiben, már az előadás formáját tekintve is egészen a romanticizmus filozófusa: az érzésnek mindent előntő árja és nyelvének szünni nem akaró dagálya telve csupa sejtetéssel, amely mögött az értelem csak homályosan dereng elé. A vallásról írott beszédeiben a vallás sajátosságait akarja feltárni a műveltek előtt, azaz azok előtt, akik lelkükben őszintén sóvárognak a szellem igaz mélységei után. Mindenekelőtt a vallás racionális felfogását utasítja vissza Schleiermacher s követeli a vallás lényegének helyes feltárását. A vallás helytelen fogalmazása oka annak, hogy a műveltek a vallást egyenesen megvetik. A vallásban a sóvárgó lélek mintegy elveszti önmagát, hogy azután Istenben ismét megtalálja. Az önmagát elvesztés és önmagát megtalálás mélységes érzésében áll a vallás lényege s általa két irány egyesül a lélekben: az elkülönítő és egyéniesítő irány, amelynek képviselői az érzéki természetek és az egyetemesítő irány, amelynek túlzásaiban a fogalom bálványozása áll elő. A vallás ezzel ellenkezően abban áll, hogy a vallásos lélek teljesen átadja magát a Mindenségnek s magát az Egész egy részének tudja. A vallás tehát tudás, de nem egy tárgyról való tudás s nem is cselekvés, hanem a végesnek a végtelenben való közvetlen léte, azaz érzés. A vallásos lélek egynek tudja, illetve érzi magát az örökkévalóval és a végtelennel. Az Én elmerül a Mindenségben s a kettő közös életet él. Ami tan és dogma és tantétel, annak mind ezt a közös életet és érzést kell kifejeznie anélkül, hogy maguk követelnék, hogy vallásnak tekintessenek. Dogmák és tantételek által soha Isten bitokába jutni nem lehet: aki a végtelennel egybeolvadni nem képes, annak számára minden tantétel és dogma hiábavaló, mert Istent bizonyítani nem lehet. Ebből következik, hogy a vallás nem tanítható. A vallásos hős a maga példaadása által *közvetítő* lesz az egyesek és a végtelen között. A vallás a maga legmagasabb fokán jelenik meg a keresztyénségben, amelynek középpontját éppen a végesnek a végtelen ellen való törekvése s ezáltal az ellenségeskedés és kiengesztelődés képezik. Azaz: a keresztyénség tartalma maga a vallás lényege.

Hasonló nyomokon jár Schleiermacher a *Monologen* c. művében, csak hogy itt az erkölcsiségről és annak lényegéről van szó. Amiként a vallás nem egyéb, mint a végesnek a végtelennel való közös élete, azonképpen az erkölcsiség sem abban nyilvánul meg, hogy alája vetjük magunkat a zord törvénynek, hanem abban, hogy az egyén merőben egyesül az erkölccsel. Itt már a maga teljes mivoltában érvényesül

Schleiermacher romantizmusa, amikor azt követeli, hogy mindenki a maga egyéniségének megfelelő módon törekedjék az emberiség lényegét kifejezésre juttatni, ahelyett, hogy a természet felett való uralomra törne. Aki az erkölcsiség terén annyira haladt, hogy az emberiség lényegét önmagában megtalálta s annak kialakítására igyekezik, az az egyén valóban szabad.

A Lucindáról írt levelekben végül az igazi szeretetről beszél Schleiermacher s azt fejt ki, hogy az igazi szeretetben nem az egyén önző vágyai teljesülnek, hanem az egyéni az egyetemessel olvad egybe s megszűnik a szeretet által az az ellentét, amely van az érzékiség és a szellemiség között.

Schleiermacher filozófiai főművének kétségtelenül *Dialektikája* tekinthető, jóllehet alig egynehány §-a nyert Schleiermacher kezétől végleges formát s maga a mű Schleiermacher halála után látott napvilágot. Mindazonáltal egész bölcséleti álláspontja ebben a munkában nyer világos kifejezést s ebből a munkájából válik nyilvánvalóvá, hogy ő maga is egy bölcséleti rendszer kialakítását tekintette főcéljául, de a cél kivételére ereje nem volt elegendő. Schleiermacher tana szerint – hogy azonnal a Dialektika rövid vázolásába fogjunk – minden tudás vagy az etika vagy a fizika körébe tartozik: minden tudomány e két tudomány valamelyikéhez tartozik. A kettő fölött áll a filozófia, amely a legmagasabb vagy abszolút tudással foglalkozik s benne minden ellentét elsősorban a realizmus és idealizmus ellentéte egy magasabb egységbe oldódik fel. Az abszolút tudás az alany és a tárgy egysége. Ebben a felfogásban kétségtelenül a Schelling identitás-tanának hatását kell látnunk, amint általában véve Schleiermacher tanára Schelling tana elhatározó befolyást gyakorolt. A romantikus felfogás két filozófusa a bölcsélet alapjainak megvetésében közös úton halad: az útmutató azonban Schelling. A dialektika feladata az, hogy az abszolút tudás elveit fejtsse ki s ezáltal előkészítse a filozófiának, mint az abszolútról való tudománynak útját.

A tudás, amelynek metafizikáját nyújtja a Dialektika, Schleiermacher felfogása szerint, amelyre ismét a görög filozófia és elsősorban Platon volt hatással, nem egyéb, mint közös gondolkodás. A dialektikának éppen azokat az alapelveket kell megkeresnie, amelyek lehetségessé teszik a tiszta gondolkodást. Ezeknek az alapelveknek birtokában arra is képesek leszünk, hogy más filozófiai rendszerek és elméletek értékét megítéljük, azaz a Dialektika a gondolkodás értékének kritériumát is tartalmazza. Ezek nélkül az alapelvek nélkül a gondolkodás pusztán szubjektív jellegű marad s az objektivitásra igényt nem tarthat.

Ha már most a gondolkodást kissé közelebből tekintjük, akkor azt fogjuk találni, hogy Schleiermacher szerint az organikus funkció tevékenysége itt éppen olyan nélkülözhetetlen, mint amilyen nélkülözhetetlen az ész tevékenysége. Az organikus funkció – Kantnál az érzékiség – adja a benyomások sokféleségét, az ész pedig ennek a sokféleségnek az egységét. Az organikus tevékenységnek a reále felel meg, az ész tevékenységének az ideális. Az öntudatban pedig a kettőnek egységével találkozunk. Egyik a másik nélkül el nem lehet s ezért a kettőnek, a reálisnak és az ideálisnak ellenkezése a tudás feltétele. A tudás eszméje a tapasztalás és az elvek közösségét előfeltételezi. Amikor a reále és az ideális merőben egybe esnek, akkor a tudás véget ér. Ez lenne a filozófia végső célja is és beteljesedése. Ha már nincs ellenkezés a reále és az ideális között, akkor a tudás is eleget tett feladatának: megvalósította az abszolút tudást.

A gondolkodás a tudást a *fogalom* és *ítélet* által valósítja meg. A fogalom formájában megjelenő tudás minden gondolkodásban azonos, ami abban nyeri magyarázatát, hogy azonos a mindenkiben lakó ész is s miután az organikus funkció által nyújtott anyagot minden ész azonosan dolgozza fel a fogalmak egységében, ebből az is következik, hogy az *öntudat* is minden egyénben azonos. A fogalom szintén elégséges módon bizonyítja, hogy a filozófia sem nem spekuláció, sem nem tudás, hanem mindkettő egyben.

A Dialektika keretében nyer magyarázatot az *Isten* és a *világ* eszméje is. A kettő feltétlenül egymásra van utalva. A két eszme között az a viszony, hogy az Isten eszméje minden tudásnak előfeltétele s mint ilyen *terminus a quo*, a világ eszméje ellenben a tudás célja s mint ilyen *terminus ad quem*. Az Isten minden ellentétnek tagadása, azaz egység minden sokféleség nélkül; a világ ellenben minden ellentétnek totalitása. De egyik a másik nélkül nem gondolható: Isten nem a világ nélkül és a világ nem Isten nélkül.

Schleiermacher másik filozófiai műve, amelyen egész életén át szeretettel dolgozott, de amely szintén csak halála után látott napvilágot s nem a végleges formájában, az *etika*. Ennek a filozófiai diszciplinának kidolgozása a három etikai fogalom: kötelesség, erény és legfőbb jó szerint tagolódik s minden fejtegetése e három fogalom tárgyalásához kapcsolódik. Az egész tannak az a jellemző vonása, hogy az erkölcsiségben nemcsak parancsoló imperatívuszokat vesz észre, hanem a jó cselekedetre ösztönző törvényeket is. Ezért leghatározottabban visszautasítja Schleiermacher azt a felfogást, amely éles ellentétet állít a természeti és az erkölcsi törvény között, mintha az erkölcsi törvény egy megvalósítandó „kell”-re vonatkoznék, a természeti

törvény ellenben a kész és adott valóságra. A dolog úgy áll valójában, hogy az erkölcsi törvény nem csak egy „kell”-t juttat kifejezésre, hanem egy megadott valóságot is tart szem előtt, és viszont a természeti törvény nem csupán egy kész és megadott valóságra vonatkozik, hanem egy „kell”-t is foglal magában.

Ami az etika tárgyát illeti, Schleiermacher az erkölcsiséget már e ponton szoros kapcsolatba hozza a természettel: az etika az emberi cselekedetet a természetre való vonatkozásában vizsgálja. Schleiermacher kiindulási pontja u.i. az a tétel, hogy a természet és az ész ellentéte kétségtelen, mert hiszen a természet minden dolognak és tudottnak az összesége, az ész pedig minden szellemiségnek és tudónak az összesége. Ámde ennél az ellentétnél ő meg nem marad, hanem azt követeli, hogy a kettő, a természet és az ész egymást hassa át, ömöljék át egymásba, jusson tökéletes egységre. Hogy itt is Schelling és a romantizmus hatása alatt áll Schleiermacher, az kétségtelen: nála is az erkölcsiség mozgató elve ez az egység és azonosság lesz. Az etikának e két ellentét fölött kell elhelyezkednie s arra kell törekednie, hogy a természetet ésszel és az észet természettel hassa át. Az erkölcsiség tehát egyfelől a természethez, másfelől az észhez kapcsolódik, sőt az erkölcsiség nem egyéb, mint az ész cselekvése, amely a természet és az ész egységét hozza létre. Vagy más szavakkal: az erkölcsiség az észnek a természetre gyakorolt cselekvése.

Az a kérdés, hogy miben áll az észnek ez a cselekvése? Az emberi ész a természetet alakítja és organizálja, amikor a saját lényegével hatja át. Az ész szervezi e természetet s a természet elszenvedi ezt a szervezést, illetve annak passzív tárgya. Így módon a *szabadság* és a *szükségyszerűség* ellentéte ezen az állásponton nem egyéb, mint a szervező erőnek és a szervezett tömegnek az ellentéte. Ez az ellentét azonban eltűnik, mihelyt a szervező erő és a szervezett tömeg, a belülről jövő szabadság és a kívülről taszító szükségyszerűség egybeesnek. Miután pedig az erkölcsiség célja éppen ennek az egységnek létesítése, ezért a szabadság és szükségyszerűség ellentéte az erkölcsiség területén megszűnik.

Ennek az alapfelfogásnak megfelelően alakul tovább Schleiermacher egész etikája. Jó az ész és a természet *egysége*. Miután az erkölcsiség nem egyéb, mint erre az egységesülésre való törekvés, ezért az erkölcsiségről szóló tan valójában az erkölcsi *javak* tana. Az *erény* nem egyéb, mint az ész ereje arra, hogy a természetet áthassa. Végül a *kötelesség* arra szorítja az egyént, hogy az ész és a természet egységét mozdítsa elő.

Schleiermacher nem tartozott az eredeti nyomokon járó gondolkozók sorába s igazi jelentősége nem is a filozófia, hanem a teológia területén keresendő. El kell azonban ismernünk, hogy vallásfilozófiai elmékedéseivel új és erőteljes indítást adott a vallás önálló jellegének vizsgálatára s mikor a túlzó racionalizmussal szemben az érzés jogaira hívta fel a figyelmet, a vallás sajátos természetének megértéséhez férközött közelebb. Hatása mindenesetre sokkal erőteljesebb és maradandóbb lesz vala, ha tanait egy jól megalapozott rendszer keretében lett volna képes előadni. A rendszerhez való akarat meg is volt benne, de hiányzott a hozzá való erő.

4.3. A német idealizmus ellenfelei: Fries, Herbart, Beneke

4.3.1. Fries

Azok között a filozófusok között, akik tulajdonképpen szintén Kanthoz kapcsolódnak ugyan, de lélektani álláspontjuk és pszichologizmusuk a Kant kritizmusának ellenfeleivé teszik őket, elsősorban Friessel foglalkozunk.

Fries (1773-1843) előbb a heidelbergi (1805-1816), majd haláláig a jénai egyetem professzora mintegy közvetítő Kant és Jacobi között: elfogadja ugyan a Kant eredményeit, de elveti a transzcendentális módszert s ezzel természetesen a transzcendentalizmus szellemét is és másfelől az értelem, illetve az ész tevékenységét elégnek nem tartván a valóság s az eszmék megértésére, a hit, valamint a sejtés szerepét is hangsúlyozza a filozófiában. A Kant eredményeit tehát készséggel fogadja el Fries, de nyomatékosan figyelmeztet arra, hogy az értelem és az ész működésének vizsgálata mellett kellő figyelemben kell részesíteni a belső tapasztalatot is, amelynek segítségével az ismeret apriori elemei valójában megismerhetők. Minden ítéletnek igazsága végső elemzésben mindig az észnek közvetlen ismeretén alapul s eszerint az igazság kritériuma sohasem lehet a tárgy és a képzet megegyezése, hanem az ítélet megegyezése az ész közvetlen ismeretével, amelyen minden ítéletnek alapulnia kell. Ezáltal Fries merőben

a lélektani magyarázatra alapít minden filozófiát elannyira, hogy az „apriori” tiszta formákat is csak ezen lélektani úton tartja megismerhetőeknek. Így azután, jóllehet ő is Kantból indul ki s némiképp egyenesen népszerűsíti Kant eredményeit, Kant transzcendentalizmusa nála tiszta antropologizmussá leszen, amely antropologizmus azután áthatja Fries egész bölcseletét.

A másik pont, amelyen szintén Kantból indul ki Fries, hogy azután Jacobihoz csatlakozzék, ez: már a kritikai filozófia is jól látta – úgymond Fries – hogy a hit az ész lényegén alapul s míg a tudás tisztán a végeshez van kötve, addig a hit az örökkévalóval ismertet meg minket. A hitet már most erről az alapról kiindulva, egyenesen a megismerés egyik eszközévé teszi és azt tanítja, hogy a hit és az örök szeretet a mi lényegünk középpontja, amelynek segítségével az Istent, mint a legfőbb jót, sejtésben megragadjuk s létéről megbizonyosodunk. A tudás, a hit és a sejtés elvei azok az alapok, amelyeken az ember szellemi élete s a filozófia épülete nyugodnak. A *tudás* elé korlátokat vet az a tény, hogy az érzéki világ, amelyre a tudás vonatkozik, a jelenségek világa csupán. A *hit* azon a meggyőződésen alapul, hogy van Ding an sich-ek egy világa, mint a legfőbb jónak örökkévalósága. És végül a *sejtés* arra épül, hogy a véges lét az örökkévalónak jelentkezése s nekünk a természetben maga az örökkévaló jelenik meg.

Ezen három alapelvnek megfelelően van a törvényeknek is három faja. A *természeti törvények* a jelenségek világát szabályozzák; az *eszmék* a való lét világában uralkodnak; és végül a *hit* az örökkévalóság ismeretét nyitja meg előttünk. Ezek szerint a tudás világában a fogalom, a hit világában az eszme, a sejtés világában a tiszta érzés foglalja el a központi helyet. Az érzés ezen fontosságának hangsúlyozása szintén Jacobi hatására vall.

Az ismerés az ész feladata. Ámde ezen ismerésen kívül az ész feladata a dolgoknak *megbecslése* és értékelése is a maga érdeke és önfenntartása szempontjából. Az érték u.i. tulajdonképpen csak az észti illeti meg s az ész azután mindent aszerint értékel, hogy vajjon az illető dolog az ő önfenntartását elősegíti-e vagy sem. Amíg az ész csak az érzékek világában marad, addig a dolgok értékét aszerint ítéli meg, hogy vajjon az ő életérzését emeli-e vagy akadályozza: a kellemesnek tulajdonított értéket s csak a kellemest keresi. Mihelyt azonban az ész a maga fejlődésén fennebb halad, az értelem veszi át a vezető szerepet s a dolgok értékét most már nem a kellemességük, hanem a hasznuk szerint ítéli meg. Amikor végül az ész a maga lényegét teljesen kifejti, akkor szükségképpen rájön arra, hogy abszolút értékkel csak ő maga bír, s ezzel együtt elismeri a személyiségnek méltóságát is, amelyet cselekedetek által megvalósítani kell. A fejlődés ezen legmagasabb fokán az ész csak az ész iránt érdeklődik s értéket csak az észnek tulajdonít.

Az abszolút értéknek a személy méltóságának megvalósítása a legfőbb cél, amelyet cselekedeteink által meg kell valósítani. Az erkölcsi eszmében egyenesen az jut kifejezésre, hogy az ész, mint személyt, megilleti a méltóság s csak a személyt illeti meg a méltóság; minden egyébnek csak ára van. Ennek megfelelően a legmagasabb cél nem lehet sem az élvezet, sem a haszon, amelyek az ember méltóságát nem biztosítják, hanem csak a jó akarat. A jó akarat ismét nem egyéb, mint a kötelesség teljesítése magáért a kötelességért, a törvény betöltése magáért a törvényért minden tekintet nélkül arra, hogy a végrehajtott cselekedet jár-e élvezettel, illetve haszonnal vagy sem. Az erkölcsös ember betölti a törvényt, mert az az ő törvénye, amelyet ő maga, mint eszes lény adott önmagának. Az eszes lények a törvény betöltése által tesznek az emberi méltóságra szert.

Az akarat autonómiája tehát az erkölcsiség magva, amelyhez valóban csak a hit által emelkedhetünk fel éppen úgy, amiként a hit által emelkedhetünk fel a halhatatlanság és az isten eszméihez. Sőt a hit legvilágosabb kijelentése éppen az, hogy van egy legfőbb lény, aki a világban lévő dolgoknak legvégső és legmélyebb alapja. Az a legfőbb lény az ész legfőbb ideálja s azonos a legfőbb jó ideáljával, mint a dolgok létének szent ősalapjával.

Fries tanában a később nagy hatást gyakorló pszichologizmus első jelentkezését kell látnunk. Nincs is más semmi új ebben a tanban: Kant és Jacobi eredményeit a lélektan alapján és nyelvén adja elő.

4.3.2. Herbart

A pszichologizmusnak és a pszichologizmuson alapuló reális metafizikának hatásaiban legnagyobb képviselője Herbart. 1776-ban született Oldenburgban s mint a jénai egyetemen Fichte hallgatója, már igen korán kritika tárgyává tette az ő bölcseletét. Mint nevelő, egész lélekkel adta fejét egy eredeti filozófiai rendszer kidolgozására s majd, mint a göttingai egyetem privátdocense s 1809 óta a königsbergi egyetem

professzora, ennek a rendszernek szolgálatába állította előadásait is. 1833-ban halt meg, mint a göttingai egyetem tanára.

Herbart nyugodt, nyárszolgálati gondolkozásától merőben idegen volt minden spekulatív fellengés: a filozófia nála valóban nem egyéb, mint a fogalmak elemzése s a fogalmak között levő viszonyoknak megállapítása. Azok a fogalmak, amelyeket a bölcselet megállapít és használ, a közgondolkodásban már adva vannak s a filozófia feladata tulajdonképpen nem egyéb, mint ezeknek a fogalmaknak a bölcselet céljaira való kritikai feldolgozása. Első teendő tehát ezeknek a fogalmaknak éles és határozott elemzése, jelentésüknek szabatos megállapítása, hogy azután megvizsgálhatók és megállapíthatók legyenek azok a fogalmi viszonyok, amelyek az ítéletben és a következtetésben kifejezésre jutnak. A fogalmak ezen feldolgozásának fajtái szerint lehet megkülönböztetni különböző részeit a filozófiának. Igaz ugyan, hogy a filozófia minden része fogalmak kidolgozása, ámde ez még korántsem jelenti azt, hogy a különböző részek módszere egy és ugyanaz. Sőt ellenkezőleg, a módszer mindíg a filozófia részeinek elvéhez igazodik és megfelel az illető rész kiindulási pontjának. Feloszlik pedig a filozófia három főrésze. Az első rész a *logika*, amely a tiszta és világos fogalmak alkotásának szabályait adja elő és merőben formális, mert a fogalmak tartalmától eltekint. Második rész a *metafizika*, amelynek feladata az, hogy a tapasztalat fogalmai között levő ellentétet feloldja azáltal, hogy ezeket a fogalmakat kijavítja vagy kiegészíti s ezáltal érthetővé teszi a tapasztalatokat. A harmadik rész az ú.n. *esztétika*, amely mindazokat a fogalmakat vizsgálja, amelyek a dicséret vagy az elvetés mozzanatát foglalják magukban. Ezen ítéletek között legfontosabbak az erkölcsi ítéletek.

Herbart logikájával, amely a fogalmak formalisztikus vizsgálatát foglalja magában, tüzetesen foglalkoznunk nincs miért: a logika megértéséhez újabb eredményeket nem csatol. Bölcseletének derekas része a metafizika, amely tulajdonképpen a fogalmak vizsgálata által a tapasztalat megértését akarja lehetővé tenni s jellege ennek a célnak megfelelően merőben teoretikus. Ezekben a vizsgálatokban abból indul ki Herbart, hogy nekünk nem csupán az érzetek vannak adva, amint azt Kant tanította, hanem adva vannak az ú.n. tapasztalati fogalmak, amelyek azonban telve vannak ellenmondásokkal s a metafizika feladata éppen ezeknek az ellenmondásoknak a megszüntetése. Vagy így is formulázhatjuk a problémát: miután az ellenmondás a tapasztalati fogalmak gondolhatóságát lehetetlenné teszi, ezért a metafizika feladata az ellenmondás megszüntetése által a tapasztalati fogalmakat gondolhatókká tenni. Hogy ezt az ellenmondást szemléltessük, elég a „dolog” tapasztalati fogalmára hivatkoznunk. A dolog tapasztalati fogalmában benne van egyfelől az, hogy a dolog egy, de másfelől benne van az is, hogy tulajdonságainak száma sok, ami nyilvánvaló ellenmondás. A metafizika feladata ennek a nyilvánvaló ellenmondásnak megszüntetése, hogy ezáltal a dolog fogalma gondolhatóvá váljék. Az általános metafizika első része, a *metodologia*, éppen azt a módszert adja elő, amelynek segítségével ezt az ellenmondást meg lehet szüntetni. Ezt a módszert a *viszonyulások módszerének* nevezi Herbart, - die Methode der Beziehungen. E módszer értelmében azt, amit *mint egységet* gondolni nem lehet, mert ellenmondást foglal magában, *mint sokat* kell gondolnunk. A módszer lényege abban áll, hogy a fogalmakat kiegészíti azáltal, hogy megkeresi és felmutatja azokat a viszonyokat, amelyekben ez a fogalom ahhoz áll, ami nélkül nem gondolható. Hogy ez a módszer a gyakorlatban miként alkalmaztatik, lássuk röviden az *ok és az okozat* viszonyának magyarázatában.

Az ok és az okozat viszonya kétségtelen ellenmondást foglal magában – úgymond Herbart. Az ok u.i. az okozatot megelőzőnek gondolandó s tehát az okozattal nem *egyenlőnek*. Ámde másfelől magában kell foglalnia az okozatot, azaz az okozattal egyenlőnek kell lennie. Ezt az ellenmondást csak akkor lehet eltüntetni, ha az okot egy olyan sokságnak gondoljuk, amelyben nem minden rész egyenlő az okozattal, de amelyek együtt véve produkálják az okozatot. Az ok tehát nem egyszerű egység, hanem sok elem, közelebről sok *reále* egysége, amelyek közül egy sem tudja létre hozni az okozatot, hanem csak együttesen.

Ez a reále, amely kétségtelenül a Leibniz monaszának hatását mutatja, a valóságnak tulajdonképpeni alkotó eleme: ezeknek a reáléknak összesége teszi azt, amit mi valóságnak nevezünk. Minden ilyen reále egy-egy kvalitást jelent, de hogy ezek a kvalitások mik, ez reánk nézve megismerhetetlen marad. Minden létező dolog azonban ezen ismeretlen kvalitások viszonya. Ilyen sok és ismeretlen kvalitás viszonya volt az előbb említett ok is, amelyet a viszonylatok módszere segítségével igyekezett megmagyarázni Herbart. E módszer segítségével magyarázta az inherencia, a változás, az állandó s az Én fogalmait is. Mi itt csak az Én fogalmának magyarázatával fogunk tüzetesebben foglalkozni, mert e fogalom metafizikai tárgyalásán alapul Herbart egész lélektana, amely kétségkívül a legtartósabb hatást gyakorolta rendszerének minden része közül, nem számítva természetesen pedagógiáját.

Az *ÉN* – úgymond Herbart – éppen úgy van adva, amint adva van az inherencia vagy a változás fogalma s éppen úgy ellenmondást tartalmaz, mint bármelyik tapasztalati fogalom. Fichte az *ÉN* fogalmában az alany és a tárgy egységét állította. Ez a fogalmazás azonban ellenmondást tartalmaz úgy materiális, mint formális tekintetben. Formális tekintetben u.i. rövid vizsgálat után kitűnik, hogy az így fogalmazott *ÉN* a tudásról való tudás tudása, sőt a tudásról való tudás tudásának tudása s így tovább a végtelenségig, úgy, hogy e fogalomban tulajdonképpen hiába keressük az alanyt is, a tárgyat is. De nyilvánvaló az ellenmondás materiális tekintetben is. Ellenmondás u.i. az, hogy egy képbeli tárgy azonos legyen az alannal. Helyes megoldásra itt is csak akkor jutunk, hogyha a viszony módszerét alkalmazva, az *Ént* nem tekintjük egyszerű egységnek, hanem sok reále viszonyának. Valóban – úgymond Herbart – egyszerű *Énnel* nem is találkozunk a tapasztalatban, mert hiszen az *ÉN* képet alkot, érez, vágyakozik, akar stb. *A lélek sem egyéb, mint egy reále* és pedig egyetlen reále, ami egészen világos, ha a tudat egységét tartjuk szem előtt. Ebből következik, hogy a lélek is, mint minden reále, egyszerű s ebből az egyszerűségből következik mindenekelőtt az, hogy a lélek elpusztíthatatlan, azaz halhatatlan. Következik azonban az is, hogy a lélek nem bír különböző tehetségekkel, emlékezéssel, képzetel stb., amint ezt a hagyományos lélektan tanította.

Tudjuk továbbá a lélekről, mint egyszerű reáléről azt is, hogy mint minden reálnak, úgy a léleknek kvalitása is megismerhetetlen. És továbbá, miként minden reále, úgy a lélek is szüntelen a maga önfenntartására törekszik s ezt az önfenntartást a külső világból jövő hatásokkal szemben az érzékek, vagyis a képzetek által biztosítja. Ezeket a képeket vagy képzeteket az jellemzi, hogy a lélekből nem tűnnek el, hanem különböző viszonylataik alkotják a lélek többi tüneteit. Miután pedig ezek a képek, mint a lélek önfenntartásai, erőfokilag különböznek egymástól, azaz az egyik erősebb, a másik gyengébb, ezért Herbart egész életén keresztül arra törekedett, hogy a lélek jelenségeit s azoknak összefüggését a matematika segítségével értse meg, ami természetesen semmiképpen nem sikerülhetett. Ha azonban az erőfokilag különböző érzeteket a lelki élet elemeinek tartjuk, amelyekből minden lelki jelenség magyarázandó, akkor természetesen fog előállni a lelki élet azon mechanizmusa, amely Herbart lélektanát kiválólag jellemzi.

Ennek a lelki mechanizmusnak értelmében a hasonnemű érzetek – pld. két hang – egybeolvadnak, míg a különmeműek – pld. egy színérzet és egy hangérzet – komplikálódnak. A mechanikai tülekedés csak ott áll elő, ahol egymással ellentétes érzetek találkoznak össze: ezek nem semmisítik meg egymást, hanem egymást akadályozzák, még pedig olyan mértékben, amilyen mértékű a közöttük levő ellenkezés. Ha nagy a közöttük levő ellentét, akkor a tudat „küszöbe” alá süllyednek, de nem tűnnek el, hanem mint *törekvés* tovább is ott élnek a tudattalanban, hogy alkalomadtán, ha az akadály eltűnik, ismét a tudat felszínére kerüljenek. Ezért Herbart a képzeteket acélrugóval vagy más ruganyos testekkel hasonlítja s meg van győződve arról, hogy ezek a képzetek is ugyanazon mechanikai törvények alatt állanak, mint amelyek alatt a ruganyos testek.

E meggyőződés hevében egészen természetesen beszél a képek, illetve a szellem sztatikájáról és a szellem mechanikájáról. Amaz a képek nyugvó egyensúlyával foglalkozik, emez pedig mozgásaiknak törvényeit kutatja.

Ha a kép csendesesen nyugszik a tudatban, akkor a lélek a képezés állapotában van. Megváltozik a helyzet, ha a képzet egymás ellen ható erők közé van szorulva: ilyenkor áll elő az *érzés*. A képzet adja magyarázatát a *vágynak* is, amely akkor keletkezik, hogyha a képzet az akadályoknak nekifeszül, hogy azokat legyőzze. Az akarat is mechanikus magyarázatra lel: akarat előáll akkor, ha a törekvésben az elérendő és elérhető cél képzele járul. *A jellem* is úgy alakul ki, hogy bizonyos fajta és tömegű képzet a lélekben uralkodóvá lesz s képessé teszi az egyént arra, hogy segítségével az ellenkező képzetek felett úrrá legyen s cselekedeteit ezen bizonyos fajta képzetek szerint határozza el.

Ez a mechanisztikus magyarázat érvényesül azután az *ÉN* fogalmának magyarázatában is. Mi az *ÉN* vagy az öntudat? Láttuk, hogy Fichte magyarázatát Herbart merőben elveti: az *ÉN* nem az alany és a tárgy egysége. Hát mi? Mindenekelőtt bizonyos, hogy az ú.n. tiszta *ÉN* vagy a tiszta öntudat csak tudományos absztrakció. Minden tudat és minden *ÉN* csak egyéni *ÉN* lehet s ahol még egyéniség nincs, ott nincs sem *ÉN*, sem öntudat. Így pld. a gyermeknél hiába keressük az *Ént* és az öntudatot, mert azok csak a fejlődés által és a fejlődés során jönnek létre. Ez a fejlődés is tisztán mutatja, hogy az *ÉN* nem egy készen lévő, szilárd pont, hanem ellenkezőleg szüntelen változásban van a képzetek tömkelegében, ámde a maga képzeleteire nézve mindig ő az állandó alany, amely mint képező minden képhez oda szemlélendő, habár a képzet mindig előbb való, mint az *ÉN*, amely így voltaképpen a képzetek kereszteződésének eredménye.

A metafizika mellé járul, mint a filozófia harmadik része, az *esztétika*, amely mindazokkal az ítéletekkel foglalkozik, amelyek a tetszés vagy a nem-tetszés mozzanatait foglalják magukban, azaz, az értékítéletek képezik vizsgálatának tárgyát. Ezen értékítéletek sorában az erkölcsi értékítéleteknek tulajdonít legnagyobb fontosságot. Mindenekelőtt Kant hatása alapján különbséget tesz Herbart a *szép*, a *kíváncos* és a *kellemes* között. A kíváncs mindíg valamely elérendőre vonatkozik, az esztétikai ítélet ellenben mindíg valamely bevégezetre. A kellemes kizáróan az alanyi állapotot jelzi, a szép ellenben tárgyra vonatkozik és mindíg objektív. A szép jelzője azonban sohasem vonatkozik az anyagra, hanem a tartalomra és a viszonyra, mert ami merőben egyszerű, az nem lehet sem a tetszés, sem a nem-tetszés tárgya.

A tetszés és a nem-tetszés legelőkelőbb tárgya, amint már fennebb láttuk, az *erkölcsi szép*, amellyel az erkölcsfilozófia foglalkozik, amikor megvizsgálja azokat az akaratí viszonyokat, amelyek tetszést, illetve nem-tetszést hoznak létre. Mindenekelőtt éppen azokat a legegyszerűbb akaratí viszonyokat keresi meg és elemzi, amelyek erkölcsileg tetszenek. Ezek nevezhetők mintafogalmaknak vagy eszméknek, illetve ideáknak. Minden erkölcsi értékítéletünknek alapját ezek az eszmék képezik s a mi akaratunkból vagy kíváncsunktól teljesen függetlenül érvényesek. Ebből következik, hogy az eszmék nem kényszerítenek, hanem csak egy „kell”-t juttatnak kifejezésre, amint ezt már Kant tanította. Az eszme azt fejezi ki, hogy *ha* akarunk, *miként* kell akarnunk.

Ami az akaratí viszonyokat illeti, Herbart azoknak öt alapformáját különbözteti meg.

1. Mindenekelőtt tetszik a *belső szabadság*, amely nem egyéb, mint az akaratnak a saját magára vonatkozó ítéletével való megegyezése.
2. Második eszme a *tökéletesség* eszméje, amely által az jut kifejezésre, hogy az erősebb akarat jobban tetszik, mint a gyenge.
3. Harmadik eszme a *jó akaraté*, amely szerint az önzetlen akarat az igazi tetszés tárgya.
4. Negyedik eszme a *jog* eszméje, amelynek feladata az, hogy a harcot megszüntesse, illetve kiküszöbölje, ha két akarat jut egymással összeütközésbe.
5. És végül az ötödik alapforma a *visszafizetés* vagy a méltányosság eszméje, amelyben az jut kifejezésre, hogy a jó cselekedet jutalmazásának és a rossz cselekedet megbüntetésének elmaradása nemtetsző. Ezen az eszmén alapul tehát a jutalom és a büntetés erkölcsisége.

Ezt az öt alapeszmét, amely együttvéve szabja meg a helyes cselekvés útját, egy más erkölcsi elvből levezetni nem lehet, de nem lehet egyiket sem a másikból levezetni. Ellenben lehet belőlük más öt eszmét levezetni, amelyek a szociális etika terén bírnak fontossággal, míg a legegyszerűbb öt eszme az egyéni etika jelenségeit szabályozza. Ez a levezetett öt eszme a következő. A méltányosság eszméjének megfelel a jutalmazás rendszere, amely a büntetést teszi lehetővé. A jog eszméjének megfelel a jogi társadalom, amely a viszály és az összeütközések elkerülését teszi lehetővé. A jóakarat eszméjéből vezetődik le az igazgatás rendszere, amely a közjóra irányul. A tökéletesség alapeszméjének a műveltség rendszere felel meg, amely által az emberi képességek kifejlesztése válik lehetővé. És végül a szabadság eszméjéből vezethető le a lelkesített társaság, amely a többi négy levezetett eszme közül a legfőbb s amely ha kellő hatalomra tesz szert, állammá lesz.

Az az egyén, aki az öt eredeti eszmével rendelkezik s cselekedeteit ez az öt eszme vezeti, az az *erény* birtokában van s ő maga erkölcsös ember, aki ezen eszmék által előírt köteleességeit teljesíti. A *nevelés* feladata az állam keretén belül éppen az, hogy az emberben levő erényes hajlamokat kifejtse és jellemét szilárdra tegye. Ezért Herbart pedagógiájának középponti fogalma az erény, amely ebben a vonatkozásban nem egyéb, mint a személyben valósággá lett belső szabadság, amelynek létrehozása a nevelés legfőbb feladata. A nevelő feladatát a praktikus filozófia szabja meg, utat és célt mutatván neki.

Amiként a nevelés, akként függ szorosan egybe a *vallás* is az erkölccsel. A hit maga már a praktikus bölcsélet terére tartozik s azok a tulajdonságok is, amelyekkel Istent felruházni szoktuk az öt egyszerű erkölcsi eszmével a legszorosabb összefüggésben vannak.

Herbart hatása kétségkívül a neveléstan terén vala a legnagyobb. Joggal-e vagy sem? – döntse el a pedagógia. Reánk csak annak a megállapítása tartozik, hogy Herbart realizmusa, amely lélektani felfogását is meghatározza, merőben a metafizikában gyökerezik s a reáléről szóló tana egyenesen a Leibniz monaszának köszönheti világjaját. Lélektani mechanizmusa éppen olyan keveset magyaráz, mint metafizikája s nagyban hozzájárult a léleknek azon elatómizálásához, amely a régi lélektant oly kirívóan

jellemezte. Étékelméleti kezdeményezései azonban méltánylást érdemelnek; kár, hogy a probléma mélyébe hatolni képes nem vala.

4.3.3. Beneke

A német idealizmus ellen támadt ellenkezésnek egyik legrokonszenvesebb alakja Beneke (1798-1854). Előbb Göttingában, majd élete végéig a berlini egyetemen volt a filozófia privátdocense s később rendkívüli tanára. Lélektana egyike a legkövetkezetesebben kiépített filozófiai tanoknak. Filozófiai álláspontját Kant kritizmusával való merev szembenállás jellemzi. Tanának alapját az a meggyőződés képezi, hogy nemcsak az ismeretelméletnek, hanem a filozófia minden diszciplinájának, természetesen a metafizikának is, alapját a tapasztalati lélektan képezi, amiből az következik, hogy a lélektan tulajdonképpen a filozófiával lesz azonos. Beneke lélektanának módszere a természettudományi módszer, amely szigorú pontossággal írja le és éles elemzéssel fejt föl a tényeket. Elsősorban a belső tapasztalat segítségére van szükség, hogy a tudat mélyébe elmerülve megismerjük annak adatait. De azután a tapasztalás általában az az út, amely a lélek megismerésére elvezet.

Első feladat pedig az emberi öntudat megismerése azáltal, hogy annak fejlődését feltárjuk és a fejlődés törvényeit megismerjük. Maga a lélek nem egyéb, mint bizonyos belső erőknek összessége, amelyeket külső érzékeink segítségével megismerni nem lehet. A lélek a külvilág részéről jövő ingereket elfogadja, sőt azoknak mintegy elébe törekszik. Ezek a felvett és elsajátított ingerek azután érzeteket okoznak, amelyeket az jellemez, hogy a lélekből többé el nem tűnnek, hanem az őserők mellett új őserők kialakulását eredményezik. Azaz: az érzékelő lélekben minduntalan újabb őserők keletkeznek, amelyek által a lélek gazdagsága nő és gyarapodik. A lélekben azután a hasonló lelki képletek egymással egyesülnek, még pedig annál szorosabban, minél nagyobb közöttük a hasonlóság. Az egyes lelki képletek ezen összeolvadása és asszociációja által magyarázza aztán Beneke a komplikált lelki jelenségek keletkezését és előállását. Így pld. a vágyakozás az élvre való emlékezés által jön létre s az Én nem egyéb, mint mindazoknak a képzeteknek komplexuma, amelyek az én lelkemben valaha keletkeztek.

Ennek a természettudományi alapra helyezkedni kívánó lélektannak szellemében dolgozta ki Beneke a maga *etikáját* is, amelyben először jut szóhoz erőteljesebben az értékelméleti megalapozás. Az erkölcsiség első csírái tulajdonképpen azok az érzések, amelyek a dolgok értékének vagy értéktelenségének hatása alatt keletkeznek lelkünkben és okozzák a lélek állapotának emelkedését, ha értékkel vannak egybekötve és annak csökkenését, ha a dolgok értéktelenségét jelzik. Maga az erkölcsiség pedig hosszú fejlődés eredménye, míg végül eljut a maga alapelvéhez, amely szerint erkölcsileg helyesen vagy helytelenül cselekedni nem egyéb, mint a dolgok igazi értékének megfelelően vagy azzal ellenkezőleg cselekedni. Az erényesség sem egyéb, mint az ember cselekvő irányú képzettségének megegyezése a dolgok természetes becslésével. Ha ezt a megállapítást szem előtt tartjuk, meg fogjuk érteni Beneke ama meggyőződését is, hogy el fog jönni az idő, amelyben éppen úgy lehet majd erkölcsös embereket nevelni, amiként egészséges és fajtiszta állatokat lehet máris tenyészteni. Az erényes ember a maga kötelességének teljesítésében lelkiismeretes s a lelkiismeret nem is egyéb, mint a kötelesség érzése. Kötelesség-teljesítés pedig cselekedeteinknek a dolgok igazi értékével való megegyezése.

Beneke tana minden hatás nélkül maradt abban az időben, amikor Németországban Hegel filozófiája szinte egyeduralommal bírt a szellemi életnek majd minden terén. Holott lélektanának némely részlete és az értékről való felfogása valóban érdemes lett volna a továbbfejlesztésre. Egyetemes hatást csak a magyar *Mihályi Károlyra* gyakorolt, aki egész bölcséletében az ő léletani felfogását érvényesíti eredeti és figyelemreméltó módon.

4.4. A XIX. század pesszimizmusa: Schopenhauer és Hartmann

A német idealizmus optimista világfelfogásával szemben a leghatározottabb ellentétet képezi a Schopenhauer és a Hartmann pesszimizmusa, amely világosan jut kifejezésre mindkét bölcselő rendszerében, jóllehet mindketten hálával fogadják azokat a vívmányokat, amelyekkel a német idealizmus ajándékozta meg az emberiséget.

4.4.1. Schopenhauer

Schopenhauer 1788. február 23-án született Danzigban, ahol édesatyja gazdag kereskedő volt, aki fiát gondosan neveltette s főtörekvése az vala, hogy fia minél jobban és helyesebben ismerje meg a világot a maga igazi lényegében. Hosszabb időt töltött Franciaországban és Angliában, ahol nemcsak az illető országok népével ismerkedett meg, hanem nyelvével és irodalmával is. Már egészen fiatal korában különösen Platon és Kant voltak nagy hatással szellemének kialakulására. Kétségtelen hatással volt rá Goethe is, akivel weimári tartózkodása alatt igen szoros és meghitt érintkezésben állott. Majd Olaszországot látogatta meg s innen hazatérve, 1820-ban habilitáltatta magát a berlini egyetemen. Egyetemi tanszéket azonban sohasem nyert. Meghalt Frankfurtban 1860. szeptember 21-én. Tanának hirtelen térhódítását már nem érte meg. Bölcséletének legbuzgóbb terjesztői között meg kell említenünk Meltzl Hugó kolozsvári egyetemi tanárt, kinek e tárgyban folytatott levelezése igen érdekes szellemtörténeti dokumentum.

Schopenhauer főműve *Die Welt als Wille und Vorstellung* c. alatt jelent meg 1819-ben s magában foglalja a filozófus egész rendszerét. Schopenhauer, mint az idealizmus szószólója és hirdetője a legszorosabban csatlakozik Kant felfogásához: az idő s a tér a mi érzékiségünknek szubjektív formái, az októrvény pedig az értelemnek szubjektív formája. Maga a világ, amely ebben a három formában jelenik meg előttünk, tulajdonképpen szintén nem egyéb, mint a mi képzetünk. Ez pedig azt jelenti, hogy az egész valóság csak az értelemre nézve, az értelem által és az értelemben van. Az értelemnek első és legegyszerűbb megnyilatkozása éppen az, hogy ő a való világnak szemlélete. Amiként - úgymond Schopenhauer - napkeltevel előttünk áll az egész látható világ, akként változtatja át az értelem egy csapásra a tompa semmitmondó érzékelést szemléletté. Amit a szem, a fül, a kéz stb. érzékel, az még nem szemlélet, hanem csak puszta érzéki adat s szemléletté ezek az adatok csak azáltal válnak, hogy az értelem a hatásról az okra menve át, elvégzi a maga szemlélet-alkotó munkáját.

A világ képzet ugyan, de képzetek által a világ lényegét megismerni nem lehet. A képzetek területén járva bármerre is fordítsuk tekintetünket, egyebet nem látunk, csak képeket és neveket. E területen járva – úgymond Schopenhauer – olyan emberhez hasonlítunk, aki egy kastély körül járogat, de oda bejutni nem tudván, megelégedik azzal, hogy a kastély homlokzatát vázolja fel. Ezen az úton jártak, Schopenhauer meggyőződése szerint mindazok a filozófusok, akik ő előtte jártak.

A világ és az egyén jelentését az *akarat* nyilvánítja meg. Az ismeret alanyának a test s tehát a világ is, kétféle módon van adva: egyfelől, mint képzet az értelmes szemlélet által, másfelől pedig, mint akarat, amely minden egyén előtt közvetlenül ismeretes. Vagy amint Schopenhauer mondja: az akarat apriori ismerete a testnek, a test pedig aposteriori ismerete az akaratnak. A test nem egyéb, mint az akarat objektíválása.

Az akaratnak ez a fogalma azonban metafizikai jelentőséget nyer a Schopenhauer rendszerében. Az elmélyedő reflexió u.i. ezt az akaratot nemcsak az emberben és az állatban találja meg, hanem akaratul fogja találni azt az erőt is, amely a növényben hajt és vegetál, a kristályban jegecesedik, mint vonzás és taszítás működik, sőt akaratnak fogja találni az elmélyedő reflexió a nehézkedési erőt is, amely a követ a föld felé és a földet a nap felé vonzza. Az, amit Kant Ding an sich-nek nevezett, nem egyéb, mmint az akarat, amely által van minden jelenség, amely előttünk a képzetekben jelenik meg.

Az akarat, mint Ding an sich, nem függ sem a tértől és az időtől. Sem az okiságtól, de minden, ami létezik, az ő megjelenése vagy amint Schopenhauer mondja, az akarat *objektívációja*. Ennek az objektívációnak különböző fokozatai vannak. Legelső fokon állanak a természet egyetemes erői, a nehézkedés, áthatlanság, magnetizmus stb. A felsőbb fokokon rendre-rendre előtérbe lép az, amit individualitásnak szoktunk nevezni s amely megtalálható ugyan a növényben és az állatban is, de legerőteljesebben az emberben jelentkezik; sőt ezt az individualitást megtalálja Schopenhauer az ásvány és a kristályok világában is.

Az akarat objektívációjának fokait *eszméknek*, *ideáknak* nevezi Schopenhauer, a szó Platon által vett értelmében. Mindennek meg van a maga ideája; az embernek is. Az ember eszméje feltételezi az eszmék alsóbb fokozatait s tehát, aki az ember eszméjét ismerni akarja, annak ismernie kell az akarat összes objektívációit le egészen az anorganikus világig.

Az akaratról szóló tan Schopenhauer *metafizikáját* foglalja magában s nyilvánvaló, hogy az itt fejtegetett akarat-fogalom jellege is merőben metafizikai: ennek az akaratnak a lélektani értelemben vett akarathoz nem sok köze van. Schopenhauer a metafizikai *voluntarizmus* hirdetője.

Láttuk, hogy az eszmékben az akarat jut kifejeződésre. Az eszme az akaratnak adekvát kifejezője s csak a *művészetben*, a lángész alkotásai által ismerhető meg. A művészet ismétli azt, ami a világ jelenségeiben lényeges és állandó. Minden művészet egyetlen forrása az eszmék ismerete és egyetlen célja eszmék közlése. Míg a tudomány egyik céltól a másikhoz utaltatik, s végső célt nem ismer, addig a művészet mindig céljánál van. A művészet u.i. a maga tárgyát kiragadja a világfolyam rohanásából s ez a kiragadott kis rész a nagy világ képviselője lesz az ő szemében. A művészet megállítja az idő kerekét s a dolgokat az októrvénytől függetlenül szemléli. Ezért a lángész az ismerésnek tiszta, akarat nélkül való alanya, aki csak az eszmét nézi s elkülöníti az eszmétől mindazt, ami nem tartozik a lényegeshez, hanem csak esetleges. Aki az akarat rabságából megszabadulni nem tud, éppen ezért nem is fogja tudni élvezni a lángész alkotásait. Minden művészet koronája a zene, amelyet Schopenhauer egyenesen az akarat képének nevez. Ebből magyarázható a zenének megrázó hatása: benne az akarat éppen olyan teljességében jelenik meg, mint az eszmékben.

Főműve negyedik részére nézve azt a vallomást teszi Schopenhauer, hogy az elmélkedéseinek legkomolyabb része, mert az ember cselekedeteire vonatkozik s tehát oly tárggyal foglalkozik, amely minden embert érdekel. Az itt előadott *etikának* középpontjában a *részvét* fogalma áll. Schopenhauer etikáját u.i. a legsötétebb pesszimizmus hatja át. Alig lehetne sötétebb képet festeni az élet nyomorúságáról és az ember haszontalanságáról, mint amilyent itt rajzol Schopenhauer. Az ember az örökös akarástól üzetve az élvre tör, de ez az élv elérhetetlen s a törekvés tehát hiábavaló. Az élet és e föld a nyomorúság és siralom völgye s bizony jobb lett volna meg sem születni, de ha már megszülettünk, jó dolog ismét az enyészetbe süllyedni minél előbb. Ily körülmények között világos, hogy minden ember csak a maga élvezetére tör és a maga hasznát keresi, mert minden ember született egoista. A tenger nyomorúság és véghetetlen önzés csak a *részvét* segítségével győzhető le, amely minden igazi erkölcsnek és valódi szeretetnek kútfeje. Aki a részvét birtokában képes felemelkedni arra az ismeretre, hogy az élet egy nagy vétek, amelynek büntetése a halál, az képes lesz arra is, hogy megtagadva az élethez való akaratot, teljes akarattalanságba és rezignációba burkolózzék. Az élet semmiségének tudata teszi képessé az akaratot arra, hogy az akarat fölé emelkedjék s ezáltal az igazi szabadság birtokába jusson. Amiként a művészi lángészt, úgy az igazán erkölcsös embert is az akarattól való teljes függetlenség jellemzi. Aki akarát kioltotta, az szent és boldog.

Ami az akarat szabadságát illeti, nyilvánvaló, hogy a metafizikai értelemben vett akarat, amely a tér, idő és okiság korlátaitól független, szabadsággal bír. Ha az akarat ezen szabadsága nem lenne meg, akkor én sem lennék képes arra, hogy megtagadjam az akaratot. Ámde nem szabadok cselekedeteink, mert a motívumok uralmának vannak alávetve, a motívumoknak ereje pedig az én empirikus jellememtől függ. Az empirikus jellemben pedig valóban az én intelligibilis jellemem nyilatkozik meg a tér s idő korlátai között. Ezért szó sem lehet arról, hogy empirikus jellemem megváltozzék: intelligibilis jellemem olyan, amilyennek én azt a magam létevel együtt szabadon választottam s empirikus jellemem ennek a szabadon választott jellemnek szükségszerű megnyilatkozása. Nem az tehát a baj, hogy én gonoszul cselekedtem, hanem az, hogy ilyen *vagyok*. Operari sequitur esse.

Schopenhauer tana kétségtől a maga világos fejtegetéseivel, rendszerének kerekdedségével, szellemes hasonlataival és megjegyzéseivel a közönség széles köreire gyakorolt mélységes hatást s lett kifejezője a pesszimizmusra hajlandó kedélyek világképének és életfelfogásának. Kétségtelen azonban az is, hogy metafizikájánál irracionizmusa képtelen volt szilárd alapokat szolgáltatni rendszere többi részének, amelyek a beható kritika mellett elégteleneknek fognak bizonyulni. Esztétikája minden időkben kellemes olvasmány marad.

4.4.2. Eduard von Hartmann

Berlinben született 1842-ben; édesatyja tábornok volt s egyideig ő maga is, mint tüzértiszt szolgált a hadseregben, amelyet fiatalon kellett lábbántalmi miatt elhagynia. Ettől kezdve egész életét a filozófiának szentelte s szakadatlan munkásság között halt meg 1906-ban. 1869-ben jelent meg főműve *Philosophie des Unbewussten* c. alatt s azonnal nagy feltűnést keltve, ismeretessé tette szerzője nevét az egész művelt Európában. Ezt követte munkáinak egész sorozata, amely felölelte a filozófia egész területét. Módszere az induktív-természettudományi módszer, amelyet nagy energiával alkalmaz a bölcsélet minden problémájának megfigyeltetésében. Kiindulási pontja az a meggyőződés, hogy kategóriáink egytől-egyig tudattalan szellemi tevékenységek, amelyek az érzéki adatok tömegéből építik fel a világ csodás épületét, mert ezek a kategóriák a szellem és a gondolkodás formái. Minden kategória a szellem tudattalan teremtő munkájának formája s mint ilyenek egy személytelen egyetemes szellemnek egyénfeletti tevékenységei, amiből

természetesen következik, hogy minden egyénben azonosak. A mi tudatunkba azonban ezeknek a tevékenységeknek csak eredményei jutnak. E kategóriák által közvetített ismeret tárgya a tudaton kívül fekvő Ding an sich-ek világa. E világ ismerete tehát képeink közvetítése által jut tudatunkba: a tudat a természet ismereti oka, a természet ellenben a tudat létezési oka.

A természetben minden ami történik, célok szerint történik s az élet a maga saját törvényeit követi. Minden élet tudattalan céltevékenység s minden egyén egy célegység. Ezt a célszerűen eljáró természetet a szellem csak önmagából ismerheti meg. „A természet minden csodája a szellem csodája.”

Ebből következik, hogy a lélektan nem azonosítható a tudattalannal s a tudat nem teremtő, hanem csak befogadó és passzív; a tudat minden tartalmának okát a tudaton kívül kell keresnünk, a tudattalanban. Sőt tudaton kívül valók azok a törvények is, amelyek ezeket az okokat szabályozzák. Ennek a tudatnak testi alapjait fel tudja ugyan mutatni a fiziológia, de már adós marad a felelettel, mielőtt az élv és a fájdalom vagy pld. a képek asszociációjának kérdése kerül szóba; nem is szólva a gondolkodás, az erkölcs, a művészet, a vallás magasabb alapelveiről. Hartmann felfogása szerint valószínűleg több tudat van: vannak melléje, alája és föléje rendelt tudatok. Ámde a lélek tevékenységei is tudattalanok; a tudatba csak eredményük jut. A tudat és a tudattalan között nem fokozati, hanem lényegbeli különbség van. Tudattalan a szellem a maga teremtő tevékenységében és tudatos ezeknek a tevékenységeknek eredménye. Tudattal, illetve lélekkel bír minden, ami létezik, az anyag is. Nincs tudat anyag nélkül és nincs anyag tudat nélkül.

A létet és a tudatot az érzékfeletti köti össze, hogy a kettő szét ne essék. Ez az érzékfeletti világ a tevékenység és a lényeg világa. A filozófiában pedig a *metafizika* világa, amelyen áll a természetfilozófia és a lélektan egyformán. A lét és a tudat azáltal léteznek, hogy ebben az érzékfeletti világban levő anyagtalan és tudattalan, de törvények és célok szerint végbe menő tevékenységek állandóan teremtik ezt az érzéki létet és tudatot. A természet és a tudat egységét éppen az biztosítja, hogy ugyanazok a tudattalan tevékenységek biztosítják a világ folyását s a világ folyásának s tüneményeink megértését a tudatban.

Az egyéni tudat és a természet felett álló, érzékeink alá nem eső egyetemes, személytelen szellem a forrása minden igaznak, szépnek, jónak, de ő maga felette áll természetesen mindezeknek. A világban különben a fájdalom és a nyomorúság a túlnyomó, amiből világos, hogy minden embernek főtörekvése ezen nyomorúságból és fájdalomból való megszabadulás. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy ha értelmünk fénye mellett megbizonyosodunk arról, hogy a világ valóban fájdalommal teljes s így azután megszabadulunk minden jogosulatlan illúziótól. Bele kell nyugodnunk abba, hogy az ember boldogságra szert nem tehet, sőt minél előbb halad a tudomány és közműveltség, annál nagyobb lesz az egyén és az emberiség boldogtalansága. Hogy a fájdalom és az élv elkészített mérlege, amint azt von Hartmann a maga Axiológiájában fel is állította, kétségtelenül azt mutatja, hogy a világban a fájdalom és kín mennyisége a túlnyomó, ebben von Hartmann teljesen megegyezik Schopenhauerrel. Itt csak az akarat teljes kioltása segíthetne. Ámde ezt a sötét pesszimizmust jótékonyan enyhíti von Hartmann azon tanítása, amely szerint ez a létező világ mégis csak a legjobb minden lehető világok között.

Von Hartmann tana, amint ő maga mondja, Kant transzcendentális idealizmusával szemben bátran nevezhető transzcendentális realizmusnak: az egyéni tudatban a tudaton kívül levő Ding an sich-ek világa jelenik meg, nem pedig a Ding an sich előtt feltűnő jelenségek szubjektív képe. Ezt a realizmust azután kifejezésre juttatja az alkalmazott módszer is, amely a természettudományokra támaszkodva induktív úton akarja megalapozni azt a metafizikát, amely hivatva lenne szilárd alapot szolgáltatni az egész filozófiának. Hogy ez a kísérlet nem sikerült, kétségtelen. Mindazonáltal von Hartmann új területeket mutatott a filozófiai kutatás számára s a tudattalan szerepének hangsúlyozása által felhívta a figyelmet ezen probléma bölcseleti fontosságára.

4.5. A pozitivizmus filozófiája

A német idealizmus álláspontjával szemben már a pszichologizmus is – főleg Herbart és Beneke tana – élénk visszahatást támasztott s ez a visszahatás érezhető az imént tárgyalt von Hartmann bölcseletében is. A természettudományok rohamos fejlődésével mind nagyobb és határozottabb lesz ez az ellenkezés, míg végül a *pozitivizmus* bölcseletében mindenféle idealizmus a maga kérlelhetetlen ellenfelére talál. Megalapítója a pozitivizmus bölcseletének *Comte*, akinek tana nemsokára elhatározó befolyásra tesz szert nemcsak Franciaországban, hanem az egész művelt Európában, amelynek szellemi élete évtizedek hosszú során át a pozitivizmus hatását mutatja.

4.5.1. Auguste Comte

Comte 1798-ban született Montpellierben s mint az École Polytechnique tanítványa alapos természettudományi és matematikai képzésben részesült. Mint Sain-Simon titkára, annak felfogásával jutott közelebbi ismeretségbe. Matematikai műveltsége és Saint-Simon szellemének hatása egész rendszerére formáló hatással volt. Miután megfelelő álláshoz nem jutott, sanyarú viszonyok között tengette életét s később is, mikor tanulmányaival és műveivel hírnévre tett szert, minduntalan barátai támogatására szorult. Élete utolsó tizedében a pozitívizmus vallását alapította meg, amelynek ő lett első főpapja. Meghalt 1857-ben. Főműve *Cours de philosophie positive* c. alatt jelent meg 6 kötetben (1830-1842).

Comte a filozófusok azon csoportjába tartozik, akik a filozófiát az emberiség társadalmi fejlődésének szolgálatába állítják, abban a meggyőződésben élve, hogy a fejlődés leghatásosabb, sőt nélkülözhetetlen feltétele az emberiség elméjének kimívelése. Minden társadalmi megújulás az értelmi megújulástól függ s a kialakítandó szociológiának nem is egyéb a feladata, mint az, hogy kezünkbe adja azokat az eszközöket a pozitív és szabatos tudás által, amely eszközök segítségével a társadalom átalakítása elérhető. Meg kell ismernünk a múlt uralkodó törvényeit, hogy ezek birtokában kiszámíthassuk a jövőndőt és akarunk elé új, a fejlődésnek megfelelő célokat tűzhessünk ki. Innen érthető híressé váltott megállapítása: *savoir pour prévoir*, tudásra kell szert tennünk, hogy ezáltal az eljövendőt előre láthassuk. Egész főműve tulajdonképpen ennek a célnak szolgálatában áll. Valamely tudomány annál magasabb fokon áll, minél inkább képes kezünkbe adni a szociális megújulás eszközeit.

Ha az egyes tudományok ezt az eléjük tűzött célt sikerrel akarják előmozdítani, akkor a szó legteljesebb értelmében pozitív tudományokká kell lenniök, azaz a jelenségek titkos lényege és mibenlétének vizsgálata helyett arra kell törekedniök, hogy megállapítsák azokat a törvényeket, amelyek a jelenségek *állandó viszonyai* között fenn állanak és azokat szabályozzák. Ez a felfogás, amely Newton óta a természettudományokban uralkodóvá lett, Comte egész felfogását minden tekintetben szigorúan meghatározza. Itt már többé nem lehet szó arról, hogy a dolgok belső tulajdonságairól készítsünk többé-kevésbé szubjektív érvényű fogalmakat, hanem hogy a dolgok külső rendjének pontos tükrévé váljon az emberi agy.

Az így felfogott tudományok között hat alaptudományt különböztet meg Comte, amelyeken azután minden más tudomány és ismeret alapul. Első ezek között a matematika, amely a legegyszerűbb realitással, a mennyiséggel foglalkozik; ezt követi az asztronómia, amelyben a mennyiséghez már az erő fogalom járul; majd a fizika, amelyben új fogalmul a minőség lép fel; a kémia tudománya azután a különböző anyagokkal foglalkozik; a biológia az anyagot szervező élet fogalmát vizsgálja; s végül a szociológia az egyes élőlényeket egyesítő társadalom megismerését tűzi ki céljául. Ezt nevezzük a *tudományok hierarchiájának*, amelyben az egyes tudományok keletkezésüknek sorrendjében foglalnak helyet, de egyszersmind bizonyos logikai sorrend is érvényesül ebben a hierarchiában, mert az egyes tudományok előfeltételei az utána következőknek s amint haladunk a hierarchia fokozatain, akként nő az egyes tudományok tartalmának konkrétsága.

Itt minket közelebből csak a szociológia érdekel s azt igyekezünk röviden vázolni alábbi sorainkban. Comte a társadalmi jelenségek vizsgálatánál megkülönbözteti a társadalmi jelenségek *sztatikáját* és *dinamikáját*. A sztatika meghatározza a szociális struktúrának azokat az állandó szerveit, amelyek a szociális fejlődés folyamán megmaradnak és permanensek. A szociális dinamika ezzel szemben azokat a törvényeket állapítja meg, amelyek a társadalmi haladást szabályozzák. A dinamika a maga teljességében alája van vetve a sztatikának, mert hiszen csak azoknak az elemeknek fejlődéséről lehet itt szó, amelyek már kezdettől fogva ott voltak a szociális struktúrában. Ezek pedig: vallás, tulajdon, nyelv, a világi és szellemi hatalom viszonyai. A dinamika folyamán ezeknek az elemeknek tökéletesedéséről lehet szó. Ezekből azonban nyilvánvaló az is, hogy Comte szociológiája magában foglalja tulajdonképpen mindazokat a tudományokat, amelyek az emberi szellem alkotásaival foglalkoznak.

A szociális struktúra tehát a maga lényegében ugyanaz marad az idők folyamán, de fejlődésének három korszakát különbözteti meg Comte. Az első korszak a *teológiai* korszak, amelyet az jellemez, hogy az ember elmerülve a körötte lévő világban, azt csak úgy tudja maga előtt megmagyarázni, hogy természetfeletti lények uralmát keresi a világban és a maga életében. A második korszak a *metafizikai* korszak, amely mintegy a monoteizmusból fejlődve ki, a természetfölötti lények helyett elvont erők és elvek uralmát keresi a világ tüneményeiben, amelyeket ezeknek az erőknek és elveknek, eszméknek segítségével akar megérteni. A fejlődés legfelső fokát jelenti a *pozitívizmus* korszaka, amely a természeti törvények változhatatlanságát

elismerve és hangsúlyozva, csak a megállapítható tények alapján akarja megérteni a világot és a világ jelenségeinek összefüggését. Ez a korszak Comte fellépésével vette kezdetét s az emberiség jövőjének alakítására rendkívüli befolyást gyakorol. Itt más szempont számba sem jöhet, csak az emberiség boldogsága és haszna.

Nyilvánvaló, hogy a három korszak ezen törvénye egyúttal az *emberiség szellemi fejlődésének törvényét* is magában foglalja. A három korszakban a szellem fejlődése éppen abban nyilvánul meg, hogy a titkos és láthatatlan erők helyett fokozatosan a tények és a törvények lépnek előtérbe s képezik a világmagyarázat egyetlen eszközét. Ekként minden korszak képét a szellem formálja s amilyen fejlett a szellem, olyan fejlett lesz a kor is. Comte ezen tana kétségkívül éppen annyira történetfilozófia, mint amennyire szociológia, sőt arról is lehetne vitatkozni, hogy ez a szociológia vajon nem metafizikai alapon nyugvó történetbölcsélet-e. E történetbölcsélet szerint a fejlődés voltaképpen abban áll, hogy a szellem mind nagyobb és nagyobb mértékben halad az absztrahálás felé: személyes és konkrét erők helyébe személytelen és absztrakt törvények kerülnek. Ha pedig a történet kialakulásában a szellem fejlődését látjuk, akkor Comte egészen közel jut Hegel felfogásához.

Comte 1844-ben megismerkedett Clotilde de Vaux-val, akivel 1846-ban bekövetkezett haláláig benső és meghitt barátságban állott. Barátnője halála azután egészen átalakító hatással volt lelkivilágára. Ettől az időtől fogva tagadhatatlan miszticizmus rabja lett és állandóan vallásalapítással foglalkozott lelke. A sok misztikus töprengés eredménye csakugyan az lett, hogy Comte megalapította az emberiség vallását – la Religion de l'humanité-t. E vallás értelmében az emberiség az a nagy lény, amelyet tisztelettel kell körül venni, az emberiség, azaz az elmúlt, a jelenlévő és az eljövendő emberek összesége a „Nagy Lény” Grand Être, kit tisztelnünk kell, sőt aki az igazán művelt embereknek az imádat egyetlen tárgya. Ez a pozitivista vallás merőben a szociológián alapul s amiként nem ismer Istent, éppen olyan kevéssé ismer dogmákat is. A dogmák helyét a tudományos tételek foglalják el, a cselekvés elve a szeretet, az egész vallás alapja a rend és célja a haladás. Ennek megfelelően a szentek és vértanúk helyét az emberiség nagy jóltevői, nagy emberek és tudósok foglalják el s a pozitivista naptár egyes napjai is ezeknek tiszteletére és emlékeztetésére vannak szentelve. Meg van ennek a pozitivista vallásnak a maga istentisztelete is vagy jobban mondva szertartásai, amelyekről gondot viselni a papságnak s elsősorban a főpapnak kötelessége. Az első főpap maga Comte volt s ő állapította meg a pozitivista vallás elég szép számú ünnepeit (évenként 84) és 9 sákramentumát is, amelyek között foglal helyet a halál is, amely voltaképpen nem egyéb, mint egyszerű „átváltozás”, azaz a földön élő ember halhatatlanná válik: tovább él a halás utódok emlékeztetésében. Ekként Comte elszánt intellektualizmusa egy merőben misztikus szentimentalizmusban végződik s filozófiája a vallás torzalakjává süllyed. A tényen semmit sem változtat az, hogy kezdetben a kiváló tanítványok egész sora csatlakozott a mesterhez és vette körül a buzgó főpapot.

Akármiként is ítéljük azonban meg Comte pozitívizmusát, annyit el kell ismernünk, hogy a tények előtt való tiszteletre tanította azt a kort, amely szívesen merült el az üres spekulációkban és elhamarkodott absztrakciókban. Comte pozitívizmusának hatása az európai szellemtörténetben kétségtelen: a tények pontos megállapítását és a tények között levő viszonyok lelkiismeretes tisztázását Comtetől tanulta meg ismét az emberiség s ezért meg nem tagadható hálával tartozik neki. Az ú.n. szellemtörténet még most is sokat tanulhat tőle: a tények óvatos mérlegelése most sem árt meg a szellemtudományoknak.

4.5.2. John Stuart Mill

A pozitivista filozófia történetében Comte után kétségkívül John Stuart Mill-t és Spencert illeti meg a hely, az angol pozitívizmusnak ezt a két nagy és mély hatású képviselőjét.

John Stuart Mill (1806-1873), édesapjától, James Mill-től örökölte a tapasztalat által nyújtott tények iránt való érzékét, amellyel azonban a spekuláció ereje párosult. Előkelő állások által biztosított nagy jövedelmei lehetővé tették, hogy egész életét szabadon szentelhesse a filozófia szolgálatára. Az empirizmus és utilizmus hatása alatt kezdett kialakulni szellemi világa, majd később Comte hatása alatt a pozitívizmus alakította szellemi képét. Alapmeggyőződése vala, hogy a tudás egyetlen kútfeje a tapasztalat és minden igazi tudás, tehát a filozófia módszere is, az indukció, amelynek elméletét nagy gondossággal dolgozta ki, habár kétségtelen, hogy annak lényegét neki éppen oly kevéssé sikerül felmutatnia, mint elődeinek. Az ismerés egész területén az indukciónak kell uralomra jutni, mert az ismeret feladata távolról sem az, hogy a dolgok rejtett tulajdonságait kutassa vagy azoknak lényegét igyekezzék feltárni, hanem csak az, hogy megállapítsa a jelenségek között levő összefüggéseket és kimutassa azokat a törvényeket, amelyeknek

ezek az összefüggések alá vannak vetve. Egyetlen törvény van, amelynek érvénye egyetemes s ez az októrvény, amely alól kivétel nincs a jelenségek egész területén. Ámde az októrvény sem apriori jellegű, amint azt Kant tanította és követői hirdették, hanem, mint minden logikai törvény, a tapasztalat általánosításainak eredménye. Általában véve az ismeret nem egyéb, mint gondos megfigyelés és tapasztalat által nyert egyes igazságok általánosítása.

Stuart Mill gondolkozásának klasszikus kifejezése azok a fejtegetések, amelyekben a természettudományi kutatás s elsősorban a kísérletezés módszerét fejtette ki és helyezte logikai alapokra. A tapasztalati és kísérleti eljárásnak négy módszerét ismeri Stuart Mill. Első a *megegyezés módszere*: ha valamely jelenség két vagy több esetben egyetlen körülmény ugyanaz, akkor ez a megegyező körülmény az illető jelenségnek vagy oka vagy okozata. Második a *különbözés módszere*: ha két különböző esetben minden körülmény megegyezik, kivéve egyet, akkor ez az egyetlen körülmény az illető jelenségnek oka, illetve okozata. Harmadik a *maradékok módszere*: ha egy természeti jelenségből elvesszük azt, amit már előzőleg indukció által ismertünk, még pedig mint bizonyos előzmények következményét, akkor a megmaradt rész eddig figyelembe nem vett előzmények következménye. Negyedik módszer a *kísérő változások módszere*. Az olyan természeti jelenség, amely megváltozik, ha egy másik jelenség is megváltozik, az illető jelenséggel oki kapcsolatban áll.

Stuart Mill azonban nemcsak a természettudományok logikáját dolgozza ki logikai főművében nagy szeretettel, hanem tekintettel van az ú.n. szellemtudományokra is, melyeknek számát háromban állapítja meg: lélektan, etológia, társadalomtudomány. Természetesen e három tudomány által tárgyalt jelenségekre nézve is minden megszorítás nélkül érvényes az októrvény, amelynek szabályozása alatt állanak az emberi cselekedetek is. A lélektanban az októrvényen kívül az asszociáció törvénye is uralkodik, amely nélkül a lelki élet jelenségei meg nem magyarázhatók. Az etológia, azaz az emberi jellem fejlődéséről szóló tudomány deduktív úton jár el, ámde az így elért eredményeket a pontos megfigyelés és tapasztalat által ellenőrzi. A társadalomtudomány végül a fizika eljárását követi a maga általános részében, míg az általános elvek alkalmazásában a história útját járja.

Az *etika* nem tartozik a tudományok sorába, mert mint gyakorlatra vezető kalauz, művészet: nem a jelenségek okait és összefüggését kutatja, hanem a cselekvések *célját* igyekezik megállapítani. A cselekvés célja pedig más nem lehet, mint a *haszon*, azaz az érző lények boldogsága. Stuart Mill e tekintetben minden fenntartás nélkül halad apja nyomdokain és az utilizmus erkölcstanát hirdeti. Az utilizmus – úgymond – egyenesen az ember természetében gyökerezik, mert hiszen az ember csak azt kívánja, ami neki élvezetet, hasznot s tehát boldogságot ad. Nem tagadja azonban, hogy élv és élv között minőségükre nézve különbség van. Az ő utilizmusa éppen ezáltal különbözik a Bentham utilizmusától, amely vonakodik különbséget tenni az élvezetek között minőség szempontjából, azt vallván, hogy élv évtől csak fokilag különbözik. Ami pedig az egyes érzéseket illeti, a szociális érzések érték dolgában a többi, egyéni érzések felett állanak s minden értékes erkölcsi cselekedet forrásait ezek képezik. Minden cselekedet annyit ér, amennyit a köznek használ. Sőt az egyes vallások értéke is szociális hasznuk szerint ítélandó meg.

John Stuart Mill bölcsellete az angol empirizmusnak és utilizmusnak típusos kifejezője, de kifejezője a kor szellemének is, amely a tapasztalat túlbecslése által természetesen kerül a pozitivizmus és a szociális utilizmus áramlatába.

4.5.3. Spencer

A bilógiai tudományok s főleg Darwin hatása alatt a pozitivizmus bölcsellete mind nagyobb hatásra tesz szert, immár nemcsak a bölcsélet, hanem a többi szellemi tudományok terén is, míg végül elérünk ahhoz a korhoz, amelyben széles rétegek előtt csak a pozitivizmus tudománya tarthat igényt az igazi tudomány névre. Ennek a korszaknak és felfogásnak világszerte leg súlyosabb kifejezője *Herbert Spencer* (1820-1903). Természettudományi és matematikai műveltsége már egészen fiatal korában a pozitivizmus hívévé avatták: 1852-ben megjelent tanulmánya (The Development Hypothesis) már Darwin előtt megfogalmazta a fejlődés elvét, amelyet azután nagy életművének alapelvevé is tett. Ez a mű tíz kötetben jelent meg *System of Synthetic Philosophy* c. alatt 1862-1896. években s öt részben tárgyalja a filozófia alapjait, a biológiát, lélektant, szociológiát és etikát. Ez a mű hosszú időn keresztül gyakorolt hatást az egész művelt világ szellemi életére.

Spencer kiindulási pontja az a meggyőződés, hogy a dolgok lényegének megismerésére hiába törekszik az emberi elme, mert akármely úton is iparkodik ezt a problémát megközelíteni, minden oldalról a

„megismerhetetlen” mered feléje. Mi a dolgokat akkor ismerhetjük meg, hogyha nyomon követjük keletkezésüket és fejlődésüket. A fejlődés elve az a bűvös kulcs, amely kezünkbe adja a megoldható problémák nyitját. A tudomány tehát csak a jelenségek világában számíthat sikerre s itt is csak akkor, ha a fejlődés elvét állandóan szem előtt tartva, keresi a feleletet. Ekként olvad egybe Spencernél az evolúció tana a pozitivizmussal s lesz alapja egy rendszeresen kialakított világnézetnek és hosszú évtizedek tudományos törekvéseinek.

A fejlődés, amely vörös fonalként köti össze egymással a világegyetem organikus területeit, tulajdonképpen nem egyéb, mint az egyneműnek a különmeműbe való állandó átmenete, a meg nem szűnő differenciálódás és integrálódás, amely Spencer szerint mindenütt kimutatható, ahol élettel találkozunk. Ily módon Spencer egész tana nem egyéb, mint biologizmus, amely egészen egyoldalú szempontból vesz tárgyalás alá minden problémát abban a hitben, hogy a tárgyalásnak ez a módja biztosítja a fejtegetések pozitív jellemét és szilárd eredményekhez vezet. Nekünk itt nem lehet feladatunk ennek a rendszernek minden részével tüzetesen foglalkozni. Megelégedünk egy-egy jelentősebb részletnek kiemelésével.

Mindenekelőtt tudnunk kell, hogy Spencer a szellem apriori tevékenységeiről, amelyeknek feladata az anyagnak ismeretté való feldolgozása lenne, tudni sem akar. Az apriorizmus bizonyos árnyával találkozunk ugyan nála is, de az távolról sem az az apriorizmus, amellyel Kant tanában ismerkedtünk meg. Spencer szerint a tudományos gondolkodásnak három apriori felvétele van: az erő megmaradása, az anyag elpusztíthatatlansága és a mozgás tartama. Ezzel szemben mindaz, amit Kant tana apriori jellegűnek határozott meg: tér, idő, a tudat és a tudat állapotai, stb. egytől-egyig olyan realitások, amelyek létezésében kételkedni nem szabad, de amelyeket megérteni nem lehet. Ezeket az ember minden kétségeskedés nélkül használja a maga megismerésében, amely sohasem vonatkozik a lényegre és abszolútumra, hanem a pozitivizmus nézete értelmében tisztán azoknak a viszonyoknak megállapítására, amelyek az egyes dolgok és jelenségek között fennállnak. Ez azonban nem jelenti azt, mintha Spencer szerint az Abszolútum nem is léteznék. Sőt ellenkezőleg: a relatív fogalma már magában tételezi az Abszolútum fogalmát is, itt csak arról van szó, hogy ez a létező Abszolútum nem ismerhető meg s így a pozitív ismerés célja nem is lehet ez az ismeret. Az emberi ismeret véges és határok közé vésztetett s ezért arról sem adhat számot, hogy mi az Isten és melyek az ő tulajdonságai, de aki az emberi tudás végességéről meg van győződve, az előtt kétségbe sem vonható Isten létezése.

A filozófia sem törhet az Abszolútum megismerésére; neki is meg kell elégednie a viszonylagossággal. Feladata azonban mégis előkelő: az egyes tudományok által egybegyűjtött s részben kétségkívül egységesített tudást a filozófiának kell egy tökéletes és bevégzett egységbe állítania. Spencer a maga bölcséletében a fejlődés elvének segítségével akarja hatalmas egységbe fogni mindazokat az eredményeket, amelyeket a különböző tudományok a szerves világra nézve megállapítottak. A biológia adataiból indulva ki s az élet fogalmát megállapítva – nem egyéb az, mint állandó alkalmazkodás a külső körülményekhez – emelkedik fel a társas élet és az erkölcsiség jelenségeiig, hogy azokat mind ennek az átfogó egységnek részeivé állítva, megmagyarázza. És ezeken a jelenségeken keresztül mindenütt, akár a lelki élet folyamatairól legyen szó, akár a társas élet vagy az erkölcsiség jelenségeiről, mindenütt a fejlődés mindenható elvének szükségszerű, sőt mechanikus tevékenységével találkozunk: itt mindenütt a fejlődés elve teremt mindent. Ezt a fejlődést azután a felbomlás váltja fel, s azt ismét a fejlődés, a végtelenségig folytatódván a fejlődés és a bomlás ezen váltakozása.

A lelki jelenségek egy lelki szubsztancia megnyilatkozásai, de mi csak éppen ezeket a megnyilatkozásokat vagyunk képesek megérteni, mert a jelenségek alapját képező szubsztancia egyszersmindkorra megismerhetetlen. A lelki jelenség sem egyéb, mint állandó alkalmazkodás a külső körülményekhez s akként áll elő minden összetett lelki folyamat, hogy a lelki élet elemei, az érzetek átalakulnak, differenciálódnak, kombinálódnak s így hozzák létre a legbonyolultabb lelki folyamatokat. Ily módon áll elő a gondolkodás is, amelynek főfeladata a jelenségek között levő hasonlóságok és különbözőségek megállapítása.

Ugyanez az elv és szempont uralkodik a *szociológiában*, mert hiszen a társadalom is szerves lény, amelyre a szerves lényekre vonatkozó minden megállapítás érvényes. Félünk, azt kell mondanunk, hogy Spencer szociológiája voltaképp a dolgot megtekintve, biológiai analógiákon épül fel. Itt azt kell megjegyeznünk, hogy miután a társadalom egyes tagokból tevődik össze, amelyek mind önálló tudattal bírnak, ezért nem az egyesek vannak a társadalomért, illetve az államért, hanem megfordítva, az állam és a társadalom van az egyesekért. Az állam csak arra való, hogy az együttélés lehetőségeit biztosítsa, de semmi joga sincs ahhoz, hogy az egyén dolgaiba beleavatkozzék s az együttélés ügyeit a maga eszközeivel intézze. Erőszak, szabályozás, központosítás, stb. az állam fejlődésének katonai korszakába való.

Spencer *etikájában* is természetesen a fejlődés elve képezi minden fejtegetésnek alapját. A fejlődés határozza meg azt, ami jó és ami rossz. Jó minden, ami a fejlődést előmozdítja és rossz minden, ami azt gátolja. Az utilizmus felfogásához csatlakozik Spencer – a maga álláspontján egyebet aligha is tehet – amikor az erkölcsi érték mérővesszőjéül az életet tekinti, ami egészen természetes, mert hiszen az ő tanítása értelmében, ami élvezetet okoz, az az élet kifejlésének szolgálatában áll. Ő is elismeri, hogy az erkölcsiségben a „kell” parancsszava az uralkodó, ámde éppenséggel nem fogadja el azt a tételt, hogy ez a „kell” apriori eredetű: a „kell”-nek eredetét is a tapasztalat magyarázza, s keletkezését a büntetéstől való félelemnek kell tulajdonítanunk. Az erkölcsi törvény apriorizmusáról sem lehet szó, mert az egyenesen a természeti törvény folytatása. A kötelesség is csak a fejlődésnek bizonyos pontján bír értelemmel, mert eljön az idő, amikor ennek fogalma is eltűnik, mint ahogyan el fog tűnni az a különbség, amely még most az önös és önzetlen, egoista és szociális érzések között van. Ez természetesen csak a fejlődésnek igen magas fokán érhető el, idők messzi távolában.

Tagadhatatlan, hogy Spencer vállalkozása, amellyel a természeti és a szellemi lét nagy kérdéseit egyetlen elv által akarta megmagyarázni, a maga impozáns egyszerűségében, figyelmet érdemel. Ámde ez a kísérlet alig utólérhető világossággal mutatja azt is, hogy mély ismeretelméleti és kritikai vizsgálatok nélkül egyetlen filozófiai rendszer sem fejleszthető ki.

4.5.4. Feuerbach

Feuerbach (1804-1872), akinek naturalizmusa sok helyütt már a materializmussal érintkezik, bátran számítható azok közé a filozófusok közé, akiknek gondolkozásában a pozitivizmus elvei és módszere érvényesülnek. Élete folyamán és minden művében világosan lép elénk az ő teológiai érdeklődése: elsősorban a vallás kérdése érdekli s minden állásfoglalását a vallás kérdésében elfoglalt álláspontja határozza meg. Eredetileg teológus, aki később Hegel befolyása alatt teljesen a bölcsélet szolgálatára adja magát.

Feuerbach gondolkozását és szellemi fejlődését röviden és élesen jellemzik saját szavai: első gondolatom volt Isten, második az ész, harmadik és utolsó az ember. Filozófiai gondolkozásának kezdetét tehát a teológia képezi, végpontját pedig az antropológia, amely az Istent is már merőben az ember szempontjából tekinti és magyarázza.

Feuerbach tökéletesen egyetért az idealizmus bölcséletével abban, hogy valóban az Énből, az alanyból kell kiindulnunk, sőt azt is vallja, hogy a világ mint az én ismeretem tárgya, nem egyéb, mint a tárgyasított Én-magam. Ámde ennyivel nem elégedik meg Feuerbach, hanem még tovább menve azt tanítja, hogy ez az Én maga sem bír egzisztenciával, hanem csak gondolt és nem valóságos Én. Valóságos Én csak az, amely egy Te-vel áll szemben s egy más Énre nézve tárgy. Ha az Én alatt nem az egyént gondolom, amikor azt mondom: „Én gondolkodom”, akkor a gondolkozás merőben a bizonyosság szféráján kívül esik. Az elméleti alany-tárgy helyét a gyakorlati Én-Te viszonyának kell elfoglalnia, mert első a gyakorlat, azaz akarat és csak azután következik az értelem, azaz az elmélet. Az idealizmus alaphibája éppen az, hogy előtérbe az elméletet tolta, teljesen megfeledkezvén az életről és a gyakorlatról. Az egyén ismer meg tehát s nem a transzcendentális Én. Az ismeret eleme pedig az érzet, amelyek által közölt adatokat azután a gondolkozás dolgozza fel és önti alakba. A gondolkozás műhelyéből kerülnek ki a fogalmak, amelyek azonban el nem készülhetnek, ha az érzékek a csodás gazdagságú világ adatait a gondolkozás rendelkezésére nem bocsátanák. A gondolkozás minden mesterkedése semmit érő lenne, ha az érzékiség nem állana mellette. S még így is képtelen a gondolkozás a maga fogalmaival a világ végtelen gazdagságát kimeríteni.

A filozófia egyetlen tárgya az ember s ezért a filozófia végeredményben nem egyéb, mint antropológia. Az ember a természet produktuma, még pedig a legutolsó, de egyúttal a legfőbb produktuma is, aki azután a maga szíve vágyait követve megteremtette az Istent. Mert Feuerbach meggyőződése szerint az értelem útján Istenhez eljutni sohasem lehet. Sem a világ keletkezése, sem az ú.n. célszerűsége semmiképpen nem indokolják egy személyes, teremtő Isten létezésének tanát. Istenben u.i. az ember saját maga korlátait levetve önmagát mintegy kitágítja egész a végtelenségig, hogy ott azután az Istent helyezve el, Istenben önmagát tisztelje. Homo homini deus.

Ha így áll a dolog s Isten az ember lelki szükséglete folytán az ember által teremtetett, akkor mi sem természetesebb, hogy a teológiának át kell alakulnia antropológiává, mert Istent csak az képes megérteni, aki megértette az embert a maga természetes lelkiségében. A vallást csak az fogja igazán megérteni, aki azt a maga fejlődésében vizsgálja s e vizsgálat folyamán maga győződik meg arról, hogy Isten valóban a

mindenkori ember lelki fejlettsége szerint alakul. Aki ezt megismeri, az előtt világossá válik az is, hogy abszolút vallás nem is létezhetik, mert minden vallás a keletkezési kor és a létrehozó emberek fejlettségének feltétele alatt áll. Ezért nincs igaza Hegelnek: nem az abszolútum az öntudat, hanem az öntudat az abszolútum. Az ember a maga önös természetének engedve, véges öntudatának korlátait azáltal akarja lerázni, hogy öntudatát teszi meg Istennek s benne önmagát imádja. Amilyen az ember, olyan az istene.

Nem derűsebb és vigasztalóbb a Feuerbach *etikája* sem. Naturalizmusával és pozitivizmusával itt is az utilizmus párosul. Ahol az ismeret végső forrása az érzékelés és az ismeret legyezszerűbb elemei az érzetek, ahol a vallásban az ember önössége nyilatkozik meg, ott természetesen az uralkodó fogalom, amely körül az egész erkölcsiség forog, a boldogság fogalma. Minden emberi cselekedet végső célja a boldogság – úgymond Feuerbach – elannyira, hogy etika a boldogság fogalma nélkül nem is létezhetik. Ha az ember nem élne társas életet s nem léteznék az Énen kívül a Te is, nem létezne erkölcsiség sem, mert az izolált egyén minden korlát és akadály nélkül törhetne cselekedetei által boldogság után. Miután azonban az erkölcsiség az Én és a Te viszonyán alapul, az erkölcsiség létrejöttéhez szükség van az Én önkorlátozására s azután olyan törvényekre, amelyek ezt az önkorlátozást kötelességgé teszik. Apriori elemeknek közbejátszására itt sincs semmi szükség. Figyelemreméltó azonban, hogy Feuerbach, aki a vallásban az egyén önösségét állítja oda bűnbakul, itt az önzést kiterjeszti a családok, a közösség, a társadalom körére is és azt tanítja, hogy amiként van egyéni önzés, éppen úgy van, sőt az erkölcsiség érdekében kell lennie szociális önzésnek is. Ha nincs szociális önzés, akkor az egyéni önzés, amely az ember természetében gyökerezik, mindig csak bűnök forrása lehet, ha ellenben a szociális önzés az egyéni önzés elé korlátokat vet, az egyéni önzés egyenesen erények forrásává válik.

Feuerbach bölcsellete is világos példája annak, hogy az ismeretelméleti kritika nélkül minden filozófiai törekvés csődöt mond: ahol a fogalmak kellő jelentése homályban borong, ott az eredmény maga sem elégítheti ki a szellem követelményeit. Feuerbach vallásbölcsellete a vallás lényegének még csak árnyékához sem tud közel jutni s erkölcstana is nélkülöz minden mélységet. Hogy radikalizmusa és ateizmusa minő hatásokat gyakorolt a kor politikai áramlataira? – ez a kérdés vizsgálataink keretén kívül esik. Naturalizmusa kedvező talaj a német materializmus számára; egoizmusa pedig hatványozottan jelenik meg *Max Stirner* (Kaspar Schmidt írói álneve): *Der Einzige und sein Eigentum* c. művében (1845), amelyben az ember úgy jelenik meg, mint abszolút értelemben vett egoista, akinek kezében a világon minden, ami létezik, csak pusztá eszköz a maga önző céljai érdekében. Nincs erkölcsiség, nincs vallás, nincsenek ideálok, amelyek az emberek cselekedeteit a jó, az igaz és a szép irányában vezetik. Az önző ember előtt semmi sem szent. Az egész tan az emberi szellem és lélek torzképe.

4.6. A pszichologizmus rendszerei: Fechner, Lotze, Wundt

E cím alatt tárgyalt bölcselek voltaképpen annak a filozófiai iránynak folytatói, amelyhez Fries, Beneke és Herbart tartoztak. A pszichologizmus rendszerezői is megegyeznek abban, hogy a szellemi tudományok s tehát a bölcsélet alapját is a lélektan képezi, amely a lelki élet jelenségeit és azoknak kapcsolatát a természettudományi módszer segítségével iparkodik megállapítani. Ebből következik, hogy úgy Fechner és Lotze, mint Wundt s természetesen követőik is, az indukció érvényesítésére is nagy súlyt helyeznek, azt remélve, hogy ily úton a metafizika felépítését is biztosítani lehet. Törekvésük előkelő helyet biztosít számukra a XIX. század bölcséletének történetében.

4.6.1. Fechner

Fechner (1801-1887) a leipzigiegyetemen volt a fizika professzora s a lélektan ún. pszicho-fizikai irányának megalapítója. Filozófiai álláspontját az az alapmeggyőződés jellemzi, amely szerint a világegyetemben elsőséggel a lélek és a szellem bír. A lélek hatja át a világ minden dolgát és jelenségét s ezért elhibázott törekvés csak az ember lelki életének törvényeit számon venni, mert hiszen nemcsak az emberek, hanem az állatok, sőt a növények is bírnak lelki élettel. De sőt Fechner még ezen is túl menve, a világegyetemnek magának, mint kialakult individuumnak is lelket tulajdonít a többi égi testekkel együtt. Nincs semmi okunk arra – úgymond -, hogy a lelkiséget megtagadjuk a világtól és az égi testektől: valóban az egész teremtettséget, mindent, ami van és létezik, egy személyes lélek hat át: Isten. Isten és világ között különbséget tenni nem is helyes, mert a világ és Isten éppen úgy egybetartoznak, mint a test és a lélek. Ez a világ minden összefüggés híján lenne, ha egyes részeit, legyenek azok organikusak vagy anorganikusak,

nem fűzné egységbe a lélek s a világ is részekre bomlanék, ha nem tartaná össze Isten. Amilyen helyet foglal el az Én az ember tudatéletében, ugyanazt a helyet foglalja el Isten is a lét és a világ életében. Isten ott áll minden lét és minden lélek felett, mint a legfőbb szellem és személyiség, aki minden lét és történés öntudatát képezi. Az érzéki világban tett minden tapasztalatunk egyenesen kényszerít arra, hogy e tapasztalatra támaszkodva felemelkedjünk az Isten fogalmáig. Ez a tapasztalat utasít annak a felvételére, hogy Isten szellemében minden úgy van, mint a mi egyéni véges szellemünkben, hanem minden hatványozottan és elképzelhetetlen mértékben. Ezt a felfogást Fechner „Tagesansicht”-nek, - a nappal világnézetének – nevezi s ő maga állapítja meg róla, hogy az merőben teokratikus jellegű. Mi szemben állunk ugyan Istennel, de ez a szembenállás semmiképpen külső, hanem belső: nem úgy viszonylunk Istenhez, mint a rész a részhez, vagy lépcső a lépcsőhöz, hanem mint a rész az egészhez, a lépcsőfok az egész lépcsőhöz. Mi egy lehellet, egy töredék, egy kis fokocska, kicsiny próba vagyunk az Isten lényegéből. Hogy mindez pedig a hit dolga, azt Fechner nem is tagadja, de hozzáteszi azt is, hogy a legegyetemesebb, a legmagasabb, a legmélyebb, a legvégső és a legfinomabb, egytől-egyig a maguk természete és a mi természetünk szerint a hit dolgai. Mert minden a hit dolga, ami közvetlenül nem tapasztalható és ami logikailag szilárdan nem áll. Minden tudás a hitben folytatódik és azzal zárul, hogy ezáltal magának a tudásnak összefüggése, haladása és végződése létesülhessen. A legjobb hit pedig az, amelyik önmagában nem ellenmondó és összhangban áll az emberi tudással s a gyakorlati érdekekkel. Ami a tudás bizonyosságából hiányzik, azt adják meg a hit tételei.

A világ nem létezik Isten nélkül s a test nem létezik lélek nélkül vagy megfordítva, a lélek nem létezik test nélkül. Azaz: a test és a lélek között a legszorosabb viszony áll fenn. A kettő között levő viszonyról szóló tudomány a *pszichofizika*. Erre a viszonyra nézve nevezetes megállapítása Fechnernek az, hogy a test és a lélek tulajdonképpen egy és ugyanaz a lényeg kifejezése. Hogyha a világegyetemet és jelenségeit kívülről szemléljük, előáll az anyagi, a materiális világ, ha ellenben ugyanezt belülről nézzük, előáll a lelki vagy szellemi világ. Anyagi világ és lelki világ tehát csak két különböző szemlélési mód.

Ha Fechner metafizikai tanait közelebbről tekintjük, világos, hogy a misztikus elmerülés és a képzelőerő szerepe nagyobb volt e tan kialakulásánál, mint az értelem hideg fontolgatása. A lélek és a test azonosságának tana legalább is kétséges értékű. Ámde a hit jelentőségének hangsúlyozása, a világegyetem belső egységének kiemelése olyan mozzanatok, amelyek Fechner tanát figyelemre méltó alkotássá teszik. Spiritualizmusa, amely sokszor a spiritizmus területét érinti, bizonyos körökben ismét divatba hozta könyveit.

4.6.2. Lotze

Lotze (1817-1881) tanát újabban az értékelméleti kutatások tették ismét az érdeklődés előrébe. Különösen az *érvényességről* szóló tana lett ismeretessé a bölcsélet újabb művelőinek munkássága által. Tanában a teoretikus és praktikus szempontok, a bölcsélet és a természettudomány megállapításai olvadnak magasabb egységbe s ő maga is megvallja, hogy filozófiájának célja egy olyan világkép megteremtése, amely nem csak az értelem rideg követeléseinek tesz eleget, hanem a kedély jogait kifejezésre juttatja. Ő is elismeri a mechanisztikus történés és folyamatok jelentőségét, de ennél a jelentőségnél magasabbra taksálja a célok, emberi értékek fontosságát emberi élet és alkotások szempontjából. A célok és értékek fontossága oly nagy, hogy a „kell” tulajdonképpen megelőzi a „van”-t: a metafizika alapja az etika, azaz a célokról és az értékről szóló tan, nem pedig, megfordítva. Ez gondolat már ott van a Fichte bölcséletében, de teljesen Lotze juttatja kifejezésre a maga egész filozófiai munkásságában s éppen ezáltal válik tana az emberi gondolkodás történetében maradandóvá. Az egész újabb értékelmélet Lotzet hálásan vallja előfutójának s a dél-német iskola: Windelband, Rickert és követőik Lotze tanának alapjára építenek.

Lotze felfogása szerint a természet nagy összefüggésében a szükségszerűség vastörvénye uralkodik s minden a mechanizmus kényszere alatt nyög. A természetben levő egyes dolgok lényege azonban ezen mechanisztikus elv alapján meg nem érthető. Minden, ami reális, egyszersmind szellemi s minden dolog rendeltetése etikai, mert végső célja a szeretet megvalósítása. Ha a dolgok végső rendeltetése a szeretet megvalósítása, tehát egy erkölcsi cél, akkor az egész világegyetem mechanizmusa is csak arra való, hogy általa erkölcsi célok és értékek valósuljanak meg. Ennek az erkölcsi célok és értékek szolgálatában álló világnak végső alapja a személyes léttel bíró Isten, aki egyúttal a legfőbb jó is. Ez a felfogás nagyon közel áll a panteizmushoz s ha még tekintetbe vesszük azt, hogy Lotze az egész létező világ minden egyes dologát önmagában létező szellemi szubstanciának tekinti s továbbá a természettudományi mechanizmust a Fichte

mindent átható teleológiájával köti össze, akkor valóban azt kell mondanunk, hogy felfogásában Leibniz Spinozával s a természettudományok Fichte spekulációjával lépnek egységre.

Ami Lotze *értéktanát* illeti, Lotze minden érték forrását az élvben találja. Ha valamely dolog lelkünkre hatva, élvét okoz, előáll az érték. Ha ellenben élv helyett a fájdalom jelentkezik lelkünkben, előáll a nem-érték. Az élv és a fájdalom tehát a lélek azon két jelensége, amely minket valamely dolog értékére, illetve nem-értékére figyelmeztet. Ha már most tekintetbe vesszük, hogy az érzés a lelki élet minden mozzanatát kíséri, azt kell állítanunk, hogy az érték ott van mindenütt, ahol a lélek és a szellem alkotásáról van szó. Már az egyszerű érzékelésben is nemcsak az érzékelt dolog képe áll előttünk, hanem belefonódik abba annak az értéknek érzése is, amely értékkel az illető tárgy reánk nézve bír. Ebből következik, hogy reánk nézve minden tárgy, amelyet lelkünk felfogni képes, érték-tárgy lehet, mert hiszen minden tárgy képes lelkünkben az élv érzését vagy annak ellentétét felkelteni. És éppen így minden értékalany lehet minden lelki lény (az állat is, ha van lelke) amennyiben élvét, illetve fájdalmat érezni képes. Azok az ítéletek, amelyeket a cselekedet jóságáról és a műalkotások szépségéről mondunk, az általánosérvényűség igényével lépnek fel. A szép és a jó és az igaz u.i. érvényes akkor is, ha senki azoknak értékét fel nem ismeri. Az igazság már létezett, mint érvény már azelőtt, mielőtt mi azt felismertük volna. Mi tulajdonképpen nem is teszünk egyebet, mikor az igazat megismerjük, mint azt, hogy ezt a tőlünk függetlenül érvényes igazságot felismerjük. Ebből a tőlünk függetlenül létezésből következik azután, hogy a jóról és a szépről hozott ítéleteinkről hisszük, hogy azok *egyetemesen kötelezőek*. Meg vagyunk győződve arról, hogy aki a remek alkotás szépségét nem ismeri el, annak valami lelki és szellemi hibája van; annak pedig, aki a jó cselekedet értékét meg nem látja, jellembeli fogyatékoságot tulajdonítunk.

A jó és a szép értékeinek létezése vezet el minket az *Isten* fogalmára is. A lelkiismeretnek és az esztétikai érzésnek tényei győznek meg minket valóban arról, hogy létezik egy legfőbb, személyes léttel bíró Isten, aki szép tárgyak és jó cselekedetek által akar reánk hatni. Az Istenben való személyes hit lesz azután a mi igazi ösztönzőnk a jó és derék cselekedetekre. Az Istenben való hit tesz képesekké arra, hogy a jó jelentkezéseiben az értéket felismerjük és Isten mindenhatóságából magyarázhatjuk meg a jó értéknek kötelező erejét. Szóval, az a teokratikus felfogás, amely végeredményében Lotze metafizikáját jellemzi, jellemzi etikai tanítását is, amelyben legfőbb helyet Isten fogalma foglalja el: minden értékelméleti vizsgálatnak végső és legmagasabb pontja Isten, aki az értéknek kötelezőségét a maga hatalmával garantálja és az érték felismerését lehetővé teszi.

Ez az értékfelfogás hatja át Lotze történetbölcséletét is: a történet a maga egész folyamatában csak az érvényes értékekre való viszonyulásában érthető meg igazán. Ha pedig hinni akarunk a történetben való továbbfejlődéséről az emberiségnek, akkor ez csupán úgy lehetséges, hogyha hiszünk abban, hogy Isten az emberi lelkekkel állandó kölcsönhatásban van.

4.6.3. Wundt

Wundt (1832-1920) mint a kísérletező lélektan tulajdonképpeni megalapítója tett szert világhírré és neve valóban eltörölhetetlenül van beírva a lélektan történetében. Ő is vallja, hogy minden filozófiának a tapasztalatból kell kiindulnia és az egyes természettudományok eredményeire kell a maga alapjait vetnie. Spekuláció által azonban a tapasztalat felé kell emelkednie, hogy egységes világképpel ajándékozzon meg minket.

Elsősorban Wundt *lélektani* felfogásával akarván tisztába jönni, tudnunk kell, hogy az ő törekvése a lelki élet tényeinek megállapítása, és felderítése azoknak az összefüggéseknek, amelyek ezen tények és folyamatok között fennállanak. E törekvésében a természettudományi, közelebbről a kísérleti módszer szolgál eszközüül, amelyet különösen a lelki élet alsóbbrendű és egyszerűbb jelenségeinek vizsgálatánál alkalmaz nagy sikerrel. Ahol azonban a lelki élet magasabbrendű és összetett folyamatairól, pld. a gondolkodásról van szó, ott módszere szemmel láthatólag csődöt mond s itt maga is kénytelen megvallani, hogy a szellem magasrendű alkotásai a lelki elemek, azaz az érzetek összetevődéséből és mechanikus asszociációjából meg nem érthető. A *teremtő szintézis elve* az, amely ezeknek a szellemi alkotásoknak létrejöttét megmagyarázza.

E természettudományi módszerrel kidolgozott lélektan a lélekről, mint szubstanciáról vagy különálló létezőről, tudni sem akar s amikor lélekről beszél, tulajdonképpen a lelki történések és folyamatok összefüggését érti ezalatt. A *pszichofizikai parallelizmus* felvétele sem rejt magában semmiféle metafizikai

törekvést, mert tulajdonképpen csak azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a testi, közlebről a fiziológiai tünetnyek és a lélektani jelenségek között állandó kapcsolat és függés áll fenn.

A lélektan, amely főleg abban különbözik a természettudományoktól, hogy míg a természettudományok a *közvetett* tapasztalatra építenek, addig a lélektan a *közvetlen* tapasztalat segítségével akarja megismerni a lelki tünetnyeket, a lélektan tulajdonképpen alapja minden szellemi tudománynak. Alapja tehát a filozófiai tudományoknak is, sőt a metafizika is kénytelen egyfelől a természettudományok, másfelől a lélektan eredményeinek felhasználásával felépíteni a maga épületét. Ennek a metafizikának központi s magyarázó fogalma az akarat: Wundt u.i. nemcsak a lelki jelenségek alapját találja meg az akaratban, hanem azt is tanítja, hogy minden létezőnek s tehát az egész világegyetemnek lényegét az akarat képezi. Ez pedig végső elemzésben valóban a világ spiritalizását jelenti, amivel természetesen együtt jár a teleológiai szempont alkalmazása a természeti jelenségekre is. Célok vezetnek már az alsóbbrendű élőlények, állatok törekvéseit is, míg azután az ember cselekedeteiben a célok uralma feltétlenné lesz. Az akarat azonban nem csupán az egyén minden lelki törekvésének alapja és mozgatója, hanem mint *egyetemes* akarat az egész emberiség szellemi tevékenységének lesz alapja. Sőt az akarat fogalma teremti meg Wundtnál az Isten fogalmát is. Isten u.i. a legfőbb világakarat eszméjének megtestesítője s a világ jelenségeiben voltaképpen ez az akarat fejlik ki. Ez pedig azt is jelenti, hogy Wundt a természeti jelenségekben, sőt az egész világegyetemben a szellem kifejlését szemléli. Minden létező lényege az állandó létesülésben – Werden – áll s ezen létesülés által a szellem válik realitássá.

Az *erkölcsi világ* sem egyéb, mint hyperindividuális, egyénfeletti akarat formák világa s éppen azáltal különbözik a természeti világtól, hogy benne az egyéni akarral szemben *egyénefeletti* akarat áll. Az egyénfeletti akarat egyesíti a nemzedékek egymást követő sorozatában az egyesek közös törekvéseit, hogy ezáltal előálljon a *történeti élet*, amely az ember kulturális alkotásainak megvalósítója. Ekként az erkölcsi élet és a történeti élet szükségszerűen egymásra vannak utalva: egyik a másik nélkül nem lehetséges.

Wundt tanítása a lélektan területén kétségen kívül korszakalkotó: a kísérleti lélektan és az ú.n. néplélektan megalapítása, amely a népszellem alkotásaival foglalkozik, az ő nevéhez fűződik. Filozófiai rendszere azonban távolról sem gyakorolta Európa szellemi életére azt a hatást, amelyet lélektani tisztasága által valóban megérdemelt volna.

4.7. A metafizikai aktivizmus bölcselete: Eucken

Eucken (1846-1926) azon gondolkozók közé tartozott, akiket koruk eléggé méltányolni nem tud, holott éppen koruk tanítómesterei szerettek volna lenni. Őszinte és termékeny idealizmusa arra lett volna hivatott, hogy a beteg korszakemet meggyógyítsa. Tanítását csak most tudják kellőleg értékelni azok, akik beteg korunk belső alkatát kutató szemekkel vizsgálják.

Eucken egy félszázadon át a *szellem* önállóságának s ezen önállóságból folyó jogainak legelső és legkövetkezetesebb harcosa volt. Filozófus volt, aki a lelkéből felsarjadzott gondolatot vaskövetkezetességgel érvényesítette a problémák minden területén. Próféta volt, aki meggyőződését azzal a bizonyos hittel terjeszti a világ elé, hogy abból a világra csak áldás fakadhat.

A XIX. század második felében, különösen a természettudományi gondolkozás és a pozitivizmus elterjedésével, szinte egyedül uralkodóvá nőtte ki magát az a meggyőződés, hogy a filozófia talaját is csak az érzékileg tapasztalható és megállapítható tények képezik. Ezzel a felfogással szállott szembe már egész fiatalon Eucken és hirdette a szellem érvényesülésének szükségességét az élet minden területén. Tana nemes értelemben vett metafizika. Igen korán jut arra a meggyőződésre, hogy kora nélküli a valódi kultúrát s a szellem örökkévaló javait alárendeli az anyagi javaknak. Bölcseletének alapját az a gondolat képezi, hogy a mai modern életnek nincs sem értéke, sem értelme, mert hiányzik belőle a szellemnek igazi életet fakasztó ereje. Ezért a legfőbb feladat, hogy ezt a kismimizett szellemet ismét az élet velejévé és forrásává tegyék. Az életadó szellemnek kell győzedelmeskednie; ámde ez a győzelem nem ingyen adódik, hanem nehéz küzdelmet kell érte az embernek megvívnia. Az ember életének e győzelem érdekében csupa tevékenységnek kell lennie. Ahol ez a tevékenység hiányzik, ott elsenyved a szellem és természeti erők martaléka leendő. Első lépés a közöny és nembánomság megtörése s meglátása annak, hogy a szellem nem az élet *mellett* halad tova, hanem az életet kell áthatnia. Euckennek ez a bölcseleti felfogása valóban az „élet” bölcseletének szolgálatában áll. Ámde ez az élet nála nem pusztán biológiai adottság, hanem a legnemesebb feladat, amely megoldatik azonnal, mihelyt létünket a szellem hatja át és veszi uralma alá.

A létnek ez az átszellemesítése nem lehetetlen. Az ember élete u.i. nem merül el teljesen az érzéki világban, hanem a kifejlő gondolkodás, az érzéketekre és az ösztönökre jótékony visszahatást gyakorol. A gondolkodás ereje által mind tökéletesebben bontakozunk ki a természet szorító öleléséből s fejlesztjük ki az emberi kultúrát. Ezen művelődési folyamat alatt mind nagyobb és nagyobb mértékben nyomulnak előtérbe a nem-érzéki értékek s az élet szellemi tartalommal telik meg. Ámde bármily nagy mértékben történjék is ez az előnyomulás, az érzéki elemek nem tűnnek el teljesen, hanem a szellemi élet eszközeivé válnak.

Az így kifejlő szellemi élet csupa tevékenység, amely nem tételezi fel a valóságot, hanem azt megteremti. A szellemi élet egység, amely a természeti valósággal szemben, mint új, önálló valóság jelenik meg. De nem is csak emberi ez a szellemi élet, hanem túl emberiségen és túl természetén, kozmikus jelleggel bír. A szellemi élet kozmikus nagyság, amely mint ilyen vív szakadatlan harcot a *puszta* természet ellen. Az ember is tagja ugyan a természeti valóságnak, de képes arra is, hogy ezen természeti valóság fölé emelkedjék s a szellemi életnek, ennek a kozmikus nagyságnak tagja legyen. Bennünk u.i. egy teremtvő világakarat működik, amely nélkül életünknek nincs tartalma, hanem elposványosodik az érzékiség alantas síkjain. Csak az idealizmus álláspontjáról lehet az ember igazi ember, sőt világlény, önálló életenergia. Ezen az állásponton részt vesz az ember egy új valóság megteremtésében s ez a részvétel egy mindent átfogó célként jelentkezőn előtte, belső biztosságot és örömet kölcsönöz neki. Csak arról kell meggyőződve lennünk, hogy egy nagy világmozgásnak vagyunk tagjai és cselekvő tényezői, amely világmozgás egyszersmind a mi ügyünk is.

A szellemi életnek, ennek az új valóságnak kifejlése azonban a maga útján kétség kívül számtalan akadályra lel. Minden ilyen akadály legyőzése azonban egyúttal a szellemi élet előhaladását is jelenti. A legalsó fokon úgy jelenik meg a szellem, mint alapvető: szellemiséget kell már látnunk az organikus képződményekben is, amelyekben bizonyos törvényszerűség, az elemek kölcsönhatása, formaképződés nyilatkozik meg. Az emberben azután megjelenik a szellemiségnek egy magasabb foka, mint az életnek *szabadsága* a természet *kötöttsége* felett. Ez a szabadság különösen két ponton észlelhető: az élet növekedésében és a kötelesség eszméjében. Az emberben u.i. meg van annak a lehetősége, hogy az életet a végtelenségig fokozhatja a szellemiség által s ezt a fokozást támogatja, szabályozza, határok közé veti a kötelesség eszméje. Életfokozás kötelességteljesítés nélkül könnyen természeti ösztönné süllyed alá; kötelesség életfokozás nélkül minden öröm híján levő üres regulázás leend. Életfokozás és kötelesség, egy új rendnek két pillére.

Ezek után a szellem úgy jelenik meg, mint küzdő és harcoló szellem. Az alapvető szellemből indul ki egy mozgalom, amely uralkodni szeretne az egész valóság felett. Ámde ez a törekvése nagy akadályokba ütközik éppen az ember részéről s ezek az akadályok az életben zord kettősséget létesítenek. Ilyen elsősorban a szellem és a természet ellentéte. A szellem a maga tartalma és értékei által magasabbnak látszik, mint a természet. Ámde a tapasztalás területén a szellemi élet szigorú természeti feltételhez van kötve s a materiális élet követelményei uralkodnak a szellemi élet folyamat felett. A természet teljes közönyösséget mutat a szellem értékeivel szemben: nem ismer sem jót, sem rosszat. És így vagyunk gyakran az emberi társadalomban is. A szellemi erők rendesen a puszta emberi erők hatalma alatt nyögnek s gyakran úgy néz ki a dolog, hogy az egész emberi élet nem is egyéb, mint küzdelem a szellemi élet ellen. Az ellentét a végsőig fokozódik, amikor jelentékeny szellemi erők erkölcstelen célok szolgálatába állítatnak. A világháború rettenetes tapasztalatai, a jónak látható impotenciája, a gonosznak sokszoros győzelme csak fokozzák a szellem világhatalmában való kételyt.

Ebből a szomorú helyzetből – úgymond Eucken – csak az a meggyőződés menthet ki, hogy a küzdelmet nem csupán a pusztán emberi vívja, hanem vele együtt működik a világmozgásban aktív szellemiség is s átsegíti az embert a nagy akadályokon. Minél teljesebb erővel vesz részt az ember ebben a küzdelemben, annál inkább számíthat ennek a világfeletti szellemiségnek támogatására. Itt lép azután a tevékenység terére a győzedelmeskedő szellemiség, amelyen, mint új fokozaton, őseredeti mélységek tárulnak fel az ember szemei előtt, oly mélységek, amelyekről csak képekben és hasonlatokban lehet beszélni, de fogalmakban nem.

Eucken világképének ez a vázlatos ismertetése is világosan bizonyítja, hogy ez a világnézet minden ízében a német idealizmus nemes hagyományaihoz kapcsolódik és egy csüggedést nem ismerő *heroikus* életfelfogásnak gyümölcse. Lépten-nyomon az ész belátására utal, de az intuíció egyetlen pillantásának szükségességét is feltételezi. Nem elemez, hanem inkább nagy szintézisekben – ú.n. szintagmákban – mozog s fejtegetéseiben ő maga is gyönyörűséget talál, biztos jeléül annak, hogy minden szava a meggyőződés és a megelégedés titkos mélységeiből fakad. A szellemiség aktivizmusa s a szellem önállóságának hangsúlyozása Eucken művét örökbecsűvé teszik. A szellem lebecsülése és megvetése

idején mindig élvezettel fogják tanulmányozni azok, akik jól tudják, hogy a szellem minden igazi valóság és érték gyökere s kútfeje.

4.8. Az intuíció bölcselete: Bergson

Az előadás összefüggésében talán a maga helyére kerül az intuicionális metafizika leghatásosabb bölcselethez, Bergson, ha már most mindjárt Eucken tana után vesszük rövid vizsgálat alá.

Bergson (született 1859-ben Párizsban), akinek metafizikai állásfoglalása a modern biológia talajából nő ki, az intellektualizmus ellen küzdve a világ s az ismeret irracionálását hirdeti. Az értelem elemző munkájával szemben az intuíció közvetlen megragadását állítja: egyedül az intuíció képes arra, hogy a dolgok lényegét leleplezze előttünk. Az intuíció a relativizmusnak abból a világából, amelyet az értelem fogalmi munkája készített a mi számunkra, elvezet az abszolútum világába.

Bergson egész bölcseletének kiindulási pontja az az alaptétel, amely szerint gondolkozásunk a maga tisztán logikai formájában nem képes megismertetni velünk az élet valódi természetét s a folyton fejlődő életmozgás mélységes értelmét. A gondolkozás is az életnek lévén egyik emanációja vagy aspektusa, hogyan is lenne hát képes átölelni ezt a végtelen életet? Amit a gondolkozás a maga fogalmaival egybeszerkeszt, az már csak utánzása a valóságnak és nem maga a valóság. Csak az anyag körében maradva tud a gondolkozás nekünk hű képet szolgáltatni, de azonnal relatív marad, mihelyt az életet akarja előttünk megjeleníteni.

Ez a megértendő élet – úgymond Bergson – egy tendencia, melynek lényege az, hogy kifejtse magát és növekedésének pusztá ténye által, teremtsen. Az élet kifejlése tehát egy örökkön tartó teremtés, amely előzetes terv nélkül megy végbe. E fejlődés folyamán áll elő a tudat is, amely Bergsonnál egy jelentésű a lélekkel és szellemmel. A növénynek is van tudata, de ez a tudat alvó; az állatot az ösztön jellemzi; az ember jellemzője az intelligencia. De minden intelligenciában ott van az ösztön nyoma, éppen úgy, amiként minden ösztönben ott van az intelligencia nyoma. Amíg az ösztön a *dolgokra* irányul, addig az intelligencia a *viszonyokra*; amíg az ösztön *közvetlen* és *kategórikus*, addig az intelligencia *közvetett* és *hipotetikus* és így szól: „ha ilyenek a feltételek, akkor ilyenek a feltételezettek.” Az intelligencia a maga fogalmai által voltaképpen mindig csak rekonstruál s ezért elejti mindazt, ami valamely folyamatban vagy történésben *új*. Az intelligencia egész gyámoltalansága kitűnik, mihelyt a teremtő életet kell megragadnia, amire valóban képtelen.

Ezzel szemben az *ösztön* magára az *életre* vonatkozik s az intelligenciával szemben, amely csak mechanice képes eljárni, mindent organice tesz. Az ösztön nem cselekszik ugyanis egyebet, mint folytatja ezt a munkát oly mértékben, hogy sokszor azt sem tudjuk megmondani, hol kezdődik az ösztön és hol végződik az organizálás. Éppen azért az, ami az ösztönben lényeges, intellektuális terminusokkal ki nem fejezhető. Az intelligencia és az ösztön egy és ugyanazon elvnek két divergáló fejleménye: az ösztönben ez az elv benső marad, amíg az intelligenciában exteriorizálódik. Ez a divergencia lehetetlenné teszi, hogy az intelligencia elnyelje az ösztönt.

Ha már most az ösztönt, amely Bergson tanában olyan előkelő szerepet játszik, közelebbről tekintjük, ki fog derülni, hogy az nem egyéb, mint *szimpátia*, amely ha a maga tárgyát elérni képes s egyúttal tud ömagára reflektálni is, kezünkbe adja az életműveletek kulcsát éppen úgy, amint a fejlett intelligencia az anyag világába vezet el. Az élet belső lényegébe az *intuíció* vezet, azaz a részrehajlatlan, önzetlen, magáról megfelelő ösztön. Az intuíció nem szolgáltat ugyan olyan ismeretet, mint az intelligencia, de szuggerálja nekünk valamely határozatlan és bizonytalan érzését annak, amit az intelligencia helyére kell tennünk. Az intuíció azon szimpatikus közlekedés és közlődés által, amelyet közöttünk és a többi lények között létesít, bevezet az élet sajátos birodalmába. A lökést azonban, hogy felemelkedhessék, az intelligenciától nyeri, s ezen felemelkedés által az intelligencia felé szállhat. Az intelligencia és az ösztön a tudat két képessége.

Az intelligencia az anyagra vonatkozik, az ösztön az életre. A mai ember szinte teljesen feláldozta az intuíciót s legjobb erői kimerültek abban, hogy meghódítsa az anyagot. Ez a hódítás azután kényszeríti a tudatot, hogy az anyag formáihoz alkalmazkodjék s figyelmét merőben ezekre a formákra koncentrálja s végül szinte teljesen az intelligenciában merüljön ki. Él ugyan még az intuíció is, de csak már, mint egy kialvó lámpa, amely olykor-olykor éled föl s akkor is csupán egy pár pillanatra. Mégis van egy pont, amelyen életre kap az intuíció. Az ember személyiségére, szabadságára, a természetben elfoglalt helyére, eredetére s talán sorsára és rendeltetésére csak az intuíció vet libegő és gyenge fényt, amely azonban mégis képes

áthatalni annak az éjnek sötétjén, amelyben minket az intelligencia hagy. A *filozófia* eszköze is az intuíció, mert hiszen a filozófia feladata az, hogy minden érdek és hátsó gondolat nélkül vizsgálja az élt. Feladata az is, hogy spekuláljon, azaz lásson s ezért a valóval szemben elfoglalt kiállása más, mint a tudományé, amely csak azért lát, hogy cselekedjék s amely nem tud cselekedni csak a tehetetlen anyag közvetítésével. A tudomány csak szimbolikus és a cselekvésre vonatkozó igazságot ad; a filozófia ellenben ezen relatív igazság felé egy egészen más fajta ismeretet helyez el, a *metafizikai* ismeretet. Ezért a filozófiának intuíciókkal kell foglalkoznia s minél inkább elmélyül ezen foglalkozásában, annál inkább fogja felismerni azt, hogy az *intuíció maga a szellem, sőt maga az élet*. Ily módon a filozófia vezet az élet és a szellem lényegébe s megmutatja nekünk azt a viszonyt, amely van a szellem élete és a test élete között.

Mindezekből kétségtelen, hogy Bergson, mint az intellektualizmus ellensége, az intellektualizmus legyőzését hirdeti s az intuíció erejében bízva, fogalmak kikerülésével akarja a teremtő életet megragadni. Ez az élet – amint már láttunk – csupa tendencia, amelynek lényege az, hogy magát kifejtse s növekedése pusztán ténye által teremtsen. Ezt a tendenciát tapasztalhatjuk az élet minden területén; tapasztalhatjuk magunkon is. Személyiségünk u.i. szakadatlanul változik, nő és érik; mi teremtjük önmagunkat s ez a teremtés nagyon bonyolult, mert minden pillanatban más a mi lelkünk állapota s más személyiségünk is. Tehát Bergson tana értelmében így következik egymásután az egyenletek sora: létezni = változni, változni = érni, érni = önmagát teremteni. Az élet maga egy szakadatlan folyamat, amely csíráról-csírára terjed valamely kifejtett organizmus közvetítése által: az *élan vitale*, Bergson tanának ez a misztikus tényezője a csírák egyik nemzedékéről a csírák másik nemzedékére megy át s ennek az átmenetnek közvetítője a kifejtett szervezet, amely összekötő kapocs a csírák között. Ez a szakadat nélkül működő *élan* oka azután a variációknak vagy legalább is azoknak, amelyek új fajokat hoznak létre.

Az intuíciónak ezzel a módszerével igyekezett Bergson kielégítő feleletet adni elsősorban a metafizika nagy kérdéseire. Nincs terünk arra, hogy az egyes problémák vizsgálata során lépésről-lépésre kövessük Bergsont. Röviden csak a következőkre hívjuk fel a figyelmet. Az intuíciónak fényében egészen más alakban jelenik meg előttünk az idő fogalma. A Bergson által fogalmazott *tartam* nem bír kvantitással, hanem merő kvalitás s ebből az következik, hogy az időtartamot nem is lehet mérni, hanem érezni. Az így értelmezett időtartam merőben a lélek kvalitása s természetesen nem azonos azzal az idővel, amelyet az óra mutatója mér. A homogén idő, amelyet nekünk az óra mutat, csak szimbolikus képviselője a heterogén időtartamnak, amelyben mi élünk, növekedünk, önmagunkat teremtjük.

Ezzel a Bergson értelmében vett időtartammal egészen jól összeegyeztethető – úgymond Bergson – a *szabadság* fogalma is, amelynek tagadására az időnek kvantitatív értelmében vett fogalma vezette a filozófusokat. Ha természetesen úgy fogjuk fel a tudatunk állapotait, mint atomokéit, akkor csak a mechanizmus álláspontjára helyezkedhetünk s ezen az állásponton hiába keressük a szabadságot, mert itt minden állapot az őt megelőző állapotból következik szigorú szükségképpeniséggel. Ezzel szemben a helyesen értelmezett tapasztalat azt mutatja, hogy akkor is, amikor valamely motívumnak engedelmességek, akkor is nem külső erőnek, hanem önmagunknak engedelmességek. Azaz, mi önmagunk által és önmagunkért cselekedünk. Mert lelkünk minden állapota jellemünknek kifejezője, jellemünk pedig mi magunk vagyunk s így minden cselekedet, amely a mi lelkünk belsejéből fakad, szabad cselekedet. A lélek önmagát határozza meg. Ha pedig a lélek az igazi realitás és egységes realitás, akkor egységes realitás minden igazán szabad cselekedet, amely soha meg nem ismétlődik, amely a lélek belsejében alakul, nincs semmi köze a térhez. A szabad cselekedet legnyilvánvalóbban mutatja, hogy a mi lelki életünk nem matematika, hanem történet, amelynek folyamán minden szabad cselekedet által az Én önmagát teremti azokban a ritka pillanatokban, amelyekben megadatott nekünk szabadoknak lennünk, elvonatkoztatván a külső tértől. A szabad cselekedetben jelenik meg hát igazi Énünk, igazi tudatunk, igazi szellemünk. A szabadság az egyetlen út, amely az én belsőmből elvezet s megnyilatkoztatja belső Énem igazi életét.

Az Én a végső realitás, amelyből minden más realitás megérthető. Ámde ezzel az Énnel mindig valamely test van egybekötve: a léleknek, tudatnak, szellemnek éppen úgy szüksége van a testre, mint a gondolatnak a szavakra. Lelkünk minden állapota szüntelen változásban van, szerveződik, átalakul, éri s együtt véve alkotja az Ént, amelynek konkrét egyéniségét is kifejezésre juttatja. És továbbá, minden lelkiállapotunkban tudatunk az, ami Énünket előttünk reprezentálja, tudatunk, amely csupa és szakadatlan egység. Az időtartam egységét is a tudat garantálja: a tartam merőben elválaszthatatlan a tudattól, mert hiszen csak a tudat egy és egyszerű és láthatatlan. A tudat és tartam tehát egymáshoz tartoznak s én a tudatom legbelsejében találok rá erre a tartamra.

Ez az egységes tudat csupa változás is egyúttal, amely változás során a lélek nő és gyarapodik. Azt mondja Bergson, hogy az Énnek tulajdonképpen csak múltja és jövője van. A múltat és a jövőt pedig az emlékezet köti össze. Ha emlékezet nem volna, akkor lehetetlenné válna a tudat egymásutánja és kontinuitása is. *Tudatunk emlékezet.* Ha pedig tovább menve tudjuk, hogy a szellem elsősorban tudat, akkor azt is kell állítanunk, hogy a szellem emlékezet.

És e ponton válik világossá, hogy minden tudat testhez van kötve. Minden tudat u.i. állandóan *tör* kifelé, a nagyság, a kvantitás területére s cselekedetben akarja magát prolongálni. Nincs bennünk soha tiszta tudat: mi nem gondolkozunk fogalmak nélkül, nem veszünk észre képek nélkül, nincs tudatunk anyag nélkül, mert nincs *tensio extensio* nélkül. Azt mondhatnók tehát, hogy az ember nem egyéb, mint csupa emlékezet anyagba helyezve. Mi a múltban és a jövőben élünk a szellem által, amely emlékezet és szabadság; de élünk a jelenben is, a test által, amely lehetővé teszi, hogy valamely érzettel vagy eszmével egy mozgást kössünk össze s ezen mozgás által az eszme cselekedetté váljon. Ha a jelen nem lenne, akkor ez az aktualizálódás is lehetetlenné válna. A test tehát a gondolkozásra nézve nélkülözhetetlen: egyetlen képünk és eszménk nem aktualizálódna, ha a test nem kötné össze az eszmét vagy érzetet a mozgással és cselekedettel. Ámde a test csak eszköze a léleknek és a szellemnek s a kettő egymástól nem elválaszthatatlan. Ezért a lélek halhatatlansága olyan valószínű, hogy a bizonyítás kötelessége a tagadóé.

Ekként jut el Bergson a biológia alapjára helyezkedve az intuíció segítségével a lélek halhatatlanságának tanáig s lesz az intuitív metafizika megalapítója. Az intuíció szerepének hangsúlyozásával, az élet teremtő tevékenységének kidomborításával kétségkívül hasznos ellenhatást gyakorolt azon irányokkal szemben, amelyek formulák és fogalmi szerkesztésekkel akarják megérteni ezt a végtelenül gazdag valóságot. Egyoldalúsága azonban, amely éppen az intuíció túlértékelésében nyilvánkozik meg legjobban, filozófiai hatását teljesen megbénítja.

4.9. Nietzsche

Mielőtt némely újabb keletkezésű bölcséleti tan rövid jellemzésére térnénk, meg kell emlékeznünk arról a gondolkozóról, akit a filológusok nem tartottak elég aprólékosnak arra, hogy a maguk céhébe felvegyék, a filozófusok pedig sem erkölcsi tartalma, sem nyelve miatt nem szívesen látták a maguk körében, de aki az emberiség szellemi és szociális válságának olyan prófétai meglátója volt, hogy hatása még hosszú időken át érezhető lesz a szellemi élet minden terén.

Nietzsche 1844. október 15-én Röckenben született, ahol apja lelkész volt. Egészen fiatal korában lett a baseli egyetemen a klasszika filológia tanára, betegsége miatt azonban 1879-ben kénytelen volt tanszékéről lemondani s ettől kezdve magános életét teljesen a filozófiának szentelte. 1889-ben elméje elborult s 1900-ban halt meg.

Ami Nietzsche szellemi alkatát illeti, tisztában kell lennünk azzal, hogy őt semmiféle filozófiai irány egyoldalú követői közé sorozni nem lehet: életteljességének végtelen gazdagsága áttör minden osztályozó korláton s követeli, hogy ez a gazdag egyéniség a maga valója szerint értékeltesse. Nem lehet azzal közelíteni feléje, hogy pozitivistá vagy pragmatistá, hogy ellensége a német idealizmusnak, hogy eleinte Schopenhauerhez húzott, de azután megvetette. Nem lehet azokat a demagóg frázisokat sem minduntalan szeme közé vágni, hogy amoralista, hogy lélekvesztő, hogy szellemi kútmérgező. Ma már véres események és vértelen nyomorúságok bizonyítják, hogy Nietzsche mélységes pillantással látta meg az egész emberiség szellemének iszonyú válságát. Hogy azután azok az eszközök, amelyeket ő ajánlott ennek a válságnak leküzdésére, alkalmas eszközök voltak-e vagy sem – ez már egészen más kérdés. Még mindig nem elég nagy a történelmi távlat, hogy ezt a nemes lelkű, emberszerető bölcselőjét az életnek kellőképpen megérteni tudjuk. De ez nem ment fel attól, hogy igaz megértésére törekedjünk.

Nietzsche klasszikus filológusnak készült s hogy jó filológus lett volna belőle, emellett kezeskedik az a tény, hogy a híres Ritschl ajánlotta a baseli egyetem professzorául. De kezeskednek azok a művei is, amelyek fejlődésének első korszakában láttak napvilágot s a görögség szellemének megértését tűzték ki célul. *Die Geburt der Tragödie* c. művében (1872) a görög kultúra megrokkolásának kezdetét *Sokrates* fellépésétől számítja; Sokrates csupa értelem és megfontolás, aki ellensége minden misztikának és mítosznak. Itt már Nietzsche, mint az intellektualizmus kérelhetetlen ellensége jelenik meg, aki előtt az értelem örökös töprengése és fontolgatása az élet ellen elkövetett legnagyobb bűn, amelyet kiengesztelni nem lehet. A görög szellem jellemző vonását nem a mértéktartásban látja, hanem a dionisosi életmohóságban, amely az

élet javait fenéig akarja kiüríteni. Mihelyt a vad szenvedélyesség és a hybris eltűnik a görög kultúrából, azonnal dekadenssé válik az. És itt nyilvánvalóvá lesz Nietzsche gondolkozásának egy másik alappillére is: a világ értelmét feltárni, értékeit gyarapítani nem lesz képes sem a tudomány, sem az erkölcs, sem a vallás, hanem egyedül a művészet, mert az egész világ tulajdonképpen csak a művészetért van s a világ létezését csak a művészet igazolja. És a művészetek közül is csak a tragédiának és a zenének lehet ezt a nagy megváltó és gazdagító erőt tulajdonítani: azoknak a művészeteknek, amelyek mindketten a dioniszi ösztönnek köszönhetik eredetüket. Nietzsche első nagy műve nem is egyéb, mint a művészetek, elsősorban a zene és a tragédia metafizikája, amelyben a művészetek mélységes értelme és megváltó ereje nyer kifejezést. E metafizikában az ösztöniség vad ereje egyenesen kozmikus jelentőségűvé lesz és életre ösztönző hatalommá válik.

Egy új korszaknak beálltát jelzi Nietzsche fejlődésében *Unzeitgemässe Betrachtungen* c. műve, amelyben négy értekezése látott napvilágot s amely a német kultúra felett mondott megsemmisítő ítéletét foglalja magában. A német kultúra igazi megjelenítője – úgymond – a Bildungsfilister, akinek igazi megtestesítőjét D. Fr. Straussban látja, a *Leben Jesu* írójában. A Bildungsfilister csak az intellektuális míveltségért rajong, a középszerűsége felülemelkedni nem képes s természetadta félelemmel fordul el mindattól, ami zseniális. Ez a filiszter a maga szűk látókörével csak a múlttal törődik s annak dícséretében merül el, de a tovarohanó idő iránt semmi érzékkel nem bír. Pedig történetet csak annak szabad írni, aki a jelen épületén is dolgozik. Akinek csak közönséges és hétköznapi élményei vannak, az nem lesz képes semmi nagyszerűt meglátni a múltból. Holott a múlt szava a jóslás egy szava s ezt a szót csak a jelen építői, a jövő előkészítői tudják megérteni.

A „Schopenhauer als Erzieher” c. tanulmányában azt akarja megmutatni Nietzsche, hogy milyennek kell lennie az igazi kultúrának. Schopenhauer iránt nagy hálával tartozik a német nép, mert ő a világot a maga valóságában mutatta be s a maga példaadásával mutatta meg azt is, hogy miként kell küzdeni korunk butaságai ellen. Schopenhauer fogja megmutatni az emberiségnek, hogy a boldog élet lehetetlenség és a legmagasabb, mit ember elérhet, a hősiesség folytatása. Schopenhauer annak a dioniszi hangulatnak és életfolytatásnak modern kifejezője, amely dioniszi életfolytatásban Nietzsche a kultúrának ősi formáját és igazi értékét látja. Schopenhauer fogja megtanítani az emberiséget arra, hogy az emberiségnek a lángészért kell élnie, mert a kultúra célja nem más, mint a lángész, a művész, a filozófus, a szent. Az igazi, az ideális míveltség az *arisztokratikus individualizmus*, amelynek a demokratikus kommunizmus az ellentéte s amely a tömegeket helyezi a lángész elébe. Ennek az arisztokratikus míveltségnek képviselője *Wagner*, aki egyenesen a jövő kultúrájához kapcsolódik.

Nietzsche fejlődésének ismét új korszakát jelöli a Wagner neve. Wagner – úgymond Nietzsche – a görög tragikái költészetnek egyenes folytatója, egy modern Aischylos, akinél a tragikai bölcsesség nem a filozófia alakjában jelenik meg, mint Schopenhauernél, hanem a művészet konkrét és élő formájában. Wagner valóban a „dioniszi lángész”, aki a maga művészetében a költőt, a zenészt és a színészt egyesíti. Amiként a Schopenhauer filozófiájában, akként a Wagner művészetében is a kultúra igazi értelme és örökkévaló élete jelenik meg. Amiként azonban Schopenhauerből kiábrándul, éppen úgy hagyja ott hűtlenül Wagnert is, mihelyt úgy veszi észre, hogy Wagner elárulta igazi ideálját s a keresztyénység szolgálatára adta magát.

Schopenhauer és Wagner szelleme csak elősegítették a Nietzsche belső alkatának teljes kifejlését, de azt tökéletesen meghatározni nem tudták. Nietzsche egy önmagát emésztő küzdelem tüzeiben égett: a régi, elkorhadott élet minden formáját könyörtelenül össze kell zúzni, hogy az életnek új teljessége jelenjék meg az emberiség életének színpadán. A régi formák megsemmisítése lelkeknek nagy fájdalmaival járt együtt s a felbukkanó új kérdésekkel új fájdalmak is lepték meg azt a lelket, amely tele volt szeretettel, szelídséggel, megértéssel. Az új formák után törő élet tragikus küzdele ölt testet Nietzsche gondolkozásában. Ebben a dioniszi lélekben azonban ott élt az amor fati: a reá szakadó szenvedésnél és kikerülhetetlen tragikumnál erősebb volt a reá váró sors szeretete. Jól tudta, hogy számára ebből a végtelen küzdelemből csak tragikum születhetik, de azt kikerülni még csak meg sem kísérelte. Hiába csinálunk akármit, kénytelenek vagyunk megvallani, hogy ebben a sokat szenvedett lélekben az igazi értékek után törő, az ideális élet után rajongó embernek, a még csak ezután megszületendő embernek lelke nyert alakot mintegy jóslatként, hogy az eljövendő nemzedék vagy nemzedékek harca miként fog lefolyni fájdalmak és szenvedések között, amíg az új értékek megszületnek s a régié új fényben ragyognak fel.

Ebből a nemes és szenvedő lélekből ellenállhatatlan erővel tör fel az élmények ősi mélységeiből az „*Umwertung aller Werte*” gondolata. Visszajukra kell fordítanunk az érvényesnek tartott értékeket, mert nem az az igaz, amit a tömeg annak tart s nem is az a jó, nem is az a szép és nem is az a szent. Ezért követelt el

mindent, hogy az uralkodó értékek értéktelenségét kimutassa s ezért igyekezett új eszményeket kitűzni az emberiség elé. Ő maga magára nézve az elértéktelenítésnek ezt a munkáját gyökeres kegyetlenséggel végezte el, nem kímélve egyetlen ideált sem, amelyet az emberiség magának felállított, mert mindeniket a tömeg félremagyarázása tette tisztátalanná. „Menschliches Allzumenschliches” c. művében arról tesz vallomást, hogy ímé, a könyv minden mondata egy-egy győzelmet jelent, amelyet az ő természetéhez nem tartozó dolgok felett vívott ki. E könyv által ismét birtokába vette Nietzsche saját magát s ezért e könyvben benne van Nietzsche egész gondolkozása és értékelése. Itt már a lángész helyére a szabad szellem lép s merőben véget ér úgy a Schopenhauer, mint a Wagner gyámkodása. Ennek a szabad szellemnek élete a nyugalom, nagyság, napfény, mert e három magában foglal mindent, amit egy gondolkozó megkövetelhet. E légkörben születnek a felemelő, megnyugtató és megvilágosító gondolatok és létesül az *örömnek nagy harmóniája*.

Nietzsche fejlődésének ezen a fokán a haszon és az élv állanak az értékelés középpontjában s minden egyén cselekedetének forrása és célja az egyén önfenntartása lesz. De már ekkor egész világosan áll előtte, hogy az egész emberiségnek új értékelésre és új értékskálára van szüksége, ha a pusztulástól meg akar menekülni. Új értékelést hirdet és új értékskálát állít föl főművében az „*Also sprach Zarathustra*”-ban, amely 1883-85-ben jelenik meg. Ehhez a műhöz csatlakozik azután 1886 nyarán „*Jenseits von Gut und Böse*” s 1887 őszén „*Zur Genealogie der Moral*” c. műve, amelyeknek mintegy összegét adja és eredményeit egyesíti a *Der Wille zur Macht* c. munka.

A *Zarathustrában* már egész határozottsággal bontakozik ki előttünk az *Übermensch* alakja, akiben Nietzsche korábbi ideáljainak, a művészek és a szabad szellemnek alakja egyesül. Az *Übermensch* felette áll mindannak, amit az emberiség erkölcsiség, vagy jobban mondva morál név alatt ismer s nem engedelmeskedik csak saját akaratának. A jelen embere csak híd a jövő számára és el kell pusztulnia, hogy megszülethessék a jövő embere, amelyet az *Übermensch* alakja képvisel. Sőt a vallással együtt Istennek is el kell pusztulnia, hogy megszülethessék az *Übermensch*. El kell pusztulnia a szeretet moráljának is, mert ez Európa népeit nihilizmusba vezette. Eljött az ideje, hogy minden értékek értékét kritika tárgyává tévén, megkeressük azt az értéket, amely igazán becses az élet és az ember szempontjából. Ez a kritika pedig azt mutatja, hogy jónak lenni annyit jelent, mint erősnek, hatalmasnak lenni: míg a gyenge, gyáva, erőtlén ember a rossz ember. Az *úri morálnak* kell a mi *rabszolgamorálunk* helyére lépnie s el kell pusztulnia ezzel együtt az embernek, mint „csordaállatnak”. A rabszolgamorálban az a rossz, amitől félni kell s ami a gyáva rabszolgára káros. Az úri morál szerint azonban éppen *jó* az, ami hatalmas és amitől félni kell. Az úri, az igazi morálban a *hatalomhoz való akarat* az értékelés elve, nem pedig az ész vagy az értelem. Érték éppen azáltal lesz valami, hogy akaratunk céljává tesszük. Nem az ember akarata igazodik a dolgok értéke szerint, hanem a dolgok értéke igazodik a mi akaratunk szerint. Hogy mi és milyen ennek a világnak az értéke – úgymond Nietzsche – az a mi magyarázatunktól függ s ennek a magyarázatnak elve a hatalomhoz való akarat. Az akarat pedig nem egyéb, mint erősebbé-lenni-akarás, nőni-akarás és akarása azoknak az eszközöknek, amelyek ezt az akarást lehetővé teszik.

Egészen téves tehát az a felfogás, amely azt tanítja, hogy nekünk boldogságra kell törnünk. A cselekedet célja nem a boldogság, hanem a hatalom. És nem az önfenntartás a legfőbb cél, hanem az, hogy *többek* legyünk, mint amik vagyunk. Az *érték* sem egyéb, mint az a legnagyobb mennyiségű hatalom, amelyet az ember a maga számára megszerezni tud. Még pedig nem az emberiség hatalma, hanem az egyén hatalma; az emberiség sohasem cél, mindíg csak eszköz.

Az értékek fokozata és tudományos rendezése is csak a hatalomnak, illetve erőnek szám- és mértékskálája szerint lehetséges. Ami azután ezen az értékskálán kívül esik, az csak jámbor előítélet és babona. A skálán való felfelé haladás jelentené az értékben való növekedést, a skálában való lefelé csúszás jelentené az értékben való csökkenést. Minden érték, a haszon és az élv is ettől a hatalomtól függ. Ezért az utilizmus Nietzsche tana szerint sohasem lehet alap, csak következmény, amely egyetemes érvénnyel nem bír. Valamely embert aszerint értékelni, hogy mennyit használ, éppen annyi, mintha a műremeket aszerint értékelnők, hogy milyen hatást tesz. A hatalomhoz való ember az igazán értékes ember, az igazán „előkelő”, akire nézve az, hogy „én akarok”, több értékkel bír, mint ez: „neked muszáj” és akire nézve „én vagyok” magasabb mint az: „én akarok”. Előkelőnek lenni pedig Nietzsche-re nézve igazán nagy dolgot jelent. Azt jelenti, hogy az előkelő ember mindíg csak önmagát reprezentálja, hogy maga számára ösztönszerűleg nagy felelősséget keres, hogy minden pillanatban kész a maga számára ellenségeket szerezni, legrosszabb esetben saját magát, és igazán előkelő ember az, aki a *nagy számnak* nem nagy szavakkal, hanem

cselekedetekkel mond ellent. Legnagyobb ember pedig az, aki évezredek számára állapít meg értékeket s ezáltal évezredek akaratát irányítja.

Mindezek alapján a cselekedetek végső elvét így állapítja meg Nietzsche: a jövődőt kell tekintenünk mértékadóul minden értébecslésünkre nézve és nem *mögöttünk* kell keresnünk cselekedeteink törvényeit. Ha így cselekedünk, nem létesül ugyan az emberiség boldogsága, de megszületik az Übermensch.

Ha végig tekintünk Nietzsche bölcselkedésén, nem tagadhatjuk, hogy tanainak egy része egyenesen visszatetszést kelt, ha azokat nem az ő lelki alkatából magyarázzuk és értjük meg. Amit a keresztyénség értékéről és hatásáról mond, azt csakugyan pusztán elvakultság és egyoldalúság mondatja vele, aki az antik görögség szelleme iránt kétségtelenül több szeretetet és megértést tanusított. El kell azonban ismernünk, hogy mechanizmusba és üres intellektualizmusba süllyedt korunk kulturális értékéről mondott bírálata mindenütt a lényegbe hatolt s a maga valóságában csak ezután fog igazolódni. Amit korunk erkölcsi felfogásáról megállapított, nagy részben érvényes ma is és érvényes fog maradni mindaddig, amíg a lelkek újjá nem születnek. Az Übermensch alakjában is sok olyan vonásra fogunk találni, mely bátran számíthat rokonszenvünkre, csak sohasem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a motívumot, amely Nietzsche minden szavát diktálta: az emberiséget megmenteni egy szebb jövő számára és kivezetni abból a korból, amelyre a gyöngéd lelkű bölcselő csak nagy fájdalommal tudott tekinteni. Az új emberiség egyénei valóban aligha lehetnek mások, ha azt akarják, hogy életünk értékesebb legyen, mint amilyenek Nietzsche szerette volna látni: önmagunknál többnek lenni, nagy felelőségeket vállalni és azokat senkivel meg nem osztani, nem szavalni, hanem cselekedni, a jóért ellenségeket vállalni, az akaratot erőssé edzeni. Aki Nietzschet olvasni tudja, sok erőt és okulást meríthet belőle.

4.10. Kant követői: az új-kantianizmus

Ha a legújabb bölcséleti áramlatokra vetünk rövid pillantást, azt kell mondanunk, hogy ezen áramlatok között a legújabb időkig a Kant alapján álló idealizmus hirdetői gyakoroltak nemcsak a filozófiára, hanem az egész világ szellemi életére is a legnagyobb és legmaradandóbb hatást. Amióta *Liebmann* bátor szava felhangzott: Vissza Kanthoz és amióta *Windelband* megállapította, hogy Kantot megérteni, nem egyebet jelent, mint Kanton túl haladni, azóta az ú.n. új-kantianizmus szüntelenül újabb szempontokkal és eredményekkel, újabb problémák felvetésével és a megoldás újabb útjainak felfedezésével ajándékozta meg az emberiség gondolkozását.

A tulajdonképpeni új-kantianizmusnak két irányát kell megkülönböztetnünk. Az egyik irány a természettudományi tájékozódást helyezi előtérbe és az ismeret elméletét főként a természettudományok szemmeltartásával igyekezik kidolgozni. A másik irány szemmel láthatóan a történettudományok területét részesíti figyelemben s önként terelődik munkássága az érték elméletének kidolgozása felé. Az első irány képviselői az ú.n. marburgi iskola tagjai közül kerülnek ki főleg; a második irányt az ú.n. délnémet iskola hívei követik. Amazok feje Hermann *Cohen*; emezeké Wilhelm *Windelband*, s *Windelband* halála után Heinrich *Rickert*. Ennek az utóbbi iránynak köszönhető Németországban az értékelmélet megalapítása, amelynek legmélyebb rendszerezője *Rickert*. Az értékelmélet legelső rendszerezője azonban *Böhm* Károly, aki e tekintetben a külföldi bölcséletet évtizedekkel megelőzte. E tényt rendre-rendre a magyar bölcselők is elismerik.

A marburgi iskola megalapítója Hermann *Cohen* (1842-1918) elsősorban arra törekedett, hogy a Kant bölcséletének alapján a tapasztalat és ismeret kielégítő elméletét állítsa fel a természettudományok módszerét és eredményeit tartva szem előtt. E célból nem az érzékiség apriori elveinek magyarázatából kell kiindulni, amint azt Kant tévé, hanem a *gondolkozásból*, amiből az következik, hogy minden filozófiának alapja és kiindulási pontja a *logika*, amelyből ki kell teljesen hagyni minden lélektani és metafizikai elemet. Nincs lét a gondolkozásán kívül, azaz a gondolkozás és lét azonosak: minden gondolkozás a lét gondolása s tehát a lét alapjait is a gondolkozás teremti meg. A gondolkozást itt természetesen a maga logikai értelmében kell venni: Cohen tana logikai idealizmus. Ennek a tiszta gondolkozásnak megvalósulását látja Cohen mindenekelőtt a matematikában s így hát az a logika is, amely a filozófiai rendszernek alapja, a matematikai logika is, amely a filozófiai rendszernek alapja, a matematikai logika útjain jár s módszere sem lehet más, mint a matematika módszere. Cohen e tekintetben is egyoldalúan ragaszkodott Kant eljárásához: ámde míg Kantnál a matematika csak példakép volt, addig Cohen egyenesen a matematika módszerével azonosította a logika módszerét s a matematikában megnyilvánuló logikával a logikát. Amiként azután a

matematika a maga elvét önmagából, azaz a tiszta gondolkozásból szüli és teremti meg, akként a filozófiai rendszer alapját képező logika is az önmagát teremtő és kifejtő gondolkozás elveivel foglalkozik. Miután a gondolkozás ezen önmagát kifejtő tevékenységének leghűbb képe az ítélet, ezért Cohen logikájának középpontjában az ítélet áll. Az ítéletnek pedig különböző fajait ismeri Cohen: a gondolkozás törvényeinek ítéleteit, a matematika ítéleteit, a természettudomány ítéleteit, amennyiben a természettudomány matematikai alapon áll és végül a metodika ítéleteit. Ezeknek az ítéletfajtáknak tüzetes ismertetése nem szükséges. Csak azt kell még tudnunk, hogy ezekkel az ítéletekkel ki is merül a tudás és az ismeret egész területe.

Az *etika* a tiszta akarat elveit kutatja s mintája a jogtudomány, amelyet Cohen egyenesen a szellemi tudományok matematikájának nevez. A jogtudomány alapfogalma, a cselekedet itt azután előkelő helyre kerül, mert az akarat nem maradhat meg a maga zártságában, hanem cselekedetté kell válnia. Ezekben a cselekedetben az affektusok örök mozgását a gondolkozás higgadtsága mérsékli s így minden cselekedet egy feladat: benne az affektusok felett a tiszta gondolkozásnak kell uralkodnia. A cselekedetek egységét létesíti az etika, amely Cohennél nyilvánvalóan racionális jellemmel bír s a maga vizsgálatai által arra a kérdésre is feleletet keres, hogy miként lehetséges a jogtudomány, amelynek karaktere egyébiránt nem kis mértékben határozza meg Cohen etikai vizsgálatait. Az etika legfőbb célja az emberiség eszméje. A jog és az állam, amelyek által az emberiség eszméje megvalósul, a maga barbár állapotából akkor emelkedik ki, amikor az állam keretein belül jogot alkot. De az állam törvényalkotó tevékenységét az öntudat iratlan törvényének kell irányítania. Az igazán szabad egyén a társadalomban nyer teljes megvalósulást a szocializmus eszméje alapján.

A tiszta gondolkozás tudománya a logika, a tiszta akaraté az etika, a tiszta érzése az *esztétika*, amely azon az alaptételen épül fel, hogy a tiszta érzés tárgya az ember és a tiszta érzés nem is egyéb, mint az emberiség iránt való szeretet. Az igazi művészet az, amelynek alkotásaiban nincs ellentét a racionalizmus és a tiszta emberi között. Az esztétikában is tehát az etika szava hangzik felénk.

Cohen *vallásbölcselete* merőben a Kant felfogását érvényesíti egészen dogmatikai egyoldalúsággal. A vallás tulajdonképpen csak annyiban bír értékkel és jelentéssel, amennyiben erkölcsiség nyilatkozik meg benne és általa. A vallásos fejlődés végső célja egyenesen az, hogy a vallás olvadjon fel erkölcsiséggé. Egy későbbi felfogás értelmében a vallás is helyet foglal ugyan a filozófia rendszerében, ámde igazsága a filozófia rendszerének igazságán nyugszik. Hogy ez a kiélezett racionalizmus nem tud a vallás lényegéhez közel férközni, az tüzetesebb indokolásra nem szorul.

A marburgi iskolának Cohen mellett legtipikusabb képviselője *Natorp*. Natorp (1854-1924) mint a marburgi egyetem tanára a fiatal nemzedékek egész sorára volt mély és elhatározó befolyással. Ő is Kant idealizmusához csatlakozik és azt oly egyoldalúsággal fejleszti logikai irányban tovább, hogy nála már a módszer lesz minden: a gondolkozás önmagát teremtő mozgása áll egészen a filozófiai rendszer előterében. A tiszta gondolkozás a legeredetibb lét s logikailag más lét adva nincs, csak maga a gondolkozás, amelynek az ismeret által való és a végtelenségig haladó mozgását a *Logos* szabályozza. E tiszta gondolkozás teremtő tevékenysége folyamán az objektív lét széteszik és a gondolkozás problémájává lesz. Azaz: a való kellővé változik s a kell megelőzi a van-t.

A *Logos* jelentősége Natorp gondolkozásának folyamán mindinkább előtérbe lép s végül már nem csak az a szerep jut neki, hogy a gondolkozás tevékenységeit szabályozza, hanem minden gondolkozást és ismeretet megelőzve ő ad mindennek jelentést és értelmet. Amily mértékben emelkedik a Logos ezen jelentést adó tevékenységének hangsúlyozása, olyan mértékben ismeri el Natorp a *lét* önállóságát is a gondolkozás mellett, amely a maga teremtő tevékenységével azt a létet formálja és alakítja. És végül a módszer is egészen metafizikai színezetet nyer, amikor Hegelre emlékeztetően azt tanítja Natorp, hogy a Logos a gondolkozásban dialektikai úton fejt ki és érvényesíti magát. Ez a metafizikai irányban való továbbfejlődés alapos távolodást jelent úgy Kanttól, mint Cohentől s közeledést Hegel felé. Tanán azonban mindenütt felismerhető Platon megtermékenyítő szelleme is.

Platon hatása talán Natorp etikájában érezhető legvilágosabban. Itt u.i. a Kant értelmében vett eszme mellett, amely az akaratnak végső céljául jelentkezik, az emberi társadalom organikus kialakulása hirdettetik, ami egészen a Platon gondolata. Az erkölcsiség csak a közösség keretében valósulhat meg s így voltaképpen, mikor erkölcsiségről beszélünk, a közösség területén mozgunk. Igazi valósággal és konkrét formával csak a közösség bír s nem az egyén, amely közösség nélkül értéktelen absztrakció. Az embert emberré a közösség teszi.

A közösségnek és társadalomnak ez az éles hangsúlyozása ellenállhatatlan kényszerrel vezeti Natorpot a *szocializmus* gondolatának tüzetes filozófiai vizsgálatához. A Platon szociális felfogása itt is érvényesül. Az egyénnek a közösségben fel kell oldódnia s az egyén jogainak a közösség jogai mellett el kell hallgatniuk. Mindenki úgy mozdítja elő a maga érdekét, ha minden erejét a közösség céljainak szolgálatába állítja. Ennek a közösségnek azonban eszmék szerint kell szabályozódnia s feladatai erkölcsiek. A közösségnek ebből az ideális felfogásából következik, hogy Natorp az ún. szocializmust is Marx felfogásától merőben eltérőleg fogja fel és magyarázza. Nem az anyagi tényezők döntenek a közösség kialakulásában, hanem a szellem tevékenységei azok a tényezők, amelyektől függ a szociális élet megújulása. A szociális életben – e ponton is egészen világos a Platon hatása – három tevékenység nyilatkozik meg: a gazdasági, a kormányzó és a képező tevékenység. Ezek között legmagasabb hely a képző tevékenységet illeti meg, amely által lehetővé válik, hogy a tudat uralkodjék minden más tevékenység felett az erkölcsi eszme vezetése mellett. A nevelésnek is az a feladata, hogy a közösségnek ezt a tevékenységét erősítse meg s ezáltal segítse elő a tudat uralmát és az erkölcsi eszme diadalát. Előtérben itt is az akarat nevelése áll.

Az erkölcsiség alapján helyezkedik el a *vallás* is, amely szintén nem az egyén, hanem a közösség ügye.

Az újkantianizmus másik irányának, a délnémet iskolának megalapítója Wilhelm *Windelband* (1848-1915), akit elsősorban nem az egyes filozófiai problémák megoldása érdekel, hanem a filozófia szellem egészére függeszti tekintetét s ennek az Egésznek egyetemes tevékenységét, e tevékenységnek szétágazó irányait, ezen irányoknak megkülönböztető sajátosságait igyekszik megérteni. E tekintetben Fichtére üt, akit szintén a szellem egésze érdekelt. A filozófia legfőbb és legvégső problémájának azt tartja Windelband, hogy keresse és állapítsa meg a problémák s a rendszer totalitását, a problémák összefüggését és az Egész struktúráját. A filozófiának adnia kell az ismeret átfogó, biztosan megalapozott és lehetőleg lezárt épületét, ennyiben a filozófia „világbölcsség”; de emellett nyújtania kell egy olyan belátáson alapuló meggyőződést is, amely nekünk az életben belső támasztékul szolgál, ennyiben a filozófia „életbölcsség”. Az ember u.i. tudni, ismerni akar, de akar cselekedni is s ezért a tudás eredményei állandóan bevezetnek az értékek világába s viszont az értékszükségletekből a tudós számára mindig újabb és újabb feladatok származnak.

A filozófia fogalmából önként következik, hogy problémái kétfélék: a *tudás* és az *élet*, a *lét* és az *érték*, illetve a *teoria* és a *praxis* vagy az *axiológia* problémái. A problémák e két sorozata azonban állandó viszonyulással van egymásra, egyik a másikra utal s végső fokon a kettő egyesül. A tudás problémái három főkérdés körül csoportosulnak: a lét, a történés és a lét megismerhetőségének problémái körül. A létre vonatkozó vagy *ontikus* problémák középpontjában a *szubstancia* fogalma áll. A történés vagy a genetikus problémák során nyer fejtegetést az idő, a tér, az okiség, a mechanizmus és teleológia fogalma. Végül az ismerésre vonatkozó vagy *noétikus* problémák az ismerés önmagára való reflektálásának a problémái, amelyeknek során éppen az igazság fejtegetése kapcsán bukkan fel a *lét* és az *érték* ellentétének kérdése s követeli a feleletet. Amikor különbséget teszünk itt a tudomány, mint már készen lévő és magadott s az ismeret, mint feladat között, amely feladatot a tudománynak kell vállalnia, akkor az ontikus problémák kényszerítően vezetnek át az érték problémáinak területére.

Az igazság kérdése már határozottan az érték kérdése, amint ezt Windelband rendkívül világosan látja és állapítja meg. Mert hiszen a tudomány éppen azt igényli, hogy az általa felállított tételeknek értékük és becsük van, azaz, igazak. Az igazságnak az értéke pedig a létnek és az öntudatnak valamely viszonylatában áll. Ha ezen viszony megállapítása az ismerettan feladatául tűzetik ki, akkor erről a problémáról nem szólhatunk, csak abban az esetben, ha az ismerettan körébe utaljuk a lét problémáját is. Ha pedig az abszolút létről szóló tudományt metafizikának nevezzük, akkor az ismeretelmélet egyszersmind metafizika is, mert az ismeretelmélet az ismeret érvényéről is tanít, már pedig az érvény a *legfőbb realitás*.

Az ismerés lényege szabja meg már most a tudományok jellemét is. Az ismerés ugyanis a maga kategóriái segítségével szintetikus úton tudatosan és bizonyos szándék szerint teremti a tárgyat. Ez a teremtés pedig különbözik aszerint, hogy a tudat formáiból vagy tartalmából indul ki. Első esetben – úgymond Windelband – előállanak a *racionális* tudományok, a második esetben az *empirikus* tudományok. Kétségtelen, hogy az ismerés szintetikus, teremtő jellege jobban kidomborodik a racionalis, mint az empirikus tudományokban. Racionális tudományok mindenekelőtt a matematika, utána a logika, amely éppen úgy viszonylik a gondolkodás formáihoz, mint a matematika a szemlélet formáihoz. Empirikus tudományok a természettudományok és a *kultúra* tudományai. E ponton domborodik ki Windelband felfogásának sajátossága és eredetisége a legvilágosabban.

Windelband tanítása szerint u.i. a természet kozmosza mellett ott van a történelmi kozmosz is s e két kozmosznak megismerése egyformán empirikus. Különböznek azonban egymástól abban, hogy amíg a természet kutatója csak az egyetemesség logikai értékét tartja szem előtt, s különben értéktelen szemlélőnek szereti hinni magát, addig a kultúra kozmoszáról szóló tudomány merőben értékteljes tudomány. Amíg a természetkutatás mindig az egyetemesre vonatkozik, addig a kultúra kutatója mindig a szinguláris valóságokat tartja szem előtt. Ezek a szingularitások azonban, miután az egyetemesség logikai értéke bennük nincs meg, csak úgy lehetnek az ismerés tárgyai, ha valamely más érték rejlik bennük. E ponton tehát szükségképpen kapcsolódik bele az érték problémája a megismerés problémájába és lesz nélkülözhetetlen része a filozófiai rendszernek.

Ilyen szinguláris valóságok, amelyeknek egyetemes logikai értéke hiányzik ugyan, de van bennük az értéknek más faja, az ilyen valóságok a *kultúra* produktumai, amelyek az emberi történet folyamán születnek s egy végtelen kozmoszá zárnak össze. A kultúra kutatásainak tárgyai tehát mindig valamely értékre való vonatkozás által jönnek létre, olyan valóságok, amelyek egy értékre való viszonyulás által kiemelkednek a többi dolgok tömkelegéből s éppen ezen kiemelkedés által lesznek a történet tárgyai. Ekként tehát úgy a természeti, mint a történelmi kozmosz a mi gondolkodásunknak újjáalakítmányai, a mi ismerésünk által létesült újból való alakítások, amiből már most az következik, hogy sem az egyiknek, sem a másiknak igazsága nem áll egy *extra mentem* levő realitással való megegyezésben, hanem abban, hogy úgy a természeti, mint a történelmi kozmosznak tartalma a végtelen és abszolút realitáshoz tartozik, de nem mint Egész, hanem csak éppen, mint az emberi tudás által kidolgozott „darab”.

A kultúra világa az érték világa. A kérdés már most az, hogy mit kell az *értéken* értenünk? Mindenekelőtt azt állapítja meg Windelband, hogy a tényleges értékelések relativitásából csak úgy menekülhetünk ki, ha felveszünk egy olyan *normáltudatot*, amelyre nézve az abszolút értékek az értékek. Amiként az ismeretelmélet terén szükség van egy általános tudatra – „Bewusstsein überhaupt” –, akként van szükség az értékelmélet terén is egy normáltudatra s továbbá, amiként az ismeretelmélet terén elkerülhetetlen a Ding an sich felvétele, úgy van itt szükségünk a Wert an sich-re, az önmagában vett értékre. Nem szabad azonban felednünk, hogy úgy a normáltudat, mint az önmagában vett érték nem metafizikai entitások, hanem csak követelmények, *posztulátumok*.

Ami közelebből az önérték fajait, a logikai, etikai és esztétikai értékeket illeti, ezek mind egyetemes érvényűek s megfelelnek a lélek három irányú tevékenységének, az ismerésnek, akarásnak és érzésnek. Mellettük más egyetemes érvényű érték nincs s nem is lehet, mert hiszen velük a lélek tevékenységének egész mezeje ki van merítve. Ami pedig a három önérték összefüggését illeti, az igaz és a szép, a jóval szemben magasabb értékekül tekintendők, mert láthatóan és kifejezetten túlterjednek a specifikusan emberin, míg a jó területén, ha vannak is ilyen felsőbb jellegű meghatározottságok, de nem ilyen szembeötlő módon.

Ha e három érték mellett mégis beszélünk a „szentséges” értékéről, ez azért van, mert a három érték mindenike is ölthet fel vallásos formát, hiszen még az érzéki élvezetek is nyerhetnek bizonyos körülmények között vallásos színt, pld. orgiasztikus állapotban. Éppen e tényen alapul – úgymond Windelband – a vallásnak egyetemes jellege, amely egyetemesség által az egész emberi életet átöleli. Vallásos formát nyernek pedig az értékek különböző fajai azáltal, hogy egy valóságfeletti, világfeletti, érzékfeletti valóságra, mint legfőbb valóra viszonyulnak. Ezen viszonyulás által áll elő a szentséges. Ez a legfőbb valóság pedig az Isten, aki éppen olyan reális, mint a lelkiismeret s akihez az egész értékelet mintegy odahorgonyozva van. Ezért az értékeletet Istenben való életnek is lehet nevezni. Ez egy olyan posztulátum, amely az értékelés lényegéből egyenesen következik, ha azt az egyéni és történelmi relativizmus fölé akarjuk emelni.

Az értékelés tényéhez éppen így hozzátartozik a „van” és a „kell” között fennálló antinómia is, a norma s a valóság dualizmusa. Ha a norma és a valóság egybeesnének, ha eltűnnék az antinómia a „van” és „kell” között, akkor lehetetlenné válnék és megszűnnék az értékelés is. Ha minden képalkotásunk már természetnél fogva helyes ismeretet eredményezne, megszűnnék minden különbség az igaz és hamis között. Ha minden cselekedetünk szükségképpen jó lenne, nem lenne különbség a jó és a rossz között. S végül nem lenne különbség a szép és rút között sem, ha minden alkotás, amely az ember műalkotó tevékenységéből kikerül, tökéletes és hiány nélküli lenne. Ebből pedig azt a következtetést vonja le Windelband, hogy az értékes és az értékellenes dualizmusa nemcsak az értékelés tényében van meg, hanem meg van a valóságban is.

Senki sem tagadja, hogy Windelband bölcselete nagy és termékeny gondolatokkal ajándékozta meg az emberi gondolkodás történetét. Értékelméleti megállapításai mély hatással voltak az értékelmélet kialakulására s a szellemtudományok módszerének tisztázása is sokat köszönhet az ő világos látásának. Csak azt lehet sajnálnunk, hogy rendszert a maga részleteiben és összefüggésében kialakítani nem adatott meg neki. Ez a rendszeralkotás tanítványaira s éppen Heinrich *Rickertre* maradt örökségül, aki ennek a feladatnak eddig már részben meg is felelt. Ennek a törekvésnek előadása azonban már napjaink bölcseleti gondolkodásának vázolására tartozik.

4.11. Az objektív idealizmus rendszere: Böhm Károly bölcselete

Az első magyar filozófiai rendszer alkotójának *Böhm Károlynak* bölcselete a német idealizmus talajában gyökerezik: mestere Kant volt s majd fejlődésének későbbi korszakában Fichte tana gyakorolt reá hatást, úgy azonban, hogy Fichte túlzásait mindig Kant higgadtságával vetette korlátok közé. Nem szerette a spekuláció fellengős repüléseit és mindig hálás szívvel ismerte el, hogy a tények tiszteletében Comte pozitívizmusa jótékonyan erősítette meg. Gondolkozása kora ifjúságától kezdve állandó fejlődés képét mutatja, olyan szerves fejlődés képét, amely fejlődés az igazi filozófusnak ismertető jele. Nekünk azonban itt meg kell elégednünk főművének, az *Ember és Világának*, az abban kialakított gazdag és életteli rendszernek rövid vázolásával.

Az *Ember és Világának* (a következőkben E. és V. jelzéssel fogjuk említeni) I. kötete, amely a *dialektika* vagy *alapfilozófia* címet viseli, Böhm ismeretelméletét foglalja magában és merőben Kant transzcendentalizmusához csatlakozik, arra törekedvén, hogy Kant ismeretelméleti álláspontjára helyezkedve és az adott tényeket mindig s mindenütt elfogadva, az ismeret kérdéseire adjon kielégítő feleletet. Alapmeggyőződése, amely szellemi alkatából fakad s amely mellett tehát fejlődése egész folyamán kitart: az alanyilag készült tüneményen túl nem lehet semmiféle ismeret, tehát lehetetlen mindenféle dogmatikai metafizika. Ebből természetesen következik, hogy a filozófia szilárd kiindulási pontja csak az Én belső állapotai lehetnek. Az alany funkciói kényszerűek és elkerülhetetlenek, mert nélkülk ismeret nem lehetséges. Az Én funkciói szükségszerű és objektív ismeretet adnak, mert nemcsak az ismeretnek, hanem egyszersmind az ismeret tárgyainak is feltételei. Eddig a pontig teljesen megegyezik Böhm felfogása Kantéval, de ezen túl szinte minden probléma megfejtésében eltér tőle.

A Kant tanán tett korrekciók – amelyeket itt mellőznünk kell – mind teljesebben megérlelték Böhm-ben azt a felfogást, hogy mi csak azt vagyunk képesek megismerni, amit magunk megalkotni és teremteni képesek vagyunk, azaz kényszerűen alkotott képeinket, amelyeknek pontos és a logika törvényei szerint készült utánképzése az ismeret. Hogy képeink mögött mi van? – erre a kérdésre a kritikai alapon nyugvó bölcselet feleletet adni nem tud. Meg kell elégednünk azzal, hogyha a képeink által közlött jelenségekkel tisztába jönni s azokat megérteni tudjuk. Mert a filozófia maga is ismeret lévén, főfeladata neki is a világnak megértése. A filozófia feladata közelebbről a *tények magyarázata*, amelyet azáltal érek el, hogy a tények értelmét és jelentését megállapítom. Vagy miután ismeretünk tárgyai a képek, azt kell mondanunk, hogy a filozófia feladata a kényszerűen előállott és öntudatosan utánképzett képek jelentésének feltárása, elsősorban a jelentéstani elemzés segítségével. Nekem a kényszerűen képezett és kivetett képet kell a magam ismerése által öntudatosan utána képeznem. Ha a kényszerűen keletkezett és az öntudatosan utána képezett kép vonásai megegyeznek, akkor ismeretem *igaz*. A Böhm tana értelmében tehát nem szabad az igazság kritériumát a tőlem független tárgy és a róla alkotott kép megegyezésében látnom. Az ismerés voltaképpen nem egyéb, mint *öntudatos* utána képzése annak, amit a szellem *kényszerűen* alkotott s ezért az igazság sem állhat egyébben, mint abban, hogy az *öntudatos alkotás a kényszerű alkotással megegyezik*.

A kényszerűen előállott képet kell hát a külső síkban elhelyeznem, hogy benne azután a megismerendő tárgyat lássam. Az a kérdés, hogy miként történik ez a külső síkban való elhelyezés? A *kivetítés* vagy *projekció* által, amelyet Böhm az egész szellemi élet alaptényének állít. A kényszerítően létesült kép u.i. a tudatot a maga nyugalmából kizavarja s a tudat ezt a maga nyugalmát azáltal nyeri vissza, hogy a kényszerítő képet, amelyet valójában mégis csak ő készített, a külső síkban helyezi el s ott, mint tőle idegen, érzéki tárgyat szemléli. A kivetítésnek ez a gondolata Böhm rendszerének alapvető gondolata, amely a szellem minden alkotásának létrejöttét magyarázza s amely a maga mélységével Fichte felfogásának hatását mutatja. Böhm e gondolat által Fichte felfogásának legmélyére hatol s világossá teszi azt, ami Fichte

tanában homályos maradt. A megismerés lefolyása tehát ez. A külső valóság el nem utasítható hatása alatt teljes kényszerűséggel áll elő tudatunkban ennek a valóságnak képe. Ez a kényszerű kép, amely voltaképpen *tudattalanul* jött létre, a tudat nyugalmát zavarja. A tudat a maga nyugalmát visszaszerzendő, a képet magából kivetíti a külső érzéki síkba s itt mint magától független tárgyat ismeri meg. A megismerés tárgya tehát ez a kivetített kép, amelyet a szellem, amikor öntudatosan utánaképez, nem tesz egyebet, mint öntudatos birtokává teszi azt, ami előbb, mint tudattalanul készült kép nem-tudatos birtoka volt. Azaz: az ismerés által tudatossá válik az, ami előbb tudattalan volt. Ez a tudatossá válás a szellem újabb gazdagodása: a szellem tartalma a maga alkotásai által és közelebbről ismerő tevékenysége révén gyarapodik.

Mindezek kellőképpen indokolják azt, hogy Böhm dialektikájában, azaz alapfilozófiájában a középponti helyet az *öntudat* foglalja el, mert hiszen egész ismereti világunk alapja és centrális pontja az öntudat. Az öntudat fejlődik és ez az öntudat teremti, nem pedig a fejlődés, amint ezt Bergson hirdeti.

A szellem önmagát állítja és kifejlése által önmagát tartja fenn: ezt érti Böhm, amikor a szellemet, mint „öntétet” fogja fel. Az E. és V. II. kötete, amely a szellem életével foglalkozik, a szellemet, mint ilyen öntétet magyarázza. E fejtegetések értelmében a szellem, mint öntét, csupa tevékenység, még pedig *célyszerű* tevékenység s e cél mindig magának a szellemnek megvalósítása ezen tevékenység által. Ha a szellem ezen tevékenysége célját éri, akkor előáll a *kielégedés* érzése, amelynek uralma alatt van minden lélektani törvény, amelyeket nemcsak szabályoz, hanem meg is értet ez a főtörvénye a szellem tevékenységének. A kielégedés alaptörvénye érteti meg velünk – úgy mond Böhm –, hogy a lélek nem minimális részecskék mechanikus gépezete, hanem komoly jelentések organizmusa: e részecskék értelme csak az egységből fakad s az öntudat nélkül, amely a szellem központi funkciója, jelentéstelen marad.

A szellem életéről szóló fejtegetésekben már feltárul előttünk az élet végtelen gazdagsága s az érzés rétegén keresztül elének csillan az értékek bámulatos világa. Teljes kifejlésre jut ez a gondolat az E. és V. III. kötetében; az itt közlött filozófiai értéktan a világirodalomban először teszi rendszeres vizsgálat tárgyává az értéket és annak problémáit. Ez a mű valóban a problémáknak végtelen gazdagságával ajándékozta meg a magyar szellemi életet, amely gazdagság kiaknázásán egy öntudatos népnek sokkal nagyobb erővel kellene igyekeznie, mint ahogyan mi igyekezünk.

Böhm a maga értéktani kutatásaiban abból a meggyőződésből indul ki, hogy minden értékbölcsületnek legelső problémája az abszolút érték kérdésének megvizsgálása. Van-e abszolút érték, amellyel minden más értéket mérni lehet vagy pedig az egyéni tetszés dönt a dolgok értéke felett? E kérdésre az érték lélektani vizsgálata feleletet adni nem tud, amint ezt Böhmnek az értékelés lélektani lefolyására vonatkozó vizsgálatai megmutatták. A lélektani folyamat azt mutatja, hogy az értékelés tulajdonképpen lelke az a mérték, amelynek segítségével az értékelést végezzük. Ez a mérték pedig az öntudat fejlődésével változik s aki tehát az öntudat változásának és fejlődésének törvényét megtalálta, az megtalálta az értékelés és a mérték fejlődésének törvényét is.

Ha a lélek fejlődését a tények alapján vizsgáljuk, akkor annak következő fokait állapíthatjuk meg. Legelső fokon a lélek az érzéki ösztönök rabja s ezért tevékenységeit az élv és a fájdalom érzései vezérlik. Ez a fok megfelel a gyermekkorának s értékelése a *hedonizmus*, amely minden értékelés középpontjában az élvét állítja s azt vallja minden érték mértékének is. Az élv merőben szubjektív és relatív érték. A második fokon már felderül az értelem világa s fellép az októrvény, amely kielégítő okot keres a jelenségek számára. Az októrvény szabályozza a hiány és pótlék kozmikus viszonyát. Itt már a *haszon* áll az értékelés középpontjában: jelentkező hiányainak pótlására alkalmas dolog nekünk hasznot jelent. A haszon már nem szubjektív, hanem tárgyas, mivel az illető tárgyban vannak azok a vonások, amelyek által hiányaink pótlására alkalmas. De relatív a haszon: mindig a hiány és a pótlék viszonyától függ. A harmadik és legfelső fokozaton az ész veszi át a lélek vezetését. Segítségével az Én nemcsak a világ, hanem önmaga fölé is emelkedik s itt megtalálja saját maga értékét, amelyet a szellem kölcsönöz neki. Saját maga értékének meglátása nyomán feltörő öröm ismerteti meg vele a szellem abszolút becsét s azt az értéket, amely minden más értéknek forrása, alapja és mértéke. Abszolút értéke, önértéke csak a szellemnek van s a hedonizmus, valamint az utilizmus álláspontja is csak ennek az önértéknek gondolatából érthető meg teljesen.

Az értékelés három fájának tehát közös gyökere van; de közös centruma van az ontológiának, azaz a létezőről szóló tannak és a deontológiának, azaz az értékről vagy „a kell”-ről szóló diszciplinának is. Ezt a közös gyökeret, illetve közös centrumot a következőkben mutatja ki Böhm. Mindaz, amit mi értékesnek mondunk, a mi képünk, tehát a mi alkotásunk, amelybe mi visszük bele az értékesség vonását. De ez a

belevitel éppen nem önkényes s tehát az értékadás nem szubjektív, mert az értékesség vonása objektív kényszerűséggel hozzátartozik a tárgyhoz, amelyet értékelünk. A képet tehát én alkotom s én is értékelem, azaz az alkotás és az értékelés egymástól el nem választhatók. Én viszem bele a képbe az értékességet és én ismerem abban fel, amiből az következik, hogy az a pont, amelyben az értékadás és értékelismerés egybeesnek, egyszersmind az értékfajoknak is közös gyökere s a két tannak, az ontológiának és deontológiának közös centruma. Ez a végső pont a projekció, illetve a szellemiség öntudatos minősége. Az ontológia tárgya a kényszerűségből alkotott világ; az axiológia vagy deontológia tárgya pedig az ismerésem által öntudatosan és szabadon alkotott világ. Amannak elve a szubstancia, emennek tárgya az érték. Az Én szubstanciális lényének, a szellemi öntudatnak értéke nyilatkozik meg minden értékben s így végső elemzésben minden érték gyökere az Én öntudatának állítása, amely állításnak reflexe bennem a gyönyörűség az öntudat tartalma felett s tehát értékes az az öntudat, illetve szellemiség, amely bennem ezt a gyönyörűséget létre hozta.

Ha az érték egyes fajait tekintjük, akkor az a tan, amely a haszon-értékkel s annak megvalósulásával foglalkozik a szociálfilozófia; az igaz értékfajával a logika, a jóval az etika, a széppel az esztétika foglalkozik. Az élvértékről kimutatja Böhm, hogy az az értékelés kezdetleges és alantas megjelenési formája, amely nemcsak relatív, hanem merőben szubjektív is, egyének, helyzetek, pillanatok szerint változó. Idevonatkozó megállapításai a hedonizmus kritikájának végső alapelveit állapítják meg végérvényesen. Ami a szociálbölcseletet illeti, Böhm itt a részletekbe nem hatolt. A társadalmat is szellemi valóságnak tekintette: élő lelkek funkcióinak projiciált és rendezett hálózata az. Célja nem önmagában van, hanem a benne élő egyes lelkekben. A társadalom egy *pszichikai gépezet*, amelynek lelke és szíve az élő egyes ember. Ezért a társadalomnak önértéke nincs, csak haszonértéke. Van pedig kétféle szociális haszon: az egyik az, amelyet az egyén okoz a társadalomnak, a másik az, amelyet a társadalom okoz az egyesnek. Annál fejlettebb valamely társadalom, minél inkább képes megvalósítani az egyéni ideált, amelyben a szellem önértéke ragyog fel. A társadalom ezen utilisztikus értéke is világosan utal arra, hogy a haszon felett ott áll az önérték, amelynek megvalósulását a haszon elősegíti.

Ez az önérték a szellem, amely ha az értelmi síkban valósul meg, *igaz*, ha a szociális síkban ölt alakot, *jó*, ha pedig az érzéki síkban jelenik meg, *szép*, - azaz a szellem *igaz*, *jó*, *szép* a maga megvalósulásának különböző síkjai szerint. Ha pedig úgy az igaz, mint a jó és szép a szellemnek megnyilatkozásai, nyilvánvaló, hogy e három a legszorosabb viszonyban áll egymással.

A három értéktan közül, a logikai értékről szóló vizsgálatok és az etikai érték tana immár nyomtatásban is napvilágot láttak Böhm halála után. E két tanról kell még röviden megemlékeznünk.

A *logikai* értékről szóló tan voltaképpen *tudománytan*, amelynek első része a *jelentésről*, második része pedig a jelentések *kapcsolatairól* és *elrendeződéséről* szól. Az első rész a logica materialis, második a logica formalis. A jelentés, amelyen itt minden hangsúly van, az élményben jön tudomásunkra, ennek magvát alkotja: az élmény, amelyben a jelentés tudomásunkra jut, a lélek legbelsőbb lényegében végbemenő változás s azáltal jön létre, hogy az Én a Nem-Énnel szoros érintkezésbe kerül. A jelentés valamit jelent: ez az ő tartalma; a jelentés önmagát *állítja*: ez az ő *formája*. A jelentés tartalmát megismerjük, ha *megértettük* és formáját világozzá tesszük, ha *elrendezzük*.

A jelentést különben az jellemzi, hogy nem esik a lét körén kívül – amint azt Rickert és követői tanítják, hanem ellenkezőleg, éppen a jelentés az *ősadottság*, s mint ilyen ősadottság voltaképpen a megérett idealitás, az alany és a tárgy összeszövődése. A jelentésben a szellem jelenik meg és pedig az egyetemes szellem, amely azáltal lesz egyes szellemmé, hogy a jelentésben megjelenik. Ha azonban mi ezt az egyest csak önmagában tekintjük, akkor a benne megnyilvánuló egyetemesnek kellő értéke nincs. Ez a kellő értelem az *elrendezés* s közelebbről az *ítélet* által lesz láthatóvá. Az ítélet ezek szerint nem pusztán formális művelet, hanem a szellem életnyilvánulása. Ezért minden ítélet tulajdonképpen alanya az Én és az ú.n. *ősitélet* ez: Én vagyok Én, mert amíg nem bírok bizonyossággal arról, hogy Én vagyok, addig az Én ezen nem-bizonyos létét új állítmányokkal nem szaporíthatom.

A logikai értéktan finom és részletekbe menő vizsgálatai nyomán mondja ki Böhm azt a nagyfontosságú tételt, amely minden szubstancializáló törekvés elé gátat emel s amely röviden így formulázható: *igaz* az átértett jelentés. A jelentés a szellem által egyetemessé válik és az igazság által valósággá lesz. Ha azonban így áll a dolog, akkor az igazság ontológiai kategória, amiből Böhm arra következtet, hogy az igazság nem az egész logikai érték. A logikai érték a maga teljességében a *tudomány* által valósul meg s az igazság önértékét a tudás minőségében kell megtalálnunk. És ez az önérték akkor ragyog fel a maga

teljességében, amikor a szellem önmagáról, mint egyetemesről és valóságosról, tud. Az igazság ekként nem külső parancs, hanem belsőnek valósága. A tudás az egyetemes szellemnek öntudata lévén, általa bensőm gyarapodik s magam azzá leszek, aminek lennem kell: öntudatos és szabad szellem.

Az általános értéktenban (E. és V. III kötet) gyökerezik az *erkölcsi értékről* szóló tan is, amely szintén Böhm halála után látott napvilágot, mint az E. és V. V. kötet. Az erkölcsi értékelés általános tárgya – úgy mond Böhm – az emberi cselekedet, amelyben az ember középpontja, lényének centruma lesz nyilvánvalóvá. És ha még közelebbről vizsgáljuk az erkölcsi értékelés folyamatát, azt fogjuk találni, hogy az erkölcsi cselekedet komplexumában is az *elhatározás* ténye az a pont, amelyhez az erkölcsi méltánylás vagy elvetés mozzanata járul. Amilyen az elhatározás, illetve annak eredménye, olyan lesz a cselekedet; a cselekedet további része azután, magának a cselekedetnek eredményével együtt csak a hasznossági értékelés tárgya lehet. A kérdés tehát az, hogy mikor jó az elhatározás, azaz mik a jó elhatározás feltételei? Az első feltétel az *önelhatározás szabadsága*; ahol ez a szabadság hiányzik, ott az erkölcsi érték meg nem valósul. Második feltétel az *elhatározás észszerűsége*. Az erkölcsi jószághoz u.i. nem elég a szabadság, mert az a jó megvalósulásának csak formális feltétele. A szabad elhatározás csak akkor vezet a jó megvalósítására, ha általa a szellem, az intelligencia, az öntudat valósul meg. Aki cselekedet által a szellemet valósította meg, annak lelkiismerete nyugodt, mert ebben a szellemben maga Isten nyilatkozik meg: ez az ő önprojekciója mibennünk. Az ilyen cselekedet az ember számára kötelesség: a bennem lakó szellem kötelez arra, hogy szabad cselekedetem által megvalósítsam. A jó cselekedet tehát *szabad, észszerű, kötelező*. „Az erkölcsiséget azon cselekedetről állítjuk, amely az észszerű célt öntudattal és szabad elhatározással kötelességül valósítja meg.” Minden egyéni nyilvánulásnak legfelsőbb foka az erkölcsiség s ezért erkölcsiség a cselekvés akméja, amelyhez csak akkor folyamodik a természet, amikor legmagasztosabb céljáról, a szellem megvalósításáról van szó. Csak az ilyen cselekedeteket *vezeti* az öntudat, a legtöbb cselekedetet csak *kíséri*.

Az értékelmélet alapgondolata így fűzi szerves egésszé a szellem alkotásairól szóló bölcséleti tanokat: a logikai és az etikai érték által egyformán a szellem valósul meg s ezen megvalósulás által az *önérték* nyer látható alakot. Ugyanezt mondhatjuk az esztétikai érték tanáról is, amely azonban még nem került a nyilvánosság elé. Az esztétikai érték megvalósulása is a szellemnek, mint *önértéknek* megvalósulását jelenti: a *szép* alkotások által a szellem nyer kifejezést a szemlélet érzéki síkjában.

Böhm bölcséletének életteli rendszer, amely oly gazdagon termékenyítette meg eddig is a magyar szellemi életet, a gondolkozás számára a problémák új területét nyitotta meg s a régi problémák megfejtésére új utakat mutatott.

FÜGGELÉK: NAPJAINK BÖLCSELETE

Ha szét akarunk tekinteni azon bölcseleti irányok között, amelyek napjaink bölcseletében uralkodnak, vissza kell mennünk Kant és a német idealizmus bölcseletére. Kant bölcseletében a szellem a maga tökéletes öntudatára jutott s ennek az öntudatra jutott szellemnek varázsa merőben foglyul ejtette a német idealizmus bölcseletének nagy alakjait, akik Kant nyomába hágva a maguk módja szerint keresték a szellem alkotásainak megértését. Fichte, Schelling, Hegel egyformán meg voltak győződve a szellem teremtő erejéről s jól látták, hogy a filozófiának más feladata nem lehet, mint ennek a szellemnek megértése. De jól látták azt is, hogy ez a megértés csak organikusan kinövellt rendszer keretében történhetik s ezért mindnyájukban ott élt a rendszerhez való törhetetlen akarát. Az öntudatos szellem a maga legmonumentálisabb kifejtését kétség kívül Hegel rendszerében éri el: itt a maga végleges diadalát üli. A hatás is rendkívüli volt, amelyet Hegel nagyszerű rendszere a kortársak gondolkozásának kialakulására gyakorolt.

És mégis, e rendszer egyeduralkodásának napjai jelentik tulajdonképpen annak az időnek a kezdetét, amelyben a szellem erejébe vetett hit mélységesen megingott és a filozófia elvesztette minden hitelét. Ezáltal az a válság tört ki, amelynek első nyomai ott jelentkeznek már a Jacobi bölcseletében, aki az érzés elhanyagolt jogai nevében indított kemény támadást Kant racionalizmusa ellen. Ő a tudás fölé a hitet helyezte, amely megragadja az igazi életet és amelyből fakad minden valódi érték. A hit vezet el minket közvetlen bizonyosságra s az ész is tőle nyeri erejét. Itt már az „élet” fogalma és az érzés szerepének fontossága világosan jelentkezik a bölcselet problematikájában. A racionalizmussal szemben az *irracionalizmus* tör előre s azzal együtt természetesen az *emócionálizmus* követeli a maga jogait.

Az ész elsősege ellen intéz támadást Schopenhauer is, amikor az *akarat* primátusát hirdeti, amely már ott működik tudattalanul a szervetlen világban is, de ott található fel az emberi lélekben, amelynek lényegét és magvát képezi. A tünemények és jelenségek mögött rejlő erő s a Ding an sich más nem lehet, csak az akarat. Az ösztönös és vak akarat előretörése háttérbe szorítja az ész tevékenységét s az út mind teljesebb mértékben lesz nyitva az ú.n. „életbölcselet” számára, amely minden hangsúlyt az „élet” fogalmára helyez.

A szellemfilozófia és az életbölcselet mesgyéjén mozognak azok a fejtegetések, amelyekkel Eucken tanában találkoztunk, ahol a szellemnek az egész életet átható ereje van hivatva arra, hogy a munka és gépies tevékenységek között veszendőbe ment élet igazi értelmét és jelentését feltárja. A szellem a maga feladatának magaslatára csak akkor jut el, ha nem oson el észrevétlenül az élet mellett, hanem azt a maga erejével áthatja és alakítja.

A legkegyetlenebb harcot azonban *Nietzsche* hirdeti az értelem és a szellem ellen. Azt mondhatjuk, hogy az „élet” valóban tőle nyerte azt az aranycsengését, amelyet azután hatványozva tartott meg mind a mai napig. A szellem és értelem helyére – úgymond Nietzsche – az ösztönnek kell lépnie, amely mint hatalomhoz való akarat lesz teremtője minden igazi értéknek és minden valóságos életnek. Az értelem örökös töprengése az a bűn, amelyet az élet ellen büntetlenül elkövetni nem lehet.

Schopenhauer, Eucken, Nietzsche lelki kiállása tagadhatatlanul rokon azzal az állásponttal, amelyet Bergson képviselt olyan ellenállhatatlan erővel a bölcseletben. Az ő irracionálizmusa is az *intuición* közvetlenül megragadó erejét állítja az értelem száraz és elemző munkájával szemben. Az életet kell a maga örök valóságában megragadni. Erre azonban a gondolkozás rideg és kimódolt formái merőben képtelenek. Az élet „életessége” azonnal megmerevedik, mihelyt azt a gondolkozás logikai formáiba akarjuk önteni. Az életet megragadni tehát csak az életfakasztó ösztön képes, amelynek minden tevékenysége organikus teremtő munka. Az ösztön által az intuición diadalmaskodik az értelem elemző munkája felett s folytatja tovább azt a munkát, amelyet az élet maga megkezdett. Mindebből persze az következik, hogy a filozófia sajátos eszköze sem lehet más, mint az intuición, amely megteremti a metafizikát s ezáltal megajándékoz minket a dolgok lényegének ismeretével.

Az „élet” fontosságának hangsúlyozásával jár karöltve a *gyakorlat* előretörése és az elmélet fontosságának csökkenése. Különösen látható ez a tény az ú.n. *pragmatizmus* bölcseletében, ahol már az igazság értéke is azon fordul meg, hogy mennyiben segítette elő a cselekvést a maga gyakorlati céljainak megvalósításában. Az értelem és ész megtartják ugyan a maguk előkelő szerepét, de már nem az elmélet, hanem a gyakorlat

hú szolgálása lesz feladatuk. Érdektelen ismerésről és haszon nélküli teóriáról a pragmatizmus utilisztikus elméletében szó sem lehet. Ez a pragmatisztikus felfogás Angolországban és Amerikában talált termékeny talajra és gyakorolt hatást a szellemi életre.

Az „élet” megragadásának szolgálatában áll a *Dilthey* tana is, ahol a szellem helyét határozottan az élet foglalja el, amint az az ember lényegében megvalósul. Az emberi életben az ember lényege tárul fel s az ember lényegében az ember élete nyilatkozik meg. Ezt a keresett életet Dilthey a történelem végtelen folyamában akarja megtalálni s ezért egészen jellemző az ő nyilatkozata, amely szerint szándéka a történelmi ész kritikájának megírása. Nála tehát nem az értelem elemző munkája áll előtérbe s nem is a lélektan kísérletezései, hanem a *történelmi megértés*. Ezen történelmi megértés által pedig az ember lényegét és az élet valóságát kell megismernünk a maga igaz valójában. Csupán az emberi szellem alkotásain át lehet az ember lelki összefüggéseibe és a lélek struktúrájába hatolnunk és megállapítanunk azokat a formákat, amelyek között az ember lelki élete lefolyik. Miután pedig a szellem minden alkotása a történelem folyamán alakul ki, ezért ezeket a nagy összefüggéseket csak akkor érthetjük meg igazán, ha megértettük a történelem létesítő és teremtő folyamatait is. A megértés pedig nem az elemző logikai munka, hanem a *megélés*, a megragadó *élmény* dolga. E téren minden kauzális kutatás és okviszony-megállapítás csődöt mond. A történelem élet és élet a lelki történés minden neme is, amelyet tehát csak élet ragadhat meg. A belső, célszerű összefüggés sui generis természetű, merőben szubjektív és tisztán immanens: azaz nem külső, hanem megadott belső cél szerint alakul és organizálódik. A lelki élet nagy összefüggéseiben és a lélek minden formájában az élet nyilatkoztatja ki önmagát és az élet valósul meg a szellem minden alkotásában is. Az életnek ezek a megnyilatkozásai a nemzetek, fajok, korok, s egyének szerint nyerne egyéni színezetet. Miután pedig minden nemzet, faj, kor, egyén alkotásaiban ugyanazon lelki összefüggések lesznek nyilvánvalókká, ezért jönnek létre bizonyos *típusok*, amelyek az egyes lelki összefüggéseken keresztül megnyilatkoznak az *élet- és világnézetben* is s ez a világnézet szükségszerűen ölt testet minden szellemi alkotásban: filozófiában, erkölcsiségben, művészetekben, vallásban egyaránt.

Dilthey tanában elég világosan jut kifejezésre az a meggyőződés, hogy a lélek ismerete és a történelem megértése az a kettős út, amelyen járva az ember lényegéhez eljutunk. Ennek a megértő lélektannak legkiválóbb képviselője *Spranger*, aki *Lebensformen* c. művében igyekszik megérteni az emberi lélek struktúráját és megállapítani azokat a formákat, amelyeken keresztül az élet megvalósításra tör. A történelmi megértés útján pedig *Troetsch* igyekszik az ember lényegének és a szellem értékeinek megértésére. Élete utolsó éveinek elmélkedése azonban őt is éppen úgy, mint *Simmel*-t a metafizika útjára vezették, de ezt a metafizikát kidolgozni egyikük sem ért rá: mindketten a korai halál áldozatai lettek. Azt azonban tudjuk, hogy Simmel metafizikája merőben életbölcseleti alapokon nyugodott volna s az életnézetek megértése lett volna a középponti problémája. Metafizikai szerkesztések jellemzik a *Keyserling* és a *Spengler* népszerű bölcseletét is.

Az ember megértésének hangsúlyozása mind közelebb vezet azokhoz a lélektani törekvésekhez, amelyek a régi lélektan helyére, amely csak *magyarázott*, a *megértő* lélektant állítják, illetve azt sürgetik, hogy a lélektan az emberi lélek lényegének megfelelő úton igyekezzék megismerni az emberi lelket és ezen keresztül az ember lényegét. Mindinkább és mind követelőzőbben lép előtérbe a *filozófiai antropológia* gondolata: ennek az antropológiának szilárd alapot a helyesen kidolgozott lélektan fog nyújtani.

Dilthey állásfoglalása a megértő lélektan mellett és a régi lélektannal való szembefordulás csak egyik tünete annak a nagy átalakulásnak, amely a lélektan felfogására nézve is végbemegy az újabb filozófiában. A régi lélektan, amely a természettudományok mintáján indult el s annak eljárását tartotta szem előtt, a maga atomizáló eljárásával a lelket legegyszerűbb elemeire vélte bontani akkor, amikor az érzetek vizsgálatából indulva ki, ezekből az érzetekből, mint a lélek legegyszerűbb elemeiből akarta a lélek minden megnyilatkozását az asszociáció törvényének segítségével megmagyarázni. De már Wundt észrevette, hogy a lélek magasabb rendű megnyilatkozásait az egyszerű elemek összeadásával megérteni nem lehet, mert mindig marad egy *többség* s éppen ebben a többségben jelenik meg az összetett lelki jelenségnek *igazi* jelleme. Ezért tartotta szükségesnek a „teremtő szintézis” elvének felállítását, amelytől ezt a nélkülözött magyarázatot remélte. A Wundt lélektanából kinövő *Külpe* és iskolája már teljes erővel hangsúlyozta azt a tényt, hogy a lelki élet jelenségeinek megértésére nélkülözhetetlen egy olyan Én-nek felvétele, amely ott trónol a lélek középpontjában és osztja a maga parancsait s ad összefüggést, jelentést, értelmet a lélek minden megnyilatkozásának. Franciaországban pedig különösen Bergson részesítette kíméletlen kritikában a régi, asszociációs lélektant s a *mechanisztikus* magyarázat helyett követelte a *teleológiai* vizsgálatot és megoldást. Bergson felfogása szerint – amely gazdagon áradt szét a francia szellemi élet minden területén –

a lélektannak, ha célt akar érní, a *tudat közvetlen adatait* kell megragadnia s ez ismét csak úgy lehetséges, ha megtisztítjuk a lelket mindattól, ami nem ő.

A lélek teleológiai vizsgálatát szorgalmazza az a lélektani irány is, amely tagadhatatlanul Külpe tanításából indul ki s amely azt vallja, hogy a lélek nem kis részecskék összege, hanem e részecskéket megelőző és azoknak jelentést adó organikus egész. Ezen szerves egész nélkül az egyes részecskék között semmiféle kapcsolat nem lehetne s azok csak jelentéstelen és értelmetlen tömeg lennének. A *Köhler* által hirdetett *alkat-lélektan* tehát erre az álláspontra helyezkedve nem a részecskéktől halad az egész felé, amint ezt a régi lélektan tette, hanem megfordított úton, az egész felől halad a részecskék felé. A lélek egy nagy, strukturális összefüggés, amint ezt már Diltheynél is láttuk, s nekünk ezt a strukturális összefüggést kell előbb megismernünk, hogy azután ezen összefüggés részeinek jelentését is megértsük. Ezen a meggyőződésen épül fel Spranger *megértő lélektana* (verstehende Psychologie), a *Krueger* által hirdetett *egész pszichológiája*, a Jaentsch *eidetikus* lélektana: mindenik a lélek strukturális mivoltát és teleológiai jellegét hangsúlyozza. De ezeket a különböző lélektanokat az a meggyőződés is fűzi egymáshoz, hogy a megértő lélektan alapján lehet eljutni ahhoz a *filozófiai antropológiához*, amelytől az ember lényegének megértését remélhetjük.

Ez a gyakorlati, antropológiai tendencia legenergikusabban és az emócionálizmussal egybekötve jelentkezik *Klages*nél, aki a karakterológiának és a tudományos grafológiának legjelentékenyebb szószólója. Klages a romantikus *Carushoz* kapcsolódik, de a legnagyobb hatást Nietzsche gyakorolja rá. Ő is engesztelhetetlen gyűlölettel fordul a szellem ellen, amely kiöli az emberből az ösztön minden igaz szavát és megmozdulását. A szellem igazi „Widersacher der Seele”, amely nem engedi, hogy a lélek mélysége juthasson kifejezésre az ember életében. Ezért Klages arra törekedik, hogy az ember különböző kifejezéseinek és mozdulatainak keresztül jusson el az emberi lélek lényegének megértéséhez, mert ezekben a kifejezésekben és mozdulatokban tudattalanul az emberi lélek lényege jut kifejezésre. Ezek a tudattalan kifejezések ott születnek valahol a lélek legmélyén s aki ezeket meg tudja érteni, az képes megérteni a lélek mélységeit is. A szellem éppen ezeket az ösztönös mozdulatokat veti korlátok alá s ezért a lélekkel a legerőteljesebb ellentét viszonyában áll, míg a lélek és a test között a legszorosabb kapcsolat van. S ez nem is lehet másként, mert hiszen Klages véleménye szerint a lélek a testnek biológiai elve, amely a test minden mozdulatán keresztül nyilvánvalóvá lesz. Aki a test jelenségein keresztül nem képes meglátni a lelket, az soha pszichológus nem lesz.

A gyakorlati emberismeret szolgálatában áll a pszichoanalitika is, amelynek legfilozófikusabb formájával talán a *Jung* tanában találkozunk. Ez a tan is merőben a tudattalan fogalmán épül fel, mint oly tényező, amely nélkül az emberi lélek meg nem érthető. Tudattalan pedig – úgy mond Jung – minden olyan lelki elem, amely a tudat küszöbét el nem érte. Ez a tudattalan csupa tevékenység és örökös koordinációban áll a tudattal. A tudattalan tartalmak a személyiségnek integráns alkotórészei lévén, nélkülök a személyiség meg nem ismerhető. A tudattalan tartalmak u.i. alkalomadtán tudatosakká lesznek s ezen tudatossá-létel által személyiségünk terjedelme növekedik. A személyes jellegű tudattalan tartalmak között vannak azután az ú.n. *kollektív* tudattalan tartalmak, amelyek nagy tömegeknek, sőt az emberiség tekintélyes részének közös tudattalan tartalmak. Ezek a kollektív tartalmak őseredeti lelki funkciók által jöttek létre s voltaképpen a dolgot megtekintve, az ember személyisége ezeknek az öröklött, tudattalan diszpozícióknak és hajlandóságoknak, sőt kategóriáknak alapján nyugszik. Ha ezek az ősrégi, tudattalan kollektív tartalmak nem lennének, nem lenne maga az ember sem. Ha így áll a dolog, akkor ezekben a tudattalan lelki tartalmakban csakugyan olyan lehetőségek szunnyadnak, amelyenről a tudatnak még csak sejtelve sem lehet. Megszámlálhatatlan évezredek világtapasztalata és tudatra nem jutott egyéni megfigyelések lappanganak itt, hogy alkalomadtán a tudat felszínére törve, azt gazdagabbá és életesebbé tegyék. Ekként fonódik egybe az egyéni tudattartalom az évezredek óta felhalmozódott tudattalan kollektív tartalmakkal, hogy kiépítsék azt a személyiséget, amely azután a szellem nagyszerű alkotásait hozza létre.

Nemcsak a tudattalannak, hanem az ú.n. parapszichikus, rejtelmes lelki jelenségeknek létezését is elismeri *Driesch*, aki előbb a biológia területén működött és tett szert világhírré, majd a filozófiának lett elismert munkása. Driesch a teleológiai szemléleti módot nemcsak a lelki jelenségek magyarázatában követeli, hanem a biológiai jelenségek megértését is lehetetlennek tartja ezen szempont érvényesítése nélkül. *Neovitalisztikus* felfogása a célok uralmát hirdeti a szerves természetben is és azt tanítja, hogy az egész, mint organikus alakulat több, mint a részek összege s a részeket megelőzi. A részek csak az őket megelőző egész segítségével érthetők meg. Az összeg az összeadott részeket foglalja magában, de nincs benne semmi új, ami az összeadott részekben már ne lett volna meg; az egész ellenben több, mint a részek

összege, mert egy új elem vesz benne részt, amely új elem minden egészet egyéni jelleggel ruház fel. Az organikus életben az összegek helyét, amelyek a mechanizmusokban uralkodnak, az egész foglalja el, amely egésznek szolgálatában áll minden rész, amelyek viszont az egésztől nyerik jelentésüket. Ez a felfogás Driesch tanát az alkat-lélektan közeli rokonává teszi.

Napjaink bölcséletének egyik legmélyebb hatású iránya az, amely *Husserl* tanában gyökerezik és az ő módszerével igyekezik a filozófiai problémákat megoldani. Husserl abból az alapmeggyőződésből indul ki, hogy minden filozófiai tannak végeredményben az a kialakítandó tudomány képezi alapját, amely tudomány nem a tényekkel, hanem a *lényeggel* foglalkozik. Ez a lényeg a lelki aktusok tartalmában tárul fel előttünk: ha a közvetlenül adott lelki tartalmakból kiküszöbölünk minden tapasztalati elemet, előttünk fog állni a tiszta fenomén, amelyben a tiszta lényeg jut kifejezésre. Ezt a lényeget azonban nem lehet ítéletek és fogalmak által kiokoskodni, hanem a közvetlen szemlélet által kell azokat megragadnunk. Ha ez a megragadás sikerült s a tudatot sikerült megtisztítanunk mindattól, ami benne tapasztalati volt, akkor előttünk áll a tiszta tudat világa, amely merőben abszolút jellemmel bír, szemben a tapasztalat világával, amely mint a lelki jelenségek világa, egészen intencionális és relatív.

Ez a relatíve létező pedig természetesen feltételezi az abszolút ismeretét, azaz a lelki jelenségek világa a tiszta tudat világának ismerete nélkül meg nem ismerhető. A tiszta lényegeket magában foglaló tiszta tudat ekként minden tapasztalatnak és ismeretnek lehetőségét és feltételét foglalja magában. Minden, ami van, ettől a tiszta tudattól nyeri a maga értelmét és jelentését. Látni való, hogy Husserl felfogásában a világ két félrészre bomlik: a valóság világára, ahol az értelem jut szóhoz és a lényeg világára, ahol a szemlélet és intuíció az úr. A valóság világa az egzisztencia világa, a lényegek világa az esszencia világa. A lényeg világa csupa lehetőség, de a valóság világát csak ezen lehetőség szemlélete alapján ismerhetjük meg. A lényeg világában lakik a jelentés, amely azután a valóság világában testet ölt. Hogy ez a kettősség a világfelfogásban nagyon könnyen vezet a metafizika világába, az kétségtelen. A tiszta tudat világát megragadó transzcendentális fenomenológiában egy új ontológia áll előttünk, amelynek alapjára szeretné Husserl a tudományok roppant épületét emelni. Ez az ontológiai törekvés napjaink bölcséletében előkelő helyet foglal el.

A tanítványok egész serege csatlakozott Husserl felfogásához s törekedett arra, hogy az ő módszere segítségével teremtsen exakt filozófiát. E tekintetben messze kimagaslik a tanítványok sorából *Scheler*, aki a Husserl módszerével különösen az erkölcsbölcsélet, az értékelmélet, majd a filozófiai antropológia és metafizika területén keresett új utakat. Scheler fejlődése kanyargós úton vezetett a teizmustól a panteizmus felé, de ezen fejlődés minden szakában megőrizte e módszerhez való ragaszkodást. Az ész helyére az érzést, a szellem helyére az „életet”, az ismeret keresése helyére a világnézet alkotását helyezi és minden filozófia őstalaját egy emocionális jellemű metafizikában találja meg.

Scheler a maga fejlődésének legelején a legnagyobb erővel utasítja vissza Kant racionalizmusát és azt az egyoldalú formalizmust, amely erkölcsbölcséletében jelentkezik. Kant formális etikájával szemben egy materiális etikát állít. A „jó” és a „rossz” személyi értékek, amelyek meghatározzák a személy akaratát és nem megfordítva, amint azt Kant tanította, aki szerint a személy értékét jól meg kell különböztetni a dologi értékektől és tudni kell, hogy azokat nem az értelem, vagy az ész, hanem az érzés segítségével találjuk meg. Ezért követeli Scheler Kanttal szemben az erkölcsstan és az értékelmélet terén az érzés aprioritását. Az érzés és az érzésen alapuló előnyben-részesítés, szeretet vagy gyűlölet éppen olyan függetlenek a tapasztalástól, mint a gondolkodás apriori törvényei.

Van tehát érték-apriori is, csak hogy ennek székhelye nem az észben, hanem az érzésben keresendő. Az érzés képezi az egyetlen lehetséges bejárat az értékek és az értékösszefüggések világába. Aki csak az érzéki észrevételre és a fogalmak által való gondolkodásra képes, az örök értékvaktságban szenved. Ha így áll a dolog, akkor világos, hogy az erkölcsi ismeret is merőben távol áll az ítéletek szférájától, mert hiszen az erkölcsiség is az értékösszefüggések területére esik.

Miként az emocionalizmus korábbi képviselőinél, Jacobinál és Friesnél, de főként Jacobinál, úgy Schelernél is, az értékek apriori világa elválaszthatatlanul hozzá van kötve az Isten fogalmához. Isten, kit csak az érzés közvetlenségével lehet megismerni, minden értéknek forrása és biztosítója. Az ő létezése garantálja az értékek létezését.

Scheler fejlődésének későbbi szakaszában az ember filozófiai megértésének gondolata kerül előtérbe és a filozófiai antropológiára vonatkozó kutatások kötik le figyelmét. Ki kell alakulnia a filozófiai antropológiának, amelynek feladata feltárni az ember lényegének metafizikai eredetét, e világban való fizikai, pszichikai és

szellemi kezdetét, fel kellene mutatnia azokat az erőket, amelyek az embert mozgatják és azokat az erőket, amelyeket az ember mozgat. Egy ilyen természetű antropológia lehetne szilárd alapja mindazoknak a tudományoknak, amelyeknek tárgya az ember. Ennek a tudománynak kialakítása annál sürgősebb, mert – úgymond Scheler – nem volt az emberiség történetében egyetlen korszak, amelyben az ember eredetére és lényegére vonatkozó nézetek oly szétágazók lettek volna, mint amilyenek korunkban. A mai ember nem tudja, hogy ki ő, de viszont azt is tudja, hogy ezt nem tudja.

Ez a filozófiai antropológia lesz alapja annak a bölcseletnek is, amely nem elégedik meg lélektani fejtegetésekkel és ismeretelméleti kutatásokkal, hanem vizsgálatai céljából a világnézet problémáját tűzi ki. Scheler u.i. mélyen meg van győződve arról, hogy amiként a filozófia nem lehet valamely egyházi hit szolgája, éppen olyan kevésbé szegődhetik kizárólag a tudomány szolgálatába. Metafizikává kell lennie a filozófiának és az egészen természetes is, ha meggondoljuk, hogy nem függ az ember tetszésétől, hogy legyen-e metafizikája vagy ne legyen, mert metafizikával az ember a maga lényegéből kifolyóan *szükségszerűen* bír s így csak afölött meditálhat, hogy jó és eszes vagy rossz és esztelen ideát alkosson-e magának az abszolútumról. Vagy más szavakkal: az abszolút lét szférája megelőzi a gondolkozó tudatot, az ember lényegéhez tartozik s az öntudattal, nyelvvel, lelkiismerettel egy elválaszthatatlan struktúrát képez.

Ennek az abszolút létnek bölcseletéhez nem vezethetnek el sem a természettudományok, sem a lényegről szóló tudomány. Ez utóbbi nyújtja azonban az ugródeszkát számunkra, hogy arról a metafizika világába jussunk el. Ez a metafizikai ismeret az ismeretnek egy harmadik fajtát képezi, amely egyfelől az ú.n. határkérdésekkel foglalkozik (mi az élet? mi az anyag? stb), másfelől pedig az abszolútumot magát teszi vizsgálat tárgyává. A két fajta metafizika között foglal helyet a filozófiai antropológia. Az antropológiának ezt az előkelő helyezését megértjük abból, hogy Scheler szerint a lét minden formáját az ember létéből értjük meg csupán, tehát az abszolútum létét is; ami azt jelenti, hogy mielőtt arra a kérdésre keressék feleletet: mi az abszolútum? előbb azt kell tudnom, hogy mi az ember? Vagy rövidebben: az emberből, ebből a mikrokozmoszból kell megértenem a makrokozmoszt. Az embernek, mint mikrokozmosznak léte nyitja az első utat Istenhez. Az ember a maga cselekvő aktivitásával részt vesz az isteniben, az abszolútum életében: az Isten által ismer és az Isten által akar. Végeredményben Isten az ember cselekvő aktivitásában valósítja meg önmagát. Az ember Isten munkatársa, aki Isten lobogóját, magát a világprocesszussal mevalósító „deitas” zászlóját a világ minden viharában elől viszi. Így hát az ember is a *világegyetem mozgásának* egyik iránya s mint ilyen, a maga eszes és ösztöni mivoltában az isteni ősalapba van horgonyozva. *A létet az ember egzisztenciáján át ismerem meg, de ez az egzisztencia Istenben gyökerezik.*

Az egzisztenciának ez a fogalma képezi Heidegger bölcseletének alapfogalmát. Heidegger is tulajdonképpen Kantból indul ki, majd Husserltől tanul, a skolasztikusok útjait járja, hogy végre *Kierkegaard* s talán a dialektikai teológia segítségével az egzisztencia alapvető tanához érkezzék el. Az egzisztencia fogalma kétségkívül Kierkegaard dán teológus műveiben nyer szilárd és világos alakot abban az értelemben, amint azt a dialektikai teológia és az egzisztenciális filozófia használják. Kierkegaard Hegellel együtt vallja, hogy ez a világ telve van ellentétekkel, de amíg Hegel ezeknek az ellentéteknek megszüntetésére tör a maga dialektikai módszerével, addig Kierkegaard nem csak nem akarja ezeket az ellentéteket megszüntetni, hanem egyenesen paradoxonná növeli azokat s megoldásukat Istentől reméli. Nem a tiszta lét fogalmából kell hát kiindulni, mint azt Hegel tévé, hanem a személyes egzisztencia fogalmából. A közvetlen valóság nem lehet más, csak az én személyes egzisztenciám a maga gyötrődéseivel, fájdalmaival, reményeivel, csalódásaival. Ebben a személyes egzisztenciában a lét és a gondolkodás valóban egybe esnek, mielőtt az egzisztáló egyén magát éppen ebben a maga egzisztálásában gondolja. Amikor ekként a maga egzisztálását gondolja, akkor egzisztál, azaz létezik is.

Ezt az egzisztencia gondolatával kezdődő antropológizmust teljesen a magáévá teszi Heidegger, habár sehol sem mondja. Heidegger bölcseletének kiindulópontja az a meggyőződés, hogy a lét fogalma még alapos tisztázásra szorul, jóllehet a közfelfogás szerint ez a fogalom annyira egyetemes és tartalmilag üres, hogy itt a meghatározás kísérlete is merőben felesleges. Ezzel szemben a Heidegger véleménye az, hogy a lét problémája a legfontosabb ontológiai kérdés, mert hiszen minden tudomány az ily vagy oly módon létezőt kutatja s a lét kérdése e kutatás lehetőségének apriori előfeltétele.

A lét fogalmát, bármennyire fontos legyen is az, logikai úton kiokoskodni nem lehet, hanem a létezőben – Dasein – és a létezőből kell megérteni. Ez a létező pedig éppen maga az ember, azaz az ember egzisztenciája. Először az egzisztáló én-t kell megérteni, hogy azután ebből, mint közvetlenül megértetből megismerhessük magát a létet. Az egzisztencia kérdését tisztába tehát csak maga az egzisztáló hozhatja. Az egzisztáló egyén u.i. a maga egzisztálása által egyenesen *betör* a létbe, még pedig oly módon, hogy ezáltal a

létező, mint létező lesz előtte világossá. Ha pedig a létező önmaga előtt, mint létező lesz világossá, akkor világossá lesz az ő végeessége is, amely éppen ezáltal az önmagamegértése által lesz valósággá. Ezért az egzisztencia legbensőbb magva a lét megértése: ahol egzisztencia van, ott van a létnek is, mint létnek megértése. A metafizika főproblémája éppen az, hogy vajon mi a létezőnek a lényege, mi a létezőnek a léte. Minden metafizikának alapja a létezés metafizikája.

Ennek a metafizikának legsajátosabb jellemvonása, hogy nemcsak a létezőről való metafizika, hanem egyszersmind metafizika, mint szükségképpen történő *létezés* is. Azaz: a metafizika nem már készen levő „organon”, hanem minden időben a maga eszméjének átalakulása szerint kell újra és újra kialakulnia oly módon, hogy mindig újból keressünk feleletet arra a kérdésre, hogy miként lehetséges a metafizika. A dolog tehát, amelynek megértése nem nevezhető éppen könnyű feladatnak, így áll. Az ontológiai metafizika kimutatja, hogy a lét megismerése nemcsak az ismerésnek egy faja, hanem elsősorban magának az egzisztenciának alapmozzanata. Ebből pedig az következik, hogy maga a metafizika is a létbe való „betörés” alaptüneménye s mint ilyen éppen nem „teremtetik” tanok és rendszerek által. Ugyanaz a gondolat tehát, amelyet láttunk már Schelernél, aki a metafizikát az ember lényegében gyökerezőnek mondja, s láttunk Kierkegaardnál, akinél a gondolkodó, az egzisztencia felett gondolkodó egyén ezen gondolkozása által existál. Hogy ennek az egzisztenciális gondolkozásnak útjai mely célhoz fognak elvezetni? – erre a kérdésre feleletet adni nem lehet. Meg kell várnunk Heidegger főművének következő, még meg nem jelent köteteit, hogy e bölcsélet minden vonása tisztán bontakozzék ki szemeink előtt.

Az egzisztenciális filozófia művelői között kell említenünk *Jaspers* nevét is, aki 3 kötetes művében a világnézet minden problémáját az egzisztenciális filozófia alapján igyekezett megoldani. Ebben a nagy munkában sehol sem az ismeret teóriája áll előtérben, hanem az élet- és világnézet, ami általában véve az egzisztenciális bölcseletre nézve jellemző. Jaspers a maga bölcseletében az objektív kutatás minden módszerét visszautasítja, mert véleménye szerint ezeknek segítségével a világ egységét feltárni nem lehet s következésképpen e módszerek segítségével világnézetre sem lehet szert tenni. A létet szerinte is csak az ember létezéséből lehet megérteni, az ember létezése pedig a valóságnak egy nem objektíválható területéből nő ki. Az ember bizonyos formákban nő bele a létbe s Jaspers éppen ezeket a formákat akarja feltárni. Erre a kutatásra nézve pedig alapvető fontossággal bír az a tény, hogy mindenki csak a másokkal való közlekedés – *communicatio* – által az, ami. Ahol ez a közlekedés nem lehetséges, ott az én nem is lehet én. Jaspers a gondolat és a gondolkozás értékét is ezen méri: filozófiailag csak az a gondolat igaz, amely ezt a közlekedést elősegíti.

Az emberi létezésen át jutunk hát el a léthez, mint léthez, amely azonban, mint abszolút lét soha az ismerés tárgya nem lehet. A lét csak szimbolumok által és azokon keresztül fogható fel. Minden jelenség lehet e lét szimboluma, vagy ahogy Jaspers mondja „chiffre”-je. Ezeken a szimbolumokon magával a léttel jutunk érzétkedésbe. Más úton a gondolkodás soha a létet meg sem közelítheti.

*

Az „életfilozófia”, a filozófiai antropológia, az egzisztenciális filozófia buzgó előretörése közben azonban a régi bölcsélet sem marad tétlen. A minden ismeretelméleti alapon nyugvó filozófiát elöntéssel fenyegető spekulációval szemben, hogy csak egy pár nevet említsünk, *Rickert*, Bruno *Bauch*, *Hönlingswald* éppen arra figyelmeztetnek, hogy az ismeretelméleti alapozás hiánya magának a filozófiának komolyságát és tudományos jellemét veszélyeztetik. Különösen Rickert emeli fel tiltakozó szavát az „életfilozófia” követeléseivel szemben. Az élet semmiképpen sem jelentheti azt az értéket, amelytől minden a maga értékét és jelentését nyeri. Az értékek világa a maga kötelező erejével az „élet” fölött helyezkedik el s az élet is a maga jelentését ezektől az értékektől nyeri. A pusztán biológiai értelemben vett életre élet- s világnézet nem építhető. A biológiai élet a szellemtől nyeri a maga felsőbb jelentését és értékét.

Rickert tana szemben minden életbölcsélettel és antropológiai fejtegetéssel, joggal nevezhető szellemfilozófiának. A szellem teremt mindent, a szellem a legfőbb érték, amelyből minden jelentés és érték fakad. Ez a szellemfilozófia azonban nem metafizikán, hanem tömör ismeretelméleti alapon nyugszik és Rickert tanát csak az fogja megérteni, aki azt ismeretelméleti és logikai szempontból tekinti. Itt még a „valóság” is logikai jellemmel bír s azáltal jön létre, hogy az érzékiesség által szolgáltatott adatokat az ítéletben jelentésteljes formával látjuk el. Ismeretelméleti alapon kell megalkotnunk az érték fogalmát is, amely

fogalom a szellem különböző alkotásaiban, a tudományban, erkölcsiségben, művészetben, vallásban ölt látható alakot és teremti mindazt, amit a kultúra javainak szoktunk nevezni. Ha az érték fogalmát Rickert rendszerében közelebbről vizsgáljuk, látni fogjuk, hogy az érték nála is egy határozott „kell”-t foglal magában: az értéknek meg kell valósulnia a szellem tevékenysége által. Az érték természetére és fajaira vonatkozó vizsgálatok is az ismeretelmélet alapján történnek. Ezen ismeretelméleti kutatások derítik ki azt, hogy az érték nem tartozik sem az érzéki, sem az ideális létezők sorába (ilyenek pld. a matematikai tárgyak), hanem abban áll léte, hogy *érvényes*. Ha pedig azt kérdezzük, hogy ennek a parancsoló és érvényes értéknek miféle fajai vannak, akkor Rickert a történelemhez utasít minket. A történelem folyamán valósulnak meg az értékek s ezen megvalósultságaik mutatják meg azt, hogy hány fajta értéket lehet megkülönböztetni. Legelőkelőbb csoport az önértékek csoportja, amelyeket Rickert abszolút értékeknek is nevez, mert ezek függetlenek minden létezésről. Ezen abszolút értékek között vannak olyan értékek, amelyek tárgyakon valósulnak meg, és vannak olyanok, amelyek személyeken és személyek által öltönek testet. Tárgyi értékek: a tudományban megvalósuló logikai érték, az igaz, a művészet által megvalósuló érték, a szép és a misztika által megvalósuló személytelen szentség. A személyi értékek sorában legelőkelőbb hely az erkölcsi értéket illeti meg; ide tartoznak még a szeretet közösségében megvalósuló erotikus érték és a vallás által megvalósuló személyes szentség értéke. Az erotikus értékek kiemelése által Rickert az értéknek egy sajátos területét tette önállóvá: e területen találkozunk a barátság, a házasság, a szerelem stb értékeivel. E hat értékfaj megvalósítására törekszik az egész emberi kultúra a maga évezredes küzdelmeivel és fáradságot nem ismerő, örök munkájával.

Rickert rendszere még nem áll előttünk a maga teljességében. Úgyszólván csak az alapvető vizsgálatok láttak napvilágot. De már most világos, hogy ez a rendszer a transzcendentális filozófia egyik legmélyebb és leggazdagabb kialakítása lesz.

IRODALOM

Az egyházatyák bölcselete

Alapvető mű: J. P. *Migne*: Patrologiae cursus completus. Az első sorozat a görög egyházatyák műveit s azok latin fordítását foglalja magában: a második sorozat a latin egyházatyák munkáit tartalmazza (1844-1866). Folytatja a kiadást *Horoy*. Németnyelvű fordítás *Reithmayr* és *Thalhofer*: Bibliothek der Kirchenväter 1860-1888. 80 kötet (Kempten), továbbfolytatjuk most *Zellingger* és *Weyman* (Kempten és München). A három első század egyházatyáinak görög kritikai kiadását adja a Porosz Tudományos Akadémia 1897 óta, az egyes egyházatyák műveinek kiadására vonatkozólag tüzetes útmutatást nyújt: Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie II. része: Die Patristische und scholastische Philosophie. B. *Geyertől* (Berlin 1928). Az egyes írókra vonatkozó irodalomról *tüzetes* tájékoztatást ugyanebben a műben találunk.

Az egész kor szellemörténetére nézve nélkülözhetetlen: Adolf *Harnack*: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 kötet, 4. kiadás, 1909-1910. – E. *Troeltsch*: Die Soziallehren der christlichen Kirchen. Ges. Schriften I. kötet, 1912. – *Corbier*: Le christianisme et la fin de la Philosophie antique. 1921. – *Bousset*: Die Hauptprobleme der Gnosis, 1907. – Paul *Monceaux*: Histoire de la Litterature latine chrétienne. Paris, 1924. – O. *Dittrich*: Geschichte der Ethik. II. kötet, 1926. – Az egyes egyházatyákra vonatkozó irodalom: – J. *Rivier*: St. Justin et les apologistes de second siècle. Paris, 1907. – J. *Geffcken*: Zwei griechischen Apologeten, 1907. – W. *Köhler*: Die Gnosis. 1911. – H. *Leisegang*: Die Gnosis, 1924. – A. *Harnack*: Marcion. 1924. – A. *Stein*: Iraeneus-Aufsätze. 1921. – Ch. *Guignebert*: Tertullian. Paris, 1901. – E. de *Faye*: Clément d'Alexandrie. 2. kiadás, 1903. – E. R. *Redepenning*: Origines. 2. kötet, 1841-1846. – J. *Martin*: Saint Augustin. 2. kiadás, 1923, Paris. – Hans *Eibl*: Augustin und die Patristik. München, 1923. – G. von *Hertling*: Augustinus. 1904. – *Augustinus Vallomásait* magyarra fordította Vass József. 2. kiadás, 1924-25.

Egyetemes áttekintést nyújtanak: R. *Eucken*: Lebensanschauungen der grossen Denker. 17. és 18. kiadás, 1922, Berlin-Leipzig. – *Kinkel*: Allgemeine Geschichte der Philosophie. II. kötet, 1921. – *Hessen*: Patristische und scholastische Philosophie. 1922, Breslau. – F. *Savicki*: Lebensanschauungen alter und neuer Denker Paderborn, 1926. II. kötet: Die christliche Antike und das Mittelalter. 3. kiadás.

A skolasztika bölcselete

Alapvető mű: B. *Hauréau*: Notices et extraits. I-IV. k. Paris, 1890-1893. – Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, kiadják: Clemens-Baeumker, 1891. sk. években. – M. *Grabmann*: Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg, 1911. – M. de *Wulff*: Histoire de la Philosophie médiévale. 5. kiadás, Louvaine, 1924 (német fordításban is megjelent) – François *Picavet*: Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies Médiévales. Paris. 2. kiadás, Paris 1907.

A skolasztika korának szellemtörténetéhez: A. *Dempf*: Die Hauptform mittelaltlicher Weltanschauung. München, 1925. – U.ő: Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München und Berlin, 1929. – Rudolf *Stadelmann*: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. 1929. – J. *Huizinga*: Herbst des Mittelalters, München, 1928.

Az egyes bölcselelőkre vonatkozó irodalom: Bernard *Landry*: Duns Scot, Paris, 1922. – Martin *Heidegger*: Die Kategorien und die Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916. – Charles *Filliatre*: La Philosophie de Saint Anselm. Ses Principes, sa nature, son influence. Paris, 1920. – François *Picavet*: Roscelin, Philosoph et theologien. Paris, 1911. – A. *Hausrath*: Peter Abaelard. 1893. – Hermann *Dörries*: Zur Geschichte der Mystik, Eriugena und der Neoplatonismus. Tübingen, 1925. – I. *Bernhart*: Die philosophische Mystik des Mittelalters, München, 1922. – Carra de *Vaux*: Gazali, Paris, 1902. – U.ő: Avicenne. Paris, 1900. – Max *Horten*: Die Metaphysik des Averroes. Nach dem Arabischen übersetzt und erläutert, Halle, 1912. – Julius *Guttman*: Die Philosophie des Judentums. München, 1933 (Az ótestamentum alapgondolataitól le egészen Cohen bölcseletéig.) – A. D. *Sertillanges*: S. Thomas d'Aquin; 4. kiadás, Paris, 1925. – Johannes

Hessen: Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. Stuttgart, 1926. – Étienne *Gilson*: Le thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin. 3. kiadás, Paris, 1927. – *Horváth S.*: A Szent Tamás világnézete. Budapest, 1924. – *Várkonyi H.*: A Szent Tamás filozófiája. Budapest, 1923.

Egyetemes áttekintést nyújtanak: Martin *Grabmann*: Die Philosophie des Mittelalters, Berlin, 1921. – J. *Geyser*: Die mittelalterliche Philosophie (Dessoir-Lehrbuch der Philosophie. Gesch. der Philosophie. 257. sk. lapok), Berlin, 1925. – J. M. *Verwey*: Die Philosophie des Mittelalters. 2. kiadás, Leipzig, 1926. – Savicki és Hessen, Eucken már előbb említett művei. Továbbá Cl. *Baeumker*: Die europ. Philosophie des Mittelalters, a Kultur der Gegenwart I. kötetében, Berlin, 3. kiadás, 1923. – É. *Brehier*: Histoire de la Philosophie. I. k., Párizs (évszám nélkül). – *Trikál*: Bevezető a középkori keresztény bölcselet történelmébe. Bp., 1913. – *Kühár F.*: A keresztény bölcselet története, Bp. 1927.

Renaissance bölcselete

Alapvető fontosságúak a renaissance szellemtörténetére: *Burdach*: Renaissance und Reformation. Halle, 1925. – U.ő.: Reformation, Renaissance, Humanismus. 2. kiadás, Berlin, 1926. – *Landsberger*: Die künstlerische Probleme der Renaissance. Halle, 1922. – *Cassirer*: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig, 1927. – Richard *Hönigswald*: Die Philosophie von der Renaissance bis Kant. 1923. – Ernst *Cassirer*: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. I. kötet, 1906. – Wilhelm *Dilthey*: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Leipzig-Berlin, 1914. (Gesammelte Schriften II. kötet.)

Egyes bölcselelőkre vonatkozó irodalom: Rudolf *Eucken*: Nikolaus von Cues. (Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1906.) – Joachim *Ritter*: Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus. Leipzig, 1927. – Frans *Strunz*: Th. Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit. Leipzig, 1903. (Gazdag bibliográfia.) – E. *Troilo*: La filosofia di Giordano Bruno. Turin, 1907. – Léon Blanchet: Campanella. Paris, 1920. – F. *Strovsky*: Montaigne, 1906. – W. *Weigand*: Montaigne, 1911. München. – P. *Hankamer*: Jakob Böhme. Gestalt und Gestaltung. Bonn, 1924. – Paul *Deussen*: Jakob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie. 3. kiadás, Leipzig, 1922.

Egyetemes áttekintést nyújtanak: *Falckenberg*: Geschichte der neueren Philosophie. 9. kiadás, Berlin-Leipzig, 1927. – August *Riekel*: Die Philosophie der Renaissance. München, 1925.

Az újkori bölcselet története Descartestől Kantig

Az újkori bölcselet történetére nézve *általában* alapvető művek: Kuno *Fischer*: Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg, 2-ik, 3-ik, 5-ik kiadások. – Johann Eduard *Erdmann*: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. 1834-1835. – Újabban változatlanul kiadta Hermann Glockner, Stuttgart, 1931. óta. – Wilhelm *Windelband*: Geschichte der neueren Philosophie. 5. kiadás, 1911. és Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. – *Cassirer*: Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. kötet, 1906-7. – Rudolf *Eucken*: Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 17. és 18-ik kiadás, Berlin-Leipzig, 1922. – *Überweg*: Grundriss der Geschichte der Philosophie c. műve 5 kötetben, különböző átdolgozóktól és különböző kiadásokban, a legjobb bibliográfiát nyújtó munka. Itt erre egyszersmindenkora utalunk. (III-ik kötet: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Kiadták Frischeisen-Köhler és Willy Moog, 12. kiadás, Berlin. – IV. kötet: Das 19. Jahrhundert und die Gegenwart. Kiadta T. K. Österreich, 12. kiadás, Berlin. – V. kötet: Die Philosophie des Auslandes. Kiadta Österreich. Uo.). – *Brehier* i.m. II. kötet, I. rész. A 17-ik sz. bölcseletéről. Paris, 1929. II. rész a 18. sz. bölcseletéről. U.o. 1930. – III. rész a 19. sz. bölcseletéről. U.o. 1932.

Az egyes bölcselelőkre vonatkozó irodalom: W. *Frost*: Bacon und die Naturphilosophie. München, 1926. – G. *Lyon*: La Philosophie de Hobbes. Paris, 1893. – *Hönigswald*: Hobbes und die Staatsphilosophie. München, 1924. – Ferd. *Tönnies*: Thomas Hobbes. Leben und Lehre. 3-ik kiadás, Stuttgart, 1925. – Sir Leslie *Stephen*: Hobbes, London, 1928. – Ad. *Levi*: La filosofia di Tomaso Hobbes. 1929. Milano. – Heinrich *Scholz*: Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury: Giessen, 1914. – L. *Liard*: Descartes. Paris, 1882. – A.

Fouillée: Descartes. Paris, 1893. – O. *Hamelin*: Le système de Descartes. 2-ik kiadás, Paris, 1921. – C. von *Brokkdorff*: Descartes und die Fortbildung der Kartesischen Lehre. München, 1923. Az egész karteizianizmusra nézve: F. *Bouillier*: Histoire de la Philosophie cartésienne. 2. kötet, 3-ik kiadás, 1868. – J. P. N. *Land*: A. Geulincx und seine Philosophie. La Haye, 1895. – L. *Ollé-Laprune*: La Philosophie de Malebranche. Paris, 1870-1872. – Henry *Joly*: Malebranche. Paris, 1901. – G. *Stieler*: N. Malebranche. Stuttgart, 1925. – P. *Couchoud*: B. de Spinoza. Paris, 1902. – B. *Alexander*: Spinoza. München, 1923. – L. *Brunschwig*: Spinoza et ses contemporains. 3-ik kiadás, 1923. – W. *Bolin*: Spinoza. Wittenberg, 1927. – J. *Freudenthal*: Spinoza. Leben und Lehre. I. kötet, 2-ik kiadás és 2-ik kötet, Heidelberg, 1927. – Carl *Gebhardt*: Spinoza. Heidelberg, 1927. – Émile *Boutroux*: Pascal. Paris, 1900. – F. *Strowsky*: Pascal et son temps. 3 kötet, Paris, 1907-1909. – J. *Delvolvé*: Essai sur Pierre Bayle. Paris, 1906. – E. *Cassirer*: Leibniz System. 1902. – L. *Couturat*: La logique de Leibniz. Paris, 1902. – H. *Hoffman*: Die Leibnizische Religionsphilosophie. Tübingen, 1903. – D. *Mahnke*: Leibniz und Goethe. Erfurt, 1904. – W. *Wundt*: Leibniz. Kröner, 1917. – R. *Hönigswald*: Leibniz. Tübingen, 1928. – G. *Stammler*: Leibniz. München, 1930. – G. von *Hertling*: Locke und die Schule von Cambridge. 1892, Freiburg im B. – *Marion*: Locke. 2. kiadás, Paris, 1893. – E. *Fechtnr*: John Locke. Stuttgart, 1898. – H. *Ollion*: La Philosophie générale de J. Locke. Paris, 1908. – A. C. *Fraser*: Berkeley. London, 1881. – E. *Cassirer*: Berkeley's System. 1914. – R. *Metz*: George Berkeley. Leben und Lehre. Stuttgart, 1925. – J. *Didier*: Hume. Paris, 1912. – T. H. *Huxley*: Hume. London, 1908. – R. *Metz*: Hume. Leben und Philosophie. Stuttgart, 1929. – J. *Bertrand*: D'Alembert. Paris, 1889. – A. *Keim*: Helvetius. Sa vie et son oeuvre. Paris, 1907. – G. *Lanson*: Voltaire. Paris, 1908. – É. *Faguet*: Rousseau penseur. Paris, 1912. – B. *Bouvier*: Rousseau. Genève, 1912. – P. *Hensel*: Rousseau. Leipzig, 1919 (3. kiadás). – H. *Höffding*: Rousseau und seine Philosophie. 4. kiadás, Stuttgart, 1923. – P. *Sakmann*: J. J. Rousseau. 2. kiadás, Leipzig, 1923. – Chr. *Schrempf*: Lessing als Philosoph. 2. kiadás, 1921. – Hans *Leisegang*: Lessings Weltanschauung. Leipzig, 1931.

Kant és a német idealizmus bölcselete. A XIX. század filozófiája

Alapvető fontosságú művek: V.ö. Az újkori bölcselet története Descartestól Kantig cím alatt említett irodalommal és R. *Kroner*: Von Kant bis Hegel. 2. kötet. Tübingen, 1921-24. – Az egyes bölcselekre vonatkozó irodalom: B. *Bauch*: Kant. 3. kiadás, 1923. – E. *Cassirer*: Kants Leben und Lehre. Berlin, 1918. – K. *Vorländer*: Kants Leben. Leipzig, 1911. – H. *Rickert*: Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen, 1924. – Kisebbs terjedelmű és népszerűsítően írott munkák: *Paulsen*: Kant. 7-ik kiadás, Stuttgart, 1924. – *Külpe*: Kant. 5-ik kiadás. Leipzig, 1921. – B. *Bauch*: Immanuel Kant. 4. kiadás, München, 1921. – G. *Simmel*: Kant. 6. kiadás, München, 1924. – Francia nyelvű monográfiák: Th. *Ruyssen*: Kant. Paris, 1909. – É. *Boutroux*: Kant. La Philosophie de Kant. 1926 (posthumus mű). Angol nyelvű mű: J. *Ward*: A Study of Kant. Cambridge, 1922. – Magyar nyelven: *Bartók György*: Kant. Torda, 1925 (a magyar nyelven megjelent művek irodalmával). U.ö.: Kant és a német idealizmus erkölcsbölcselete, Bp., 1930. – *Lévy-Bruhl*: La Philosophie de Jacobi. Paris, 1894. – A. *Schmid*: Fr. H. Jacobi. Heidelberg, 1908. – *Varga B.*: Jacobi Henrik Frigyes. Bp., 1911. – O. F. *Bollnow*: Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. Stuttgart, 1933. – F. *Medicus*: Fichtes Leben. Leipzig. 2. kiadás, 1922. – H. *Heimsoeth*: Fichte. München, 1923. – Fichte, Schelling és a romantika bölcseletére: Nicolai *Hartmann*: Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. kötet, Berlin és Leipzig, 1923. – A. *Messer*: Fichte. Leipzig, 1920. – Max *Wundt*: Fichte, Stuttgart, 1927. – U.ö.: Fichte-Forschungen. Stuttgart, 1929. – Xavier *Léon*: Fichte et son Temps. 3. kötet, 1922-27. – E. von *Hartmann*: Schellings philosophisches System. Leipzig, 1897. – H. *Knittermeyer*: Schelling und die romantische Schule. München, 1926. – R. *Haym*: Hegel und seine Zeit. 2. kiadás, Leipzig, 1927. – W. *Dilthey*: Die Jugendgeschichte Hegels. 1905. – Gesammelte Schriften IV. kötet, 1921. – Th. *Haering*: Hegel. Sein Wollen und sein Werk. I. kötet, Leipzig, 1929. – Nicolai *Hartmann*: Geschichte des deutschen Idealismus. II. rész: Hegel. Leipzig és Berlin, 1929. – W. *Moog*: Hegel und die Hegelsche Schule. München, 1930. – P. *Roques*: Hegel, sa vie et ses oeuvres. Paris, 1912. – *Tavaszy Sándor*: Schleiermacher filozófiája. Kolozsvár, 1918. – Th. *Elsenhans*: Fries und Kant. Giessem, 1906. – Fr. *Franke*: J. F. Herbart. Berlin és Leipzig, 1909. – Teodor *Fritsch*: J. F. Herbarts Leben und Lehre. Leipzig, 1921. – G. *Weiss*: Herbart und seine Schule, München, 1928. – Th. *Bibot*: La Philosophie de Schopenhauer. Paris, 1874. – *Lehmann*: Schopenhauer. Berlin, 1894. – H. *Rickert*: Schopenhauer. 4. kiadás, Leipzig, 1920. – Georg *Simmel*: Schopenhauer und Nietzsche. 3. kiadás, München, 1923. – Joh. *Volkeft*: Schopenhauer. 5. kiadás, Stuttgart, 1923. – H. *Hauss*: Schopenhauer. München, 1926. – *Ravasz László*: Schopenhauer aesthetikája. Kolozsvár, 1907. – Th.

Ruyssen: Schopenhauer. Paris, 1911. – *W. von Schnehen*: E. von Hartmann. Stuttgart, 1929. – *Lévy-Bruhl*: Die Philosophie Comtes. Leipzig, 1902. – *H. Gouhier*: La vie de Comte. Paris, 1931. – *Schinz*: Comte und der Positivismus. München, 1927. – *Alexander*: J. St. Mill und der Empirismus. München, 1927. – *O. Gaupp*: Herbert Spencer. 5. kiadás, Stuttgart, 1923. – *Fr. Jodl*: Ludwig Feuerbach. 2. kiadás, Stuttgart, 1921. – *K. Lasswitz*: G. Th. Fechner. 3. kiadás, Stuttgart, 1910. – *Max Wentscher*: Fechner und Lotze. München, 1925. – *Wili Neff*: Die Philosophie W. Wundts. Leipzig, 1923. – *Petersen*: W. Wundt und seine Zeit. Stuttgart, 1925. – *Boutroux*: R. Euckens Kampf um den neuen Idealismus. Berlin, 1911. – *A. Heussner*: Einführung in R. Euckens Lebens- und Weltanschauung. Göttingen, 1921. – *J. Checalier*: Bergson. Paris, 1911. – *Le Roy*: Une Philosophie Nouvelle (Bergson ismertetése). Paris, 1922. – *Gillouin*: H. Bergson filozófiája. ford. Farkas, Bp., 1913. – *Elisabeth Förster-Nietzsche*: Das Leben Fr. Nietzsches. 2. kötet, Leipzig, 1925. – *Horneffer*: Nietzsche-Vorträge. Leipzig, 1920. – *A. Riehl*: F. Nietzsche. 8. kiadás, 1923. – *A. Vetter*: Nietzsche. München, 1926. – *Prinzhorn*: Nietzsche und das XX. Jahrhundert. Heidelberg, 1928. – *E. Bertram*: Nietzsche. Versuch einer Mythologie. 6. kiadás, Berlin, 1922. – *W. Kinkel*: H. Cohen. Stuttgart, 1924. – *Böhm Károly* élete és munkássága. 3 kötet, Besztercebánya, 1913. (Több szerző műve.) – *Bartók György*: Böhm Károly. Bp., 1928. – *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája. Bp., 1931.

~ ~ ~ ~ ~