

Rendszeres filozófia

ÍRTA:

Kibédi Varga Sándor
egyetemi tanár

„Magyar Élet” Könyvesbolt
Budapest

Mikes International
Hága, Hollandia

2004.

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, a következő címen iratkozhat fel:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

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, you can do it by sending an email to the following address:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

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 90-8501-027-6

NUR 732

© Mikes International, 2001-2004, „Magyar Élet” Könyvesbolt, 1940-2004, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

Jelen művel folytatjuk Kibédi Varga Sándor, a Kolozsvári Filozófiai Iskola kimagasló egyénisége életművének elektronikus kiadását. E kötet két egyetemi félév előadásanyagát tartalmazza, amelyet Püski Sándor gyorsírással jegyzetelt, amelyet azután kidolgozva és sokszorosítva az egyetemi hallgatóság körében terjesztett. Ennek körülményeiről részleteket lehet megtudni Püski Sándor önéletrajzi könyvéből: *'Könyves sors – Magyar sors'*, Püski, Budapest, 2002. Ezt az egyetemi jegyzetet, Püski Sándor engedélyével, most teljes egészében, változtatások nélkül tesszük közzé a Bibliotheca Mikes International keretében.

Kibédi Varga Sándor (teljes nevén: Ióffy Kibédi és Makfalvi Varga Sándor) Szentgericén született, Erdélyben 1902-ben, elhunyt 1986-ban Münchenben. A kolozsvári Református Kollégiumban tanult majd Szegeden Málnási Bartók György tanítványaként 'sub auspiciis gubernatoris' lett a filozófia doktora. A szegedi és a budapesti egyetem magántanára, az utóbbi egyetem rendkívüli tanára majd 1951-től müncheni egyetemi tanár volt. Müncheni előadásait hallgatói rendkívüli nagy száma miatt az egyetem nagy aulájában tartotta. A *Kolozsvári Filozófiai Iskola*, a XIX. század vége és a XX. század első fele önálló magyar bölcséleti mozgalmának egyik nagyjelentőségű tagja volt, nemzetközi kisugárzással. Ismert Kant-szakértő. Filozófiai munkássága elsősorban az ismeretelmélet és az értékelmélet területén folyt le. Meggyőződése, hogy a végső igazságok túl vannak a tudományos filozófia határain és csak a hit által megragadható keresztyén igazságokban találhatók meg. *'Einführung in die Erkenntnislehre, Die Grundrichtungen und die Grenzen der Erkenntnis der Wahrheit'* (München-Basel, 1953) című könyvét koreai nyelvre is lefordították. Mint a Johannitarend Magyar Tagozatának a kommandátora e tagozatot a háború után Nyugaton újra felépítette.

A Bibliotheca Mikes International könyvkiadásunk keretében az alábbi kötetek jelentek meg eddig a filozófiai sorozatban:

- **Al-Ghazálí Abú-Hámíid Mohammed:** A tévelygésből kivezető út
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa I. ~ Dialektika vagy alapphilosophia ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa II. ~ A szellem élete ~
- **Kibédi Varga Sándor:** A magyarságismeret alapfogalmai – The Hungarians – Les Hongrois – Das Wesen des Ungartums – La esencia del pueblo húngaro.
- **Mariska Zoltán:** A filozófia nevében
- **Málnási Bartók György:** A görög filozófia története ~ Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával ~
- **Málnási Bartók György:** A középkori és újkori filozófia története
- **Málnási Bartók György:** A filozófia lényege ~ Bevezetés a filozófiába ~
- **Málnási Bartók György:** Böhm Károly
- **Málnási Bartók György:** Akadémia értekezések: ~ A „Rendszer” filozófiai vizsgálata – Az „Eszme” filozófiai vizsgálata – A „Szellem” filozófiai vizsgálata – A metafizika útja s céljai – A lét bölcséleti problémája – Ösztön, tudat, öntudat ~
- **Málnási Bartók György:** Faj. Nép. Nemzet.
- **Málnási Bartók György:** Die Philosophie Karl Böhms
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~

Hága (Hollandia), 2004. december 5.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

Today we continue the publishing of the œuvre of Professor Varga von Kibéd with this work entitled '*Systematic Philosophy*'. This volume contains the lectures of two semesters, recorded with shorthand by Sándor Püski then stencilled and sold among the university students in Budapest beginning of 1940. This edition is an unabridged version of the original one.

Alexander Varga von Kibéd (full name: Primipilus Alexander Varga de Kibéd and Makfalva) was born in Szentgerice, Transylvania (Hungary) in 1902 and died in Munich (Germany) in 1986. He belonged to the '*Kolozsvár School of Philosophy*' (Klausenburg/Cluj) that arose around Károly Böhm (1846-1911), professor of philosophy in Kolozsvár, who created with his six-volume '*Man and His World*' a new, independent way of philosophy of Hungarian origin, of growing in importance today. Professor Varga von Kibéd received the title of doctor of philosophy 'sub auspiciis gubernatoris' at the University of Szeged, then became professor of philosophy at the University of Budapest and from 1951 at the University of Munich, where hundreds of students attended his lectures. He was a well known Kant-specialist and epistemologist. His book '*Einführung in die Erkenntnislehre, Die Grundrichtungen und die Grenzen der Erkenntnis der Wahrheit*' (Munich–Basel 1953) was translated even into Korean. He was commander of the Hungarian Commandery of the Johanniter Order [Order of St. John].

The Hague (Holland), December 5, 2004

MIKES INTERNATIONAL



KIBÉDI VARGA SÁNDOR
(1902-1986)

14

KÖZGAZDASÁGTUDOMÁNYI JEGYZETEK

14

Rendszeres filozófia

Dr. KIBÉDI VARGA SÁNDOR

egy. magántanár
előadásai után

KÉZIRAT GYANÁNT

B U D A P E S T, 1 9 4 0.

„MAGYAR ÉLET” KÖNYVESBOLT
BUDAPEST, IV. SZERB-UTCA 17. = TELEFON: 186-058.

PÜSKI Kiadó Kft.

1012 Budapest, Logodi u. 16

Püski Könyvesház, 1013 Budapest, Krisztina krt. 26

Telefon, Fax: 214-3905, 375-7763, 201-4444

Adószám: 10222641-2-01

Bankszámla: Kereskedelmi és Hitelbank 10200964-2028087100000000

A Kibédi Varga Sándortól kiadott egykori
egyetemi jegyzetem új kiadásra alkalmasból
mestertelül átdolgozom a merő szöveget és a
Mikes Kelemen Kört.

Budapest, 2004. október 1.

Püski Sándor

TARTALOM

<i>A Kiadó előszava</i>	<i>III</i>
<i>Publisher's preface</i>	<i>IV</i>
<i>I. FÉLÉV</i>	<i>1</i>
<i>II. FÉLÉV</i>	<i>43</i>

RENDSZERES FILOZÓFIA

Prof. dr. Kibédi Varga Sándor

előadása után.

I. félév.

Bevezetés.

Rendszeres filozófiával és nem filozófiai enciklopédiával foglalkozunk. Ez utóbbi ugyanis az anyagnak hagyományos szerű, de inkább külsőleges szempontok szerinti csoportosítását, összeállítását jelenti. Célunk, hogy egy filozófiai rendszer alapvonalaait tárjuk fel, vagyis amit a különböző gondolkodóknál különböző korokban találunk, összefoglaljuk egy rendszerben. E rendszer fogalma és értelme a következőkből tűnik ki.*

A filozófia fogalma.

Az első feladat, amivel a filozófia rendszeres fejtegetésének kezdetén foglalkoznunk kell: a filozófia fogalmának és feladatának meghatározása.

Ez a feladat nem oldható meg könnyen, csak hosszabb eljárással tudjuk megközelíteni. Nem értenők meg a filozófia lényegét, ha egy meghatározással röviden elintéznők ezt a kérdést. Szükséges, hogy számot vessünk azokkal a nehézségekkel, melyek a meghatározás segítségével talán leküzdhetők.

A feladatot két oldalról kiindulva próbáljuk megközelíteni: ez emberből, a szubjektumból és az emberrel szemben álló dolgok, az objektum oldaláról kiindulva. A kétféle szempontból végzett fejtegetések eredményeinek találkozniuk kell, hogy a filozófia egységes meghatározásához jussunk.

A.) A szubjektív ut.

Az élet folytonos differenciálódást (elkülönülést, egynemű részeknek különemű részekre való tagozódását) mutat. Különböző feladatok megoldására különféle szervek alakulnak egymástól különböző sajátos funkciókkal. Amit eleinte egy szerv végzett, a kibontakozás következő stádiumában már több szerv végzi. *Ezt a folyamatot az emberi társadalom életében, specializálódásnak nevezzük.* Míg kezdetben az ember minden tevékenységet, mely élete fenntartásához és kifejtéséhez szükséges, egymaga végezhetett el, a fejlődés folyamán ez mind kevésbé volt lehetséges. A szorosabb értelemben vett szellemi élet terén ugyanez a törvényszerűség érvényesül. A tudomány, művészet, erkölcs és vallás elkülönültek az idők folyamán egymástól. A tudásnál ugyancsak így van. Hajlama szerint ki ennek, ki annak a szaknak művelője lesz, míg a többitől, a tudomány többi ágáról lemond. A fejlődés egy korábbi szakaszán birtokolhatta valaki korának egész tudását, mint ahogy azt a görög filozófia kezdetén láthattuk. Idők folyamán azonban a tudósnak a helyét a szaktudósok, a specialisták foglalták el. Szakemberekre van mindenütt szükségünk, nem újságírói műveltséggel, felületes impressziókkal rendelkező emberekre. Ez a folyamat az emberi élet folytonos összeszűkülését jelenti. Az ember, aki az egész életet átfogta, lassankint mind többről mond le, s mind többet kell, hogy átengedjen másnak, hogy azután a megkisebbedett területen saját maga érdemes munkát végezhesen.

Bármennyire szükséges is ez a specializálódás, felmerül a kérdés: belenyugodhatik-e az ember az életnek ebbe az összeszűkülésébe? Ezt a kérdést nem a szakember veti fel, hanem az ember, aki ott rejtőzik a szakember lelke nélyén is, aki a szakember helyett az egész embert, az elnyomott emberségnek felszabadítását követeli. S mihelyt ez a kérdés felmerül, abban a pillanatban születik meg az ember szempontjából tekintve a filozófia. A filozófiai ösztön épen abban nyilatkozik meg, *hogy nem elégszünk meg semmiféle részembarátsággal*, hanem az egész emberségre, a humanitásra törekszünk. Nem kívánunk pusztán specialisták maradni, *hanem egész emberek, egyszóval emberek akarunk lenni.* Tulajdonképpen a filozófiában szubjektíve szólva, az ember fellázad az ellen, hogy élete darabokra tépessék és egy kis darab maradjon meg neki mint érdeklődésének, tevékenységének a tárgya. Azt mondják, hogy a filozófus az embert keresi, vagyis **a filozófiában az ember önmagát keresi.** Vannak feladatok, amelyeket a legjobban specialista, a szakember old meg, de vannak olyan kérdések, amelyek az emberre vonatkoznak és nem a specialistára. Nincs fejlődés szakemberek nélkül és ezért kell minden társadalomnak arra törekedni, hogy legyenek szakemberei, de nagy baj lenne, ha csak pusztán specialistákból állana egy-egy társadalom, ha nem volnának átfogó pillantású emberek, akik képesek az élet egészével szemben állástfoglalni és annak irányítást adni. A mai Németország vezetői sokszor hangsúlyozták, hogy az volt Németországnak az 1918. évi összeomlás után a tragédiája, hogy voltak kitűnően képzett szakemberei, akik nagyszerűen értettek egyes feladatok megoldásához, de hiányoztak az átfogó pillantású vezetők, akik irányt tudtak volna adni a

* Jegyzet: Előadásaink második része (II. félév) a történeti szempontot fogja érvényesíteni, a filozófia történetét fogja feltárni.

dolgok menetének. Nemcsak szakemberekre van szükség, hanem szükségünk van totális emberekre. Ez nem azt jelenti, hogy a filozófusoknak a totális ember érdekében meg kell tagadniuk a specialista működésével kapcsolatos fejlődés minden eredményét, sem azt, hogy a filozófus lemondhatna minden szaktudásról és átengedhetné magát közvetlenül az élet pusztá szemléletének, a történelem, a kultúra tekintetbe nem vételével, ami egy primitív állapotba való visszasüllyedés lenne. Arról a tudásról, amit megszereztünk, nem mondhatunk le. A filozófusnak azonban nem lehet megelégednie a szakemberek eredményeivel, keresnie kell az egyetemes összefüggést, amelybe minden rész és minden résztevékenység beletartozik és amelyben a részletmunka végső egységet és értelmet nyer. Tehát a differenciálódást, amelyet nem utasítunk el, követnie kell a filozófiai érdeklődés folyamán integrálódásnak, amely a sokféle különödsöttséget egységbe foglalja össze. E két folyamatnak szükségképpen együtt kell haladnia, hogy az emberi szellem életének kibontakozása a differenciálódás folyamán és egysége az integrálódás következtében egyaránt biztosított legyen. *A filozófia az emberi szellem szükségképi funkciója, amely nélkül egységes szellemi élet nem lehetséges.*

A szubjektív ut eredményeit összefoglalva: a filozófiai érdeklődés tárgya a szakszerűség korlátain felülemelkedő ember, a szubjektív funkciók egységét alkotó én. Érthető tehát, hogy a filozófia, amelyben éppen az emberi érdeklődés teljessége nyilvánul meg, általános, emberi érdeklődés tárgya.

Ezzel kapcsolatban felmerül az a kérdés, hogy vajon helyes uton járunk-e, amikor a filozófia iránti általános érdeklődésről beszélünk, holott a valóság azt mutatja, hogy aránylag kevesen foglalkoznak filozófiával? Hogy erre a kérdésre válaszolhassunk, meg kell különböztetnünk a tudományos filozófiát a tudományon kívüli filozófiától, a filozófiai ösztöntől, amely minden filozófiának természeti alapja. A filozófia mint tudomány iránt az érdeklődés valóban nem általános, mert maga a tudomány sem képezi közérdeklődés tárgyát. De a filozófiai ösztön az emberi szellemben általában benne rejlik. A legegyszerűbb embernek is megvan a filozófiája ilyen értelemben. Ez az érdeklődés a vallásos vagy művészi ösztön funkciójával kapcsolatban is érvényesül, amelyekben ilyen módon benne rejlik a filozófia, bár nem mint tudományos, hanem mint tudományon kívüli, ha hiányzik is a filozófiai elnevezés. Az így értett filozófia iránt valóban általános az érdeklődés.

B.) Az objektív ut.

A szubjektív uton elért eredményt nem szabad lekicsinyelnünk. Általa nemcsak a filozófiának emberi megindokolttsága válik érthetővé, hanem a filozófáló jellemnek alapjellegére is fény derül: a filozófiában totalizáló magatartás jelentkezik, univerzalisztikus vonás, szemben minden partikularisztikussal.

Az is világos azonban, hogy nem elégedhetünk meg a filozófiának ezzel a szubjektum körül forgó meghatározásával. A szubjektum nem állhat meg önmagában, hanem mindig utal valamire, amin tevékenykedik. A filozófiának a szubjektummal kapcsolatban végzett meghatározását nem tekinthetjük tehát véglegesnek, hanem tovább keresnünk kell azt az objektumot amelyre a filozófáló szubjektum érdeklődése utal.

Ezt az objektumot nem nehéz megtalálni, mert ha a szakember érdeklődése szükségképpen mindig a világnak valamely részére, valamely szakterületre irányul, akkor az a totalizáló magatartás, amely a filozófiában jelentkezik, az egészre irányul. Tehát a filozófia érdeklődési tárgya nem a rész, hanem éppen az egész, amit mindennapi nyelven világnak nevezünk. A filozófáló szubjektum érdeklődésének tárgya az egész világ. A szubjektív oldalon postulatált egész embernek objektív oldalon az egész világ felel meg. Ha szubjektív oldalon elismerjük, hogy a szakemberen kívül szükség van az egész emberre, ennek megfelelően el kell ismernünk, hogy az egész embernek az egész világhoz van köze. Egy világrészre való korlátozódás szakembert ad. Az egész világ teszi az embert emberré. Az ember és világa, ez a filozófia tárgya, amint ezt **Böhm Károly** is kifejezésre juttatja főművében, mely öt kötetben „Ember és világa” cím alatt jelent meg. A filozófus nem akarhat kisebbet, mint a legnagyobbat. Éppen a világot, a világösszefüggést akarja feltárni a gondolkodás, a tudományos fogalomalkotás segítségével.

De mi ez a világ, amelyben az ember élete beteljesedik és értelmet nyer?

Mit értünk világ alatt? Ennek a kérdésnek értelmét a filozófia van hivatva megfejteni.

E kérdés feltevésének jogosultsága nem magától értetődik, sőt vannak, éppen a specialisták körében, akik kétségbe is vonják. Azt állítják, hogy a filozófiának nincs tennivalója, mert a világ a maga

* Jelen mű írásakor Böhm Károly hatkötetes „Az ember és világa”-nak csak az első öt kötete jelent meg. A hatodik kötet, 1942-ben kelent meg. Az első két kötet már megjelent a Bibliotheca Mikes International keretében, 2003-ban, illetve 2004-ben. A további négy kötetet terveink szerint a jövőben folyamatosan jelentetjük meg. [Mikes International Szerk.]

totalitásban ki van osztva a szaktudományok között. Ha a részeket összegezzük, megkapjuk az egész világot, ennél fogva a filozófia csak megismétli a szaktudományok munkáját.

Ez a nézet az egésznek egy sajátos fogalmán alapul, s ezzel áll vagy bukik. Kétségtelen, hogy nem lehet egészen elutasítanunk ezt az álláspontot. Ha az egész fogalmát úgy fogjuk fel, mint a részek összegezésének produktumát, a filozófia önálló hatáskörét aligha vagyunk képesek igazolni. Ha az egésznek nincs más értelme, akkor ez a felfogás helyesnek bizonyul, de ha az egésznek más értelme is van, azonnal egyoldalú nézetté válik. Előttünk vannak a szaktudományok által szolgáltatott részek és azokból az egész ismeretére akarunk eljutni ezzel az ugynevezett összegezési eljárással. Az *összegezési eljárás* matematikai módszer, amely feltételezi az összeadandó tárgyakkal homogeneitását, egyneműségét és eltekint azok kvalitatív különbségétől, ennél fogva *a világot quantitative, mennyiségileg és így matematikailag meghatározott részek homogén komplexumának, fogja fel.* Amennyire jogosult ez az eljárás a matematikában és a matematikai módszerrel dolgozó többi szaktudománynál, ép oly elégtelen azon filozófiai feladat megoldásánál, amely a világmindenség fogalmának a meghatározásában áll előttünk. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a világmindenség magyarázata minőségileg különböző nemű, heterogén tényezőket tételez fel, amilyen pl. a szubjektum és az objektum egymásra vissza nem vezethető világtényezői és ezeknek egymáshoz való viszonyát nem meríti ki az, hogy a kettőt összeadjuk, azaz quantitative meg nem határozható az, hogy a kettőt összeadjuk, azaz quantitative meg nem határozható viszonyban van ez a két tényező egymással. A dolgokból az én nem magyarázható meg. *Az olyan egészet, amelynél a részek az egészen belül felcserélhetők anélkül, hogy akár az egész jelentése, akár a felcserélt részek jelentése ezáltal megváltoznék, sőt amelyeknél a részek jelentése nem szenved változást, akkor sem, ha a részt az egészen kívül önmagában gondoljuk, összeggnek nevezzük.* Az egész mint összeg a világfogalom meghatározásánál elégtelen, mert a világ nem homogén részeknek komplexuma, amely összegezési eljárással volna nyerhető, hanem heterogén, különféle tényezőknek sajátos viszonya.

Tovább kell tehát haladnunk és más egész fogalmat kell keresnünk. Az előbbi fogalom kritikájában a teendő implicite meg van jelölve. Olyan egészre kell törekednünk, amely egészben a részeknek nem szabad észrevétlenül felcseréltetniük, hanem meghatározott helyet és ennek folytán meghatározott funkcióval kell bírniuk az egész törvénye értelmében. Az ilyen egésznél (pl. élő szervezet) minden rész meghatározott módon viszonyul az egészhez és a részek egymással is meghatározott viszonyban vannak; a részek egymást kölcsönösen meghatározzák az egységben, mint az egységnek a tagjai. A meghatározott részek mind **egy** jelentésre vonatkoznak, attól nyerik értelmüket és abban mint középpontban találkoznak, jutnak egységre. Ez a központi jelentés minden részt sajátosan meghatároz, amint az egyes részek is egymást kölcsönösen, sajátosan meghatározzák. *Az olyan egész, amelyben a részek egy központi jelentésre vonatkoznak és ezáltal sajátos funkciója tagokká határozatnak meg, s egymást is kölcsönösen meghatározzák, amelyek az egészből kiszakítva elvesztik eredeti értelmüket, jelentésüket, mint ahogy az egész jelentése is megváltozik bármelyik tag kikapcsolásával, vagy felcserélésével: a rendszer.* Ha már most a rendszernek központi jelentése immanens, azaz benne rejlik magában a rendszerben, akkor **organikus** rendszerről (amilyen minden élő szervezet), míg ha a középponti jelentés nem magában a rendszerben rejlik, hanem azt kívülről kapja, akkor **gépies** rendszerről, egyszerűen gépről beszélünk.

Jegyzet. A fentiekkel kapcsolatban tanácsos az *egység fogalmának különféle jelentéseit* számbavenni. a.) Az egységnek van egy *numerikus* értelme. Ennek az értelmében a számsor egyik tagját jelenti az egység, amelyhez a többiek csatlakoznak. Ebben az egy matematikai fogalma rejlik. b.) Az egység az *egyetlenség* fogalmával is lehet azonos. Ha a metafizikában a legfőbb lényegről beszélünk és azt mondjuk, hogy egy legfőbb lény van, akkor a legfőbb lény egyetlenségére gondolunk. A numerikus egység sokszorosítható, az egyetlenség viszont minden ilyen sokszorosítást kizár. c.) A *rendszer egységéről* is beszélhetünk. Ez az egység részekből álló egység, a sokféleség egysége, midőn a különféle részek egy középpontra irányulnak, attól nyerik értelmüket. Ez az egység a *szintetikus egység*. d.) Ezzel szemben áll az *identikus egység*, az azonosság fogalma.

Az egész új fogalma, amelyet organikus rendszernek nevezünk, alkalmas-e arra, hogy a filozófia tárgyát alkotó világnak, vagy egésznek fogalmát ezzel helyettesítsük? Megoldhatók-e a rendszer fogalmával mindazok a nehézségek, amelyekre az összeg, a summa fogalma nem nyújtott kellő alapot? Az egésznek az organikus rendszerben feltárt új jelentése megadja azt, amire az összeg fogalma nem volt képes, a részek törvényszerű összefüggésének és egységének magyarázati alapját. A szerves rendszernek az a jellemzője, hogy van benne központi gondolat, jelentés, ehhez viszonyul sajátos módon minden része annak a rendszernek.

Tisztázatlan azonban még mindig a *filozófia és a szaktudományok egymáshoz való viszonya*. Az egésznek summaszerű felfogásánál a szaktudományok szolgáltatnak mindent, a részeket is és az egészet is. Ott ez a probléma megoldást nyert. Az egésznek organikus rendszerként való felfogása mellett azonban mintha másik végletbe jutnánk. Az előbbi esetben a szaktudományok nyelnek magukba mindent, az utóbbiban azonban úgy látszik, mintha a filozófia nyelne magába mindent. Az előbbi esetben kétséges volt,

hogyan van-e értelme a filozófiának, most viszont úgy látszik, mintha a szaktudományoknak nem lenne értelme, a filozófia mellett.

Le kell szögeznünk, hogy a tudomány ideálját tekintve a filozófiának, mint egyetemes tudománynak valójában minden tudást magában kell foglalnia. Ez a tudás végső ideálja, mely éppen a filozófiában nyerne kifejezést, ha megvalósulna. Másfelől ennek az ideális követelménynek a tudás mai fejlettségi fokán a filozófus eleget tenni nem képes, mert nincs senki, aki képes volna minden tudást birtokába venni, hogy azt minden részletével egyetlen szervezetben organizálja. Ma a filozófusnak bele kell nyugodnia abba, hogy a világtartalom kimeríthetetlenül gazdag sokfélesége a szaktudományoknak átengedett kutatási terület. *A filozófus számára pedig nem marad más, mint azok a formák, amelyekben a világtartalom gazdagsága megjelenik és nem csinálhat mást, minthogy a tartalom összefüggését, rendjét és egységét meghatározza. A filozófusnak tehát a világtartalmat meghatározó formákat kell megtalálnia és annak organikus rendszerét kell feltárnia, a világot, mint formát kell megismertetnie.* Így békében élhet a szaktudományokkal és mégis áttekintést nyújthat a felett az egész felett, amit világnak nevezünk.

Az objektív ut eredményeit összefoglalva: a filozófia érdeklődési tárgyát képező *világ fogalma mint formai funkciók egyetemes rendszere* áll előttünk. Formai jellegű ez a rendszer, mert csak meghatározás funkcióit végező formákat tartalmazza, szemben a meghatározandó tartalmakkal, vagyis a tartalmakat meghatározó formák rendszerét nyújtja, míg a meghatározott tartalmakat a szaktudományoknak engedi át. Egyetemes ez a rendszer, mivel a tartalmát képező formák nem valamely világrésznek a formái, hanem **világ-formák**, amelyek az egész világtartalom számára keretül szolgálnak.

A szubjektív uton haladó vizsgálódás folyamán rájöttünk arra, hogy nincs szubjektum objektum nélkül. De be kell látnunk azt is, hogy nincs objektum szubjektum nélkül. Az objektív adottság mindig egy szubjektumra utal, akinek adva van. Ez a világ nem gondolható el alany nélkül, aki azt megismeri és a világ, amikor megismerjük, mindig a mi ismereti formáinkban jelentkezik és így az ismereti világban épügy benne vannak a szubjektum szálai is, mint az objektív adottságok. Az objektum tehát nem áll meg önmagában (legalább is nem tudhatjuk milyen önmagában). Ezek a fogalmak a korreláció viszonyában állanak egymással. A két fogalom szükségképp egymásra utal és be kell látnunk, hogy az objektum fogalmának megváltozásakor nem marad változás nélkül a szubjektum jelentése sem. Ha valamit meg akarunk ismerni, felbontjuk alkotórészeire oly módon, hogy hol az egyik, hol a másik részét tesszük vizsgálat tárgyává. Ez az eljárás önkényes, mert az egységet nem a maga totalitásában vizsgálja. De csak ezzel az analitikus, elemző eljárással vagyunk képesek vizsgálatainkat előkészíteni. Meg kell azonban azután ismerni a részek szintézisét is. Keresnünk kell az összefüggést a két út között és a jelen esetben keresnünk kell a szubjektumnak azt a fogalmát, amely a világ-fogalom formai értelmében vett jelentésének megfelel. Tárgyalási alapul annak az alternatívának kell szolgálnia, amely az ember és a világ fogalompár viszonyában áll előttünk. (Alternativa a fogalmaknak az a viszonya, amelynél az egész minden része vagy az egyik, vagy a másik fogalom alá esik.)

A filozófia fogalmát vizsgálva az egyik oldalon, az alanyi oldalon az ember fogalmához, a másik oldalon, a tárgyi oldalon a világ fogalmához jutottunk. Ha már most a világ fogalmának a meghatározásából minden tartalomtól eltekintettünk, csak a tartalmat meghatározó formák maradtak meg, ugyanezt kell tennünk az emberi én-nél is, hogy a formai objektummal szemben formai szubjektum álljon.

Az én jelentését keresve, rendszerint arra a realitásra gondolunk, amely testből és lélekből áll. Ez az én filozófiai műnyelven a pszichofizikai én. Vajon a filozófia fogalommeghatározásánál megelégedhetünk-e ezzel a testből és lélekből álló egységes embernek a fogalmával? Vajon ez megfelel-e az objektumnak, mint egyetemes formák organikus rendszerének.

Ha azt a kérdést felvetjük, rá kell jönnünk arra, hogy ha objektív uton eljutottunk a világtartalommeghatározó formák rendszeréhez, amelyben a formák változatlan törvényeit kell látnunk, akkor a változatlan törvények igazsága az én oldalán is egy változatlan tényezőre utal. Márpedig az ember ahogyan adva van a maga teljességében, az egyén mint fiziszből és pszichéből álló teljes én, pszichofizikai realitás, ennek a követelménynek nem felel meg: alá van vetve a változásnak.

Tovább keresve az én változatlan jelentését, egy sorozat alkotás segítségével próbáljuk megközelíteni. Gondolatban egy sorozatot állítunk fel. Ennek a sorozatnak az elején áll a testből és lélekből álló pszichofizikai szubjektum. Kutatásaink folyamán lassacskán mindent elhagyunk a testből, amit nem minősíthetünk énnak, mert sem az agyban, sem a szívből, sem más testrészben nem találjuk az én-t, az én jelentésében van valami többlet, s így lassan az egész fizikai én elmarad. Így jutunk a sorozat határfogalmául a pszichikai én, a lelki én fogalmára. Most a megmaradó pszichét tesszük vizsgálat tárgyává. Itt sem jutunk eredményre. Énünket nem azonosíthatjuk a lelki élet tartalmával. Talán az észben, az intellektusban keressük? Ez a felfogás a *racionalizmus* vagy *intellektualizmus*. Az én képzetei a tudat tartalmát képezik, de énünk ezekkel nem azonos. Vajon nincs-e igaza az *emocionalizmusnak*, amely az érzelemben keresi énünk igazi lényegét? Az érzelmek mulandó, benne kifejezésre jut az én változó állapota,

így ezt sem tarthatjuk az én változatlan lényegének. A *voluntarizmusnak* a felfogása szerint az én igazi lényege az akaratban van. Amint Schopenhauer mondja: „a világ a maga lényegében akarat” (Wille). Ez a felfogás sem tartható. Az én akar, törekszik, de maga pusztán nem akarat, amely szintén csak időben lefolyó tényleges folyamat. És éppen azért mert időbeli, változó is, épugy mint maga a lelkifolyamatok összessége gyanánt értelmezett pszichikai én is. Tehát nem lehet énünknek igazi lényege, az én változatlan jelentése.

Ezzel az absztraháló eljárással eljutottunk most már egy olyan határhoz, amely semmi testit, semmi lelkit nem tartalmaz. Kérdés az, hogy egyáltalában van-e valami reális én? Nem veszítettük-e el az én minden fogalmát? Egész pontos feleletre, illetve eredményre kizárólag csak az ontológiai fejtegetés folyamán jutunk el. Itt elegendő a következőket előrebocsátanunk. A lét fogalmát mindig az érzékiséggel hozzuk kapcsolatba, de van olyan valóság, amelyről el kell ismernünk, hogy van, de nem létezik. Nem létezik, mert nem függ össze sem külső, sem belső érzékeinkkel. Vannak dolgok, amikre azt mondjuk, hogy vannak, tehát a valósághoz tartoznak, benne vannak a világunkban, fennállanak, de nem úgy, mint a létezés. Ilyen pl. az igazság. Nem bir kitérjedéssel, nem változik és mégis van. Fennállási módját nem létnek, hanem *érvénynek* nevezzük. Az igazság tehát érvényes, van, de valósága nem a lét valósága, hanem az érvény valósága. Így jutottunk el az én tiszta jelentéséhez, mert nincs benne sem pszichikai, sem fizikai és nincs ebben az énben semmi egyéni, individuális, nem sorozható be lényünknek az individuális vonásai közé, nem mulik el azokkal, nem változik, hanem egyén feletti, azaz hyper- vagy szupraindividuális. A mi egyéni énünkben érvényesül reálisan, de tulmutat, egyéniségünkön (Bewußtseinüberhaupt = általános tudat). Ha az én csak individuális volna, nem volna lehetséges közös ismereti világ. Azonban a mi énünk egyéni vonásai mellett egyénfeletti vonást is tartalmaz. Énünkben egyénfeletti törvényszerűség érvényesül. A törvényre az jellemző, hogy mindenkire nézve kötelező, általános érvényű. Folytonos változásnak vagyunk ugyan alávetve pszichikailag is, de hiába van ez így, ez a változás az egyén feletti én-t nem érinti. Az objektív uton a világformák organikus rendszerének tiszta fogalmáig jutottunk el, szubjektív uton az általános tudat fogalmához, az egyénfeletti én fogalmához. A sorozat határfogalmául tehát egy olyan formát nyertünk, amelyik minden pszichofizikai tényezőtől tartalmatlanított forma. Az általános „én” már csak szubjektív formák egysége, amely a formai jelentésű világfogalommal korrelációban van és ezzel együtt az első világalternatívát alkotja. *A világon minden vagy szubjektum, vagy objektum - erre tanít az első világalternatíva.*

Hogy a meghatározás ilyen nehezen ment, az onnan van, hogy a meghatározás közönségesen olyan módon történik, hogy a meghatározandó tárgyat a legközelebbi genus proximum alá vonjuk, majd megjelöljük a differencia specifikát, amely az ugyanazon nemű fogalom alá tartozó egyéb tárgytól megkülönbözteti. Ez a meghatározás csak olyan esetekben alkalmazható, ahol a meghatározandó fogalom egy magasabbrangu fogalom alá rendelhető. A végső fogalmak esetében azonban másképp áll a dolog. A végső fogalom olyan általános, hogy egy általánosabb alá nem vonható. Ilyen végső jelentés, végső fogalom, ugynevezett kategória a szubjektum. Ezzel magyarázzuk a többi dolgokat. Ezek a végső jelentések az előbb említett módon nem definiálhatók. Csak egy limitatív eljárással közelíthetjük meg őket. Elhatároljuk mindattól, ami nem (nem fizikum, nem pszichikum stb.), s végül megkapjuk a végső jelentést. A limitatív eljárással megjelöljük azt a területet, azt a szellemi helyet, ahol a végső fogalmaknak a végső jelentése található és ahol arra ráeszmélhetünk. (Pauler Ákos ezt ráébredésnek nevezi. Ha valaki nem én, vagy ha valaki nem szellem, erre nem is fog ráébredni. Igaz, hogy ez a ráébredés nem mentes a misztikától. Csak az én tudja az én-t megérteni.) Eljutottunk az én általános fogalmához, mint az egyénfeletti szubjektív formák egységéhez, amelyik a világobjektumnak megfelel. Ez az a világfogalompár, amelyre a filozófiában szükségünk van a világ jelentésének értelmezésénél.

Következő feladat a kétféle uton nyert eredmény összeegyeztetése. Ezt a munkát azonban nem végezhetjük el anélkül, hogy szembe ne néznénk a következő kérdéssel. Abból indultunk ki, hogy a filozófiai érdeklődés nem valamilyen részre irányul, hanem az egészre, amit közönségesen világnak nevezünk. Azt is elfogadtuk, hogy ez az egész nem lehet részek összege, hanem a puszta összeggel szemben többletet tartalmaz, ami az organikus rendszer fogalmában jut kifejezésre. De az egésznek ez a fogalma is kifogásolható. Kifogásolható benne az, hogy bár mi egésznek nevezzük ezt az organikus rendszert, végeredményben ez az egész nevet csak bitorolja. Hiszen az egészben mindennek benne kell foglaltatnia, hogy az egész nevet megérdemelje, vagyis egészen egésznek kell lennie és nem szabad tőle elválasztani a szubjektum fogalmát, amint azt mi tettük, amidőn az objektum fogalmától a szubjektum fogalmát elválasztottuk. Beszéltünk objektumról, mint világegészről, de megkülönböztettük tőle és szembeállítottuk vele a szubjektumot. Ha pedig ezt tettük, az objektum magában nem egész, hanem csak egy rész és a szubjektum szintén nem egész. Két részt állítottunk egymással szembe, holott mindegyiket egésznek neveztük. Az igazi egésznek ennél fogva nem szabad a szubjektumra és objektumra különülnie, hanem a szubjektum és objektum elkülönülését nem ismerő egységnek kell lennie. Az egésznek ezt a semmiféle szétválasztást és elkülönülést nem ismerő, hanem elkülönületlen egységet jelentő fogalmát **abszolút egésznek** nevezzük. Egyesek a filozófiai érdeklődés célját az egésznek ebben az abszolút fogalmában határozzák meg. A filozófiának nem szabad dualizmusból kiindulni, nem szabad az egészet két részre

szakítani, mert egyik sem igazi egész, ha az egészet a szó legteljesebb értelmében vesszük. Az egész mindent magában foglal éa ha nem foglal mindent magában, akkor már nem egész. A filozófiai vizsgálódás folyamán az abszolút egészből kell kiindulni, hol a szubjektum és objektum együtt vannak.

Az abszolút egésznek fogalmával kapcsolatban meg kell állapítani, hogy az egész nevet abszolút értelemben tényleg csak ez érdemli meg. Másfelől azonban azt is meg kell állapítani, hogy az abszolút egésznek ez a fogalma tudományos ismeret útján meg nem ragadható, mert erről egyebet nem tudunk állítani, mint önmagát. Egyebet nem gondolhatunk róla, mint azt, hogy mindent magába foglal. Minden egyéb állítás ugyanis, ami az abszolút értelemben vett egészről mást is állít, feltételez tényezőket, amelyeket az abszolút egésztől megkülönböztetünk, hogy vele kapcsolatban állithassuk. Ebben az esetben pedig nem abszolút egészről állítunk valamit, mert hiszen valamit kiemeltünk az abszolút egészből és ily módon megkisebbitett egészről állítottunk valamit. Már pedig az abszolút egész fogalma minden szétválasztást, megkülönböztetést kizár. Az abszolút egészet gondolhatjuk, mint a mindenféle részt magába foglaló és mindenféle elkülönülést és szétválasztást magából teljesen kizáró teljes egészet, de pozitív ismeretet róla nem szerezhethetünk. Az abszolút egész határfogalom a megismerés számára. (A gondolkodás ugyanis még nem megismerés. Mi gondolhatunk sok mindent, de ezek még nem ismeretek. Minden ismeretállítás feltételez egy dualisztikus szerkezetet: egy alanyt és egy állítmányt, továbbá azok meghatározott viszonyát.) A filozófiának, amennyiben a tudomány útján jár, az egésznek erről az abszolút fogalmáról le kell mondani és azt át kell engednie a **misztikának**, mert mi nem indulhatunk ki abból az abszolútumból, ahol a dolgok egymással azonosulnak, ahol az én te lesz, ahol az ember világ lesz, ahol a lélek Isten lesz. Ez már a misztikának a területe és a misztikának ezek az ugynevezett magasabbrendű ismeretei tudományosan nem igazolhatók. A filozófia világa nem a misztika homályától övezett abszolútum, hanem a tudományos ismeret fényében tündöklő egész, amely világosan áttekinthető részekre tagozódik és ezen részek szintetikus egységét alkotja.

Az egész fogalmánál egy másik nehézség abban áll, hogy mi az egészet, mint formát állítottuk a filozófiai magyarázat feladatául, míg a tartalomról lemondottunk. Ennélfogva egészről beszélünk, amikor csak a részekkel foglalkozunk. Erre a nehézségre nem felelhetünk mást, minthogy a forma és tartalom teljességét alkotó egészből a filozófia tudatosan mondott le és magát tudatosan korlátozta a formák világára, de ezzel nem mondott le az egészről, nem mondott le arról, hogy tevékenysége mindenre kiterjedjen. A formák világát feltáró filozófia az egész világról áttekintést nyújt. Aki a filozófiától többet vár, nincs tisztában a filozófiai megismerés lényegével és határaival.

Itt kell megemlékezni a filozófia másik önkorlátozásáról is. A filozófia ugyanis bizonyos önkorlátozásokra határozta el magát. Az egyik az, hogy a *tartalmi világot átengedte a szaktudományi kutatásnak*, amellyel kétségkívül az egésznek egy szűkebb fogalmát nyeri és a formákra korlátozódik. A *másik* önkorlátozásra kényszerítve is van. A filozófiáról azt állítottuk, hogy benne az egész ember mutatkozik meg a specializálódás folytán szűk keretek közé szorított szakemberrel szemben. A továbbiak folyamán a filozófiát mégis, mint tudományt érvényesítettük, tekintet nélkül arra, hogy *a tudomány az emberi életnek csak egyik funkciója és nem a teljes emberi élet*. Nem jutottunk-e itt ellenmondásba? Azt reméltük, hogy megszabadítja a specializálódás korlátaitól emberi életünket, bennünket teljes emberekké tesz és ezzel szemben azt látjuk, hogy a filozófia kizárólag mint tudomány jelentkezik, mint egy speciális funkciója az emberi szellemnek és joggal kérdezzük ekkor, hol van itt a teljes emberi élet? Akik ezt a kérdést szembeszegezik a filozófiával, azok nem elégednek meg azzal, hogy a filozófia tisztán teória, tisztán tudományos elmélet legyen, hanem a filozófiától azt követelik, hogy egyetemes *életté tágujon ki*, amelyben az emberi életnek minden funkciója teljességgel érvényesül. Valóban ez a legmagasabb ideál a filozófia számára és ha gondolunk egy olyan lángészre, mint amilyen Goethe volt, akiben az emberi szellem csodálatos sokféleségének teljessége nagy mértékben bontakozott ki, talán ez volna az az ideál, ami a filozófia előtt lebeghetne. A filozófus ne legyen egyoldalú tudós, hanem legyen egyúttal művész, politikus, bölcs, a vallásnak a hőse és hirdetője. Mindazonáltal tisztában kell lennünk, hogy az ember számára ez az ideál általában megvalósíthatatlan. Ha az ember valóban a totalitásra törekszik, akkor függetlenül kell magát az érzelmeitől, akarásaitól, amelyek mindig valamely partikuláris tényezővel kapcsolatosak. Az érzelem nem kapcsolatos a világegészhez, mindig valami partikuláris tényezőre irányul, ugyanígy az akarás is. Pártatlanul, sine ira et studio kell foglalkoznom mindennel, mert csak így vagyok képes az egészről áttekintést nyerni. Aki erre nem képes, nagyon hasznos munkát végezhet speciális területen, de az egészről igazságos képet alkotni nem tud. A filozófusnak pedig erre az utóbbira kell törekednie. Igaz, hogy a teoretikus szemlélet nem azonos az életnek közvetlen megismerésével. Sőt szembenáll vele. Az életben akarásoktól, érzelmektől, ösztönöktől áthatott küzdő emberek vannak, de ettől a filozófiai nézősíkban el kell távolodnunk, le kell mondanunk az élet közvetlenségéről, szembe kell állanunk az élettel, hogy azt pártatlanul legyünk képesek vizsgálni. A filozófustól éppen ezt a pártatlanságot kell követelnünk. Bármennyire állítják tehát egyfelől azt, hogy az volna az igazi ideál, hogy az élet a maga teljességében közvetlenül bontakozzék ki a filozófiában, másfelől állítanunk kell azt is, hogy az élet teljes, egyetemes, megragadására csak a teoretikus szemléletben vagyunk képesek. Közvetlenséggel az egész világot nem érhetjük át. Ép a

teoretikus magatartás kiemelkedik ebből a közvetlenségből. Nem az, aki az árral uszik, hanem aki a parton áll, képes áttekinteni a dolgok folyását. Akkor érjük el a világszemlélésünk minden oldalúságát, ha egyoldaluan teoretikusak vagyunk (Rickert).

Életfilozófia.

Az az irányzat, amely a filozófia teoretikus meghatározottsága ellen küzd, ma elterjedt felfogás, divatos áramlat, s ép ebből az okból néhány pillantást kell vetnünk rá. Ezek a divatos áramlatok, amelyek már a levegőben vannak, a gondolkodást befolyásolják, nem a tudományért lelkesednek, hanem az élet, az egzisztencia a jelszavuk. Szerintük a filozófiának is életet kell adni. Mivel a tudományos filozófia erre nem képes, ezért életfilozófiára, egzisztenciális filozófiára van szükség. A tudománynak lényegében van ez a távoltartás és így egyáltalában nem is képes arra, hogy az életet úgy szemlélhesse, ahogy van, - mondják az életfilozófiák. Mert mit mutat a tudomány? Változatlan jelentésű fogalmakat, amelyek a változó életet nem adhatják. A tudománynak fel kell darabolnia az életet. Így a tudomány az élet közvetlensége helyett csak a belőle kiemelt, eltorzított részekkel foglalkozik. Az életfilozófusok szerint a tudomány mindig csak holt tárgyat, mindig csak az élet külső burkát nyújtja. Ezért a filozófia, hogy az életet a maga elevevenségében nyújthassa, el kell, hogy vesse a tudományos megismerés eszközeit, hogy az **intuitív** megismerés útján az életet a maga közvetlenségében ragadhassa meg. Mit szólnak mindehhez? Foglalkoznunk kell vele és eljárásunk jogosultságát kötelesek vagyunk igazolni az életfilozófiával szemben. Az életfilozófiára többek közt példa Bergson, akinek magyar fordításban is megjelent „Teremtő fejlődés” c. művére utalunk.

Az életfilozófiának igaza van abban, hogy a tudomány az élettől távolságot tart. Mert hiszen a tudománynak egy bizonyos távolságot kell tartania az élettől, a dolgoktól, hogy azokat tárggyá tehesse. Abban is igaza van, hogy a filozófia *mint tudomány sohasem képes a maga közvetlenségében adni az életet*, hanem kénytelen azt részekre felbontani. Az életfilozófiának ezek a megállapításai szükséges és hasznos figyelmeztetések azok számára, akik hajlandók a tudomány fogalmait, amelyek tulajdonképpen a valóság felfogására és magyarázatára szolgálnak, de nem azonosak a valósággal, a valósággal azonosítani. (Itt van előttünk egy színes s különféle vonásokat tartalmazó valóság. A fizika megállapítja, hogy pl. a fény visszavezethető az éther rezgéseire. Amikor ez a felfogás megdőlt, akkor mással magyarázták. A racionalizmus tehát azt mondja, hogy az a fényes, színes tárgy, ami előttünk van, nem az aminek látjuk, hanem éther-rezgés, vagy valami más. Tehát azt a tudományos fogalmat, amely magyarázza a valóságot, azt állítja a valóság lényegének. Pedig a valóság az, hogy nekünk adva van egy színes tárgy és azt nem lehet eldisputálni. Mi mindazonáltal, ha elismerjük is, hogy az életfilozófiában vannak ilyen hasznos figyelmeztetések, mégis le kell szögezünk, hogy az életfilozófia nem állítható a tudományos filozófia helyébe.)

Ami az első vádat illeti: hogy a tudományos filozófia távol van az élettől, ezen az életfilozófia sem tud segíteni, mert az életfilozófia is filozófia és nem pusztán élet. Éppen azért kell közölni az életre vonatkozó felfogásait, igazságait. Már pedig az életről való közlés más, mint maga az élet. Tehát az élettől való távolságot neki sem sikerül eltüntetni. Aki a közvetlen életet akarja, annak le kell mondani a filozófiáról, sőt az életfilozófiáról is, annak bele kell vetni magát az életbe és azt kell élni.

Jegyzet. (Más kérdés az, hogy hogyan tudnánk filozofálni az életben, ha nem élnénk abban. Bele kell merülni az életbe, hogy tudjuk, miről van szó. Szinte képtelenség elképzelni azt, hogy valaki távol éljen az élettől és így beszéljen róla. A filozófusnak élményeinek kell lenni, tapasztalatokkal kell rendelkeznie, hogy legyen mit tárgyasítani. Ebben az értelemben állítható: „primum vivere dein philosophare”. Aki csak pusztán a vivere mellett marad, abból nem lesz filozófus. De az életet nemcsak élni kell, hanem gondolkodni is kell az élet felett és így életünk nem lesz pusztán élet, hanem elvektől vezetett élet. A „primum vivere dein philosophare” egy része igazságot tartalmaz, de nem lehet végső jelszó, nem lehet az életnek és a filozófiának így elválnia, hanem az ideál a filozófálva élés, az elvek szerint élés lesz.)

Az életfilozófus sokszor fordul a művészet eszközeihez, hiszen a tudományos eszközöket elveti és a művészi intuíciónak folyamodik, hogy azzal juttassa kifejezésre az élet lényegét. Ez azonban más, mint a tudományos filozófiának az eljárása. Gondoljunk ismét Goethe-re. Mennyi jelentős dolgot juttatott kifejezésre színes és jellemző képekben. Ez életfilozófia és nem maga a közvetlen élet. Tehát ez is csak filozófia. Az életfilozófia azonban hivatkozhatik arra, hogy ugyan maga is távolságot tart, de közelebb van mégis az élethez, mint a tudományos filozófia. A költő a maga ihletettségében többet meglát a valóságból, mint a tudós a laboratóriumában. Bizonyos tekintetben el kell ezt ismernünk, hogyha nem is adunk teljesen igazat neki. Ugy tűnik fel, mintha a tudományos filozófia eljárásánál ez az eljárás közelebb vinne a célhoz. Ha ez így van, akkor a tudományos filozófia csak egy lépcsőfoka lehet a filozófiának.

Mielőtt ebben a kérdésben döntenénk, meg kell vizsgálnunk, hogy vajon, az intuíció (= közvetlen szemlélet), amit az életfilozófia ajánl, pótolja-e a tudományos fogalmakat. Ami az intuicionizmus nyújtotta közvetlen szemléletet illeti, meg kell állapítanunk, hogy az intuíció sem nyújthatja a közvetlen életet a maga

teljességében. Az élet a tartalmi jegyek végtelen sokféleségével rendelkezik, amelyek a maguk teljességében a filozófiában helyet nem foglalhatnak. Nem foglalhat helyet úgy az élet, amint van, sem a maga szépségeivel, sem a maga nyersségével, sem a tudományos filozófia diszkurzív megismerésében, sem az életfilozófia intuitív megismerésében. (A diszkurzív megismerés közvetett megismerés, amely fogalomról fogalomra halad, ezzel szemben az intuitív megismerés közvetlen megismerés.) Más szempontból nincs előnyben az intuición a tudományos megismeréssel. Az intuición nem az életfilozófusok privilégiuma; együtt jár minden megismeréssel. Ha meg akarunk ismerni valamit, először szemlélnünk kell. Az ismeret azonban nemcsak szemlélet. Az intuición nem elegendő, azt formába kell önteni. Fogalmilag igazolni kell, hogy mint igazságot érvényesíthessük. Tehát az intuiciónról a tudományos filozófia sem mondhat le, de ez nem szorítkozik csak az intuiciónra, hanem a közvetlen szemlélet által nyert képzetet fogalmilag feldolgozza és egyértelmű világossággal meghatározza. Az életfilozófusok, akik a fogalmi felismerést elvetik, midőn ennek ellenére maguk szemléleti tárgyait kifejezésre kell juttatniok, ezt képek segítségével teszik. A képekkel való közlés bármilyen érdekes és vonzó, mégsem pótolja a tudományt. A képes beszéd nem határozza meg egyértelmű világossággal a maga tárgyát, hanem csak sejteti a megoldást, csak mutat feléje, többértelmű. Így tehát ez nem megoldás. A gyakorlati életben megelégedhetünk vele, de a tudomány nem elégedhetik meg vele, mert egyértelmű meghatározottságra és világosságra törekszik és így nem elégedhetik meg sejtetéssel.

Az életfilozófia éppen ezért annyira divatos, mert az élet alatt nagyon sok mindent értenek, de az életfilozófia nem nem pótolhatja a tudományos filozófiát, mert ennek megvannak a maga határai és funkciói, amely abban áll, hogy a világegészről egyértelmű határozottsággal képet alkossunk. Egy olyan képet, amely egyénfeletti érvénnyel bír. Az lehet, hogy ezen az úton le kell mondanunk az intuición hirdető életfilozófia színes gazdagságáról, azonban bizonyos, hogy egyértelmű határozott állásfoglalás az élet, világnézet kérdéseiben csak az életfilozófia feladásával a tudományos filozófia által lehetséges. Tehát nem mondhatunk le a tudományos filozófiáról, hogyha egyértelmű határozottsággal és világossággal törekszünk igazság megismerésére. Mindez elégséges annak a visszautasítására, amely a filozófia tudományjellegét elvetné és a filozófiát a közvetlen étellel, vagy akár az életfilozófiával kívánná azonosítani.

Van azonban még egy ellenvetésünk ellene, amely már nem a tartalmára, hanem a tudomány ellen való állásfoglalásra vonatkozik. Ha az életfilozófia a fogalmi megismerést tagadja, tagadását maga is csak fogalmak által teheti a tudomány számára érthetővé, mert a tudomány számára lényegessé a tagadás csak akkor válik, ha tudományos érvénnyel, tehát fogalmi formában történik. De ha az életfilozófia ilyen tudományos érvénnyel kívánja tagadni a filozófia jogosultságát, fogalmi eszközökkel küzd a fogalommal szemben, akkor tulajdonképpen maga alatt vágja a fát, vagy önmagával áll ellentmondásban, ha pedig más módon akarja kimutatni a tudomány iránti ellenszenvét, mint ama könyvtáruszóka kalifa, vagy pedig napjaink u.n. testkultuszának rajongói, önmagát zárja ki a tudomány művelőinek köréből és viselkedése a tudomány számára indifferens lesz. A tudomány csak azokkal vitatkozik, akiknél a tudomány előfeltételei megvannak. Az ateoretikus meggyőződés nem tudományos viselkedés, hanem tudománytalan. Ha valaki egy tudományos megállapításra fokost ránt elő, kétségkívül ez az eljárás a tudomány képviselőire nézve kellemtelen következményekkel járhat, mert lehet, hogy beverik a fejét, de a tudomány lényegét ez nem érinti. Az ilyen „argumentum ad hominem” igen hatásos lenne az emberre nézve, de a tudomány teoretikus síkját nem érinti. S mint ahogy a tudományos érvek csak a teoretikus embernek bizonyítanak, úgy a teóriára nézve is csak annak a támadásnak van jelentősége, amely teoretikus formában jelentkezik.

Összefoglalva az eddigieket: a teoretikus filozófiával szemben fellép az életfilozófia. Ezt el kell vetnünk, mert nem tudja végrehajtani azt, amit vár a tudományos filozófiától - maga is távolságot tart az étlettől, de azért is el kell vetnünk, mert a tudomány egyértelmű meghatározással dolgozó eljárásával szemben az ő eljárása több értelmű meghatározásra vezet, mert képekben beszél. Vonzóerejét és elterjedtségét nem annak köszönheti, hogy teoretice biztos alapokon nyugszik, hanem annak a világnézetnek, amely az életet a legfőbb értéknek jelenti ki és a tudományt is csak annyiban értékeli, amennyiben az életet nyújtja, vagy legalább is az élet szolgálatában áll. E felfogás szerint a tudománynak hasznosnak, praktikusnak kell lennie. Erre a követelésre az igazi tudomány művelője azt feleli, hogy a tudomány szükségessége felett nem a haszon, hanem az igazság dönt. A tudománynak minden szükséges, ami igaz, s csakis az szükséges, ami igaz. Hasznos is hajthat, de ez csak következmény. A tudomány nem azért igaz, mert hasznosot hajt, hanem azért hajthat hasznosot, mert igaz. Tehát elsősorban az igazságot szolgálja, és ezért szolgálhatja másodsorban az életet. Ha a tudományt technikává és ételszolgálatra korlátozzuk, akkor tagadjuk a tudományt. A technika a tudomány gyakorlati alkalmazása, szükség van rá. Ez alkalmazza a tudományos eredményeket az életre, de ez a technika nem azonos magával a tudománnyal, hanem éppen előfeltételezi a tudományt.

Ezzel a filozófia teoretikus (elméleti) jellege ellen intézett támadásokat elintézettnak tekinthetjük és figyelmünket a filozófia problematikájának kifejtésére fordíthatjuk.

Ujból felvethetjük a kérdést: **mi a filozófia?** A kérdésre adandó válasznál gondoljunk mind a szubjektív, mind az objektív ut eredményeire és ezután talán így volna lehetséges a filozófia fogalmának a meghatározása: *a filozófia az egészről szóló tudomány, szemben a részekről szóló szaktudományokkal*, vagy bővebben: **szubjektive** tekintve totalizáló magatartás, amely nem elégszik meg a részletekkel, hanem mindig az egészre tör, **objektive** pedig **világ-ismeret**, amelyben a filozófiai törekvés megvalósul.

Az a meghatározás, amely szerint a filozófia az egészről szóló tudomány, szemben a részekről szóló szaktudományokkal, gyanút kelthet a filozófia tudományos jellege felől, mert ha azt mondjuk, hogy a filozófia az egészről szóló tudomány, szemben a részekről szóló szaktudományokkal, ez úgy tűnik fel, mintha csak a részekről szóló tudomány volna szaktudomány és az egészről szóló tudomány nem volna az. Márpedig minden igazi tudomány egy szaknak a tudományra, szaktudomány. Így tehát úgy látszik, hogy a filozófia nem is igazi tudomány. Ez azonban csak egy elnevezésbeli és nem tényleges nehézség. Hangsúlyoznom kell, hogy komoly eredmény a filozófiának csak szakszerű művelésével, tehát a filozófiától, mint szaktudománytól várható. Nem elégedhetünk meg azzal, hogy természetes eszünkkel rohanjunk neki a világ problémáinak. Kétségtelen, hogy így is eredményekre juthatunk, de az is kétségtelen, hogy ez az eljárás csak kezdetleges és primitív eredményre vezetne. A filozófiát is tudományos módszerrel kell művelni. Csakhogy ennek ép az a feladata, hogy az egyes szakok felett álló univerzumot ismertesse, a filozófia szakterülete az univerzum maga. Ilyen értelemben áll szemben a filozófia, mint univerzális tudomány, a partikulárisán meghatározott, a szaktudomány nevet szűkebb értelemben megérdemlő szaktudományokkal.

A filozófia fogalmának a meghatározása után most már az a feladat, hogy a részletkérdéseit (az igazság értéke, erkölcsi, esztétikai, gazdasági érték: tudományelmélet, erkölcsfilozófia, művészetfilozófia, gazdaságfilozófia, államfilozófia stb.) tárjuk fel. Mielőtt azonban ezeket tárgyalnánk, még egy nehézséggel találjuk magunkat szemben. Ez a nehézség azonban a filozófia feladatával függ össze.

Azt mondtuk, hogy a filozófia az egészről szóló, univerzális tudomány, szemben a részekre irányuló szaktudományokkal, vagy ha szaktudománynak tekinthetjük is bizonyos értelemben, a szakja épen az univerzum, a szakok felett álló egyetemes összefüggés. Most azt mondtuk, hogy elő vesszük a filozófia részletkérdéseit. Hogyan beszélhetünk részletekről? Vagy az egészről szóló tudomány a filozófia és akkor nem foglalkozhatik részletekkel, vagy pedig megengedjük, hogy a filozófus részletkérdésekkel törődjék és akkor az előbbi meghatározás nem állja meg a helyét.

Ez a nehézség teljes mértékben fennáll, ha az abszolút egészre, az egésznek arra abszolút értelemben vett fogalmára gondolunk, amely minden részekre való különülést kizár, arról az egészről beszélünk, amelyről csak a misztikusok tudnak valamit közölni az elragadtatás állapotában, mikor az alany és a tárgy eggyé válik. Erről az egészről - mint mondtuk - önmagán kívül semmit sem állíthatunk, legföljebb a miszticizmusban lehet róla szó. Márpedig a tudományos megítélés a logika útján jár és erről az abszolútumról nem tudunk tudományos ismeretet közölni, tehát ha a filozófia az abszolút egészet tűzné maga elé, át kellene magunkat adni egy misztikus kontemplációnak és aztán kénytelenek volnánk képes beszédben elmondani az életfilozófusokhoz hasonlóan látomásainkat. Mi azonban nem misztikát tanulunk és lemondunk és szükségképpen le kell mondanunk erről az abszolút egészről. A tudományos filozófia nem az abszolút egész fogalmára épít, hanem az egésznek azt a szisztematikus fogalmát keresi, amely a részek szisztematikus egysége (szintetikus egész). Ez pedig maga utal a részekre. Ennélfogva a filozófiának nem szabad lemondani az egészről, de a részekről sem. Ahogyan a részek és szaktudományok szükségképpen utalnak a filozófiára, mert a maguk szakján túl feltételeznek valamit, amire vonatkozólag éppen részek (egész kell ahhoz, hogy rész lehessen), akként a filozófia, az egész fogalmából kiindulva, el kell jusson a részekhez, amely egész, mint a részek szisztematikus egysége jelentkezik. Az igaz, hogy ezek a részek, mint részek, a szaktudományok elvitathatatlan birtokát képezik, mégis van kiút ebből a nehézségből. A filozófiának a részekkel kell foglalkoznia, de azért mégsem kell konkurálnia a szaktudományokkal, tehát nem foglalkozhat **ugyanazon** szempontból a részekkel, mint a szaktudományok. A filozófiának nézőpontját megszabja a maga elé célul tűzött totalitás fogalma. A részek a filozófiát mindig csak az egészhez való viszonylatban érdeklik, tehát nem egy részt önmagában elkülönítve vizsgál, a maga részi mivoltában, hanem sub specie totalitatis, tehát a részeket, mint az egésznek az alkatrészeit, mint egészeket vizsgálja. Így békül ki a tudományos filozófia a szaktudományokkal. Megállapíthatjuk, hogy a filozófia problémája mindig egész-probléma, akár tökéletes egészekről, akár relatív egészekről van szó. *Számára a részek is egészek.* Ezeket a részeket azonban csak relatív egészeknek, nem-egész egészeknek tekinthetjük, *vagyis a filozófia tárgya úgy tekinthető, mint a nem-egész egészek egész egésze.*

Miután a filozófia fogalmát meghatároztuk, vegyük szemügyre azokat a világnézeti törekvéseket, amelyek a filozófia feladatának a megoldására vállalkoznak.

A filozófia megismerés célját képező egésznek a meghatározására elméletek két csoportra oszthatók: az objektivizmus és szubjektivizmus világnézeteinek a csoportjára.

Objektivizmus.

Az objektivizmusból indulunk ki, mert ez a mindennapi, de a szaktudományos gondolkozásmódnak is szokásos és természetes világnézete. Először azt látom, ami velem szemben van, ami szemléletem tárgya, objektum és csak később jutunk oda, hogy foglalkozzunk azzal, aki szemlél, aki a tárgyakkal szemben áll. Először tehát a tárgyakat, a mászt látjuk és csak később magunkat, az ént. Ennélfogva az első világszemlélési mód, amellyel találkozunk, a velünk szemben álló tárgyakkól, az objektumokból indul ki s ha a világról akar magyarázatot adni, az objektivizmus világnézetére vezet.

Az objektivizmus szerint a világegésznek a magyarázatánál, vagyis a filozófia feladatánál a világ tárgyi törvényszerűségei, az objektív törvényszerűségek a döntők. Hiszen, ha széttekintünk ebben a világban, a tárgyak rengetege az, ami körülvesz bennünket. Milyen óriási ez a világ énünk kicsinységével szemben. A tárgyak világával szemben tehát a szubjektum elenyésző kicsinység. Különálló sajátságokkal nem is bíró tényező, maga is alá van vetve az objektív világ törvényeinek. Benne van a tárgyak világában. Egy rész azok világából. Ugyanazon törvények alatt áll, azokkal együtt változik. Tehát alapjában véve a **szubjektum** is csak egy **objektum**, - hangzik az objektivizmus alapgondolata. Az objektivizmus egyszóval a világban objektíválható tárgyak összességét látja. A filozófia munkáját a tárgyálevés törvényszerűségének alávett dolgokra korlátozza. Szerinte mind a fizikai, mind a pszichikai világ objektíválható, tárgygyá tehető, tárgyasítható. A pszichikai világ is ugyanazon törvényeknek van alávetve, mint a fizikai. (A modern pszichológia az egész lelki életet mérhető elemek komplexumának mutatja ki és ezzel a régi előítéleteknek, amelyek a szubjektum különvalóságát hirdették, teljesen utját vágja.) Miután *pedig a világban minden dolog vagy fizikai, vagy pszichikai, ennélfogva a világban minden objektív, tehát a dolgok világában különleges szubjektív faktoroknak nincs semmi helyük.* Aki ezeknek a világban külön helyet követel, illúziók után fut, amelyek a valóság törvényein szappanbuborék gyanánt pattannak szét. Ha tehát a filozófia a szaktudományok munkásságának eredményeivel számot vet és az objektumok valóság-világának szükségképi törvényeit megismeri, akkor nem fogja többé a szubjektumot a többi objektumnál magasabbra értékelni, hanem a szubjektumban is az objektív világnak egy részét látja, ugyanolyan törvények alatt, mint a természet többi tárgyát, különleges helyzetet számára nem biztosít. *Az ilyen módon eljáró filozófia, ha következetes, tartózkodni fog mindenféle érték- és jelentés-probléma felvetésétől is,* mert csak különböző minőségű valóságok létezésakor lehet felvenni értékkülönbségeket. Márpedig a megítélendő valóság a maga pusztá tényeivel semmiféle támpontot nem nyújt az ilyen értékeléshez. Ha minden ugyanazon törvények alatt áll, ugyanazon törvények szerint is ítélendő meg s így értékkülönbség nem tehető. A filozófiának ezek szerint az illúzió mentes, érték- és jelentés-mentes valóságot kell szem előtt tartania.

Szubjektivizmus.

Az objektivizmus felfogásával szemben áll a szubjektivizmus elmélete, a világnézeti törekvéseknek az a csoportja, amely a világ magyarázatánál egyedüli helyes kiinduló pontnak az alanyt tartja. Azt mondja, hogy a szubjektum az egyedüli valóság, melyet közvetlenül megragadhatunk. A külső világ, amely tőlünk független, távol áll, ahhoz már csak közvetve jutunk, a felett nem rendelkezünk olyan mértékben, mint magunk felett. Ha valahogyan megakarjuk magyarázni a világot, nem távoli dolgokból indulunk ki, hanem sajátmagunkból, az énből. Ez az „én” a világnak az archimedesi pontja, amelyből a világ megmozgatható és felépíthető. Schopenhauer, a kiváló német gondolkodó a világot két részre bontja: a dolgok úgy jelentkeznek számunkra, mint képzetek, ismereti tárgyak, de ez csak látszatvilág, az igazi valóságot úgy ragadhatjuk meg önmagunkban, ha elfordulunk a látszatvilágot jelentő dolgoktól, képzetektől és önmagunkban felfedezzük az igazi lényegét, az akaratot. Az akarat a világ igazi lényege, minden más csak akaratmegnyilatkozás, amely mint képzet jelentkezik a tudatunkban. Schopenhauer világnézete is a szubjektivizmus alapján áll, a szubjektív akaratot állítja a világ középpontjába. A szubjektumból meg lehet érteni az objektumot, de az objektumból a szubjektumot soha. *Szubjektum nélkül érthetetlen az ismeretnek a problémája is,* hiszen minden ismeret feltételez egy szubjektumot, aki megismer, aki megért. El lehet képzelni ismeretet, amelyik független a szubjektumtól? Nem! Az ismeretnek strukturája mindig szubjektive van meghatározva. Az objektum nem ismer meg, csakis a szubjektum. *Nélküle megoldhatatlan minden érték és jelentés kérdés is.* A szubjektum az, aki értékkel. Számára van a dolognak különböző értéke. Hiszen az értéknek az értelme megkívánja mindig az értékelőt. A jelentés is mindig valakinek jelent valakit. Ebből tehát azt látjuk, hogy a szubjektum az a pont, ahonnan ki kell indulni a világ meghatározásának.

(Igy áll egymással szemben az objektivizmus és a szubjektivizmus és nem olyan könnyű eldönteni a vitát. Mindkét álláspontnak van mondanivalója. Kritika alá kell vennünk őket s ennek segítségével meg kell állapítanunk, hogy mi az ami jogos mind a kettőben. Ha nem vagyunk képesek erre a kritikára, akkor egy megoldhatatlan ellenmondásra jutunk, ahonnan aztán nem tudunk továbbhaladni. S hátha vannak a világban rejtélyek, amelyek megoldhatatlanok? Hiszen a világ nem feltétlenül olyan matematikai feladat, melyet minden esetben meg lehet oldani. Számolnunk kell azzal a lehetőséggel is, hogy nem oldható meg a rejtély, de viszont feltételezhető az is, hogy ez a két egymással szembenálló álláspont összeegyeztethető egy

kritikai szintézisben, amire a filozófia törekszik. Ennek az a feladata, hogy megvizsgálja az egymással szembenálló álláspontokat, hogy azoknak milyenek az alapelvei, meddig terjedhet ezen elvek érvényessége, hol mennek túl azon a határon, amely meg van szabva a saját magyarázó elveik által és végül keressen egy magasabb elvet, amelyben azután a két elv találkozik és megegyezik.)

Az objektivizmus és a szubjektivizmus kritikája.

Az objektivizmusnak igazat kell adnunk, ha a szaktudományok eredményeit tekintjük. A szaktudományok mindig objektívnak, mindent tárggyá tesznek, még a lelket is, mindent tárgyiasítanak és éppen ennek az eljárásuknak köszönhetik minden eredményességüket és biztosságukat. De éppen az is a hibája, hogy *csak a szaktudományok eredményeit, az ismeret tárgyait tekinti a világnézete megalkotásánál és nincs tekintettel a tárgyak ismeretére, még a saját maga elméletére sem.* Csak az ismereti tárgyakra figyel és nem a tárgyak ismeretére. Minden érték- és jelentés-kérdést az illúziók világába utal. Viszont a saját maga elméletének mégis objektív értéket és értelmet kell tulajdonítania. Mihelyt pedig ezt teszi, önmagával jut ellenmondásba. Ez azt mutatja, hogy az a tudományos eljárás, amely a szaktudományokban előttünk áll, eredményes a tárgyak vizsgálatában, ellenben mihelyt ezt az eljárást mint egytemes világ-szemlélési módot akarja alkalmazni, nehézségekre jutunk, mert olyan tényezővel állunk szemben a megismerő szubjektumban, amelyet nem objektíválhatunk és amely nélkül érték és jelentés nem magyarázható.

A szubjektivizmus sem fogadható el mindenben. A szubjektivizmusnak igaza van abban, hogy a szubjektum a tárgyi világtól független sajátosságokat mutató világtényező, mely ennél fogva ebben az önálló sajátosságában veendő figyelembe a világnézet felépítésénél. Az „én” sohasem lehet „nem-én” és ebből kell kiindulni. Ezáltal lehet magyarázni az ismeretet, hisz az ismeret mindig az énnel a tevékenysége. Csak ezáltal lehet megközelíteni az értékkérdéseket is. Másfelől a szubjektivizmus szubjektuma a világnézet felépítéséhez nem elegendő. Ahogy nem volt elégséges az objektum fogalma, úgy ez sem elegendő. Nem elegendő azért, *mert a szubjektum önmagában még nem értékfogalom.* Ahogyan az objektivizmus talaján nem tudjuk az értékproblémát megoldani, sőt ez teljességgel ki van zárva, a szubjektivizmus oldalán is hibák vannak, mert a szubjektum önmagában szintén nem értékfogalom, érték- és jelentés problémák megoldására nem elég.

(Az objektivizmus egyoldalú, mert a szubjektum önálló jelentésében nem hisz, mindent tárgyasít, előnye ezzel szemben az, hogy a dolgok objektív rendjét tárja fel, tehát egy bizonyos objektív rendet visz bele a dolgok magyarázatába. Ezzel szemben a tiszta szubjektivizmus, amely csak a szubjektummal operál, éppen azért, mert a szubjektum nem értékfogalom, az individuális önkénynek tág teret nyújt. Ebből a szempontból még hátrányosabb az objektivizmusnál.) *A filozófia által kitűzött célhoz: a teljes világmagyarázathoz sem a szubjektum, sem az objektum önmagában nem ad kellő alapot, hanem mind a kettő szükséges hozzá, sőt ezen felül fel kell venni az érték fogalmát is, amely a lét fogalmától, a valóság fogalmától különbözik és abból le nem vezethető ősz-jelentést tartalmaz.* Ismételve:

Megpróbáltunk az objektumból kiindulni és láttuk, hogy az objektum önmagában nem elégséges. Szükség van szubjektumra is. A szubjektum bizonyos dolgokat megmagyaráz, de ez sem képes mindent megmagyarázni, tehát egy szintézisre van szükségünk. És azt látjuk, hogy a szubjektumot és az objektumot magában foglaló valóságnak általános fogalma sem elegendő a világ megmagyarázásához, mert akár az egyik, akár a másik valóság alapján, vagy akár a kettő alapján sem vagyunk képesek az értékkérdéseket eldönteni. Amíg nem veszünk fel a lét mellett egy másik tényezőt, amihez ezt hozzámérhetjük, addig nem mondhatjuk a valóságot értékesnek, vagy értéktelennek.

A másik alternatíva. Az első: a szubjektum és objektum alternatívája után eljutottunk egy másik alternatívához, a *valóság és érték* alternatívájához. Vagy érték valami, vagy valóság. Ez az éles különbség az első pillanatra különös, de elegendő, ha az igazságra gondolunk, amely nem létezik olyan értelemben, mint a fizikai dolgok, nem is valami pszichikai, mert ezek is változnak. Lelki élmények keletkeznek bennünk és elmúlnak. Az igazság nem keletkezik és nem múlik el. Csak felfedezzük gondolkodásunkkal az igazság változatlan jelentését. Ez önmagában elégséges annak megvilágítására, hogy a világ nemcsak létező dolgokból áll, hanem vannak dolgok, amelyeknek fennállási módjuk nem a lét, hanem az érvény. A valóság és érték képezi a második világ alternatívát, ami az egyiknél hiányzik, a másikban keresendő. A kettő együtt egész.

A következő kérdés tehát, mint a filozófiának végső kérdése, amelyre minden egyéb kérdés támaszkodik, a valóság és érték fogalmában és viszonyában áll előttünk. Mielőtt azonban erre rátérnénk, a filozófia meghatározásának még néhány nehézségével számolnunk kell. Eddig a filozófia után érdeklődtünk. Az adott meghatározást úgy tekintettük, mint a filozófia meghatározását, tehát úgy, mintha volna egy filozófia, amely megérdemli „a” filozófia nevet. Most pedig az objektivizmus és szubjektivizmus példája azt mutatja, hogy a valóságban nincs egy változatlan örök filozófia (philosophia perennis), amelyet „a” filozófiának nevezhetnénk, hanem csak egymástól különböző filozófiák vannak. A filozófia története

folyamán láthatjuk, hogy milyen gazdag sokasága van a filozófiai felfogásoknak. Sőt más a gyermekkor, a férfikor, az öregkor a filozófiája. Nagy különbség van a primitív és művelt ember, a férfi és a nő eszmévilága, világnézete között is. A népek, nemzetek, fajok között fennálló különbség meghatározó hatással van azon nép egész gondolkodására, kultúrájára, tehát egész világnézetére is. A német filozófia bizonyos meghatározott, jellegzetes vonásokat mutat, amely megkülönbözteti az angol és francia filozófiától.

Mindez azt mutatja, hogy a valóságban csak egymástól eltérő filozófiák vannak, egymástól eltérő világnézetek vannak, s mindenki hozza van kötve egy világnézethez. Mi nem adhatjuk „a” világnézetet, vagy „a” filozófiát, hanem csak fajunk, nemzetünk sajátosságaitól meghatározott filozófiát, világnézetet. Tehát itt nehézségek vannak és az a kérdés néz felénk, hogy melyik filozófiához lássunk hozzá? Melyik „a” filozófia a sok közül? A különböző filozófiai felfogások (Platon, Aristoteles, Kant, Pauler stb.) láttára el kell ismernünk, hogy csak filozófiák vannak és nincsen „a” filozófia, nincsen olyan filozófia, amelyről azt mondhatnánk, hogy ez „a” filozófia és minden más tévedés. Így aztán a filozófia fogalmáról adott meghatározás csak egyéni felfogást tükröztet vissza. *Mindebből kitűnik, hogy számolnunk kell a filozófia és filozófiák közötti nehézséggel, ha azt akarjuk, hogy meghatározásunk általános érvényű legyen.*

A nehézség megoldása nem könnyű és nem is vállalkozhatunk annak teljes megoldására, hanem csak az irányt jelölhetjük meg, amelyben a megoldás keresendő. A valóság és érték, tények és eszmék alapvető különbségéből kiindulva található meg a megoldás felé mutató irány.

A valóságot tekintve nem beszélhetünk másról, mint filozófiákról, amelyek a valóságban jelentkeznek s ezek a filozófiák, mint minden létező, időben keletkeztek és egyéni jelleget mutatnak. A valóság szempontjából indulva ki, el kell ismernünk a filozófiák sokféleségét. Azonban, ha a történet folyamán kialakult időbeli filozófiai rendszerek egyéni jelleggel bírnak is, mégis ezen filozófiai rendszerek sokasága mellett nem mondhatunk le a filozófia egységének eszméjéről, arról, amit „a” filozófiának nevezünk. Természetes, hogy ez a filozófia nem található a valóság tényei, a történelem folyamán kialakult vagy kialakuló, időbeli filozófiai rendszerek között. Ez a filozófia, amely „a” filozófia nevet a legáltalánosabb értelemben megérdemli, teljes *joggal az eszmék világában keresendő*. Az eszme pedig időfeletti, szemben az időbeli valóság változó világával. Az eszme a valóságra vonatkoztatva feladattá válik, amely felé a valóságnak haladni kell s amelyet a különböző egyéniségek és korok másképp látnak és így más és más mértékben valósítanak meg. Így „a” filozófia nevet csak a filozófia időfeletti, eszmei rendszere érdemli meg, amely az időbeli filozófiai rendszerek számára elérendő, állandó feladat. A valóságban mutatkozó filozófiák sokasága nem zárja ki a filozófia egységét, sőt megköveteli azt mint eszmét, amely felé a filozófiai rendszereknek haladniuk kell még akkor is, ha az eszmét, tehát a filozófiát egyik sem tudja teljesen megvalósítani. Hasonló eset más fogalmak körében is található. (Pl. nem vonható kétségbe, hogy ember van, de hol van? Emberek vannak, az ember maga egy eszme, feladat, nem valóság, amelyet a valóságban létező emberek többé-kevésbé megvalósíthatnak.) *Tehát a filozófia időfeletti rendszere az időbeli filozófiai rendszereknek a célja, amely felé mindegyik irányul és ez ad egységet a különböző filozófiai törekvéseknek.* Enélkül az irányadás nélkül nem érdemelné meg egyik sem a közös filozófia nevet. Hogyan beszélhetnénk filozófiákról, ha nem volna filozófia? Csak azért beszélhetünk filozófiákról, mert van értelme a filozófiáról beszélni, ha nem is mint tényről, de mint ideáról, amely időfeletti érvénnyel bír. Vagy negatív formában: ha a filozófia nem volna lehetséges, akkor nem volnának a filozófiák sem lehetségesek, mert ami általában lehetetlen, az egyáltalában, tehát különösképpen sem valósulhat meg. *A filozófia időbeli rendszereinek a filozófia időfeletti rendszere ennél fogva célja, lehetőségének alapja és érvényességének forrása.* Nem arra vállalkozunk, hogy „egyéni” igazságot, egyéni nézeteket adjunk elő. Ha valami egyéni kifejezésre jutunk is, nem szabad megállapításaink érvényének egyéninek lenni. Az a törekvésünk, hogy az igazságot a maga egyénfeletti érvényével tárjuk fel a filozófiai kutatás útján, vagyis nem egyéni filozófiai koncepciót akarunk, abban az értelemben, hogy az igazságot elindividualizáljuk és elszubjektívizáljuk, hanem magát a filozófiát akarjuk. Ezek után úgy oldjuk meg azt a nehézséget, ami a filozófia és a filozófiák között fennáll, hogy különbséget teszünk valóság, amely változik és az értékek, vagy eszmék világa között, amelyek változhatatlanok. Az előbbi a filozófiák sokféleségének, az utóbbi a filozófia egységének az alapja.

A problémát tekintsük a másik oldalról is: ahogy az időbeli filozófiai rendszerek utalnak a filozófia eszmei rendszerére, tehát a filozófiára, mint tevékenységük céljára, lehetőségük alapjára és érvényességük forrására, másfelől a filozófia ideális rendszere is utal az időbeli filozófiai rendszerekre, amelyek a tökéletesedésnek különböző fokain megvalósulásra jutnak. Nélkülük az időtlen filozófia üres elvontság maradna a valóság számára. A filozófia időfeletti rendszere, mint eszme, az igazság teljességét jelenti, az időbeli filozófiai rendszerek a számukra végnélküli folyamatban megragadható teljes igazságot csak többé-kevésbé közelítik meg. Ebben áll a filozófia és a filozófiák helyes értelemben vett viszonya.

De a probléma ezzel még nincs kimerítve. Nem foglalkoztunk még az *időbeli filozófiai rendszerek egymáshoz való viszonyával*, ami újabb nehézséget rejt magában. Amikor ugyanis elismerjük, hogy az egyén filozófiái mindnyájan a filozófiára irányulnak és azt különböző mértékben megközelítik, felmerül az a következő kérdés, vajon nem elegendő-e az időbeli filozófiák közül azzal foglalkoznunk, amelyik a filozófia

eszméjét legjobban megközelíti, míg a távolabb állóktól, mint túlhaladott álláspontoktól el kellene tekintenünk. Ha erre a kérdésre igennel felelünk, sok munkától megszabadulunk, pl. a filozófiának majdnem egész történetétől. Miért kezdjük munkánkat kezdetlegesebb álláspontok megismerésével? Hiszen logikus, hogy csak a legujabbat, a legközelebb állót tanuljuk. Érdekeselek lehetnek számunkra a régiek, de feleslegesek. Mert ha az igazságot nagyobb teljességben bírjuk, nincs szükségünk arra a fokozatra, amelyben még kevésbé van meg. Ami teljesebb, abban a kevésbé teljes, ami annak csak része, benne van. Így leegyszerűsíténénk a feladatokat.

A helyzet nem ennyire egyszerű, mert hiszen a különféle filozófiai irányok nem ugyanazon szempontból közelítik meg a filozófiát. Ha úgy lenne, akkor az igazsághoz közelebb álló a távolabbit valóban feleslegessé tenné. Ha azonban különböző szempontból közelítik meg az igazságot, akkor nem feleslegesek egymásra nézve, mert mindegyik mond valami mást, így mintegy kiegészítik egymás munkáját. Aki érzékiség utánj közeledik a valóság magyarázásához, az empirista, aki tisztá és segítségével igyekszik megalkotni a valóság fogalmát, az racionalista, de mind a kettőnek relativ jogosultsága van. Mind a kettő építőkövel járul hozzá a filozófia épületének felépítéséhez. Tehát *a filozófiai rendszerek nem teszik egymást feleslegessé, hanem kiegészítik egymást.* Még akkor sem utasíthatjuk el a különféle filozófiai koncepciókat, hogyha az első pillanatra ellenszenvesnek tűnik fel előttünk, hanem meg kell néznünk, hogy mi benne az, ami figyelemre méltó. Másfelől azonban találhatunk tulsásokat, tévedéseket is, amint ez együttjár emberi voltunkkal, amidőn mi véges és időbeli lények egy végtelen és időfeletti feladat realizálására vállalkozunk. Többé-kevésbé a hiányoknak is szükségképp kell jelentkezniök.

A különféle filozófiai irányzatok között folyó harcnak az az oka, hogy az egyik irányzat a maga igazságát, amely bizonyos szempontból kétségbe nem vonható, az egyedüli igazságnak deklarálja és az igazságnak, más szempontból való jogosultságát kétségbevonja. Mihelyt azonban belátjuk, hogy a különböző filozófiák a közös cél felé törekedve különböző lépcsőfokon állanak, amelyek mindegyikének megvan a maga jogosultsága, akkor az egyik filozófiai rendszer viszonylagos jogosultságát sem fogjuk megtagadni. Így a filozófus, hogy munkájának értelme legyen, a történelem folyamán kialakult filozófiai koncepciók eredményeit nem ignorálhatja. Számára ugyan a filozófiatörténet mindig eszköz és nem cél, tehát nem historikus, hanem alkotó és tevékeny ember. Akármilyen tanulságos is a mult, nem állhat meg annál. A historizmus csak azon rágódik, hogy hogyan gondolkodnak mások. Ezt a bátortalanságot el kell üznünk. Nem elég tudni, hogy voltak bátor emberek, akik állást mertek foglalni az élet kérdéseivel szemben, hanem nekünk is ezzel a bátorsággal kell sikra szállni. Nem vetjük el ezért a történetet, csak nem kötjük magunkat hozzá, mert ez megbénítja a tetterőt.

A filozófiában rendszer és történelem egyébként sokkal szorosabb összefüggésben van egymással, mint más szaktudományoknál. Saját történetének művelését elhanyagolhatja a szaktudós. Pl. valaki kitűnő kémikus lehet anélkül, hogy a kémia történetét ismerné. Elegendő egy kézikönyv, amely szaktudományának eredményéről szól, hogy annak segítségével tájékozódjék. A filozófiában nincs ilyen kézikönyv, amely a filozófia történetének tanulmányozását feleslegessé tenné. Nincs olyan munka, amelyben benne lenne a filozófia anyaga. Tehát a filozófia nem járhat el úgy, mint a szaktudomány, hogy eredményeit összefoglalja egy tankönyvben, amelynek ismerete felmentene bennünket a filozófiatörténet tanulmányozásától. A filozófus ma is tanulhat a régiektől, tehát a történetet nem mellőzhetjük. Ennek oka abban rejlik, hogy míg a részről-részre haladó szaktudományok az előző tudományos kutatás által biztosított részekhez újabb és újabb részeket kapcsolnak, tehát az előbbi kutatás által szerzett ismeretek kézikönyvszerű összefoglalásának birtokában nyugodtan törekedhetnek újabb és újabb részek meghódítására, addig a filozófiai kutatás állandó hivatása a világegész megkonstruálása. A szaktudományok újabb és újabb részek felkutatására törekednek, a filozófia mindig ugyanazon feladat előtt áll, t.i. az egésznek a megkonstruálása és megértése előtt. Éppen azért érdekli jobban a filozófust elődei munkája, hogy ezt a kérdést hogyan oldották meg különböző egyének, különböző korokban. És ha ez a megoldás, a tudomány mai álláspontját tekintve, nem is kielégítő, vagy pedig egyenesen primitív, mégis látható az az irányvonal, amely a világgal szembenálló ember tevékenységének célját megjelöli és így az alapvető viszonyulások sokszor talán élesebben kidomborodnak a görög ember gondolataiban, mint nálunk, akik rengeteg sok részletismeretet halmozunk fel s így sokszor nem látunk elég élesen, elég messzire. Mi speciális kulturák gazdag anyagával rendelkezünk, de életünk arányos tagoltsága, világnézetünk egysége és harmóniája veszendőbe ment. A világnézeti káosz teszi nyugtalanná és unesztétikussá a modern ember életét.

Sokan panaszkodnak, hogy a szaktudományok folyton haladnak, a filozófia pedig mindig ugyanazokkal a problémákkal foglalkozik tehát egy helyben áll. Ez a vád alaptalan, mert a filozófiánál nem is lehet másképp, hiszen problémaállománya állandó: az ember és világ viszonyát, az ember hivatását, tudományos gondolkodás segítségével tisztázza. Művelőinél hol egyik, hol másik oldala domborodik ki a kor szellemi színvonalának megfelelően. Itt csak utalok a leninizmus és a hitlerizmus világnézeti törekvéseire, melyek hangsúlya más kérdésekre esik, mint a mult korszak liberalizmusáé. *Haladás nem a tárgyak bővülését tekintve található,* mert hiszen a világfogalom nem bővíthető, de minden kor embere, kora tudományos műveltségének színvonala szerint oldja meg ugyanazt a földadatot és így természetes, hogy

mindig ugyanazon feladat ismétlődik meg minden kor embere előtt. *A haladás a feldolgozás eszközeinek fejlődésében van.* Az állandó világtéma mind gazdagabb és gazdagabb szerelésben érvényesül. Ebben áll a filozófiának a fejlődése.

De ha az egymástól eltérő filozófiai irányzatok relative valamennyien jogosultak, tulajdonképpen nincsen jogunk abszolút igazságról beszélni, amely minden korra, minden időre és minden emberre érvényes, hanem csak relativ igazságokról beszélhetünk. Minden kor a maga sajátos módján néz szembe az étellel és annak kérdéseivel, s ezért minden kornak megvan a joga is arra, hogy egy sajátos megoldásra jusson, amely hol sikerül, hol nem, s aszerint a kor szerencsés vagy szerencsétlen kor. Az abszolutizmus, mely az igazság egyetlenségét és változatlanságát tanítja, indokolatlan, mert kritikailag nem igazolt álláspontnak, egyszóval dogmatikusnak tűnik fel, mely a valóság tényeivel összeütközik.

Itt áll előttünk két fogalom: az abszolutizmus és relativizmus igazságelmélete és jó lesz, ha ezt a két fogalmat is, melyeket a mindennapi életben is használunk, közelebbről megvilágítjuk. Tehát az abszolutizmus és relativizmus felfogásával kell foglalkoznunk az adott filozófiai feladattal kapcsolatban. Itt természetesen nem mehetünk részletesen bele az igazságelmélet ismertetésébe, mert az a logikába tartozik. Csak vázlatos ismertetésre szorítkozunk, s ez a mi szempontunkból teljesen elégségesnek is látszik.

Abszolutizmus.

Az abszolutizmus szerint az igazság jelentéséhez hozzátartozik, hogy **egyetlen és változatlan**. Aki az igazság birtokába tudja magát, nem hajlandó attól eltérő nézeteket is igazaknak elismerni, hiszen ezáltal az általa birtokolt igazság feltétlen érvényét veszélyeztetné. Nem csinálhat úgy, mint a liberalizmus szellemében dolgozó relativizmus, amikor azt mondja, hogy ennek is igaza van, meg annak is és ne vitatkozzunk arról, hogy hol van az igazság. Az abszolutizmus szerint a relativizmus az igazság határozott és egyértelmű jelentését elmosza, sőt az igazságot is megszünteti. Megszűnik naga az igazság, ha tőle eltérő, vagy ép ellenkező „igazságot” is elfogadunk. Ebből az elmosódott értelmű és értékű igazságfogalomból az abszolutista nem kér. Ragaszkodik ahhoz, hogy van egy igazság, amelyet ha felismer, minden attól eltérő más nézetet, mint nem igazat el kell utasítani. Az igazságnak egyetlennek és változatlannak kell lenni. Hisz ha változna az igazság, akkor nem is lehetne igazságról beszélni, hanem igazat kellene adni a relativizmusnak, amely ugyanarról a dolgról több igazat tart lehetségesnek. Az igazság jelentése és fogalma egyértelmű és határozott, két vagy több értelműséget nem tűr meg. Ahol ez mutatkozik, ott éppen nem értük el az igazság fokozatát. Így áll előttünk az abszolutizmus a maga **egyetlen és változatlan** igazságtanával, amely szerint az igazság minden helyen és időben érvényes, semmiféle változó feltételtől nem függ, tehát valóban feltétlen, latin szóval: **abszolút**.

Relativizmus.

A relativizmus ezzel szemben hivatkozik arra, hogy az ismeret birodalma feltétlen igazságokat, amilyenekről az abszolutizmus tanít, nem ismer, ellenkezőleg a tudományok története azt tanítja, *hogy az igazság változásokon megy át*, tehát nem bír feltétlen érvénnyel. Az egyik tudományos nézetet felváltja a másik és mindegyik a maga idejében azzal az igénnyel lép fel, hogy ő az igazság. Az igazság csak relative, viszonylagosan érvényes. Tehát számol a valósággal és így eltudja kerülni az összeütközéseket az élet változó tényeivel. Ezen hajlékonyságának eredménye a másik nagy előnye a gyakorlati életben, t.i. nyomában mindig békesség fakad, az ellentétes állapotokat megbecsüli és értékeli, szemben az abszolutizmussal, amely merev dogmatizmussal az ellentétes álláspontot elveti és így állandó viszálykodásnak a forrása, hacsak az eltérő nézeteket elnémitani nem képes valamilyen diktatórikus megoldással.

Az abszolutizmus és relativizmus kritikája.

Fennálhat-e a relativizmus, melynek végső tanítása az, hogy minden változik? Szerinte változatlan igazság nem lehetséges. Ez a tan súlyos nehézségeket rejt önmagába, amely azonnal szembetűnik, ha azt mondjuk, hogy a relativizmus azt tanítja, hogy a változatlan igazság az, hogy minden változik. Az igazság változásáról tanít a relativizmus és ugyanakkor a maga igazságát változatlanak kell tekintenie, különben nem állíthatná. Ebben áll belső ellentmondása. Ha a saját maga igazságát is változónak tartja, ebben az esetben már nem állíthatja teljes biztonsággal, hogy minden változik, mert ha ez a tétel is változó, akkor a szembenálló tételt nem zárhatja ki, tehát nem zárja ki az abszolutizmus igazát. Nem lehet mindent relativnak állítani. Minden nem lehet relativ, ha sok minden relativ is. Relativum nincs abszolútum nélkül. Az „abszolút” relativizmus nem állhat fenn. De nincs jobb helyzete az abszolutizmusnak sem, amidőn dogmatikus

határozottsággal az ismereti világunk változatlan igazságairól beszél, mert így a valóság tényeivel, a tudományos ismeretek, tételek változásaival ütközik össze. Tehát így két felfogás áll előttünk, mely mindkettő figyelemreméltó és így hajlandók is volnánk mindkettőt elfogadni, de nem tehetjük, mert a kettő kizárja egymást. Mindkettő ellentmondással küzdök. Az egyik (relativizmus) ellentmond a változatlan igazság elutasíthatatlan fogalmának, a másik (abszolútizmus) ellentmond a tapasztalat tényének. Mindkét álláspont óvatosságot igényel, sem az egyik, sem a másik mellett nem szabad döntenünk.

Két tétel olyan viszonyát, amelyben egyik ugyanazon alapon ugyanazt, ugyanabban a vonatkozásban állítja, amit a másik tagad kontradikciónak, ellentmondásnak nevezzük. Az ellentmondó tételek kizárják egymást. De ha két ugyanazon tárgyról szóló tény ellentmond egymásnak különböző előfeltételből kiindulva, már nem állunk ellentmondással szemben, hanem csak antinómiával. Az antinómia csak látszólagos ellentmondás. Az ellentmondás megszűnik, mihelyt két tétel nem ugyanazon alapra vonatkozik.

Közelebbről megvizsgálva az abszolútizmus és relativizmus vitáját, meg kell állapítani, hogy a kritikai gondolkodás a közöttük fennálló látszólagos ellentmondást, amely tényleg egyik vagy másik kizárásával járhat, antinómiává változtatja át és ilyen módon megszünteti. Az „abszolút” abszolútizmust, mely nem számol a változó tényekkel, elveti, de elismeri az abszolútizmussal együtt azt, hogyha a tényleges ismeret változik is, de a tényleges ismeretnek iránytszabó igazság változatlan érvénnyel bír. A változatlan érvényű igazságról nem lehet lemondani, de a tárgyak változó világáról sem. Relativum nélkül az abszolútum üres absztrakció, másfelől a relativumnak sincs értelme abszolútum nélkül, mint ahogy nincs értelme a tökéletlennek a tökéletes nélkül. Ha mi a tökéletlent, a relativumot gondoljuk, vele szükségképp gondoljuk a tökéletest, az abszolútumot is. Az egyik nincs meg a másik nélkül, hanem a kettő kiegészíti egymást. Ezt a tételt, amely az általános relativizmust és az általános abszolútizmust megdönti, mert nem ismeri el, hogy csak relativum vagy hogy csak abszolútum van és amely mindkettő jogos igényeit érvényesíti, Rickert szerencsésen választott megjelölésével **relacionizmusnak** nevezzük. Tehát nem fogadjuk el sem az általános relativizmust, sem az általános abszolútizmust, de elfogadjuk, hogy vannak relativ dolgok és elfogadjuk azt, hogy van abszolútum, de a kettő nem zárja ki egymást, hanem kiegészíti egymást, így tehát a kettő között mutatkozó ellentmondás, amely nem is ellentmondás, hanem csak antinómia, feloldódott.

Az abszolútizmus és a relativizmus között fennálló antinómia feloldása vizsgálódásaink folyamán a következőképpen érvényesíthető: az abszolútizmussal egyetértünk akkor, amikor az igazság időfeletti változatlan értelméhez ragaszkodunk. Filozófiai munkánk értékét éppen ez adja meg, s minden filozófiai tevékenységnek erre kell irányulnia. Másfelől a relativizmus követelményének teszünk eleget akkor, amikor a valóságban felmerülő különféle filozófiai törekvések között nemcsak egy olyat ismerünk el, amely jogosan viseli a filozófia nevet, tehát amelyik az egyedüli filozófia, míg a többi pusztán tévedésen alapul. Tehát a filozófia fogalmának a meghatározásánál nem elégszünk meg sem a változatlanságot hirdető abszolútizmussal, sem a mindenütt csak változást látó relativizmussal, mert mindkettő dogmatikus, hanem a kritikai filozófia mindkét világtényező jelentését elismeri. Nem változó vagy változatlan igazság, hanem változó és változatlan igazság a filozófia jelszava és ez az „és” az a szintézis, amely azt mutatja, hogy a világ magyarázásánál mind a két tényezőre szükségünk van. Összefoglalva a szintézist: a változás állandóságát csak a változatlan érvényű igazság törvénye garantálhatja, amely éppen azért nem lehet változó. Az állandó változás törvényének változatlannak kell lennie, hogy a változás állandó lehessen.

A filozófia módszere.

A filozófia módszerének kérdésével foglalkozva, két eljárásra kell különösképpen felhívni a figyelmet. Az egyik az az előkészítő eljárás, amely valamilyen filozófiai tényállásnak a kialakulását, genesisét felvázolja, amelyet már az előbbiekben is alkalmaztunk, úgyhogy ha most ennek absztrakt lényegét kiemeljük, nem lesz nehéz a mostani meghatározás jellemző sajátosságait megérteni.

Dialektikai módszer.

Midőn valamilyen filozófiai kérdésnek a megállapításáról van szó és azt a problémát a maga kialakulásában akarjuk felderíteni, hogyan alakult az a probléma, milyen érvekre támaszkodva nőtt ki előttünk a kérdésnek minden sulya és feleletet sürgető ereje, akkor azt a módszert alkalmaztuk, amelyet dialektikai módszernek nevezünk.

Ez a dialektikai módszer egy trichotomikus (háromtagú) menetet mutat: először kifejtjük a tételt, a thesist, azután az ellentétet, az antithesist, s végül kerestünk egy szinthesist, egy olyan átfogó tételt, amely a tétel és ellentétel hibáit kiküszöböli és jogosult mozzanatait egy átfogó elvben egyesíti.

Ez az eljárás az újkori filozófiában Hegel nevéhez fűződik. Ezt alkalmaztuk először mi is, nem egész olyan értelemben mint Hegel teszi, nem úgy fogjuk fel, hogy a tétel az ellentétbe csap át, tehát nem ellentmondásokban jár az emberi szellem, gondolkodás alakulása, mint a hegeli filozófia feltételezi, hanem az egész feladatot olyan módon fogjuk fel, hogy valamely problémával való foglalkozás szükségképpen elvezet egy tételhez, amely tétel mindig egy bizonyos egyoldalú nézőpont eredményét tükrözteti vissza. Nem vagyunk képesek a probléma minden oldalára egyszerre figyelni, csak egyikre, s így szükségképpen egy sajátos egyoldalú thesishez jutunk. A thesis mellett az antithesis homályban marad.

A tétel azonban azonnal hiányosnak látszik, mihelyt ráeszmélünk arra, amit elhanyagoltunk. Mihelyt pedig kezdünk figyelni erre az elhanyagolt mozzanatra, azonnal kibontakozik az antithesis, a probléma másik része, nem mint az előbbi tételnek kizárása, hanem mint kiegészítése.

A különbség tehát a hegeli dialektika és az általunk alkalmazott dialektika között az, hogy nálunk nem kizárólagossági viszony van a tétel és ellentétel között, hanem a tétel maga után vonja kiegészítésként az ellentétet. Egy heterothesis van itt, nem antithesis (Rickert). Tehát jön az ellentétel a maga törekvéseivel és igazságával, s a két tétel között feszültség támad, mert minden emberi törekvésben megvan az a tendencia, hogy a másikat háttérbe szorítsa, s ennél fogva jönni kell egy szinthesisnek, amely átfogó elvben összeegyezteti a kettő különbségeit, elejti azt, ami azokban túlzás és egyesíti magában azok helyes mozzanatait.

Bár dialektikai módszerrel készítjük elő a probléma megértését, hangsúlyozzuk, hogy *a filozófia módszere*, amelyet a szintézisben adódó megoldáshoz alkalmazunk, a *transzcendentális módszer*. Feltehetjük most azt a kérdést, hogy végeredményben milyen módszerrel járunk el. A helyzet úgy áll, hogy a két módszer alkalmazása egymást még nem zárja ki. Valamely jelenséget, annak vizsgálatánál először genetikai szempontból nézünk és ez a vizsgálat jól alkalmazhatja a dialektikai módszert. Ez a módszer rávezet arra, hogy a problémát a maga keletkezésében és kifejtésében megértsük. Azonban, hogyha a dialektikai módszer rávezet is a problémák genetikai magyarázására, midőn a bennük rejlő ellentétes tendenciákat a thesis, antithesis és szinthesis felvázolásával elibénk állítja, másfelől kétségtelen, hogy a genetikai módszer csak előkészítő a filozófiai problémák megoldásánál. Ha csak dialektikai módszert alkalmazunk, akkor minden megoldásnál tovább kellene haladnunk. Ép ez a hegeli felfogás, mely szerint a thesis és antithesis után következik egy szinthesis, de ez a szinthesis ismét csak egy thesis, ami után következik egy újabb antithesis, amely aztán újra utal egy szinthesisre és így tovább. A dialektikai módszert nem ilyen értelemben alkalmazzuk. A jelenség genetikai vizsgálatánál szükséges feltárni az ellentétes tendenciákat, a thesis követeli az antithesist és ez rámutat a szinthesisre, de mi a szinthesisről nem mehetünk tovább egy újabb dialektikai ugrással, hanem itt már a transzcendentális módszert alkalmazzuk. Ennek értelmében keressük azt a kritikai megoldást, amely a problémára nézve elmélkedéseink eredménye, igazolt álláspontnak tekinthető.

A transzcendentális módszer nevét Kant kritikai filozófiájában nyerte és abban az értelemben is használjuk, mint Kant, a filozófiai problémák megoldásánál.

A transzcendentális módszer megértéséhez szükség van a következő fogalmak ismeretére.

Az emberi megismerésnek két forrása van: az érzékiség, ill. az azon felépülő tapasztalat és az értelem. (Az érzékiség alatt nem ennek a szónak a szekszuális értelmére kell gondolni, hanem az érzékszervek összeségére.)

Az érzékiség, a szemléleteket szolgáltatja az érzékszervek segítségével, amelyekben az emberi tapasztalat anyaga adva van és az értelem, a gondolkodás képessége, azokat a rendező elveket és törvényeket, amelyeknek segítségével az érzékiség által nyújtott szemléletes anyagot a tudomány rendszerébe összefoglaljuk, rendezzük.

Az emberi megismerésnek azokat a tényezőit, amelyek a tapasztalaton alapulnak, nevezzük aposteriori tényezőknek is, mert ezekre utólag jövünk rá oly módon, hogy a tárgyak az érzékiségünket afficiálják.

Viszont az ismereti világnak azokat a tényezőit, amelyek az észben, értelmén alapulnak, amelyek eleve bennrejlnek az értelmünkben, amelyet mi viszünk ki a világba, apriori tényezőknek nevezzük.

Transzcendentális módszer.

A transzcendentális módszer fogalma az apriori fogalmával függ össze. Mi az apriori? Szó szerint azt jelenti: előbb való. Ez az aprioritás nem időbeli elsőbbség, hanem itt arról van szó, hogy a világ tartalmát a maga változatos és kimeríthetetlen sokféleségében bizonyos formák szerint fogjuk fel. *Tehát megismerő szellemünk eleve bizonyos formákkal bír, apriori bizonyos formákkal bír.* A megismerés úgy kezdődik, hogy külső ingerek hatnak ránk és így a tapasztalat az, ami megindítja a megismerést. Ha a dolgokat csak

tapasztalati oldalról tekintjük, akkor azt mondjuk, hogy a tapasztalat alapozza pl. a számbeli összefüggéseket is, mert hiszen *azért igaz, mert úgy tapasztaltuk. Ez az empirizmusnak az álláspontja.* Az első pillanatra úgy látszik, mintha igaza volna, de ha mélyebben vizsgáljuk a dolgokat azonnal kitűnik, hogy nincs igaza. Hogy $2 \times 2 = 4$ vagy $2 + 2 = 4$, ez apriori volt igaz és csak azért tapasztalhattam így. *Nem azért igaz, mert úgy tapasztaltam, mert mielőtt tapasztaltam azelőtt is igaz volt.* Ha ez eleve nem lett volna érvényes, akkor nem lehetett volna a tapasztalat által sem érvényes. Az azonban világos, hogy minél többször tapasztaltuk, annál bizonyosabb vagyok benne tehát apriori érvényesnek kellett lenni és csak azért tapasztalhattam aposteriori, hogy érvényes. Időbelileg tehát első a tapasztalat, az érvényességet tekintve azonban nem a tapasztalat az első. A transcendentális módszerrel kapcsolatban a logikai elsőbbségre kell gondolni. *Az apriori tényező nem időben előbb való, mint az aposteriori tényező, hanem, logikailag előbb való, mert a másik lehetőségének alapja és érvényességének forrása.* Ami apriori lehetetlen, az aposteriori sem valósulhat meg. $2 \times 2 = 5$ apriori lehetetlen és azért aposteriori nem tudunk ilyen tapasztalatra szert tenni. Az apriori formák a dolgok lehetőségének alapjai s ennél fogva csak az alakulhat ki világunkban, aminek a lehetősége meg volt.

Igy áll előttünk az emberi ismeretnek két forrása: a tapasztalat és a gondolkodás s ami az egyikből ered, ezt nevezzük aposteriori, ami a másiktól ered, apriori tényezőnek.

Azt a módszert, amely a problémák vizsgálatánál ezeknek az apriori tényezőknek kidolgozására, tudatosítására is irányul, nevezzük transcendentális módszernek. Nem tévesztendő össze a transcendens szóval.

Tudjuk azt, hogy a filozófia világa a változó tartalmakat meghatározó formák világa, a filozófia ezen formái feladatának a jelentőségével már foglalkoztunk. Ezek a formák a maguk változatlan érvényességében a változó tartalmakat megelőző, azaz apriori formák. Ezen apriori formák feltárása éppen a transcendentális módszer feladata. Látjuk tehát, hogy a transcendentális módszer tényleg filozófiai módszer, amely a filozófiai feladat megoldására alkalmas.

*A transcendentális módszer kettős mozzanatban bontakozik ki. Az első egy analízis, amelynek az a célja, hogy az apriorit elválasszuk mindattól, ami nem apriori, amit aposteriorinak nevezünk. Ez az eljárás szükségképi. Ha az aprioritásra törekszünk, akkor el kell tudnunk választani az apriorit az aposterioritól. A másik mozzanat egy szintézis. A dolgok aposteriori és apriori fogalmakból állanak, tehát formából és tartalomból. A kettőt el kell egymástól választani, de a két tényező egymásra utal és így nem állhatunk meg az analízisnél, hanem törekedni kell egy szintézisre, amely kimutatja a szétválasztó tényezők kapcsolatát és így módon a jelenségeket a maguk összefüggésében és egységében megmagyarázza. Természetesen a filozófiában a szintézis nem szerepel a maga tartalmi teljességében, nem szerepel, hiszen a tartalom át van engedve a szaktudományoknak. Ennek ellenére a filozófiában mégis tartalomról beszélünk, mert hiszen az aposterioriról beszélünk az apriorival kapcsolatban. S ha nem gondolunk is arra, hogy a világ tartalmát a maga sokféleségében bele vesszük a filozófiába, de mint formát vesszük tekintetbe, a tartalomnak mintegy helyét jelölve meg, ami azután az egyes konkrét tartalmakra utal. Ezt meg is kell jelölni éppen azért, hogy ne jussunk egyoldalú formalizmusba, hanem mindig szemelőtt tartsuk, hogy a filozófia a világ formáit tárja ugyan fel, de ezen formák nem állanak fenn önmagukban, hanem ezek mindig a tartalmakra utalnak. Tehát a transcendentális módszer nem egyoldalú analízis eljárás, amely eltekint a tartalmaktól és csak a formákra van tekintettel, bár a formák meghatározására törekszik, hanem tudatában van annak, hogy ezek a formák a tartalomra utalnak. De a transcendentális módszer nem is dialektikai módszer, hanem a *transcendentális módszer* úgy jellemezhető, hogy egy *heterotetikus módszer*. A dialektikai módszer az ellentéteket fokozza, ellentéteket emel, a transcendentális módszer pedig heterotetikusan jár el. Nem úgy jár el, hogy az egyik tényezőt szembeállítja a másikkal, hanem úgy, hogy az egyik tényezőt a másiktól megkülönböztetve, a kettőt egymásra vonatkoztatja és kiegészíti. A formát megkülönbözteti a tartalomtól, de a tartalomra vonatkoztatja, így egymás által egészülnek ki. Ez a transcendentális módszer, amely ilyen heterotetikusan jár el, az igazi filozófiai eljárás, hiszen a világtényezők csak egymásra vonatkoztatva határozhatók meg és önmagukban nem bírnak értelemmel. Ennél fogva a filozófiai problémák végső megoldásánál a transcendentális módszert kell alkalmazni, amely minden problémánál keresi az illető probléma lehetőségének alapját, tehát az aprioritást jól tudván, hogy ez mindig utal a tartalomra és a kettő együtt egy sajátos szintézisben adja meg az egészet, amelyet világnak nevezhetünk. Így áll előttünk a transcendentális módszer, amelynek egész lényegével alkalmazása közben ismerkedünk majd bővebben meg. De annyinak az előrebocsátása elegendő, hogy mi a jelenségek feltárásánál először a dialektikai eljárást alkalmazzuk, midőn kiemeljük a jelenségekben levő ellentéteket, midőn azonban az eredményt akarjuk feltárni, a szintézist nem tekintjük egy újabb tézisnek, hanem végleges megoldásra törekszünk és akkor a megértett jelenséget igazolni kívánjuk a maga lehetőségének feltételeiből. (A transcendentális jelzöt nem szabad összetéveszteni a transcendenssel. *Transcendentális: módszertani jelző, ezzel szemben a transcendens: metafizikai jelző és érzékfeletti világ tárgyainak jelzője.*)*

A filozófia tudományjellegéből következő határproblémák megoldása.

A filozófia fogalmának meghatározása és módszerével való rövid foglalkozás után a következőkben azokkal a határproblémákkal foglalkozunk, amelyek a filozófia tudományjellegéből következnek.

Ha mindazt el is ismerjük a filozófiáról, amit előzőleg kifejtettünk róla, hogy t.i. a filozófiának világhivatása van, amennyiben az egészet kell meghatározni: a világot, ezt a feladatot a tudományos megismerés eszközeivel szolgálja. Kétségtelen azonban, hogy a világgal, mint egészszel szemben való állásfoglalásnak nem ez az egyedüli módja, hiszen vannak más magatartások, melyek hasonlóak a filozófiához abban, hogy szintén totalizálók. Pl. költői művek az élet és a világ legmélyebb lényegének ábrázolására és megsejtetésére vállalkoznak. Ha így áll a helyzet, akkor az a kérdés merül fel, hogy vajon szükséges-e magunkat a filozófiához, mint a tudományhoz kötni, amely vállalkozik arra, hogy a világot a maga egészében megértse és a világban az ember helyzetét megmagyarázza. Hiszen a tudomány lassan halad célja felé, a diszkurzív megismerés útján jár, míg a művészi fantázia átrepül azokon a nehézségeken, amelyeket a tudományos gondolkodás alig, vagy csak nagyon nehezen tud megoldani és képes olyan szintézisekre, amelyek sokkal mélyebb belátást engednek, mint amire a tudomány képes.

Pl. Goethe Faustja, Madách Ember tragédiája költői alkotások, filozófiai jelentőségű gondolatokkal anélkül, hogy tudományos alkotásnak volnának tekinthetők. Szerzőik sem szánták annak. Nem volna-e helyesebb, ha a filozófia a művészet útjára lépne? El kell ismerni, hogy a dolgokról való közlésnek nem a tudományos ismeret az egyedüli útja. A világról a művészet is beszél és úgy érezzük, hogy sokszor többet mond minden tudományos megismerésnél.

1.) A tudomány és művészet.

Ezekkel a kérdésekkel az életfilozófia jellemzésével kapcsolatban már találkoztunk, itt azonban határozott formában jelentkezik, mint a tudomány és művészet viszonya. Ezt a kérdést csak úgy tudjuk eldönteni, hogyha magunk elé állítjuk azt a különbséget, amely a **tudomány** és a **művészet** alkotásai között fennáll. Hogy ezt a különbséget érzékelhessük, gondoljunk valamennyien Petőfi: „Szeptember végén” c. költeményére, amelynek első sora bizonyára még fülünkbe cseng. „Még nyílnak a völgyben a kerti virágok, még zöldel a nyárfa az ablak előtt...” és így tovább. Mi teszi számunkra ezt, vagy bármely más verset jelentőssé? Vajon az igazságtartalma? Ha ezt a kérdést felvetjük és átgondoljuk, azonnal látni fogjuk, hogy a műalkotás lényegét nem érinti az ismeretekre irányuló érdeklődés, hisz amennyi ismeretet közöl velünk ez a költemény, az rendkívül kevés, sőt banális. Hogy most nyílnak a virágok, de nemsokára a tél következik, ez az ismeret, rendkívül csekély, hiszen egy természetrajzi munkában sokkal pontosabb ismereteket kapunk az őszi leírásáról. *A műalkotásnak az érdekessége más alapokon nyugszik.* Hiszen lehetséges, hogy nem is igaz, amit mond egy költemény. Pl. amikor beszél a holdról, amely reámosolyog a szerelmesekre. A természettudomány más fogalmakat alkot a holdnak nevezett égitestről. Szépnek tartjuk a költeményt és nem ütközünk meg, ha hazudik, mert nem ismereteket várunk tőle. A tudományos megállapítástól elvárjuk azt, hogy igazságot, ismereteket közöljön. A költői képek a tudományos értekezésekben csak hasonlatok értékével bírnak, csak utalnak a megoldás felé, de nem jelentenek valójában megoldást. És fordítva is így áll a dolog. A művészi alkotásoknál az a kérdés, hogy *mi benne a szép?* Ezt bizonyítja az, hogy az ismeretközli verseket nem azért értékeljük, mert ismereteket közölnek, hanem azért mert szépek. Éppen a tanköltemények nem mindig magas művészi színvonalúak. Ha igaz az is, hogy nem csak a filozófiára jellemző a totalizáló magatartás, hanem művészi sejtlem is végigfuthat az egész világon, a filozófia és a művészet mégis különböznek egymástól.

A művészetnél az a fő, hogy megvalósítsa azt, amit mi szépnek nevezünk, tehát jelentőségét nem az igazság logikai értéke, hanem a szépség esztétikai értéke adja meg. A műalkotás, a szépség értékének törvénye alatt áll és nyer megítélést; nem az a fontos, milyen ismereteket közöl.

De nemcsak a feladata más a művészetnek és tudománynak, hanem mások az eszközök is, amelyekkel a két kultúrja megvalósul. Az egyik a tudományos gondolkodás útján valósul meg fogalmi összefüggésekben. Fogalomról-fogalomra haladva, diszkurzív gondolkodás útján jutunk el a tudományos rendszerhez. A másik pedig képekben, s ezeknek a forrása a képzelő szó, amelyet csak a szépség törvénye szabályoz. Tehát más az a forrás is, amelyből a művészet és más, amelyből a tudomány táplálkozik.

De ha a kettő megkülönböztethető is, ez nem jelenti azt, hogy egyiknek a másikhoz nincs semmi köze. Pl. a tankölteményektől, ha művészileg is sikerült alkotások, nem tagadhatjuk meg a művészi értéket sem, de mégis ismeretközlést is találunk benne, aminek tudományos értéke van.

A tudomány és művészet, a logikum és esztétikum között más kapcsolat is lehetséges, amikor éppen esztétikát, művészetelméletet, műelméletet, művészetfilozófiát csinálunk. Hiszen a művészetelmélet

a. szépség értelméről, jelentéseiről, összefüggéseiről való elmélkedés. Tudományos elmélkedés valamiről, ami nem tudomány, logikai vizsgálódás valamiről, ami nem logika, az esztétika logikája. Gondolatot alkotunk magunknak a szépség mivoltáról, jelentőségéről, és arról a szerepről, amit életünkben a szépség elfoglal. Mert nyilvánvaló, hogy mindennapi életünknek is megvan az esztétikája. Ahogy a logikának is nemcsak a tudományos gondolkodás formáiban van jelentősége, hanem a mindennapi gondolkodásban is érvényesülnek a logika törvényei, úgy szobánk rendje, öltözködésünk, viselkedésünk is esztétikai megítélés alá is esik.

Még nem feleltünk azonban arra a kérdésre, hogy mindezeknek alapján léphet-e a tudomány a művészet helyére, vagy a művészet a tudomány helyébe. Lehetséges-e, hogy a filozófia elhagyja a tudományos megismerés útját és a művészi sejtetés eszközeihez forduljon?

Erre nézve a kritikát az életfilozófiával kapcsolatban megadtuk s itt röviden megismételjük.

Lehet általános, tehát filozófiai jelentőségű tételeket műalkotásokkal is kifejezésre juttatunk, mindazonáltal a költői ábrázolás, a filozófia feladatának művészi megközelítése akár a költészetben, akár a zenében, vagy festészetben, nem pótolja a tudományos ábrázolást, mert éppen a művészet eszközei, a képek többértelműek, ezen többértelműségüknél fogva sokat sejtetnek, azért vonzóak, érdekesek számunkra, de nem pótolják azt az egyértelmű határozottságot és világosságot, amelyet a tudományos ismeret nyújt. Ha az utóbbira törekszünk, nyilvánvalóan a tudományhoz kell fordulnunk. A művészi megismerés, ha általában megismerésnek nevezhetem, előkészítheti valamilyen összefüggés megértését, azonban a probléma végső megoldását nem nyújthatja, mert éppen a maga legalábbis kétértelmű beszédével egyértelmű állásfoglalást és döntést önmagában nem nyújt és nem is tartalmaz.

A művészet tehát nem léphet a tudományos filozófia helyébe. Ha a művészet ugyanazt tudná nyújtani, amit a tudományos filozófia, akkor lehetne szó arról, hogy a filozófia elé egy ilyen művészi célkitűzést állítsunk. **A kettő egymással nem azonosítható.** Bármennyire lehet értékelni a művészi formában megjelenő filozófiát, el kell vetnünk, ha az igazságtudat követelményeinek nem felel meg. Nem szabad engedni a szépség csábításának, ha azt akarjuk, hogy állításunknak tudományos jelentősége legyen. Ez nem zárja ki azt, hogy a filozófia ne bírasson művészi jelentőséggel. Egy-egy filozófus művében nemcsak abban lehet gyönyörködni, hogy igazságot szól, hanem írásának szépségében is. Jelentősége azonban nem abban áll, hogy szép, hanem tudományos értékében. *De a tudomány sem léphet a művészet helyébe.* A tudomány nem pótolhatja a művészet szerepét és az olyan világban, amelyben a tudomány lenne az egyedüli kultúra, ahol az emberiség tudatosan lemondana a kultúra minden egyéb részéről, nagyon nagy ridegséggel és kietlenséggel állnánk szemben, bármilyen magas lenne is a tudományos kultúra. A művészet és tudomány más-más funkciót tölt be az emberiség életében, ezért egyik sem léphet a másik helyébe, bár az egyik a másik ösztönzéséül szolgálhat és egymással szoros kapcsolatba is lép.

2.) Filozófia és morál.

Egy másik terület, amelyről a filozófiát el kell tudnunk határolni, az erkölcs területe.

Vannak, akik azt az igényt támasztják a filozófiával szemben, - s nem minden alap nélkül - hogy annak célja az etika, az erkölcsi érték megvalósítása kell, hogy legyen. E felfogás szerint a filozófia nem elégedhet meg azzal, hogy pusztán elmélet, tudományos teória maradjon, hanem életet átható, irányító erkölcsi hatalommá kell válnia. Ennek megfelelően ideálja nem az a tudós, aki megelégszik a dolgok szemléletével és ismeretszerű megvilágításával, hanem az, aki az erkölcsi jó birtokában annak megvalósítására, az élet megreformálására vállalkozik éppen ennek az erkölcsi értéknek az értelmében. E szerint a követelmény szerint tehát a filozófia nem teoretikus magatartás, a tudós hűvös szemlélődése a dolgokkal szemben, ami mindig bizonyos távolságtartással jár együtt, hanem a mindenekelőtt gyakorlati magatartás, erkölcsi magatartás, mely a felismert értékek megvalósítását követeli tőlünk.

Mig ez az előbbi felfogás, amely a filozófiát művészetté akarta átalakítani, esztéticizmusnak volna nevezhető és egyoldalú álláspontnak tűnt fel, ez a mostani felfogás, mely viszont nem elégszik meg azzal, hogy a filozófia tudomány maradjon, hanem mindenekelőtt morált vár tőle, erkölcsi irányítást, moralizmusnak nevezhető és a filozófia tartalmát az erkölcsi jó megismerésében és egyuttal megvalósításában látja.

Mit szólunk ehhez a felfogáshoz? Nyilvánvaló, hogy nem lehet egyszerűen elutasítani. Nem lehet számunkra ellenszenves sem ez a felfogás. Ha a filozófus nem csak ismeretszerzésre törekszik, hanem egyuttal a felismert erkölcsi érték megvalósítására is, azért csak dicséret illetheti. Így az „aliter in praxi, aliter in teoria” vádat el lehet kerülni. De továbbmenőleg: az erkölcsi értéknek elhanyagolása a tudományos filozófiát is lehetetlenné teszi. A tudomány műveléséhez ugyanis az igazság értékehez való ragaszkodás, hűség és kitartás erői szükségesek. Megállapíthatjuk, hogy a célhoz való ragaszkodás, kitartás és hűség, *tehát erkölcsiség nélkül nincs tudomány sem.*

Azután az erkölcs maga is tudomány tárgyává tehető: itt az etika logikájában újabb kapcsolat van az erkölcs és tudomány között.

A kapcsolatok feltárása után rá kell azonban mutatni arra a különbségre is, amely az igazság értéke, a teoretikus érték és az ateoretikus érték, az erkölcsi érték közt fennáll és arra a különböző szerepre, amelyet ez a két érték az emberiség életében betölt.

Ez kiviláglik, ha arra gondolunk, hogy az erkölcsi érték szabályozó szerepe nem csak azokra a tevékenységekre vonatkozik, amelyek által és amelyekben a tudomány megvalósul, hanem tulajdonképpen minden tevékenységre. Ebből a szempontból tekintve az erkölcs fogalma átfogóbb területet jelöl, mint a tudományos igazság fogalma. Ha én bizonyos tudományos feladat elvégzésére vagyok kötelezve és nem teszek eleget, éppen erkölcsileg nem cselekedtem helyesen, az erkölcsi értéket sértettem meg. Azonban nyilvánvaló, hogy nemcsak a tudomány területén vannak kötelességeink, hanem az életnek minden egyéb területén is és ezeknek az elhanyagolása megítélést von maga után a lelkiismeretben az erkölcsi érték szempontjából.

Tehát azt látjuk, hogy bár az erkölcsi és logikai érték kapcsolatban vannak egymással, de az erkölcsi érték nemcsak a tudományos működésnek a legfőbb mértéke, hanem minden más tevékenység erkölcsi bírálat alá esik, tehát az erkölcsi érték fogalma átfogóbb, mint a logikai értéké, mert az igazság csak a tudományos tevékenységgel áll összefüggésben.

Másfelől az erkölcsi és tudományos érték különbségét mutatja az is, hogy a tudományos ismeretek birtoka nem mindig jelenti egyúttal az erkölcsi megvalósulás legnagyobb teljességét a tudós egyéb tevékenységeiben. Sőt előfordul, hogy nagy erkölcsi kilengések és tévedések mutatkoznak olyan tudós életében, aki egyébként lényeges tudományos eredményeket ér el. Viszont a tudományosan kevésbé művelt embereknel az erkölcs igen magas felfogásával és megvalósultságával is találkozunk. Ez azt jelenti, hogy a tudományos megismerés és az erkölcsi élet színvonala nem esik feltétlenül egybe. A racionalizmus ugyan azt mondja, hogy a belátás, az ész egyúttal erkölcsi érték megvalósulását is jelenti és Sokrates szerint is nincs rossz ember, mert ha az ember tudja mi a jó, feltétlenül a jót cselekszi és csak azért csinálja a rosszat, mert nem tudja, hogy rossz. Ez azonban nem áll meg. Az ismeretnek megvannak az előnyei, de kétségkívül a határai is. Megvilágítja azokat az értékeket, melyek a valóságot meghatározzák, de nem jelent egyúttal értékeket megvalósító hatalmat is. A tudomány javai egyébként is élesen megkülönböztethetők az erkölcs javaitól. A tudomány javai tárgyi jók, amelyek tárgyasítva tudományos értekezésekben előttünk vannak. Ezzel szemben az etikai érték nem tárgyi jó, nem tárgyakon jelentkezik, hanem mindig valamilyen személyben: az emberek jók, vagy rosszak.

3.) Filozófia és vallás.

Itt is abból indulunk ki, amiből a filozófia és az erkölcs viszonyának vizsgálatánál. T.i. a tudomány mivoltából abból, hogy a filozófia tudomány, a tudomány ismeretek rendszere, lényegében ismeret, ennél fogva tisztában kell lennünk azzal, hogy mit jelent a tudományos ismeret a mi életünkben és mit nem jelent, milyen feladatok megoldására vállalkozhatunk a tudományos ismeret eszközeivel és milyen feladatok azok, amelyek tudományos eszközökkel megoldhatatlanok.

E kérdés pontosabb megértéséhez ismeretelméleti fejtegetések volnának szükségesek, de itt csak nagyjából utalhatunk a megoldásra, az ismeret funkciójának lényegére.

Az ismeret határa a dolgokat meghatározó igazságtörvényeknek felderítésében áll. Az ismeret a dolgokat meghatározó igazság felderítésével megvilágítja, meghatározza a dolgokat és ebben a világosításban és határozottságban jelentkezik az ismeret a mi életünkben.

Ennek a funkciónak értékét és jelentőségét az adja, hogy általa épen a dolgok kiszabadulnak az ismeretlenség bizonytalanságából és az ismeret bizonyosságát és határozottságát öltik magukra. Ha nem volna ismeret, homályban tapogatóznánk, a világ irracionális erők kiszámíthatatlan játéka volna, amelyben mi nem számolhatnánk előre az erővel.

Ez a világfelfogás minden babonának a forrása. Ebből szabadit meg az ismeret, amely rávilágít a dolgok lényegére. Mindez azt jelenti, hogy az ismeret jelentőségével az emberiség életében tisztában kell lennünk és nem szabad alábecsülnünk, mint egyesek teszik, akik el akarják vetni és más megoldást akarnak találni.

De ha az ismereteknek ezzel a világosságot derítő szerepével tisztában is vagyunk, tartózkodunk attól is, hogy az ismeret jelentőségét túlbecsüljük az ember életében és így olyan problémák megoldását is az ismerettől várjuk, amelyek a lényegében racionális funkció útján nem oldhatók meg. Ha nem is helyezkedhetünk az ismeret kérdésében az irracionális álláspontjára, mely minden ismeretet lebecsül, de a racionalizmus álláspontjára sem, amely minden üdvöt, minden probléma megoldását az észtől várja.

Már a tudomány és erkölcs viszonyának tisztázásánál láttuk azt, hogy a tudás nem azonos az erkölccsel, az erkölcs a tudománnyal szemben önálló jelentőséggel bíró érték. A jónak az ismerete, az erkölcsi értéknek az ismerete tehát még nem erkölcs. Az erkölcshez hozzátartozik a jó megvalósulása is: az etikai értéknek valamilyen személyben való jelentkezése, ami már több az ismeretnél. Az erkölcsi érték ismerete pusztán ennek az értéknek a megértését, tudományos megvilágítását jelenti, de nem biztosítja az erkölcsiséget magát.

Ezt az eredményt általánosítanunk kell. Az ismeret nemcsak az erkölcsi értéknek a megvalósulását nem biztosítja, hanem az ismeret egyáltalában nem jelent magában véve olyan hatalmat, amely az értékelő tudatban jelentkező értékeknek a megvalósulását garantálja. Az ismeretalkotás csak mutat az értékekre, megvilágítja az értékeknek az értelmét és jelentését, de semmiféle olyan hatalmat magában véve nem tartalmaz, amely egyúttal szükségképpen vezetne a felismert értékek megvalósulásához. (Tudatunkat különféle értékekből kiinduló követelmények ostromolják, de mindaddig, míg pusztán megismerő lények vagyunk, szemlélünk, nem jutunk túl ezen a szemléleten az értékek megvalósításáig. Csak az intellektualizmus, vagy racionalizmus (a kettő ugyanaz) hiszi azt, hogy elegendő az érték felderítése, megvilágítása, megismerése és ezzel a megismeréssel egyúttal együttjár életünknek értékekkel való megtelődése, beteljesülése. Sokrates is azt hitte, hogy elegendő a jót megismerni, s akkor nem fogunk többet rosszat elkövetni.

Ez a bizalom az ismeretekkel szemben, a racionalizmus optimizmusa. A tapasztalatok és az etika mélyebb megfigyelései szerint nem indokolt és nem jogosult. A tapasztalatok és az elmélkedések egyaránt azt mutatják, hogy az értékeknek pusztán felismerését nem követi mindig azok megvalósulására irányuló elszánt akarás. Nem akarjuk tehát tulbecsülni sem a tudomány szerepét, nem várhatjuk tőle az értékek megvalósulását, mert az érték megvalósító hatalom, vagy mivel az érték megvalósítása tulajdonképpen kultúraalkotás, a kultúraalkotó hatalom problémája a tudományos ismeretre nézve, már határkérdés, amely tulmutat a tudományos ismeret, a tudományos megoldás lehetőségének a határán. A hatalom kérdése, amely az értékek megvalósulását garantálja s véghez viszi, nem racionális probléma, hanem a megismerő észre nézve egy határkérdés, tul van az ismereten, amit a tudományban, a filozófiában úgy fejezünk ki, hogy transcendens, tulépő.

Ilyen transcendens hatalom az, amelyhez a hit viláértelmező munkája kapcsolódik és ez az emberi szellem tevékenysége, amely összeköti értékeket megvalósító, tehát kultúraalkotó hatalommal.

Napoleon mondta, hogy hit nélkül nem lehet cselekvés. Valóban hit nélkül az emberi akarat béna lesz, még akkor is, ha feltűnik előtte az értékek útja és azok az igények, amelyek megvalósítandók ezen az uton.

Tehát midőn a tudományos ismeret lényegével annyira tisztába jöttünk és látjuk annak jelentőségét és határait, itt találkozunk a transcendens hatalom problémájával, amely minden érték megvalósulásának előfeltétele, amelynek a jelentkezését azonban sem magunk, sem más életében pusztán ismereti eszközökkel biztosítani nem vagyunk képesek, hanem ezzel a kapcsolatot lelkünknek egy másik funkciója, a hit útján lehet felvenni. Így utal a tudományos megismerés a vallásos élet középpontját alkotó hit problémájára, hogy általa kiegészülést nyerjen.

Tudomány és vallás tehát nem ugyanazt a szerepet tölti be az emberiség életében. Mindkettő ugyan totális igénnyel lép fel: a vallás is a saját értelmezése szerint az egészet nyújtja az egész emberről, de más eszközökkel. Az egyik tudományos fogalmak, fogalmi megismerés útján, diszkurzív uton, a másik a hit útján, melynek pontosabb értelmezése a vallásfilozófia feladata.

A kérdés további fejtegetése részben az ismeretelmélet, részben a vallásfilozófia tárgya.

Bevezetés az értékelméletbe vagy axiológiába.

1.) Általános fejtegetések.

Rátérünk a filozófia következő részére, az értékelméletnek, az értékfilozófiai problematikának a kifejtésére.

Hogyan jutunk el a filozófia fogalmától az értékfilozófia, értékelmélet, axiológia feladatához? Minden lépést eddig úgy tettünk meg, hogy az előző lépésben megindokoltuk a lépés szükségességét, most is úgy járunk el. A filozófia fogalmából kiindulva szeretném beláttatni annak szükségességét, hogy most nekünk értékfilozófiai kérdésekkel kell foglalkoznunk.

A filozófiát úgy határoztuk meg, hogy az világismeret. Később azonban rájöttünk arra, hogy a világ a maga formai és tartalmi tényezőinek egységében nem lehet a filozófia tárgya. A tartalmak felderítését át

kellett engedni a szaktudományi kutatásnak és megismerésnek, ellenben a filozófia számára megmaradt a formák világa, azoknak az egyetemes, azaz épen világformáknak a világa, amelyek minden tartalmat meghatároznak és az egész kérdés lényegéről fogalmat nyújtanak.

Forma és tartalom azonban tulajdonképpen csak képes kifejezések, amelyet a szemlélet köréből vettünk át az elvont, absztrakt jelentések területére, tehát átvitt értelemben kell vennünk s most pontosabb meghatározására kell törekednünk.

Tartalom alatt egyszerűen azt a határozatlan X-et értjük, amely a forma által meghatározásra vár, míg a forma a tartalom meghatározásának a törvénye.

Ezek a formák tehát mint törvények állnak előttünk, amelyek általános érvénnyel és szükségiséggel bírnak. Midőn azonban azt állítjuk ezekről, hogy törvények, általános érvénnyel bírnak és így ezeket az egyetemes formákat, a törvény fogalmával és a törvényen keresztül és érvény fogalmával hozzuk összefüggésbe, akkor egy olyan területhez érhetünk el, amelynek sajátágaival eddig különösképpen nem foglalkoztunk, amelyek azonban ezután pontosabb vizsgálatot igényelnek. Ez az érték problémája. Az érvény fogalmát ugyanis mindig az érték fogalmával kapcsolatban szoktuk alkalmazni.

Ha az összes dolgokat két csoportba osztjuk, akkor az egyik oldalon látjuk a létet, a másikon az értéket.

A lét adva van, az érték nincs adva, mint az érzékileg létező dolgok, de az érték is valamiképp van a mi világunkban, ha nem is olyan módon, mint a létezés, valóságát nem létnek, hanem éppen érvénynek nevezzük.

Tehát nem egyedüli fennállási mód a létezés, hanem a létezés mellett fel kell venni egy másik fennállási módot, a valóságnak egy másik fajtáját is, az érvényt és meg kell állapítani azt, hogy érvényt az értéknek tulajdonítunk.

Midőn tehát mi a világformákat, azoknak organikus rendszerét tűztük a filozófia feladatául és ezeket a formákat törvényeknek határoztuk meg, amelyek általános érvénnyel bírnak, az érvény fogalma rá kell, hogy vezessen bennünket arra, hogy itt tulajdonképp értékfogalmakról és értékproblémákról van szó. Ennélfogva a filozófia problematikája a szaktudományokkal kapcsolatban a következő módon határozható meg közelebbről:

A valóság, a lét tartalma, ezen tartalmi sajátságok felderítése a szaktudományok kutatási területe. Ellenben az értékeknek a meghatározása, az érték lényegének, fennállási módjának és összefüggésének a meghatározása, amely értékekkel a valóságot, a létet meghatározzuk, a filozófia feladata, A filozófia tehát végsősorban értékfilozófia. Míg a szaktudományok a létet, a valóságot vannak hivatva feltárni, megvilágítani, meghatározni, a filozófia feladata az érték lényegének, érvényének és ezen értékösszefüggéseknek a feltárása és meghatározása.

A filozófia tehát értékelmélet azért, mert feladata épen azoknak az értékeknek a megvilágítása, amelyeknek érvénye a különböző törvényekben megnyilatkozik. Ezen értékek egyfelől a létet meghatározzák és a lét számára továbbá feladatul is jelentkeznek.

Ha pedig a filozófia feladata a értékfilozófia, az axiológia értelmében jelentkezik és nyer közelebbi meghatározást, az első dolog, hogy különböző értékfajokkal, ezek lényegével, funkciójával, jelentőségével és egymáshoz való viszonyával ismerkedjünk meg.

2.) Ismeretelméleti alapvetés.

Az első érték, amellyel foglalkoznunk kell, szintén adódik magának a filozófiának a lényegéből. Miután a filozófia tudomány, keresni kell azt az értéket, amely a tudomány tevékenységét meghatározza, amely a tudományos tevékenység célját alkotja, amelynek elérése a tudományos megállapításoknak érvényességet kölcsönöz s eltévesztése megállapításainkat érvénytelenségre ítéli. Ez az érték nyilvánvalóan nem egyéb, mint az igazság értéke, amelyet épen azért, mert a tudományos elmélet alapja és célja, teoretikus értéknek is szoktuk nevezni. Vagy mivel ennek az értéknek felderítése a ráció, az értelem munkája, racionális értéknek is hívjuk, szemben más irracionális értékkel, vagy logikai értéknek, szemben az alulkai értékkel.

Az első érték tehát, amelynek szerepével és összefüggéseivel is meg kell ismerkednünk, az igazság értékében jelentkezik előttünk és az a filozófiai tudományág, amely az igazságérték természetét van hivatva feltárni, a logika vagy ismeretelmélet formájában jelentkezik. Az igazság t.i. hogyha ennek a szónak mi világos, határozott és egyértelmű jelentésére törekszünk, valamilyen ismeretnek az igazsága, mindig

valamilyen ismeretben jelentkeznek. Nem a dolgok igazak vagy hamisak, a dolgok éppen csak adva vannak és pusztán tudomásul szolgálnak, hanem a dolgokra vonatkozó megállapításaink, tételeink éppen vagy igazak vagy nem. Az a felfogás, hogy az igazság elérhetetlen, egyáltalában nem állja meg a helyét. Akkor nem volna értelme a tudományos megismerésnek. Az igazság nagyon is közel van mihozzánk és minden igaz megállapításban jelentkezik: nemcsak a tudománynak módszeres uton nyert rendszeres formáiban, nemcsak rendszerbeli formákban, de a mindennapi élet megállapításaiban is benne van az igazság. Az ellenkező felfogás teljesen képtelen, ha arra gondolunk, hogy egy sereg megállapítást teszünk napról-napra, amelynek feltétlen igazságot tulajdonítunk: pl. itt vagyunk a teremben és előadok, stb., ezek mind igazak. Mégis van annak valami értelme, hogy az igazság elérhetetlen. T.i. arra kell gondolnunk, hogy az igazságrendszer végtelen sok tagból áll. Ezen alapul a tudományos haladás végtelensége. Bármennyire haladunk előre, mindig újabb és újabb feladatok előtt állunk, az igazságrendszereknek mindig újabb és újabb tagjai bukkannak fel, amelyek megismerésre várnak. Tehát ha az igazságot egész totalitásában vesszük, elérhetetlen, de ennek a rendszernek egyes tagjait megismerhetjük és ezekkel az igazságokkal folytonosan élünk és az igazság rendszerének minden egyes tagja igazság. Csak az érdemli meg az ismeret nevet, ami igazságot tartalmaz. Az igazság a megismerés célja, az ismeret alapja és a maga érvényében az ismeret érvényességének forrása. Az igazságra irányul a gondolkodás tevékenysége. Ha megragadja ismeretté, ha nem ragadja meg, tévedéssé válik, ha szándékos, akkor hazugsággá. Azonban a tévedésnek is csak az igazságra vonatkoztatva van értelme. Anélkül nem lehet tévedésről beszélni.

Az igazság érvényessége kétségbe nem vonható. Az első értékfajta tehát, amellyel foglalkoznunk kell, a logikai, a teoretikus érték, amint az a tudományos ismeretekben jelentkezik, de azt megelőzően, a tudomány előtti megismerésben is.

A logika egész anyagának a kifejtése nem ennek a collegiumnak a feladata. A következőkben meg kell elégednünk azzal, hogy megismerkedjünk a lehetséges állásfoglalásokkal és irányzatokkal, amelyek az ismereti értékkel kapcsolatban az emberi művelődéstörténet folyamán kialakultak, másfelől, hogy az összefüggést, amelynek vázolására törekedtem, ne hagyjam hiányosan az ismereti érték szempontjából sem. A következőkben tehát néhány szót szólok az ismeretelméletéről is, arról az értékről, amely az ismeret funkciójában jut megvalósításra.

Midőn az ismeretelmélettel foglalkozunk, nyilvánvaló, hogy itt a tudományos ismeretek elméletéről van szó, tehát arról, ami a tudományos rendszerekben, tehát tudományos módszerek útján igazolt rendszerekben van adva. Midőn azonban ezt hangsúlyozom, ezzel rejtve kimondom azt is, hogy a nem tudományos, a tudományelőtti megismerés kérdésére is rá akarok pár szóval világítani.

Az embernek természetesen tájékozódnia kellett valamiképpen a világban azelőtt is, mielőtt a tudomány lett volna. Valamilyen összefüggést alkotott magának a dolgokról és minden ismeret mindig valamilyen összefüggésben, struktúrában, szerkezetben, jelentkezik. A történeti ismeretek mindig egy történeti összefüggésben rendeződnek el és aki nem ismeri ezt a történeti összefüggést, annak hiába mondok egyes ismereteket, azzal nem lesz tisztában. Ha idegen ül itt, hiába utalok a mohácsi vész okaira, a tatárjárásra stb. egyáltalában nem tudna ezekkel az utalásokkal mit kezdeni, mert hiányzik az összefüggés.

Hasonlóképpen ilyen összefüggésekkel találkozunk a fizikai tudományokban is, amelyek a fizikai világ természetéről tájékoztatnak bennünket. Aki egyes megállapításokat hall a fizikából, de nem ismeri az összefüggést, hiába hallja, mert nem tudja az értelmüket nyomon követni.

Ha minden megismerés egy ilyen összefüggést, szerkezetet, egészet tételez fel, amelybe az egyes részek beletartoznak, ilyen volt már a tudományos megismerést megelőzőleg az ember világában, csakhogy ez az összefüggés más törvényeknek van alávetve, mint a tudományos megismerés. Az utóbbi törvényei logikai törvények: az ellentmondás, az azonosság elve, amely szerint minden dolog csak önmagával azonos és egy dolognak nem tulajdoníthatunk olyan állítást, amelynek neki ellentmond. Ezek érvényesek a tudományos gondolkodásban, vagy egy más összefüggés is, amely a tudományos műveltséget megelőzően a primitív ember világában jelentkezik. Ez az összefüggés mutatkozik a mesék világában is, melyekben a régi kultúrák maradványai jelentkeznek.

Tudományon kívül való megismerés.

Ezzel a kérdéssel foglalkozik Eduard Spranger: Die Urschichten des wirklichen Bewusstseins c. munkája.

Az ismeret és az ismereti világ, amelyben mint gondolkodó lények benne élünk egy hosszú fejlődés eredménye. Másképp látjuk a dolgokat, mint évezredekkel ezelőtt látták. A dolgokat mindig egy összefüggésbe sorozzuk bele. Nem is egészen szándékosan megy ez a belerendezés, hanem sokszor önkéntelenül. De kétségtelen, hogy összefüggésbe rendeljük bele azokat a dolgokat, amelyeket a tudományos ismeretek szerzése folyamán elsajátítottunk. Különböző tárgyakat látunk magunk előtt és

ezeket mi belehelyezzük egy olyan fizikai összefüggésbe, amelyről többé-kevésbé ismeretet szereztünk a fizikai tudományok segítségével. Természetes, hogy egy tudós világosabban látja ezeket az összefüggéseket, de mi is akik csak keveset, foglalkoztunk fizikával, bizonyos homályos képzetel rendelkezünk. Amikor valamiről szó van, nem önmagában látjuk, hanem mindig mögötte érezzük azt az összefüggést, amelybe beletartozik. A primitív ember, aki ezeket az ismereteket nem szerezte meg magának, azt a dolgot más összefüggésben látja. Mi amikor a dolgokat megismerjük, bár azt gondoljuk, hogy figyelmünket csak egy dologra koncentráltuk, ez az ismeret azonban sohasem egy izolált ismeret, hanem ez mindig feltételez egy struktúrát, egy szerkezetet, egy összefüggést, amely nélkül az ismeretnek nincs értelme. Ha elmondok néhány megjegyzést a mohácsi csatáról, pl. megemlítem azt, hogy az erdélyi vajda késlekedése milyen bajokat okozott, mindjárt fogjuk látni, hogy miről van szó, pedig csak pár szót mondtam. Aki azonban csak ezt a kijelentést hallja és nem ismeri azt a történeti összefüggést, amire ez vonatkozik, az nem fog ebből semmit megérteni. Már a nyelv is összefüggés. Ha egy idegen hallja ezt a fentemlített kijelentést, ha még tud is magyarul, ha nem ismeri azokat az összefüggéseket, nem fogja tudni pl. hogy mi lett az erdélyi vajda késlekedésének az eredménye. Ha pl. a fizikai összefüggés nem is áll előttünk világosan, mégis több vagyok, mint a tanulatlan, műveletlen ember, mert ez az értelem, ez az összefüggés, ha nincs is meg világosan, de legalább homályosan dereng bennem. Ez az összefüggés minden tekintetben nagyon fontos. Ha német szellemmel akarok megismerkedni, akkor egészen németté kell lennem. Magamévá kell tennem az ő gondolkodásmódjukat, természetes, hogy vannak ennek nehézségei, mert teljes egészében, teljes lényemben nem alakulhatok át németté. Az egyéniségünk vonásait nem lehet teljesen kitörölni magunkból.

1.) Mágikus megismerés. Ha minden ismeret egy összefüggésbe, egy struktúrába tartozik bele, akkor gondolnunk kell arra, hogy ez nemcsak a tudományos ismeretre vonatkozik, hanem ez megvan a tudományelőtti korban is. A primitív ember, a gyermek is benne él egy ilyen mágikus összefüggésben. Mi jellemző erre? A szubjektum és objektum, mint olyan, élesen nem különültek el egymástól. A megismerésnek ezen legősibb stádiuma az volt, midőn az „én” és a „nem én” között nem is volt különbség. Ez az ősi stádium az, ami a mesékben szerepel, ez a mágikus viszony a dolgokkal való nemcsak együttélés, hanem egyenesen a dolgokkal való egységnek az érzése. Ez az alapstádiuma a megismerésnek Spranger szerint. Erre az azonosításra képesek vagyunk mi is. Közelebb vezet a dolognak megértéséhez, ha arra gondolunk, hogy amikor pl. egy jajkiáltást hallunk, úgy érezzük, mintha az bennünk lenne. Látunk küzdelmet. A mi izmaink is feszülnek. Együtt rohanunk, együtt bukunk el. Csakhogy ez nem állandó nálunk. Mi különbséget teszünk csakhamar az „én” és „te” között, az alany és a tárgy között. A megismerésnek első stádiuma ez a mágikus megismerés, amelyre nézve az a jellemző, hogy az „én” és a „nem én” között nincs különbség, nem válik szét a szubjektum és az objektum oly élesen, hanem egy sajátos elkülönödetlen egységben vannak, amire mi nem vagyunk képesek, legfeljebb csak sejtetni tudjuk.

2.) Antropomorfizmus. ἄνθρωπος = ember, μορφή = alak. Ez azt a megismerési fokozatot jelenti, midőn az ember a dolgokat a maga képére és hasonlatosságára fogja fel. Ez közel áll a mágikus felfogáshoz, de itt az „én” és „nem én” között a különbség már megnyilvánul. Az „én” elválik a „nem én”-től, de ha el is válik, ha bizonyos távolságot is tart a dolgoktól, azokat mégis a maga természete szerint fogja fel. Ez a felfogás is benne van a gyermekben, amikor tudja azt, hogy a dolgok nem alakulhatnak át, de amikor a játékaival együtt örül, vagy együtt sir. Egészen személyes viszonyban él a dolgokkal. Erre a tudományelőtti megismerési fokozatra jellemző a külső világ dolgainak élőlényként való felfogása, a „hülé”-nek, élőlényként való felfogása (hülopsichizmus), sőt egyenesen személyként való felfogása (personifikáció). Gondoljunk csak a római, vagy a görög mitológiára. A gondolkodás azonban nem állhatott meg az első fokozatnál, ahol a teljes azonosítással találkozunk, de nem állhatott meg ennél a dualizmusnál sem.

Tudományos megismerés.

A tudományos megismerésnek jellegzetes formáival a görögöknél találkozunk. Ez a nép megismerésben képes volt egy olyan felfogásra eljutni, amellyel az európai tudományosság alapjait vetette meg. Lényege abban áll, hogy nem képeknek a segítségével, nem képes beszédben mondja el a maga mondanivalóját. A tudományos megismerésnek az a jellemző vonása, hogy elfordul az antropomorfizmustól, belátja azt, hogy a dolgok különböznek tőlünk nemcsak abban, hogy az alany és a tárgy egy bizonyos távolságban van egymástól, hanem abban is, hogy a tárgynak más az alkata, mint az emberé. A tárgyat a maga tárgyi alkotásában kell felfogni, meg kell szabadítani minden elszemélyesítéstől. Az alany és a tárgy élesen elválik egymástól. Az én megismeri a nem ént, de azt világosan elkülöníti magától. A tárgyakat a tudományos fogalom segítségével kell megismerni és nem képek útján. A képek többértelműek, a tudományos megismerés pedig a fogalmak útján a dolgok egyértelmű megismerésére és meghatározására törekszik.

3.) Az ismeretelméletek csoportosítása.

Az ismeretelméleteket három csoportban tárgyaljuk. Az ismerettel kapcsolatban tárgyalunk annak 1.) lehetőségéről, 2.) eredetéről, 3.) tárgyáról.

1.) Az ismeret lehetősége.

Az ismeretelmélet problémáinak első csoportja az ismeret lehetőségének a kérdése körül jelentkezik. Lehetséges-e egyáltalában az igazság megismerése?

a.) Dogmatizmus.

Az első magatartás, amellyel az ismeret lehetőségének problémájára vonatkozólag az ismeretelméletben találkozunk, a dogmatizmus. A dogmatizmus az a magatartás, amely bennünket a mindennapi életben jellemez és a tudományos kutatásban is általában véve kíséri. Lényege abban fejezhető ki, hogy a dogmatikus hisz a megismerő képesség igazságot felfogó tehetségében, hisz abban, hogy megismerő képességünk segítségével az igazságot meg tudjuk ragadni az ismeretben. Abban általában nem szoktunk kételkedni, hogy ismereteket szerzünk, legalább is azt hisszük, hogy ismereteket szerzünk, hogy erre képesek vagyunk. De ez a dogmatizmus, az ismeretelmélet naiv, azaz kritikátlan álláspontja, amelyet nem előz meg az ismerőképesség vizsgálata. Anélkül, hogy a dogmatikus megvizsgálta volna, hogy a megismerő képesség alkalmas-e mindazoknak a feladatoknak a megoldására, amelyek az igazság megismerése terén rá várnak, azzal a bizalommal kíséri a megismerő képesség munkáját, hogy az képes az igazság megragadására. Ezt a naiv bizalmat azonban nem igazolja a megismerő képesség. Egyfelől, ha az érzékszervekre gondolunk és az érzékszerveknek ismeretalkotással kapcsolatos munkájára, hamarosan rájövünk arra, hogy az érzéki, vagyis a tapasztalati megismerés területén tévedések és csalódások lehetségesek. Ezek részben már az érzékszervek különbözőségéből folynak: fejlettebb érzéki apparátussal másképp látjuk a valóságot, mint fejletlenebb vagy részben béma apparátussal, amelynek egyik-másik képessége épen nem működik. Azonkívül az érzékelés körülményei szerint más és más képet kapunk ugyanarról a valóságról. Távolság, idő, éjjele és nappal, az időjárás befolyásolhatja az érzéki megfigyelés eredményeit. Minden arra mutat, hogy nem indokolt az a naiv bizalom, mellyel a megfigyelőképességünkkel szemben viseltetünk.

A megismerő képesség másik ágával, a rációval, az ésszel kapcsolatban is felmerülnek nehézségek. Az ész a gondolkodás képessége eleinte szintén azzal a naiv bizalommal indult el utján, hogy minden megismerésre képes, de aztán eljut olyan végső problémákig, amelyben egymással ellentétes feleletek adódnak, mint a metafizika kérdései. És a tudomány története is azt igazolja, hogy ami magyarázatot egy bizonyos időben az ész elfogad, az bizonyos idő múlva elavult és mégis mindegyik a maga részére igényelte az igazságot.

b.) A szkepticizmus.

De ha ez így van, úgy látszik nem bizhatunk teljesen sem az érzékeinkben, sem az ezen felépülő tapasztalati ismeretekben, sem pedig az észben, akkor alapjában véve biztos ismeret, az igazság biztos birtoklása és megragadása lehetetlennek látszik. Ezt a következményt vonja le a szkepticizmus, mint az az ismeretelméleti álláspont, amely lehetetlennek tartja az igazság biztos megragadását. A szkepticizmus rámutat arra a sok bizonytalanságra, amely bennünket a tapasztalati megismerés területén kíséri, valamint azokra az ellentmondásokra, tévedésekre, amelyek az ész munkájával kapcsolatban felmerülnek és ennél fogva azt mondja, hogy sem az érzéki, a tapasztalati megismerés, sem az ész által nyújtott megismerés nem vezet el biztosságra a megismerés területén. Legjobb tehát, ha belátjuk azt, hogy egyáltalában nem vagyunk képesek az igazság biztos megragadására, nem is vagyunk jogosultak, mondja a szkepticizmus egy végső kifejlésben arra, hogy igazságnak állítsunk valamit. Igazság épen ezért lehetetlen. Nem lehet ismereti forrást kimutatni, amelyik az igazságnak ahhoz az ideális fogalmához vezetne, amelyre épen törekedni kívántunk. Mindenütt bizonytalanság vesz bennünket körül, ez végsősorban a sorsunk. Az egyedüli biztosságra csak az vezetne el, ha tartózkodnánk az ítéletnyilvánítástól, csak így szabadulhatnánk a tévedésektől.

Ezek után az a kérdés, hogy az ismeret lehetősége kérdésében milyen álláspontot foglalunk el a kétféle ismertetett irányzat egymással szemben álló álláspontjai között. Kritikai vizsgálat alá kell tehát vetni a dogmatizmust és a szkepticizmust, hogy eljussunk egy olyan álláspontra, amely végsőfokban igazoltnak tűnik fel, ami az előző két álláspont jogos törekvéseit magában foglalja és a jogtalan kinővéseit kizárja.

A dogmatizmussal együtt ez a kritikai magatartás egyetért abban, hogy az ismeret ténye kétségbe nem vonható. Ismereteink vannak. Azonban az is kétségtelen, hogy sok állítás, ami az ismeret igényével lép fel, nem érdemli meg szigorú értelemben véve az ismeret nevet, ennél fogva nem szabad abban a naív bizalomban élni, hogy ismeretszerző törekvéseink biztosan céljukhoz érnek, hanem szükséges az ismeret szerkezetének, magának a megismerőképességnek a megvizsgálása, hogy így kiküszöböljük a bizonytalanságokat. Ennyiben igaz van a szkepticizmusnak.

Másfelől azonban utalnunk kell arra, hogy a szkepticizmus végsősorban tarthatatlan álláspont. Lehet egy szükséges figyelmeztetés, hogy a felmerülő problémákat vizsgáljuk meg és ne fogadjuk el naív, kritikátlan bizalommal, de nem lehet álláspontunk, ahol megálljunk. Ez a következő elgondolásból is kitűnik.

A szkepticizmus, ha következetesen végiggondoljuk, önmagában véve tarthatatlan álláspont, mert azt tanítja, hogy nincs igazság, nem lehetséges semmi biztosságot, biztos álláspontot elérni az ismeret kérdéséről. Azonban mielőtt azt a tételt így állítjuk fel, azonnal látjuk, hogy ellentmondásban van a saját maga alaptételével, mert ha azt állítja, hogy nincs igazság, maga is igazságot akar kifejezésre juttatni, tehát már maga egy igazságot állít fel, t. i. azt, hogy nincs igazság. Azt mondja a szkepticizmus, hogy semmiféle biztos álláspontra nem lehet eljutni, nyilvánvaló azonban, hogy saját álláspontját biztosnak tartja. Ha viszont saját álláspontját is bizonytalannak tartja, akkor nem lehet komolyan venni. Ez az ismeretelméleti nihilizmusra vezetne.

c.) Kriticismus.

Igy áll tehát a dogmatizmus és szkepticizmus közt, mint harmadik közvetítő ismeretelméleti állásfoglalás: a kriticismus, amely elismeri a dogmatizmussal az ismeret tényét, de szükségesnek tartja az ismeret tényét kritikailag megvizsgálni és azt az ismeret lehetőségének előfeltételeiből igazolni.

2.) Az ismeret eredete.

Az ismeretelmélet problémáinak másik csoportja az előbbi fejtegetésekből következik. Az ismeretelmélet vizsgálata rávezetett annak szükségességére, hogy megvizsgáljuk azokat a tényezőket, amelyek az ismeretalkotásnál szerepet játszanak és ennél fogva megvizsgálja azokat a forrásokat, amelyekből az ismeretek erednek. Ennél fogva az ismeretek eredetének kérdése a második csoport.

a.) Empirizmus.

Röviden csak az eredményeket összefoglalva: a megismerésnek két forrása van: az érzékiség és az értelem. Az érzékiség, - ami alatt az érzékszervek összessége értendő, - az a forrás, amelyre az empirizmus támaszkodik, vagyis az az ismeretelméleti álláspont, mely szerint a megismerésnek egyedüli, vagy legalábbis legfőbb forrása a tapasztalat, az empiria. Ez a tapasztalat az érzékszervek adatain épül fel és az empirizmus szerint csak az biztos az ismereti világunkban, ami az érzékszerveinkkel összefügg és csak azt ismerhetjük el igazi létezőnek a tudományos igazolhatóság síkján, ami az érzékiségünkkel kapcsolatban van és csak az ilyen érzékiséggel megalapozott ismeret nevezhető igazában valóságos ismeretnek a tapasztalati tudományok értelmében.

b.) Racionalizmus.

Az empirizmussal szemben a másik ismeretelméleti álláspont a racionalizmus viszont arra támaszkodik, hogy az empirizmus alapján véve nem magyarázza meg az ismeretnek egy lényeges vonását, az általános érvényűségét és szükségképiségét. A tapasztalat alapján legfeljebb azt állíthatjuk, hogy a dolgok eddig így és így folytak le és legfeljebb azt a valószínűséget, valószínűségi feltevést állíthatjuk fel, hogy az eddigi tapasztalat alapján valószínű, hogy a dolgok a jövőben is hasonlóképp fognak viselkedni, azonban általános érvényű és szükségképi állításokat, tételeket, ilyen szigorú értelemben vett ismereteket a tapasztalat alapján fel nem állíthatnánk. Nagyobb biztosságot, mint a valószínűség a tapasztalat alapján el nem érhetünk. A tapasztalat ezt mutatja, de a jövő meglephet bennünket.

Miután azonban ismereteink között, mint a matematikai ismeretek mutatják, általános érvényű és szükségképi vonatkozások is vannak, amelyet a tapasztalat alapján megmagyarázni nem tudunk, ezeket ennél fogva más ismereti forrásra kell visszavezetnünk, a gondolkodás képességére, az észre. Az ész alapján létrejött ismeretek, amelyekben az ész törvényszerűségei jutnak kifejezésre, általános érvényűséget és szükségképiséget mutatnak. Ennél fogva igazi ismeretek csak az észből meríthetők.

Igy áll előttünk az ismeret eredetének kérdésében is két ellentétes álláspont: az empirizmus és racionalizmus, s a kettő közötti feszültség arra késztet bennünket, hogy kritikai vizsgálat alá vegyük mind a kettőt és közvetítsünk közöttük.

c.) Kriticismus.

A kriticismus eredménye (Kant kritikai munkái után nevezzük így) a következőkben foglalható össze:

A kriticismus igazat ad az empirizmusnak abban, hogy a tapasztalat a megismerés egyik forrása, azonban nem ismeri el azt, hogy egyedüli forrása, még azt sem, hogy főforrása. Az empiria szolgáltatja a tapasztalat anyagát az érzéki adatoknak azokban a sokféleségében, amelyek épen az érzékszervek működésével kapcsolatban bennünk kialakulnak.

A megismerő képességnek azonban van egy másik ága is, a ráció, az értelem vagy az ész és az ismeret kialakításában ez is lényeges szerepet játszik. Ahogyan Kant kifejezi magát: a szemléletek fogalmak nélkül vakok. Ez azt jelenti, hogy az érzékiség által nyújtott szemléleti tartalom sokfélesége nem bir értelemmel, önmagában még nem tartalmaz egy értelmes összefüggést is, ha mi kizárólag az érzékiség síkján mozgunk. Az az értelmes összefüggés, ami az ismeretek világában előttünk jelentkezik az egyes ítéletekben épúgy, mint az ítéletek rendszerében, a tudományban, nem magyarázható meg érzéki adatok alapján, amelyeknek kimeríthetetlen sokféleségében és különféleségében áttekinthető rendet csak az értelem képes alkotni a maga kapcsolási formáival, az ítézés funkcióival, amellyel a szemlélet anyagát rendezi.

Az ismereti világ kialakulásához tehát nemcsak a szemlélet, hanem a gondolkodás, nemcsak az érzékiség, hanem az értelem is szükséges. A valóságot csak akkor ismerjük meg, ha mindkét képességgel rendelkezünk. Az érzékiség ismerteti meg a valóság tartalmával, érzéki vonásaival, az értelem azokkal a formákkal, amelyekben a valóság tartalma megjelenik, amelynek segítségével az érzéki szemlélet kimeríthetetlen sokféleségét átfogó egységbe foglaljuk össze, tudományos rendszerre organizáljuk.

Természetesen, ahogyan Kant nem tartja kielégítőnek azt az álláspontot, amely a megismerésnél csupán az empiriára van tekintettel, épúgy nem tartja a racionalizmust sem, amely kizárólag az „én”-ből akarja az ismereti világ minden tényezőjét levezetni. Mert ha azt mondja Kant, hogy egyfelől a szemléletek fogalmak nélkül vakok, másfelől azt is állítjuk, hogy a fogalmak szemléletek nélkül üresek. Az ész spekulációiból, a formák rendszeréből hiányzik épen a tartalom. Ezt a tartalmat pedig nem nyerhetjük az észből, mert nincs intellektuális, hanem csak érzéki szemléletünk. Ennélfogva a valóság ismerete csak az érzékiség és az értelem összeműködése folytán alakítható ki.

3. Az ismereti tárgy fogalma.

Az ismeretelmélet problémáinak harmadik csoportja az ismereti tárgy fogalma körül forog s ha az eddigi fejtegetések is némi nehézséggel jártak, az ismereti tárgy fogalmának meghatározása még több elmélyedést kíván.

Nyilvánvaló, hogy midőn ismereti tárgyról beszélünk, akkor nem erről, vagy arról a konkrét meghatározott tárgyról van szó, hogy mi ennek vagy annak az ismereti tárgynak a tartalma, a maga konkrét tartalmiságában, hiszen arról épen a szaktudományok szólnak és más a növényteni, más az ásványtani ismeretek tárgya, tartalma stb.

Midőn mi az ismereti tárgy problémájáról beszélünk, nem ezeket a konkrét tárgyakat keressük, hanem a tárgyiasság lényegét, azt a jellemvonást, ami minden tárgyat, mint tárgyat meghatároz, melynek alapján valamit objektívnek, tárgyasnak minősíthetünk, függetlenül attól, hogy ennek a tárgynak mi a konkrét tartalma az egyes speciális szaktudományi ismeretek keretében.

a.) Realizmus: naiv és kritikai.

A tárgy problémájának a jelentkezésekor az első válasz, amivel találkozunk, a realizmus felelete. A realizmus az az ismeretelméleti álláspont, amely szerint az ismeret tárgya, valamely, a tudattól független realitás, valóság. A realizmus szerint az ismereti tárgynak, amit **res**-nek, dolognak is neveznek, az észből, a tudatunktól függetlennek kell lenni, s épen ebben a függetlenségben jut kifejezésre a tárgyi mivolta. Ami a tudatunkhoz tartozik, az épen nem tárgy, hanem a tudat belső tartalmához tartozik. A tárgyat az jellemzi, hogy szemben áll a tudattal. A német Gegenstand = tárgy szó ezt élesen kifejezi. Minden amit objektíválunk, szükségképpen mint tudatunkkal szembenálló jelentkezik. Ép a tudattól való függetlenségben nyilatkozik meg

az ismeret tárgyiassága. Ami tőlünk függ, az épen nem tekinthető objektívnek. Objektívnek azt tekintjük, ami tudatunktól független és kényszerítő erővel jelentkezik, akár tetszik nekem, akár nem.

Ha a realizmus ilyen módon megmagyarázza az ismeret tárgyiasságát, az ismereti tárgy lényegét, felmerül az a kérdés, hogy ragadja meg a tudattól független tárgyat a tudat, mert nyilvánvaló, hogy a tudatnak és tárgynak találkozniuk kell egymással, hogy ismereti tárgy keletkezzék, mert enélkül épen ismeretlen maradna a tárgy.

Erre a realizmus megnyugtatónak és a természetes észjárás előtt megfelelőnek tetsző választ ad, de ez a második válasz már több nehézséget rejt magában.

Azt mondja t.i., hogy a tudat olyanképpen ragadja meg a tőle független tárgyat vagy realitást, oly módon szerez ismeretet, hogy a tárgyat lemásolja, leképezi, „fényképszerű” másolatot készít a tárgyról. A tárgyak tőlem függetlenül, rajtam kívül vannak, de én képes vagyok képeket alkotni, mintegy fényképeket. Egy naivabb formájában ez a lemásolási elmélet azt mondja, hogy már a görög filozófusok egy része tanította, hogy a tárgyakról kis képecskék válnak le és ezek a képek behatolnak érzékszerveinkbe és felvesszük a tudatunkba. Ezeket a képeket mi visszük magunkkal, ezek alkotják az ismereti alapot, amelyre ítéleteink megalkotásában támaszkodunk.

Az első felelet tehát, amelyet az ismeret tárgyra vonatkozólag kapunk, a realizmus felelete. A realizmus szerint az ismeret tárgya egy tudattól független valóság, a tudattól független realitás. Az ismeret pedig nem áll egyébben, nint ennek a realitásnak a lemásolásában, leképezésében. A tudat **tabula rasa** eszerint az elmélet szerint, amelyre a külső világból származó ingerek reá nyomják a maguk képét, így telik meg az eredetileg üres tábla képekkel, képzetekkel, amelyeken a dolgok másolatát, képét kell látni és ha ez a kép megegyezik a dologgal, fedi a maga tárgyát, akkor beszélhetünk igazságról, igaz ismeretről.

A realizmusnak ez az ismeretelmélete, amely a tárgy lényegét a tudattól független dolgok felvételében jelöli meg, nem tartható fenn és mihelyt bizonyos nehézségek felmerülnek, reá jövünk arra, hogy bármennyire valószínűnek tűnik fel az első pillanatban az ismereti tárgynak ilyen módon való magyarázata, mégis el kell hagynunk az ismereti tárgynak ezt a felfogását. Gondoljunk csak az érzeteknek a kialakulására, a fizikai ingerre, - amely érzékszerveinket ostromolja - és az ezek folyamán érzékeinkben jelentkező képzetekre. A fizika a hangot a levegő rezgésére vezeti vissza stb. Az első pillantásra nyilvánvaló, hogy az érzetek nem hasonlítanak a tárgyra. Az az inger - amelynek hatására ezek a tünetek jelentkeznek, más természetű. A fényt előidéző inger maga nem fény. A hangot előidéző inger nem maga a hang. Azt a realizmust, amely az ismeretben egyszerűen a tudattól független külső dolgok lemásolását látja, nem lehet fenntartani, s mihelyt a naiv realizmust ezekkel a nehézségekkel szembe vetjük, azonnal reájövünk arra, hogy a másolási teória megdőlt. A realizmus megfelelősége nem az egyszerű lemásolás viszonya. A vak számára nem létezik szín, mert a fényérzetek nem jelentkeznek. A külső világ ingere jelentkezik, de az érzetet nem alkotja meg. Ez azt mutatja, hogy amit a külső dolgoknak szoktunk tulajdonítani közönségesen, azok nem külső dolgok határozmányai, hanem csak mibennünk vannak meg. Ha a mi érzékszerveink nem működnek bizonyos tekintetben, akkor a dolgoknak nem tulajdonítjuk az illető tulajdonságokat. El kell hagynunk tehát ezt a lemásolási, leképezési teóriát, amely szerint a külső dolog és a tudat között ilyen megfelelés áll fenn. A külső valóság más természetű, mint azoknak a dolgoknak a hatására bennünk keletkezett érzet. Ezzel a módosítással már elhagytuk a naiv realizmust és a kritikai realizmus talajára léptünk át.

A kritikai realizmus megegyezik a naiv realizmussal abban, hogy felvesz a tudattól független, a tudat határain túllépő, transcendens tényezőket, de azt mondja, hogy ezek nem az egyszerű másolás viszonyában állnak egymással, hanem más viszony áll fenn közöttük. Ez a felfogás azt állítja, hogy a kép és a tárgy között valamilyen törvényszerű összefüggés áll fenn, a megfelelésnek egy sajátos viszonya, mely azonban nem a leképezés viszonya. A kritikai realizmus szerint mi az érzeteinkből vissza tudunk következtetni a dolgokra, a tőlünk független világra. A tárgy független a tudattól. Épen ebben a függetlenségben áll a tárgyszerűsége.

Igy áll előttünk a realizmus, két válfajában, a naiv és kritikai realizmusban. A naiv a másolás viszonyát veszi fel, a kritikai már tud arról, hogy a képeket előidéző inger más természetű és köztük csak a megfelelés egy sajátos viszonya áll fenn, amelyet részben a lélektan, részben a fizika magyaráz.

b.) Fenomenalizmus.

A további utat a fenomenalizmus jelöli. A fenomenalizmus részben még mindig realiztikus jelleget mutat és részben még mindig a realizmus irányába illeszthető be. Ez szintén felvesz egy tudattól független valóságot. Azt mondja, hogy illet fel is kell vennünk, ha nem akarjuk az ismereti világot teljesen szubjektívizálni. De mi ezt a valóságot nem tudjuk egyáltalában megismerni, hanem csak azokat a hatásokat ismerjük fel, amelyeket bennünk a tudattól független valóság előidézik. A dolgokat nem úgy ismerjük meg, ahogyan önmagukban vannak, hanem ahogyan reánk hatnak, ahogyan az ismereti formáinkban

megjelennek. A dolgokat nem úgy ismerjük meg, mint magában való dolgokat, hanem mint jelenségeket. A magában való dolgot Kant, aki a fenomenalizmust szóhoz juttatja „Ding an sich”-nek nevezi. A magában való dolgok, ahogyan bennünk jelentkeznek, formákban jelentkeznek. A fenomenalizmus a valóságot két részre osztja. A numenon és a fenomenon világára. A tudattól független valóság világa a numenon, mert hiszen a jelenség mögött kell lenni valaminek, ami megjelenik. De hogy ez a valami milyen, azt nem vagyunk képesek megismerni. Amit megismerünk, azt mindig csak a dolgoknak reánk gyakorolt hatása, a tudatunk formáiban való jelentkezés, egyszóval jelenség.

c.) Idealizmus.

A fenomenalizmus is beilleszthető még a realizmus gondolatmenetébe, mert eddig mind a három elmélet felvett egy, a tudattól független valóságot, ebben jelölve meg a tárgynak a lényegét, de ez a valóság mindig többet veszít a maga jegyeiből. A naiv realizmusban még a maga teljességében jelentkezik. Az egyszerű másolás viszonyában látja az ismeret és a tárgy viszonyát. A kritikai realizmus már nem állapítja meg az egyszerű másolás tényét, hanem a külső világot más természetűnek jelöli, tehát az érzetek, képzetek, egyszóval képek és a transcendens realitás világát már megkülönbözteti. A fenomenalizmus arra az álláspontra helyezkedik, hogy felvesz egy, a tudattól független valóságot, de azt állítja, hogy ez ismeretlen sőt megismerhetetlen. Az ismereti tárgy problémája azonban a fenomenalizmusban sem állhat meg. Nem tekinthetjük kielégítő magyarázatnak, mert a fenomenalizmus által felvett magában való dolog fogalma súlyos nehézséget rejt magában. A fenomenalizmus felvesz egy ismeretlen, sőt megismerhetetlen valóságot és annak tulajdonítja a jelenségek világát. Az ismeret problémáját azonban egy ismeretlen tényező felállításával nem lehet kielégítően megoldani. A dolgokat csak mint jelenségeket lehet megismerni. A világ jelenségekből áll. Mi szükség van tehát arra, hogy mi a jelenségek világát elhagyjuk és felvegyünk egy ismeretlen magában valót és a jelenségeket ezen ismeretlen hatásának tulajdonítsuk? Miért van szükség egy ismeretlen felvételére, amikor egy ismeretlen semmit sem magyaráz meg? Ejtsük el tehát ezt az ismeretlent, ezt a magában valót, mint a dolgoknak az alapját és maradjunk meg a jelenségek világában, amelyek a tudatunk tartalmát alkotják. A világ jelenségekből áll, ezen jelenségek nem egyebek, mint a tudatunk tartalmát alkotó képek és minden, ami a mi ismereti világunkban felmerül, ezekből a képekből áll és ezeknek a képeknek a tartalmából magyarázható meg. Itt jutunk el arra az ismeretelméleti álláspontra, amely elveti a tudattól független valóság fogalmát. Feladatának tekinti az ismereti világ megmagyarázását azokból a képekből, amelyek a mi tudatunk tartalmát alkotják. Minden dolgot képesek megmagyarázni a mi tudatunk képeiből és rajta kívül fekvő valóság felvételére szükség nincs. Ez az irány tehát elveti a realizmust minden formájában, mert nem ismer el a tudattól független tényezőket. Ez már az idealizmus irányába mutat, amelynek különböző válfajai lehetségesek.

A világnak, a valóságnak minden dolga tulajdonképpen azokat a vonásokat viseli magán, amelyek az én tudatom tartalmát alkotják. A valóság tehát képszerű, ideaszzerű és mindent a tudatom tartalmával meg tudunk magyarázni.

aa.) Szolipszizmus.

Felmerül az a kérdés, hogyha minden az én tudatom tartalmát alkotja, akkor nem létezik semmi sem rajtam kívül, csak az „én” létezik és az egész világ az én tudatom tartalma. Ez a felfogás, bármennyire képtelenségnek tűnik fel és a természetes életérzéssel erősen összeütközik, az első pillanatra szükségszerű következménynek látszik. Az idealizmusnak ezt az egészen szokatlan feltevését nevezzük szolipszizmusnak. Egyedül csak én létezem és az egész világ az én tudatom tartalmát alkotja. Erre a következtetésre jutni bizonyos szempontból elkerülhetetlennek látszik. Lélektani szempontból ennek a szolipszizmusnak igaza is van. Minél tágabb a tudatunk, minél több tartalom van benne, annál gazdagabb a világunk. A dolgok, a közeli és távoli világok egyaránt a tudatunkban vannak és sok dolog számunkra nem is létezik, ha a tudatunkban nem foglal helyet. (Pl. ha megbetegedik az emlékező tehetség.) Lélektanilag tehát minden bennünk van és a mi világunk azokból a tartalmi elemekből áll, amelyek a tudatunkban vannak. Minél gazdagabb a tudatunk tartalma, annál szélesebb a világunk.

bb.) Kritikai idealizmus.

A szolipszizmus elméletileg megcáfolhatatlannak tűnik fel, gyakorlatilag pedig mégis képtelenség. Schopenhauer egy olyan várhoz hasonlítja, amely bevehetetlen, de amelyből az őrség sem tud kijönni, hogy bennünket megtámadjon. A szolipszizmust a következő megfontolások segítségével tudjuk kivetni a sarkából. Az első érv az, hogy az egyedül álló „én”, amelyre a szolipszizmus épít, szociális fogalom, amely feltételez más, vagy másokat (egy közösséget). Csak akkor mondhatjuk valakiről, hogy egyedül van, ha feltételezünk egy közösséget is, amittől különválasztva az egyén egyedül van. Az egyedüliség csak egy

közösségre vonatkoztatva állítható fel. Van egy másik cáfolat is ismeretelméleti oldalról. Mindenki magában hordozza ennek a világnak a képét és mindenki ennek a képnek kialakításán és gazdagításán fáradozik. De az is kétségtelen, hogy különbséget kell tennünk a tudat tartalma és a tudat tárgya között. A tudat tartalma nem azonos a tárggyal, amely a tudat tartalmát képezi. Az asztalnak a képe nem azonos magával az asztallal. Mihelyt a tudat tartalma és a tárgy között különbséget teszünk, el kell ejtenünk a szolipszizmust.

Igaz, hogy a tudat tartalma bennünk van, de a tudat tartalma jelent valami ezen kívül állót is és ennek a kívülálló tárgynak, a dolognak a képe már nincs az én tudatomban.

Ugylátszik, hogy mégis csak fel kellene vennünk egy tárgyat a tudaton kívül és mégis csak visszatérünk a realizmus álláspontjára, amelyet az előbb elhagytunk. Mi tehát a végső feladat a kettő közötti vitában? A realizmus a tudattól való függetlenséget hangsúlyozza. Az idealizmus pedig a tudatonkívüli tényezőkkel nem operál, mert ezt a tudat nem tudja megragadni, tehát megismerhetetlen és nem magyaráz meg semmit. Mindent tehát a tudatból magyarázunk meg. Ez a két felfogás áll egymással szemben és mindkettőnek vannak érvei, de nehézségei is. A realizmusnak figyelemreméltó az az érve, hogy hangsúlyozza a tárgy függetlenségét, mert mi azt tartjuk objektívnek, tárgyiasnak, ami a tudat tartalmától függetlenül jelentkezik. A függetlenség tehát a tárgyiasság jellemzője. Ahol ezt nem tapasztaljuk, ott nem beszélhetünk objektivitásról. Mi pedig az ismeretnél arra törekszünk. Itt van az igaza a realizmusnak. Az idealizmusnak abban van igaza, hogy végeredményben mi az ismereti világ kialakításánál magunkra vagyunk utalva. Saját magunkat nem kerülhetjük el seholsem. Saját magunk nyomja rá bélyegét a külső világra. Az ismereti tárgyban vannak bizonyos tulajdonságok, hideg és meleg, hang és fény és egyéb minőségi vonások. Mi ezekből alkotjuk meg a tárgyra vonatkozó képet. Hogy magában, tőlünk függetlenül milyen, azt nem tudhatjuk, mert magunkat nem hagyhatjuk el és mi a dolgokat csak saját magunkon átszűrve, szubjektíve meghatározottan fogjuk fel. Mi a dolgokról képet alkotunk és ezeket a képeket ismerjük meg. Hogyan lehet ezt a két álláspontot összeegyeztetni? ezt az összeegyeztetést a kritikai idealizmus végzi el. Létrehozza azt a kritikai szintézist, amelyre mi az ismeretelméletben mindig törekszünk, amikor egymással szembenálló szélsőséges felfogásokról van szó. A transcendentális idealizmus arra figyelmeztet bennünket, hogy különbséget kell tennünk az alanyok két fogalma között. Ha az alanyról az egyéni tudatra gondolunk, akkor a tárgyak a tudattól függetlenek. Léteznek tőlünk függetlenül is. Ha eltávoztunk innét a tereméből és már csak halványan emlékszünk rája, e terem mégis létezni fog továbbra is. Igazat adunk tehát a realizmusnak abban, hogy a valóságnak minden dolga az egyéni tudattól független. Másfelől meg kell állapítani azt, hogy a valóság nem független a tudattól általában. Az egyéni tudatban jelentkezik és ott ragadjuk meg az általános tudat értelmét, amely nem áll másban, mint a tudatosság általános törvényeiben. A dolgok alá vannak vetve az általános tudat törvényeinek. Minden dolog alá van vetve és ezért ragadható meg az egyéni tudat által. Ha a dolgok nem volnának alávetve a tudat törvényeinek, akkor mi a dolgokat meg nem ismerhetnénk. Mert miáltal alkotjuk meg az ismeretet? Mi csak olyasmit ismerhetünk meg, ami a tudat formáiba felvehető. Ha nem volnának alávetve a tudat általános törvényeinek, akkor nem volnának megismerhetők. Az egész világot végeredményben, amelyet megakarunk ismerni, a tudatban ragadjuk meg. Az egész világ minden tartalmát a tudatunkon keresztül magyarázhatjuk. Összefoglalva: minden igaz ismeret tulmutat az egyéni tudaton, mert tudjuk, hogy valamely igazság érvényes volt, mielőtt megismertük volna és érvényes lesz megsemmisülésünk után is. Ezzel a megoldással, hogy mindent az általános tudat tartalmának tekintünk, másfelől elismerjük a dolgoknak az egyéni tudattól való függetlenségét, rámutattunk arra a megoldásra, mely az ismeretelmélet problematikájának a lezárásához vezethet bennünket.

Ontológia vagy valóságelmélet.

Miután így az ismeretelméletnek a főbb problémáival megismerkedtünk, a továbbiakhoz szükségünk lesz egy ontológiai alapvetésre, amely mint az ismeretelmélet egyik része jelentkezik. A valóság nincs a tudaton kívül, hanem a tudat tartalmát képezi; ha nem is az egyéni tudat, hanem az általános tudat tartalmát. Ha ez így áll, akkor a tudat törvényeit feltáró ismeretelméleten nem áll kívül az ontológia, hanem mint az ismeretelmélet egyik része jelentkezik.

4.) Az igazság mivolta és fennállási módja.

Mielőtt áttérnénk az axiológiára, az értékelméletek tárgyalására, szükségesnek látszik, hogy az ismeretelmélet keretein belül még néhány kérdést megvilágosítsak, amelyek alkalmas alapot szolgáltatnak az axiológiához való átmenethez. Miután az ismeret problémáját megvilágítottuk a lehetőség, az eredet és a tárgy szempontjából és megismerkedtünk azokkal a feleletekkel, amelyeket erre az ismeretek különböző szempontu vizsgálatai alapján adni lehetséges, egy szempont még homályban maradt és megvilágosításra vár. Ez az igazság mivoltára, fennállásának módjára vonatkozik. Kérdés, hogy miben áll, hogyan létezik az igazság.

Ez az a kérdés, amelyet az ismeretelmélet keretein belül meg kell vizsgálnunk. Említettük az igazságnak azt a tulajdonságát, hogy az igazság mindig egy ismeretnek a tulajdonsága, az ismeretnek egyik leglényegesebb jellemvonása, mert hiszen ha egy gondolat nem tartalmazza az igazságot, akkor nem is ismeret. Gondolatainkat ismeretté az igazság avatja. Ennélfogva az igazság fennállási módja és az ismeret értelme fontos kapcsolatban állnak egymással. Így az ontológia az ismeretelmélet segédtudományaként jelentkezik előttünk.

a.) Materializmus.

A kérdés tehát, amelyre ezután válaszolnunk kell, hogy miben áll az igazságnak a léte, a valósága. Az első felelet, amelyet erre a kérdésre adni szokás, arra utal, hogy végeredményben az igazság ismeretekben nyilvánkozik meg, ismeretekben található, ezek pedig előttünk állnak tárgyi alakban, a tudományokban. A tudományok pedig előttünk állnak azokban a művekben, amelyek az ismereteket írásban rögzítették, ennélfogva nyilvánvaló, hogy az igazságot sem kell másban keresni, mint azokban az előttünk álló tárgyi jelekben, amelyeket a könyvek jelentenek a számunkra. A könyvek oldalait betöltő betűk a fizikai valóságnak a részei. Az igazság és ezen belül az ismeret ezek alapján könyvekben, a fizikai valóságban található meg. Hiszen nyilvánvaló, hogy mi ezeket az ismereteket a látási szervünk útján érzékeljük, tehát beleilleszkedik az érzéki valóságba. Az igazság így előttünk áll a könyvekben, papírban, betűben, ennélfogva tehát az igazság a fizikai valósághoz tartozik, ahhoz, amely előttünk áll időben, térben és amely érzékeinkkel megragadható, amit egyszerűen anyagnak nevezünk. Ez a felfogás, amely az igazságot az anyagban keresi, a materializmus. Anélkül, hogy ezzel a néhány jellemző vonással az anyagnak a természetét kimerítettem volna, mindenesetre megadtam azokat a határvonalakat, amelyek az anyagi természetű létezészt az esetleges egyéb létezésektől elhatárolják. Ezek a vonásai tehát az anyagnak az időben és térben való jelentkezése, illetve kiterjedése. Végül jellemző az érzéki meghatározottsága, hiszen minden időben és térben létező valamit az érzékszerveinkkel veszünk észre. A materializmus szerint csak az anyag létezik, eszerint tehát az ismeret igazsága is csak az anyagi világban kereshető. Nem állhat másból, mint azokból a fizikai jelekből, amelyek egy könyvnek a lapjait teleírják stb. Kérdés, hogy ez a materializmus kielégítő ontológia-e. Meg tudjuk-e ezzel magyarázni az igazság mivoltát? Nyilvánvaló, hogy a materializmusnak vannak figyelemreméltó indokai és a valóságról beszélve köznapiasan mi is anyagi valóságra gondolunk. Könnyen hajlandók vagyunk azután az anyagi valósággal szemben az egyéb valóságot másodrendűnek tekinteni. A materializmusnak azonban megvan a maga nehézsége is. A materializmus mindent egy nevezőre vezet vissza, az anyagra, s az ilyen elméletet, amely egy elvre vezet vissza mindent, nevezzük monizmusnak. A materializmus monizmusa azonban nem tudja nekünk a valóság minden fajtáját kielégítően megmagyarázni, s ezen az alapon az ismeretnek az értelmét sem képes megmagyarázni. A térben és időben megnyilatkozó valóság, az anyag, szüntelen változást mutat. Ami időben van, alá van vetve a változásnak. Az az ismeret azonban, hogy $2 \times 2 = 4$ nem változik és nem azonosítható azokkal az ábrákkal, amelyekkel egy könyvben ábrázolják. A könyveket sok példányban kinyomatták, de azokban mégis csak ugyanazon egy igazság található és nem százezer igazság. Az igazság nem változik és ezzel már jelentkezik a materializmus nehézségei. A materializmus mivel nem tudja megmagyarázni, hogy az ismeret, az igazság valósága, hogyan áll fenn, mert csak térbeli és időbeli valóságról beszélt, saját magát sem tudja megmagyarázni. Ha következetes önmagához, akkor mindent materiának, mindent anyagnak állít. Ámde maga nem anyag, amely változik, hanem változatlan jelentések rendszere, amelyeknek tér és időbeli kiterjedés nem tulajdonítható. Azaz a materializmus önmagát sem tudja megmagyarázni.

b.) Spiritualizmus.

Keressünk tehát egy más magyarázatot, amely az ismeret értelmére irányul. Ha az igazság nem azonos a fizikai jelekkel, betűkkel, amelyekkel ábrázoljuk őket, vagy a hanggal, amellyel kifejezzük, akkor közel van az a feltevés, hogy az igazság nem anyagi, hanem lelki valóság, csak a lelki élet keretén belül található meg. Ez a felfogás, amely az igazságot a lelki létezővel azonosítja, a spiritualizmus.

Lehetséges-e az ismeretnek a jelentését megmagyarázni a spiritualizmus alapján? Az anyagi valósággal szemben a lelki valóságnak a főbb vonásai a következők: a lelki jelenségek nem rendelkeznek térbeli kiterjedéssel. Beszélhetünk ugyan a gondolat nagyságáról stb., ezt azonban csak átvitt értelemben szoktuk használni. A másik tulajdonsága, hogy mindig időben jelentkezik, már megegyezik az anyag valóságával, mert hiszen a lelki jelenség mindig bizonyos időben jelentkezik, mint az anyagi jelenségek és egy idő múlva elhangzik, kiszorul a tudatunkból. A lelki jelenségeknek tehát csak időbeli kiterjedésük van. Végül a lelki valóság is az érzéki jelenségekhez tartozik, azokat is csak érzékeinkkel fogjuk fel (benső érzékünk által), tehát ezek is az érzéki valósághoz tartoznak. A valóságnak tehát az a fajtája, az érzéki valóság, két részre oszlik, az anyagi és lelki valóságra. Ezeket együtt pszichofizikai realitásnak is szokás nevezni.

A spiritualizmusnak egyik képviselője **Leibniz**, aki szerint a valóság végtelen sok apró, oszthatatlan részből, monasból áll. Ezek a monasok, amelyek különböznek az atomoktól, mert képet alkotnak a világról és visszatükröződik bennük az egész világ. Ennek értelmében minden, az anyagi dolgok is végsősorban lelki jellegű létezőkből, monasokból állnak. A különbség csak annyi, hogy míg az anyagi dolgokat alkotó monasokban a világ képe, képzeete csak homályosan alakul ki, a lelki és szellemi világot, valóságot alkotó monasok világos képet adnak a világról és mindegyik másképpen tükrözi vissza a világot. Egy másik ilyen spiritualista ontológia jelentkezik Schopenhauer tanításában. Ő azt tanítja, hogy bár a világ előttünk képzetekben jelenik meg, a jelenségek mögött meg tudjuk ragadni a valóság igazi lényegét egy ponton és pedig önmagunkban. Ha elfordulunk a külső jelenségektől, önmagunkban megtaláljuk azt a nyilást, amely a valósághoz vezet. Önmagunkban fedezzük fel a valóság igazi lényegét, az akaratot. Mihelyt erre ráésmélünk, meglátjuk másban is a törekvést, akarást. Mindenütt ugyanaz a világlényeg, akarat nyilatkozik meg, amely lelki természetű erő. Az anyagi világ is spiritualisztikusan jelentkező valóságra vezethető vissza.

Természetesen ez az elmélet épen úgy monizmus, mint a materializmus, mert mindent egy elvre vezet vissza. Ez az időben jelentkező érzéki valóság folytonos változást mutat. A gondolataink feltűnnek és megint eltűnnek. Keletkeznek akarások és törekvések, feszülnek az emberben, majd ismét elhalkulnak. Vajjon az igazság lényege, a változatlan érvénye magyarázható-e a lelki valóság alapján? Az igazság érvénye független a mi lelki aktusaink változásától épúgy, mint amilyen független az anyagi létől is. Ezen az alapon az ismeret és az igazság nem azonosítható az anyagi valósággal, de nem azonosítható a lelki valósággal sem. Ennélfogva a spiritualizmust sem tekinthetjük kielégítő megoldásnak az igazság mivoltának a magyarázatában. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az ismereti világ kialakításában nem játszik szerepet az anyagi és a lelki valóság. Nyilván anyagi jelekkel ábrázoljuk az ismeretet, amikor leírjuk, lenyomatjuk, vagy kimondjuk, de ezek az anyagi jelek nem jelentenek többet, mint puszta ábrát. Világos, hogy lelki valóságra is szükség van, mert hiszen a lélek az, amely az ismeretek értelmét felfogja és ha nem volna lélek, amely az igazság értelmét megragadja, akkor nem alakulna ki ismeret és tudomány. Az anyag és a lélek egyaránt szükséges feltételek, de nem adják magukban, sőt ketten együtt sem az igaz ismeret magyarázati alapját. Az egyik ábrázolja, a másik megérti, de mindkettő változik, szemben az igazság változatlan lényegével.

Az igazság nem azonos sem a fizikai jelekkel, sem a reá irányuló lelki folyamatokkal. Ami változatlan, azt másképp kell magyarázni. Ha a lét alatt mindig a fizikai vagy a pszichikai létezést értjük, akkor azt mondhatjuk, hogy az igazság nem létezik. Nem tartozik az érzéki változó léthez.

c.) Érvény.

Ez a negatív meghatározás keveset mond. Mégsem azt jelenti, hogy az igazság semmi, ha nem létezik is. Ez csak egy elhatárolás. Mikor azt mondjuk, hogy az igazság nem létezik, ezzel, az igazságot csak elhatároltuk a pszichofizikai realitástól, de nem is állítjuk a semmivel való azonosságát. Az igazság valósága nem az érzéki lét, hanem az, amit azzal a szóval szoktunk jelezni, hogy „érvény.” Az igazság jelentései változatlan érvénnyel bírnak (Pl. a matematika igazságai). Függetlenül a rájuk irányuló pszichikai aktusok változásától. Itt térünk rá arra az alapra, amely a hidat jelenti az axiológia felé. Mindannak, aminek érvénye van, értéket tulajdonítunk. Gondolatainkat akkor tartjuk értékesnek, ha azokban az igazság jelenik meg, ha azok az igazságot tartalmazzák. Az igazság ad értéket a gondolkozásnak. Az igazság érvénnyel bír, az érték érvénnyel bír és ebben rejlik az igazság fennállási módja és ebben rejlik az igazság valósága. Az igazság léte tehát az érvény, amely egy sajátos, különleges fennállási mód, változatlan jelentés. Ahogyan az érvény összefügg az értékkel, úgy az érvénytelenség összefügg az értéktelenséggel. Felmerül az a kérdés, hogy csak egy fajta érték van? Csak az igazság értéke, a logikai érték? Vajjon csak teoretikus érték van, amit a gondolkodás révén megragadunk, vagy vannak más értékek is? Nyilvánvaló, hogy vannak más értékek, amelyek egy műalkotásban megvalósulnak, más törvények alá esnek, de mégis csak értékek. Vagy az erkölcsi, vagy vallásos érték. Így vezet el bennünket a teoretikus értéknek a jelentése, az értéknek az általános jelentéséhez és a különböző értékfajokhoz. Vajjon a teoretikus értéken kívül, amelyre mi törekszünk, vannak-e más értékek is?

Összefoglalás.

VALÓSÁG

érzéki lét	nem érzéki, vagy ideális lét	érték (érvény)
fizikai lét	pszichikai lét	
	pszichofizikai realitás	
materializmus	spiritualizmus	

Ez a kis tabella áttekintést nyújt az ontológia alapfogalmairól. A legáltalánosabb kategória a valóság fogalma, amely összeesik az elgondolhatóság fogalmával. Minden, ami az ismeret világában szerepet játszik, - van. Tehát úgy a létező, mint a nemlétező dolgok vannak, ezekről gondolatokat alkothatunk, tehát az elgondolhatóság körébe tartoznak. Az elgondolhatóság a maga határozatlanságában azonban csak a legáltalánosabb ontológiai keret. Minden, ami a megismerés tárgyát alkotja, valóság. Szükség van azonban arra, hogy a különböző valóságfajokkal közelebbről megismerkedjünk.

Az első csoport a fizikai létező. Erre épít a materializmus, amely szerint a valóság a fizikai léttel azonos. A fizikai létező jellemző vonása a tér és időbeli kiterjedtség és érzéki meghatározottság. A materializmus azonban, amely az ilyen létezőt veszi fel valóságnak, nem képes megmagyarázni az ismeret jellegének a változatlanosságát, sem saját maga elméletét, amely éppen nem materiális, nem fizikai valóság.

Egy másik kísérlet a spiritualizmus, amely minden valóságot a pszichikai léttel azonosít. A pszichikai valóság jellemzője az időbeliség, másfelől érzékiileg is meghatározható. Tehát a lelki jelenségek a változó érzéki lét szférájába tartoznak, ennél fogva a változatlan igazság jellegét nem lehet belőle megmagyarázni. Le kell tehát mondanunk mindkét elmélet elfogadásáról. Egyelvűséggel, monizmussal nem jövünk ki, még a kettő együttvéve sem képes meghatározni az igazság fogalmát, tehát a kételvűség (dualizmus) is elégtelen. Ennél fogva el kell hagynunk a pszichofizikai realitás fogalmát és megpróbáljuk az igazságot elhelyezni abba a másik valóságszférába, amelyet az ideális létnek nevezünk, tehát a mundus sensibilis mellett felvesszük a mundus intelligibilis szféráját is, hogy ebbe helyezzük el az igazságot. Azonban ez sem alkalmas az igazság fennállási módjának a meghatározására. Ide tartoznak pl. a számok, amelyek önmagukban még nem igazak. Ezért tehát az igazságot a harmadik síkban kell keresni. Az igazság tehát nem anyagi vagy lelki szférákban létezik, hanem az értékelméletben, az axiológiában kell keresni.

Eddigi fejtegetéseink alapján eljutottunk tehát az igazsághoz, mint értékfogalomhoz, de már tudjuk, hogy az érték fogalmában több van, mint az igazság fogalmában. Szükség van tehát arra, hogy felvessük a kérdést, mi az érték?

Általános értékelmélet.

Erre a kérdésre, amely az axiológia legalapvetőbb kérdése, különböző feleleteket kapunk. Szükséges végigtekinteni az értékelő tudat fejlődési menetén, amelyen az értékelő tudat az emberiség fejlődésén végighalad. Az érték szabja meg az ember tevékenységének értékességét.

a.) Hedonizmus.

Az első érték az élvezet, amit görögül hedone-nak neveztek és eszerint mérték a dolgok becsét. A hedonizmus alapján azonban igen nehéz volna bizonyos emberi tevékenységeket igazolni és értéknek elismerni. Pl. maga a tudomány, amelyet nem tudunk élvezettel megindokolni. A hedonizmus azt állítja, hogy valamely alkotás értéke annak élvokozó képességében rejlik. A kél, és a kin az a két pólus, amely között az emberi élet minden tevékenysége lejátszódik. Minél több gyönyört ígér valami, annál nagyobb értéket tulajdonítunk neki. A fájdalom, a kin eszerint negatív érték. Jellemző az axiológiára, hogy az értékek mindig párhuzamosan lépnek fel, mindig pozitív és negatív érték jelentkezik, szemben az ontológiával, ahol a léttel szemben a semmi van, azaz nincs semmi, nincs tehát két pólus. Az értékelméletekre jellemző, hogy az egyik érték elfogadása a másik tagadását jelenti, s ezért mindig két irányú értékkel találkozunk. A hedonizmus képviselői a cyrenei iskola (Aristippos) és mérsékeltebb formájában, Epikuros. Mi a nézetünk a hedonizmusról?

Kétségtelen, hogy a hedonizmusban mint általában a filozófiai irányzatokban, rejlenek olyan jogos mozzanatok, amelyek ennek az álláspontnak a fenntartását indokolják és lehetővé teszik. Kétségtelen, hogy olyan tényezőre mutat rá az emberi életben, amelynek a jelentőségét nem lehet lekicsinyelni, vagy kétségbevonni. Az élvezet mindig az önfenntartás sikerét jelzi. Egy csupa kinből álló élet éppen lehetetlen, mert önmagát semmisíti meg. Tulajdonképpen minden élet, amelynek sikerül az önfenntartás, élvezettel jár. Ez az, amit a hedonizmus javára könyvelhetünk el. Nincs tehát igaza annak, aki minden örömet elítél, mert az élvezetnek szerepe van az emberi életben. Az önfenntartás sikere élvezettel jár, míg ha akadályok bukkannak fel, akkor a fájdalom, a kin érzése lép fel. Nem mondhatjuk azt, hogy az élvhajhász rokonszenves, mégse ítélnék el minden élvezetet, mert ennek a tényezőnek helye és jelentősége van az emberi életben.

Vannak azonban a hedonizmusnak nehézségei is. Már az ókori hedonisták is észrevették, hogy a dolgoknak kizárólag az élv szerint való értékelése komoly nehézségeket rejt magában. Vannak dolgok, amelyek élvezetet okoznak, de nyomukban kin és szenvedés jár. Viszont vannak dolgok, amelyek fáradság,

esetleg fájdalom árán szerezhetők meg, de nyomukban élvezet és öröm következik. Mihelyt pedig az izmosodó emberi értelem válogatni kezd az élvezetek között, egyeseket elutasít, máskor pedig egyenesen a fájdalom mellett dönt, akkor mi az élvezeteket hozzámérjük valamihez, ami már nem él. A tiszta hedonizmus nem adja fel egykönnyen a harcot. Legkövetkezetesebb formájában arra a megállapításra jut, hogy az értékeknek a rangsora, az élvezeteknek az erősségével, az intenzitásával áll egyenes arányban. Minél intenzívebb az élvezet, annál nagyobb értékkel állunk szemben. A hedonista az élvezetek alapján dönt. De mit csinál, ha élvezetek közt kell döntenie? Az értékeket az élvezet intenzitása alapján állítja rangsorba és így dönt. Itt az egyedüli érték az élvezet lévén, tehát az élvezeteken belül kell valami különbséget tenni, s ez az intenzitás. A dolgok közt élvérték szempontjából intenzitási különbségek vannak. A hedonizmussal szemben rá kell mutatni arra, hogy miképpen a tiszta kinokból álló élet lehetetlen, másfelől egy csupa élvezetkből álló élet is lehetetlen, mert hiszen megvalósíthatatlan.

T.i. az élvre jellemző, hogy az él mindig valamilyen gátlás leküzdése, valamilyen fizikai hiány folytán jelentkezik. Ha nincs hiány, akkor nem okoz élvezetet a pótlék sem. Ha nem vagyok szomjas, akkor a víznek számomra nincs semmi értéke. Hiány, szenvedések nélkül nincs élvezet. A hiányok megelőzik az élvezetet és a szükségletek kielégítése vezet az élvezethez. Egy tiszta élvezetkből álló élet, teljességgel lehetetlen, mert hiányzik az, aminek a kielégítése az élvezethez vezetné. Ezért vezet az élvezeteknek a folytonos hajszolása az unalomhoz, a megcsömörléshez. Az élvezet megismétlése már nem az előző élvezet. A folytonos megismétlés végsősorban unalomra, az élvezeteknek a megszűnésére vezet. Az élvezeteknek a legfőbb értékkel való deklarálása az életet nem tölti meg tartalommal. Tartalmatlanná, üressé és céltalanná teszi. Nem különös, hogy az ókori hedonisták végül eljutottak az öngyilkosság dicséretéig. Azt mondták, hogy az élet célja az élvezet. Ami élvezet, ami öröm, azt érdemes megszerezni, ezen az alapon, ha az ember már nem képes élvezni, pl. az öregségben, amely már kevésbé alkalmas az örömökre, amikor betegség, nyomor borítja el az ember életét, akkor nincs más érték, mely az ember életét igazolhatná és ilyenkor felmerül a kérdés, érdemes-e élni?

A hedonista szerint nem érdemes, mert az életnek csak az élvezet ad értelmet, értéket, s ha nincs élvezet, akkor az egyedül helyes és következetes magatartás az élet megszüntetése, a szabad halál, az öngyilkosság. Az egyik ókori hedonista el is jutott ide és tanítványainak az önmegsemmisítést ajánlotta.

Mikor a fejlődő intelligencia válogat az élvezetek között, akkor már új mértékhez jutottunk el. Ennek a mértéknek már az élvezetek fölött kell állnia. Ez már megtörtént az első hedonistáknál is, akik különbséget tettek hasznos és káros élvezetek között. Mikor a kisgyermek játék közben megégeti az ujját, akkor már kezd válogatni az élvezetek között és a tüzzel való játékot károsnak itéli. Előáll a haszon és a kár fogalma.

Ami élvezetet okoz az kellemes. Ami kint okoz, az kellemetlen. Itt jelentkezik a kellemes és kellemetlen fogalom-párja. Ha valamiről azt mondjuk, hogy kellemetlen, akkor még az illető dolog tartalmából semmit sem közöltünk. Ha csak azt mondjuk, hogy kellemes, akkor még senki sem tudja miről van szó. Ezek teljesen szubjektív jelzők és nem tárgyi tényezők. Nem a dologról magáról állítunk valamit, hanem a dolognak ránk tett hatásáról. Ez egy szubjektív jelző, melyet az értékítéletben kapcsolunk hozzá a dologhoz.

Amint mondtam, már az ókori hedonisták is rájöttek arra, hogy az élvezetek között különbség van. Vannak hasznos és káros élvezetek. Ez a megállapítás pedig egy mértékre utal, amely már túl van az élvezeteken. A hedonizmus értékjelzői, a kellemes és a kellemetlen, szubjektív értékjelzők, mert a dologról önmagáról semmit sem mondanak.

A hedonizmus értékelésének a fokán vannak az állatok és az érzékiség uralma alatt élő emberek. Az értékelés következő fokozata azonban már túl van ezen a fejlődési fokon és nem elégszik meg az ösztönök uralmával. Ha a haszon és a kár fogalmát különböztetjük meg, már egy új értékelési fok felé közeledünk, az utilizmus felé. Ez már nem a kizárólag érzéki motívumoknak engedelmessé ember álláspontja, hanem itt értelmének is jelentősége van. A tárgyak és dolgok objektív jelentősége alapján állapítja meg, hogy valami hasznos vagy káros. Az utilizmus fokán álló ember már nem adja át magát teljesen az élvezeteknek, hanem különbséget tesz közöttük, méri az élvezeteket. A mérték, amit alkalmaz, a haszon és a kár fogalmában áll előttünk. A haszon a pozitív, a kár a negatív érték. Az utilizmus a káros élvezeteket elutasítja, a hasznosakat pedig értékeli.

A hedonizmus szubjektivistikus álláspont, az utilizmus objektivistikus, amely a dolgok objektív vonásai alapján dönt azok hasznosságáról, vagy károssága felől. A következő feladat, hogy miután ez az álláspont a haszon szerint értékeli, meg kell jelölnünk, hogy mi a haszon.

A haszon fogalmának tisztázásánál meg kell állapítanunk, hogy a hasznosság mindig feltételez valakit, aki él vele. A haszonról csak akkor beszélhetünk, ha van valaki, akinek a haszon használ. A haszon nem önmagában való fogalom. Ha nincs senki, aki használja, akkor nincs a dolognak hasznos jelentőségük. A haszon szónak önmagában nincs értelme. A haszon tehát viszonylagos, relatív fogalom, mert mindig utal valakire, akivel kapcsolatban áll.

A haszon viszonylagosságát leszögezve, nem tudjuk még azonban, hogy mi a haszon maga. Közelebb jutunk ehhez a fogalomhoz, ha vizsgáljuk az emberi önfenntartó tevékenységet. Az önfenntartási törekvés általában az, amit ösztönnek nevezünk. Itt nem szabad az ösztön szó szűkebb értelmére gondolnunk, hanem **Böhm Károly** értelmében minden önfenntartási törekvést ösztönnek kell tekinteni. Így beszélhetünk pl. az értelmi, a vallásos ösztönről stb. is, általában minden kulturtevékenység ösztöni alapjáról. Az ember sem egyéb, mint ösztönök rendszere (táplálkozási, mozgató, nemi, értelmi, stb. ösztönök). Ha az ember ösztönök organizmusa, ahány ösztönből áll az ember, annyiféle hiány lehet az ember életében. Ahány féle hiány lehetséges, annyiféle pótlékra van szükség, amellyel az ösztön hiányait megszüntetjük. Nem minden dolog alkalmas bármilyen ösztön hiányainak megszüntetésére, kielégítésére. Minden ösztön olyan pótlékot követel a maga hiányainak kielégítésére, amely ezen ösztön természetének megfelel. Az utilizmus akkor fejlődik ki, ha az ember a dolgokat abból a szempontból tekinti, hogy mennyiben alkalmasak a hiányok pótlására és kiválogatja azokat, amelyek erre a célra a legalkalmasabbak. Innét származik a haszon és a kár fogalma. Aszerint, hogy a dolgok képesek-e kielégíteni valamely ösztön hiányait, vagy nem képesek, esetleg egyenesen gátolják a hiány kielégítését.

Mindezekből kitűnik, hogy a hasznosság a tárgynak az a képessége, amellyel másban valamely hiányt pótol, legyen ez akár objektív, akár szubjektív hiány. A haszonnak annyi faja van, ahány hiány lehetséges. Ha a hiányokat megállapítottuk, akkor meg tudjuk állapítani a haszon fajtáit is. A hiányokat úgy tudjuk megállapítani, ha megállapítjuk, hogy valamely organizmus hányféle ösztönből áll. Ezeknek a felvázolása alkalmat ad a hiányok feltárására, ez pedig lehetőséget ad az összes lehetséges pótlékok megajzolására, amellyel képesek vagyunk ezeket a hiányokat kielégíteni. Ez adná a haszonfajták teljes rendszerét. Ebbe azonban most nem megyünk bele, mert célunk a haszon fogalmának tisztázása.

Összefoglalólag meg kell tehát állapítanunk, hogy az utilizmus az az elmélet, amely a dolgokat a haszon szerint értékeli. Kétségtelen, hogy az utilizmus nem teljesen jogosulatlan álláspont. Ezt már az is mutatja, hogy haszon nélkül élet egyáltalában nem lehetséges; ha nincs haszon, amellyel a hiányokat megszüntessük, akkor az élet önfenntartásának meggátolása folytán elsorvadásra van ítélve. Az utilizmus azonban nem állhat meg önmagában. A haszon ugyanis nem önmagában álló érték. Már megállapítottuk, hogy a haszon mindig utal valakire, akinek vagy aminek használ. Ebből következik, hogy az aminek a haszon hasznára van, nem értékes, akkor a haszon maga sem értékes. A haszonértéket tehát az dönti el, hogy kinek vagy minek használ. Egy rablóbanda fenntartása, megszervezése és foglalkoztatása, kétségkívül igen nagy probléma a bandavezér számára. Az itt jelentkező szükségletek a hiányok. Azonban - mert a hiányok pótlása - számunkra hasznos, ez nem jelenti egyúttal azt, hogy ez értékelméletileg igazolja az egész szervezet fenntartását, tevékenységét.

A haszon tehát önmagában még nem dönti el, hogy a dolog értékes-e vagy sem. Ezt kizárólag az dönti el, hogy kinek vagy minek használ. Ha a cél nemes, akkor ennek a nemessége az eszközt alkotó haszonra is reá sugárzik. Ha a cél nemtelen, akkor az eszköz is osztozik sorsában. A haszon tehát eszközi érték. Lehet építő, lehet romboló eszköznek is felhasználni. Ahogy az eszköz felett ott áll a cél, úgy az eszközi érték, a haszonérték felett is ott áll az önérték. Böhm szerint az utile felett ott áll a nobile.

Összefoglalva az utilizmus kritikáját:

Az utilizmus nem teljesen jogosulatlan álláspont, mert haszon nélkül az élet nem tartható fenn. A szükségletek kielégítéséről gondoskodni kell, különben az élet elsorvad. Hibája azonban az utilizmusnak, hogy a hasznot tekinti a legfőbb, illetve egyetlen értéknek és nem számol azzal, hogy más értéktípusok is vannak. Nem látja, hogy a haszon csak eszközi érték, amelynek a használó adja meg igazi értékét és becsét.

A hedonizmus és utilizmus viszonyára térve meg kell állapítanunk, hogy az élvezet és a haszon milyen viszonyban állanak egymással. Ez kétféleképpen alakulhat: az utilista az általa megszerzett hasznot használni kívánja, miután más magasabb értéket nem ismer, visszafordul a hedonizmus felé és a hasznot élvezetek megszerzésére fordítja. A cél tehát az élvezet lesz és a haszon csak az élvezet eszköze. Tehát az utilizmus a hedonizmussal lép kapcsolatba. A másik eset és ez a ritkább, mikor az utilista a hasznot önmagáért keresi és a haszonnak a szakadatlan felhalmozása a célja. A fősvénynek az a típusa közismert, bár mint aránylag tiszta típus, mégis ritka eset.

A haszon és élvezet ezen viszonya nem szükségképeni és egyedüli. A hasznot nemcsak élvezetek megszerzése eszközének tekintjük. Állhat ez magasabb célok szolgálatában is. A magasabb célok szolgálata által a haszon annak értékét nyeri el.

Midőn az élet önmagát kifejti, fenntartja, fenntartásának sikerét az élvezet mértéke jelenti és jelzi. Az élv szubjektív értéke ezen a fokon csak indexül, mutatóul szolgál arra, hogy valamely szükséglet kielégítést nyert. Ami pedig ezen tevékenység mértékéül szolgál, azt szokás önértéknek nevezni. Azt a felfogást pedig, amely végső értéknek ezt az önértéket ismeri el, nevezzük idealizmusnak. Az idealizmust nem szabad egyoldalúan felfogni. Nem lehet az ideális értéket kiemelve, minden más értéket tagadni, mert ebből csak

üres és terméketlen absztrakció lesz, amely sohasem ölthet testet. Az önérték megvalósításához szükség van eszközökre, tehát haszonra. És a megvalósításnak a sikerét mindig az öröm jelzi. A helyes értékelés nem tagadhatja meg az objektív eszközt sem a szubjektív örömet, hanem megfelelő viszonyba állítja az önértékkel. A cél az önérték. Az idealizmus az ellen szólal fel, hogy az eszközt célnak tekintsék, vagy éppen az élet sikerének a jelzőjét az élet tartalmának tartsuk. Az utilizmus hiányossága akkor tűnik szembe, ha az értékelési elvek érvényességét a maximumig fokozzuk, mind pozitív, mind negatív irányban. Ilyen végtelenségig kiélezett elv a valóságban nem fordul elő, de elméletileg meg van a jelentősége. Mutatja azt a tiszta típust, amelynek a kevert válfajait az életben ennek alapján jobban meg tudjuk ítélni. Negatív irányban eljutunk egy olyan életfogalomhoz, amely minden haszon híján van. Pozitív irányban pedig egy olyan életfogalomhoz, amely tartalmát a haszon fogalma tölti ki.

Most felmerül az a kérdés, hogy mi az a cél, amelynek szolgálatába a hasznat, mint eszközt állítjuk.

A hedonisztiko-utilisztikus világnézet nem volt képes felülemelkedni a haszon és élv fogalmain. Nyilvánvaló azonban, hogy vannak ezen a két értéken kívül is lehetőségek. Az önérték az, amelyet most keresünk és már megállapítást nyert, hogy a haszon csak ennek eszköze, az élvezet pedig a megvalósulás sikerét jelző szubjektív állapot. Ez az ideális viszony az önérték, a haszon és az élvérték között, mert ez a három nem zárja ki egymást, amit ép az értékelő tudat fejlődésének legmagasabb fokán látunk tisztán.

Ezek szerint tisztában vagyunk azzal, hogy az önértékek megvalósítása eszközöket igényel és ez a megvalósítás nem történhetik az eszközök megszerzése nélkül. A megvalósítás sikere pedig kedvérttel jár.

A következőkben most már az önérték mivoltát kell vizsgálnunk, hogy tisztába jöjjünk azzal, hogy mi az, aminek jelentősége önmagában van. Az önérték fogalmával már találkoztunk az ismeretelméletben is, bár természetesen, hogy az ismeretben jelentkező érték nem az egyedüli önérték, hanem vannak más önértékek is. Ismereteinknek értékét éppen az igazság, - az egyik önérték, — ad, amelynek jelentősége sem az utilizmus, sem a hedonizmus által meg nem magyarázható. Nem tudják a tudományt sem megmagyarázni. Igaz ugyan, hogy a kutató, gondolkodó ember számára örömet okoz az igazság megismerése, de kétségtelen, hogy az idevaló eljutás sok fáradtsággal, gyötrellemmel jár, mégis törekszünk elérésére, nyilvánvalóan nem az élvezet miatt. Igaz az is, hogy az igazság haszonnal is jár, s a tudomány megélhetést is nyújt, de kétségtelen, hogy az igazság értelmét, jelentését nem lehet minden esetben a haszonnal magyarázni. Lehetnek olyan esetek, mikor az igazság bevallása nem jár haszonnal, sőt esetleg egyenesen káros, valami belsőleg mégis az igazság felé huz. Tehát már az igazság terén olyan jelenségekkel találkozunk, amelyeket sem a hedonizmus, sem az utilizmus nem tud megmagyarázni.

Az igazság azonban nem az egyedüli önérték. Van más érték is. Az etikai, az erkölcsi érték. Pl. a becsület fogalma. Egyiket sem lehet az eddig ismert elméletek alapján kielégítően indokolni. Lehetséges, hogy valakinek nem járnak anyagi haszonnal a dolgai, nem jár sikerrel semmiféle törekvése, mégse tudunk megtagadni tőle valamiféle elismerést, a becsületet. Viszont lehet, hogy valakinek siker kíséri minden léptét és élvezetekben bőven van része, mégse értékeljük az egyéniségét magasra, éppen a becsület hiánya miatt. Az etikai érték hiányát semmiféle haszon vagy élvezet nem pótolja az emberi tudatban.

Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy az önértékek között többféle van. A logikai érték az igazság, az etikai érték, pl. a becsület, vagy az esztétikai érték, a szépség. Egy műalkotás értékét nem állapíthatjuk meg kizárólag a haszna, vagy az általa okozott élvezet alapján.

Mielőtt szemléletesebben megvilágítanók az önérték fajainak természetét, először nagy általánosságban ennek a fogalmát kell meghatározni. Itt bontakozik ki a céloknak a világa, amelyre az emberi tevékenység irányul, hogy beteljesedést, értelmet nyerjen.

Az önérték fogalmának a meghatározása sajátos nehézségekkel jár, éppen úgy mint a létező, a valóság fogalmának meghatározása. Kevésbé általános fogalmak meghatározásánál úgy járunk el, hogy a meghatározandó fogalmat alárendeljük a hozzá legközelebb álló általános fogalomnak, a genus proximumnak, azután megjelöljük a differenciát, amely az általános fogalom alá tartozó egyéb fogalmaktól a meghatározandó fogalmat megkülönbözteti. Az ember fogalmát úgy határozzuk meg, hogy az ember eszes érzéki lény. Az embert először besorozzuk a lények közé, tehát alárendeljük egy általános fogalomnak. Az érzéki lény kifejezéssel megjelöljük fajlagos különbségét, amely a lények egyéb fajaitól megkülönbözteti. Felmutatjuk az eszességét is, mint amely az érzéki lények egyéb fajaitól megkülönbözteti.

Az érték fogalma azonban végső fogalom. Filozófiai műnyelven kategória, azaz ami másra vissza nem vezethető. Az értékről nem mondhatjuk, hogy az valami más. Minden az értékre vezethető vissza, de az érték már másra nem vezethető. Az érték meghatározásánál tehát egy másik eljárási módot kell alkalmaznunk, mégpedig a limitatív eljárást, azaz; hogy az érték fogalmát elválasztjuk mindentől, ami nem oda tartozik, amittől különbözik. A limitatív eljárás negatív eljárásnak látszik. A pusztán negatív ítéletektől

azonban abban különbözik, hogy nemcsak tagadják a meghatározásban azt a valamit, amit ki kell rekeszteni, hanem egyuttal ráutalnak arra a pozitív jelentésre is, ahol a keresett értelem nyugszik.

Ezt az eljárást fogjuk alkalmazni az érték fogalmának a meghatározásánál is, és mivel közelebb áll hozzánk az igazság teoretikus jelentése, ennek a példáján elindulva próbálunk eljutni az érték fogalmának a meghatározására. Az igazságra, mint teoretikus értékre gondolva nyilvánvaló, hogy az igazság nem tartozik a fizikai tényezők közé. A fizikai létezők térben és időben kiterjedtek és változók. Az igazság és az érték nem térbeli és időbeli valami és lényegében változatlan. Nem tartozik azonban a pszichikai létezőkhöz sem, mert bár azok térbeli kiterjedéssel nem bírnak, de időbeli kiterjedéssel rendelkeznek és az érték változatlanságával szemben a pszichikai létezőt a változás jellemzi.

Azután a pszichikum csak egy lényhez tartozik. Senkinek a lelkébe nem láthatunk bele. Csak a fizikai világot tudjuk érzékelni. Az igazság, az érték nem ilyen individualisztikus valami, mint a lelki létező, s nemcsak egy egyén számára hozzáférhető. Az igazság értéke elvileg minden gondolkodó lény számára hozzáférhető. Ez elvileg közös vonás a testi valósággal. A testi világ mindenki számára hozzáférhető, akinek érzékisége normálisan működik. Végeredményben: az érték sem a fizikai, sem a pszichikai tényezők közé nem sorozható. S minthogy a lét fogalma ezzel a két fajta létezővel ki van merítve, ennél fogva ki kell mondanunk, hogy az érték nem létezik. Ez az eredmény az első pillanatban negatívnak látszik, s úgy tűnik fel, mintha fejtegetéseink eredménytelenek volnának. Pedig az ellenkező igaz, mert a nem-létező érték mégis meg van.

Az első pozitív ítélet, amelyet az értékről elmondhatunk, hogy az érték érvényes. Ahol érvény van, ott érték is van, amely érték az értékelő alanyokkal szemben, mint feladat jelentkezik. A feladat megvalósítását az érték természetét kifejezésre juttató normák szabályozzák. Az érték, feladat, norma három olyan axiológiai fogalom, amelynek értelmét közelebbről meg kell világítanunk. Míg az érvényben az érték lényege magában jut kifejezésre, addig a feladatban az alanyra vonatkozása jut kifejezésre. Ez a feladat a megvalósításra váró érték az értékelő subjektum számára. Azonban nem minden feladat bír pozitív értékkel.

A norma is az értékfogalmak közé tartozik. A norma nem egyéb, mint az a szabály, amely az érték megvalósulásának módját szabályozza. Aki valamely értéket meg akar valósítani, annak alkalmazkodni kell azokhoz a szabályokhoz, normákhoz, amelyek az érték megvalósulásának módját szabályozzák. A norma az értékelő és egyben az értéket megvalósító alanyhoz tartozik. Az érték természetét juttatja a norma is kifejezésre, de nem magában véve, mint az érvény, hanem mint az értéket megvalósító subjektum szabálya. Az értéknek feladat jellegével függ össze az értéknek követelmény jellege. Minden feladat egy követelményt jelent ahhoz az alanyhoz viszonyítva, akitől a feladat megvalósítását várjuk. Az alanyra vonatkoztatva éppen az érték megvalósítása követelményt jelent. Az érték nem azt jelenti, ami van, hanem aminek lenni kell. Aminek megvalósítására törekedni kötelességünk. Midőn a létező valósággal szemben az értékkövetelmény jellegét emeljük ki, tisztázni kell azt is, hogy az érték bár nem létező valóság, mégse subjektív jellegű. Ezt éppen az igazság léte bizonyítja. Az igazság értékénél láttuk, hogy az a változó léttel szemben változatlan érvényt jelent és mégse mondható subjektívnek. Egyenesen az igazság képezi az objektív ismeret alapját.

Az érték objektív voltával kapcsolatban még egy félreértést kell tisztázni. Az értékelő tudat fejlődési fokozatait vizsgálva láttuk, hogy az élvezet és a haszon subjektív, illetve objektív értékek, míg az ideális érték abszolút értéknek nevezhető. Most mégis arról beszélünk, hogy az igazság objektív érték. Nincs-e itt ellentmondás? Az ellentmondás csak látszólagos. Az igazság abszolút érvénye annyit jelent, hogy független a létező változásától. Az igazság változatlan érvénnyel bír. Mindez azonban nem zárja ki azt, hogy más szempontból az igazságról, mint objektív értékről beszéljünk.

Ezzel azonban az igazságot nem állítjuk egy sorba az eszközi, az objektív haszonértékkel. Mi az igazságot a maga érvényében a lét változásaitól független, abszolút értéknek tartjuk, másfelől mégis azt mondhatjuk, hogy az igazság objektív érték.

A haszonértékkel kapcsolatban az objektív jelző a hiány reális pótlására utal, az igazság ezzel szemben kétségtelenül nem realitás, hanem idealitás. Az objektív igazságnak az az értelme, szemben a pusztán subjektív, azaz közvetlenül csak egy individuum számára hozzáférhető valósággal, hogy az igazság egyénfeletti közös világ, mely minden gondolkodó lény számára hozzáférhető. Jelzi az igazság objektív volta azt is, hogy nem áll a tárgyak felett, hanem benne van az objektumban is, mint azok meghatározásának törvénye. Éppen ezért alkothatunk a tárgyakról igaz ismeretet, amely azon tárgyakra objektív, azaz tárgyi érvénnyel bír.

Az igazságnak ilyen módon való meghatározása azért fontos, mert elejét vesszük minden olyan elméletnek, amely egy valóságfeletti külön lét világába helyezi az értéket. Így járt Platon is, aki éles határt vont az ideák világa és az érzéki világ között, amelyet nem tudott aztán később teljesen áthidalni. Ebbe a hibába esett Pauler is. Az ilyen abszolisztikus törekvésekkel szemben mi ragaszkodunk az igazságnak, s

általában az érték objektivitásának a gondolatához. Ez azt jelenti pl., hogy az igazság érvényes az ismeret tárgyaira.

Egyfelől tehát valljuk az igazság abszolút érvényét, azaz a létező változásaitól való függetlenségét, másfelől azonban állítjuk az igazság tárgymeghatározó jelentőségét és erre alapítjuk a tárgy megismerésének lehetőségét.

Az érték fogalmával kapcsolatban már most meg kell állapítanunk, hogy megvalósítását csak annak követelhetjük, ami nem valóság, hanem amiről csak azt állítjuk, hogy annak kell lennie. Az értéknek nemlétezőnek, nem valóságnak kell lennie, hogy mi a megvalósítását követelhesük. Egy olyan világban, ahol az érték már valóság, már létező, nem is állíthatnánk feladatokat, nem tűzhetnénk követelményeket. Minden feladat, amely megvalósításra vár, csak akkor bír értelemmel, ha vannak dolgok, amelyek „nincsenek”.

Ezzel szemben felmerül az a kérdés, hogy mi az értéket meg is valósíthatjuk. A kell jelleg csak akkor állítható az értékről, amíg meg nem valósítottuk. Ha megvalósult, akkor már nincs követelmény, hanem csak valóság. A követelmény a lét alkotó elemévé vált.

Ámde, hogyha az érték már megvalósult, akkor nincs értelme feladatok állításának. Hogy jutunk ki ebből a nehézségből? A megoldás iránya az, hogy a változatlan érvényű érték nem azonosul a valósággal. A valóság más jellegű, mint az érték és a két tényező egymással nem azonosítható. Ennélfogva az értéknek a megvalósulásáról a szó szoros értelmében nem beszélhetünk. Az érték változatlansága kizárja, hogy érvényből létezéssé alakuljon át. Mégis azt kell mondanom, hogy érték jelentkezik a valóságban is. Nem valósul meg, de jelentkezik. Pl. a kultura nem egyéb, mint az értékeknek a valóságban való jelentkezése.

Hogyan lehetséges ez? Nem úgy, hogy az értéket megváltoztatjuk, hanem úgy, hogy a valóságot változtatjuk meg. Átrendezzük azon követelmények szerint, amelyek az értékek felől hozzánk szólnak. Mi folytonosan értékekkel állunk szemben, értékekkel, amelyek feladatokként jelentkeznek. Amikor ezeket az értékeket meg akarjuk valósítani, az érték megmarad változatlan érvényűnek, s csak arról van szó, hogy a valóságot változtatjuk meg, rendezzük át azon követelmények szerint, amelyek az értékek felől indulnak ki és szólnak hozzánk.

Midőn az igazság értékét meg akarjuk ragadni, mikor az feladat képében jelentkezik, nem arról van szó, hogy most már az igazság változatlan érvénye megszűnik. Az igazság értéke változatlan feladat marad és csak a valóságot alakíthatjuk, formálhatjuk azon követelmények értelmében, amelyek éppen az értékek felől szólnak hozzánk.

Ha a változatlan értékek értelmében formáljuk a létet, akkor kultura létesítéséről szoktunk beszélni, pedig tulajdonképpen nem érték megvalósulásáról van szó, hanem csak valóság átformálásáról az érték követelményeinek értelmében. A kultura javainál nem beszélhetünk tehát teremtésről, csak alkotásról, alakításról, átformálásról. Ilyen értékek nemcsak a gondolkodás számára vannak adva. A művész is ilyen feladatokkal áll szemben. A valóság alakítható és ezért alkothatók kulturajavak, amelyekben az érték jelentkezik. Helyesebb tehát, ha nem értékmegvalósulásról, hanem értékábrázolásról beszélünk. Minden téren értékekkel állunk szemben, pl. esztétikai, vagy erkölcsi értékkel és az ezen alapuló feladatokkal, amelyek követelményt intéznek hozzánk, de tulajdonképpen sehol nem az érték megvalósításáról van szó, hanem a valóságnak ezen értékek szerint való átrendezéséről. Ilyenkor hozzuk létre a valóságnak azt a formáját, amelyben az értékek jelentkeznek. Így érthető, hogy az értékeknek a változatlan érvénye megmarad. Ez pedig állandó követelmény minden alannal szemben, aki ezt az értéket felismeri.

A művelődés fogalma kétrétegű fogalom. Egyfelől jelenti a valóságot, melyben az érték jelentkezik, másfelől utal arra az értékre, amely a kulturális alkotásban ábrázolást nyer. Ez az érték alkotja a kulturális alkotásnak a célját és ad értéket a létrejött kulturális alkotásnak. Ezekután a kultura meghatározását a következőkben adjuk: a kultura a megvalósult értékek összessége. Ez a meghatározás a kulturát mint eredményt tekinti és értékmegvalósulás alatt értékábrázolást ért, a létező valóságnak elrendezetségét, átformáltságát az értékkövetelményeknek és az azon alapuló normáknak megfelelően.

Tekinthetjük a kulturát, mint tevékenységet is és akkor meg kell állapítanunk, hogy a kultura azon tevékenységek összessége, amelyek által objektív értékek valósulnak meg, az objektív értékek jutnak ábrázolásra a valóságban. A kultura tehát az érték és a valóság határán áll, mint az értékeknek a valóságban való ábrázolása. A kultura értékes valóság, vagy megvalósult érték, ahol érték alatt önérték és megvalósulás alatt a változó valóságnak a változatlan értékkövetelmények szerint való rendezése értendő. Sem az érték, sem a valóság magábanvéve nem kultura. Hiába vannak értékek, ha nem jutnak megvalósulásra, azaz kiábrázolásra a valóságban. És hiába volna valóság, ha nem volnának értékek, amelyek objektív feladatok alapjai lehetnek. Kultura egyik esetben sem jön létre.

Honnan magyarázható már most, hogy a kultura javaival kapcsolatban örökkévaló alkotásokról hallunk beszélni, s máskor ismét kulturák hanyatlásáról, sőt pusztulásáról. Ennek az ellentétnek a

megfejtése ott van, hogy a kultúra változatlan, ha azokra az értékekre vagyok tekintettel, amelyek a kultúra alapjait alkotják. Ezek az értékek állandó célt, örökkévaló alapot jelentenek az emberi tevékenység számára. A valóság azonban szüntelenül változik és az értékeket ábrázoló jegyek nem maradnak meg mindig úgy, ahogy bizonyos értékkövetelményeknek megfelelően elrendezettek. Az idők folyamán változáson mennek keresztül és a dicsőségről már csak a romok beszélnek. Ilyen értelemben lehet a kultúra mulandóságáról beszélni. Ami értékességet kölcsönöz a kultúrjavnak, az változatlan érvényességgel ragyog, mint az emberi tevékenységek örök célpontja. Csak a hordozójuk semmisül meg, valóság változik. Joggal beszélhetünk tehát a kultúra változatlanságáról épp úgy, mint a kultúra mulandóságáról.

Nyilvánvaló tehát, hogy a kultúrával kapcsolatban nem beszélhetünk teremtésről, ha ennek a szónak a szigorú értelmére gondolunk. Teremtés alatt a semmiből való létesítésre gondolunk, a „creatio ex nihilo”-ra. A kultúrát létesítő ember tehát nem teremt, csak alkot. Teremtő tevékenységet csak Istennek tulajdoníthatunk. Az emberi tevékenység nem egyéb, mint a létező valóság átrendezése, másszóval alkotás.

A változatlan érvényű érték tehát az egyik fogalom, amelyre építünk, a változó valóság pedig a másik. A kettő között áll a kultúra fogalma, amelyben érték és lét egymással találkoznak. A megvalósult értéket kultúrjának, vagy egyszerűen jónak nevezzük és a kultúrát javak összességének, amelyekben értékek nyernek ábrázolást. Az értékek, a létező és a javak, ez a három fogalom, amelynek a jelentését tisztán kell látnunk és amelyből a kultúra különböző tulajdonságai egyaránt levezethetők és megérthetők. Ahogy az értéket az érvény szóval, a javakat az érvényesség szóval hozzuk kapcsolatba.

A kultúrjának értékességet az érték kölcsönöz. Míg az értéknek érvénye van, addig az értéket ábrázoló javaknak értékessége van, amely éppen érvényességgel bír. A kultúra javai nem értékek, hanem csak értékesek. Fogalmukhoz nem az érvény, hanem az értékesség és érvényesség kapcsolódik, míg ez érvény csak az értéknek jellemzője.

Tisztázásra vár a kultúra és a civilizáció egymáshoz való viszonya is. A kultúra olyan javak összessége, amelyek önértéket ábrázolnak és éppen ezen értékábrázolás által tűnne ki a többi létező közül. Miben áll ezzel szemben a civilizáció fogalma?

A két fogalomnak a szétválasztása nem magától értetődő. Vannak olyan nyelvek, amelyek azt nevezik kultúrának, amit mi civilizációnak.. A terminológiai kérdésen kívül van azonban más is, amiért mi erről a megkülönböztetésről nem mondunk le. Ilyen különbség áll fenn az önérték és az eszközi érték között. A kultúra azon tevékenységek összessége, amelyek önértékek megvalósulására irányulnak, míg a civilizáció azon tevékenységek összessége, amely tevékenységek célja eszközi értékek megvalósítása. A kultúra pl. a tudomány, a művészet és az erkölcs javaiban áll előttünk, míg az utóbbi a technika alkotásaiban. A kettő nem zárja ki egymást, sőt ellentétet sem képeznek. A civilizáció által nyújtható eszközök a kultúra értékeinek megvalósítására szolgálhatnak. Viszont a kultúra is előmozdíthatja a civilizáció feladatainak megoldását a tudomány stb. segítségével.

Bár kölcsönösen elősegítik egymást, mégsem esnek azonban egybe. Vannak népek, amelyek a kultúra igen magas fokára emelkedtek anélkül, hogy a modern civilizáció vívmányait ismerték volna. Viszont egy afrikai néger esetleg kitűnően kezeli az autót, mégse mondható kulturált embernek és nem tekinthető kulturális szempontból nagyobbnak mint pl. Goethe, aki nem ült autóban.

Azt mondtuk, hogy az értéknek a valósággal találkozni kell, hogy kultúra létesüljön. Az érték önmagában csak üres elvontság. A valóság érték nélkül értelmetlen. Az életünknek cél és értelmet az értékek megvalósítása ad. Az érték és valóság viszonya ezért megérdemli a komoly figyelmet és ez a probléma jut kifejezésre az értéknek a feladat mivoltában. Az érték az értékelő alanya vonatkoztatva feladattá válik. Az érték ugyanis valamely értékelő alanya vonatkoztatva mindig mint feladat jelenik meg a valóságban. Tehát a feladat és érték ugyanazt jelenti.

Ezzel kapcsolatban a következő kérdés vár tisztázásra: az értékről, amelyet önértéknek neveztünk, állítottuk, hogy objektív és nem subjektív. Az objektivitásnál az jut kifejezésre, hogy az érték értéke önmagában van és nem valamilyen subjektumról nyeri, hanem annak elismerésétől függetlenül érvényes. Viszont most arra az eredményre jutottunk, hogy az érték mint feladat mindig subjektumra vonatkozik, mert ha nincs alany, amely az értéket értékeli, az érték nem válhatik feladattá. A feladat mindig valakinek szól és enélkül a subjektum nélkül nincs értelme.

Kérdés, hogy nem fenyegeti-e veszély az értéket, ha mindig subjektumra kell vonatkoztatni. A megoldás a következőkben rejlik: az érték objektív, azaz a maga érvényében független az alanytól és az alanynak az elismerésétől. De az érték megvalósítása megköveteli a subjektumot, amelynek számára az érték feladattá válik. Mindebből következik, hogy a maga érvényében a subjektumtól független érték mint megvalósításra váró feladat a subjektumra vonatkozik, annak számára célt jelent. És nem képezhetne a subjektum számára célt, ha nem volna tőle független. A subjektumra való vonatkoztatását tehát nem zárja ki a subjektumtól független érvény, sőt egyenesen megköveteli azt.

Az érték fogalmát a következőképpen foglalhatjuk össze: az érték egy a subjektumtól független, tehát objektív érvényjelentés, amely a subjektumra vonatkoztatva mintegy feladat-tartalom, vagy cél jelentkezik.

Az érték fogalmának meghatározása után az érték fajaival kell foglalkoznunk. Ezt a problémát csak röviden kívánom érinteni. Minden kultúrjának az alapját valami érték képezi. Az értékek filozófiája ennél fogva alapul szolgál a kultúrfilozófiának.

Az érték fajainak a fejtegetésénél két nagy egyéniség nevét kell megemlítenem, a magyar Böhm Károlyt és Rickert Henrik heidelbergi professzorét. Az ő tanait fogjuk itt közelebbről szemügyre venni. Böhm értékelmélete, de ismeretelmélete is egyaránt a szellem fogalmán alapulnak. A valóság és az érték a szellem metafizikai gyökeréből erednek. A szellem nem tudatos kényszerűséggel megalkotja a valóságot. Ezt tudatos utánpótlással megismeri. A szellem azonban nem áll meg a valóság megalkotásánál és megismerésénél, hanem a reflexiónak egy újabb (magasabb) fokán a megismert valóságot önmagával összehasonlítja és ez az összehasonlítás képezi az értékelés alapját. Az ember a megismert valóságban önmaga alkotását ismeri fel, mint a gyermekében önmagára ismerő szülő szereti alkotását.

Az érték ezek szerint sem nem subjektív, sem nem objektív, hanem mind a kettő, amennyiben objektumon jelentkezik, mint a szellemnek az objektumokra sugárzó lénye. A szellem a maga szabadságában minden értékelés végső mértéke és mint ilyen az egyedüli érték, amelynek értéke önmagában van. Az önértéknek három faja van, az igazság, jóság és szépség, mindhárom az önértékű szellem határmánya, s a szellemnek más és más megvalósultsági fokára vonatkozik.

Ezeknek az értékeknek három axiológiai tudomány felel meg: a logika, az etika és az esztétika. Ezek úgy viszonylanak egymáshoz, hogy az utóbbi az előbbi mindig feltételezi és azon épül. Ez a három tudomány ugyanazt a tartalmat különböző szempontból teszi vizsgálat tárgyává. Innen van az értékek különbözősége. A három álláspont az ismerés, a szemlézés és a cselekvés funkciói. A művészi intuición a logikai tartalomnak és a cselekvésnek a beteljesedése. Az idealizmusnak erre az álláspontjára az ember csak hosszas fejlődésen keresztül jut el. Böhm értéktanának jelentősége abban áll, hogy nagyjelentőségű előmunkálatokat végzett minden értékelméleti kutatás számára, mikor az értékelő tudat fejlődési stádiumait világosan feltárta és az egymással összebonyolódó szálakat egymástól megkülönböztette. Nagy érdeme az is, hogy az értékek egységében rejlő probléma jelentőségét felismerte. Rá kell mutatni bizonyos nehézségekre is, amelyek miatt a böhmi felfogás kihívja a kritikát. Az egyik nehézség az, hogy bár felismeri és megkülönbözteti a valóságot az értéktől, mégsem képes az értékfogalom tisztaságát megőrizni. A kettőnek a különbségét a szellem fogalmában feloldja. Ha a szellem minden produktuma érték, és ha a valóság a szellem alkotása, akkor a kettő között nincs is különbség és minden valóság egyuttal érték is. Ebben az esetben nincs is értelme feladat állításának, mert a valóság az érték megvalósultságát jelentené egyuttal.

Ezért figyelmünket a másik nagy filozófus felé fordítjuk, aki az érték fogalmának tiszta axiológiai jelentését mindvégig érvényesítette, s egyuttal az értékek táblázatával kapcsolatban a tipikus háromtagúság dogmáját leküzdötte, amennyiben rámutatott az igaz, jó és szép mellett egyéb értékekre is. Rickert értékrendszere az értékeket két csoportba osztja. Az egyikbe tartoznak azok, amelyek mindig tárgyakon jelentkezők, a másikba azok, amelyek személyekben jelentkezők, mindig személyekkel vannak kapcsolatban. A tudományban és művészetben jelentkező tárgyi javakra jellemző, hogy köztük és az őket megvalósító alany közt egy bizonyos távolság van. A tárgyiasság éppen ebben a szembeállásban mutatkozik. Ebből következik, hogy az értékforma, amelyben az értékelő alany valamely tartalmat tárggyá formál, ugyanezt az értéket körül fogja és nem alakítja át, hanem a maga sajátosságában megőrzi.

Az értékelő subjektumnak ezt a magatartását nevezzük kontemplációnak. A kontempláció tárgyakat teremt, mikor a tartalmakat formák hozzákapcsolásával megrögzíti és a tárgyakban rögzített tartalmakat minden más formáló tevékenységtől távol tartja, hogy sajátosságaikat változtatás nélkül megtartsák. A kontemplációban tehát az alany bölcsen mérsékli magát, hogy tárgyat birhasson. A kontempláció egyébként nem teljes passzivitás, de különbözik attól az aktivitástól, amelyekkel éppen az u.n. aktív élet területén találkozunk. Teljes passzivitás végső értelemben csak a halál. A kontemplatív élet értékeinek jellemzésére még egy irányban kell figyelmünket fordítanunk. Midőn t.i. az adott tartalmakat tárggyá formáljuk azzal, hogy formákkal vesszük körül, olyan javakat alkotunk, amelyeknek léte önmagában gondolható. A kontemplatív élet jelentéseihez nem tartozik szükségképpen hozzá a személyek közösségének bármilyen fogalma is. Másszóval a kontemplatív élet javai asszociális jellegűek. A kontemplatív élet javaitól eltérő aktív élet javait azzal jellemezhetjük, hogy azok nem tárgyakon, hanem személyeken jelentkezők. A személy tehát nemcsak megvalósító, hanem értékhordozó is. Az aktív élet központi fogalom, az értékeket megvalósító és magán, önmagában hordozó személy. Az aktív élet tehát személyi érték, ami magában hordja a szociális jelzőt is. A kontemplatív élet javai a tudomány, a művészet és a misztikus minden egység gondolata annak személytelen felfogásában. A bennük jelentkező értékek az igazság, a szépség és a személytelen szentség értéke. Az első a logika, a második az esztétika, a harmadik a misztika tárgya.

Az aktív élet területén is különböző értékekkel állunk szemben. Ezek az erkölcs, amelyben a jó valósul meg, az erotika, melyben a boldogság jelentkezik. Ezt Rickert megkülönbözteti az erkölcs fogalmától, mert utóbbiból hiányzik a kötelesség eleme, végül a személyes szentség, amelyre ateisztikus vallásosság épít.

Itt az értékek egy szélesebb skálájával találkozunk. Különbséget teszünk a kontemplatív és aktív élet területe között és mindegyiken három értéket különböztetünk meg. Ezek az értékek a különböző művelődési törekvések célpontjai és a megvalósult kultúrák értékességének alapjai.

RENDSZERES FILOZÓFIA

Prof. dr. Kibédi Varga Sándor

előadása után.

II. félév.

A filozófia története.

Ebben a félévben a filozófia történetével foglalkozunk. A filozófia története feltárásánál a következő tényezőkre kell tekintettel lennünk:

1.) A pragmatikus tényező: az a filozófiatörténeti tényező, amely magának a tárgynak a természetéből folyik, a tárgyon alapul. Pragma maga is görögül elsősorban cselekvést, másodsorban ténnyet, tárgyat jelent. A filozófia történetében pragmatikusan járunk el akkor, ha felkutatjuk a problémák kialakulásának, keletkezésének tárgyi indokait, és azokat a szálakat, amelyek a gondolkodást tárgyról-tárgyra vezetik.

2.) A pragmatikus tényező mellett fontos szerepet játszik az u.n. kulturtörténeti tényező, amely akkor érvényesül, hogy ha bizonyos problémák előtérbe nyomulását vagy háttérbe szorulását a szóbanforgó történeti korszak érdeklődésének uralkodó tendenciáiból magyarázzuk: általában az elért műveltségi színvonalból kiindulva.

Míg a tárgyból fakadó pragmatikus érv a dolognak belső logikájával ismertet meg, a kulturtörténeti tényező akkor válik fontossá, amikor azt kell magyaráznunk, hogy miért domborodik ki a probléma egyik vagy másik oldala az illető kor érdeklődésének és műveltségi állapotának megfelelően. Minden kor ugyanazt a problémát más és másképpen látja, más vonatkozásai domborodnak ki. (Platon tanának egyes részei - államfilozófiája - pld. más hangsúlyt nyerne a nemzeti szocializmus jelentkezése óta.).

3.) Végül nem hanyagolható el az a tényező sem, amelyet Windelband személyi tényezőnek nevez és amely a filozófiai alkotás egyéni jellegét adja.

Míg a szaktudományok eredményénél a személyi tényező mellőzhető és minél inkább háttérbe szorul a személyi tényező, annál közelebb áll a szaktudomány céljához, amelyet úgy fejezünk ki, hogy a szaktudományok célja a világ objektíválása, addig a filozófia nem nyugodhatik bele ebbe az egyoldalúságba: a tárgy mellé megköveteli az alanyt. Ez a filozófia univerzalizmusából, egészen irányultságából szükségszerűen következik.

Az egyes filozófusok felé fordulva, a filozófiai alkotásuk nem nélkülözheti azokat a vonásokat sem, amelyek egyéniségükből következnek, különben nem jutnának a céljukul kitűzött egészhez, mert hiányzana belőle épen a maguk egyénisége.

Paradox kifejezéssel élve, a filozófia tárgya az egész, kívánja meg, hogy ne csak a tárgyat, hanem az egyént is értékeljük az alkotásban, tehát a filozófia történetében is. A filozófia egyéni mű, magán viseli alkotója bélyegét. Minden filozófus egy világot épít, de olyant, amelyben ő maga is benne van egyéniségével.

Tisztázni kell röviden azokat az alapelveket is, amelyekből kiindulva az egyes filozófiai alkotásokról és azok értékéről magunknak ítéletet alkotunk.

Kétféle eljárás lehetséges:

1.) Abszolutista eljárás. Lényege abban áll, hogy a filozófia történetének művelője kiindul egy a számára eleve helyesnek elismert, tehát abszolútnak tekintett filozófiai rendszerből és amidőn végigtekint a filozófiatörténet jelenségein, azokat hozzá hasonlítja az általa elfogadott filozófiai rendszerhez és annyiban tekinti azokat a fejlődés folytonosan növekvő szakaszainak, amennyiben az általa helyesnek elismert rendszerhez közelednek. Ellenkező esetben helyteleníti.

Ilyen módon szoktak eljárni a filozófiatörténet jelenségeinek értelmezésével azok, akik maguk is filozófusok és a különböző filozófiai árnyalatok harcán magukat átküzdve, biztos mértékhez jutottak. Pauler Ákosnak, a kiváló magyar gondolkodónak Bevezetés a filozófiába c. műve iskolapéldáját nyújtja ennek a gondolkodásnak: az egyes szakaszok végén levő történeti fejtegetések mind ennek az eljárásnak az eredményeit mutatják.

2.) Az immanens kritika útja. A filozófiatörténet azonban nemcsak így kívülről, már elfogadott filozófiai rendszer szempontjából értékelhető, hanem az egyes filozófiai korszakok és alkotások abból a szempontból is megvizsgálhatók, hogy megvalósítják-e a maguk által maguk elé tűzött célt, mennyiben voltak következetesek az általuk felvett előfeltételek érvényesítésében. Ez nem abszolutista eljárás, ez nem kívülről tekinti a filozófiatörténet jelenségeit, hanem belülről. Nem utólag kialakult rendszer szempontjából vizsgálja és értékeli, hanem a kritizált tárgy előfeltételein belül mozog és a dolgokat két kritérium szerint értékeli, mint Windelband hangsúlyozza: 1.) a formai-logikai következetesség szempontjából, 2.) az intellektuális termékenység szempontjából.

Az előbbi szempont szerint valamilyen filozófiatörténeti jelenség vizsgálatánál azt kell tisztáznunk, milyen előfeltételekre épít az illető filozófus, miből indul ki és következetes volt-e azokhoz az elvekhez, amelyeket kiinduló pontul választott. Amennyiben igen, annyiban értékeli, amennyiben ezekkel az elvekkel ellentmondásba jut, annyiban rendszerében fogyatékosagot, hiányt kénytelen megállapítani.

A másik szempont a minőségi elv: azt kell vizsgálnunk, hogy az illető gondolatai mennyire hatottak saját korára vagy az utókorra, tekintet nélkül esetleges tévedéseikre. Mert mint Windelband már megállapítja, a filozófia történetében a nagy tévedések fontosabbak, mint az apró igazságok.

Mi a filozófia-történet tanulmányozásánál mindkét szempontot egyaránt alkalmazni kívánjuk, mert igazában filozófia-történetet csak filozófus alkothat és a filozófus nem kerülheti el, hogy a filozófia-történet különböző jelenségeit ne hasonlítsa össze a saját meggyőződésével.

De ezt az abszolutista eljárást ki kell egészítenie, sőt, hangsúlyozom, meg kell előznie a tárgyalt jelenség előfeltételein belül mozgó, azaz immanens kritikának, mert csak ez felel meg és ez méltányos a filozófia-történetnek, mint történetnek a szelleméhez.

A történet ugyanis a dolgokat mindig bizonyos történeti stádiumban, tér- és időbeli feltételekkel korlátozottan kutatja.

A filozófia-történet forrásai:

1.) Friedrich Überweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie c. ötkötetes alapos munkája. 12 kiadást ért meg, különösen ajánlatos abból a szempontból, hogy egyes filozófusok és filozófiai problémák tárgyalása végén részletes bibliográfiát ad.

2.) Wilhelm Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Nem filozófusokról szól, hanem filozófiai tanaikat adja, a tárgyi tényezőket és ezek összefüggését emeli ki, az egyes problémák fejlődését adja. A filozófia történetéről a legkitűnőbb munka.

3.) Wilhelm Windelband: Geschichte der neueren Philosophie. 1-2. kötet. 5. kiad. A kulturtörténeti módszer alkalmazására nyújt szép példát.

4.) Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie. 1-8. kötet. A filozófia-történetet biográfiai módszerrel dolgozza fel, a személyi tényező kidomborításával.

5.) Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 17-18. kiad. (1922.) A nagy filozófusok egyéniségét nagy elmélyedéssel és a jellemzés igazi művészetével tárgyalja.

6.) Nagy József: A filozófia története. Különösen az ókori része jó.

7.) Kecskés Pál: A bölcsélet története főbb vonásaiban. Tárgyilagos, jó tankönyv.

8.) Bartók György: A középkor és újkor filozófiai története.¹ A kérdések lényegét alaposan feltáró mű, amely a kritikai idealizmus szellemét sugározza.

9.) Vorländer és Messer munkáit kedvelik a német egyetemi hallgatók. Mindkettő világos munka, tankönyv céljaira alkalmas segédkönyvek.

A görög filozófia története.

Rátérünk a filozófia-történet első fejezetének a tárgyalására, a görög filozófiára. Ez nem azt jelenti, hogy a görögök előtt nem volt filozófia, hiszen az egyetemes szellemi funkció, amely mindenütt kimutatható, ahol szellemi élet van és az is tagadhatatlan, hogy a görög filozófia kialakulására is hatással volt más népek: babiloniak, hinduk kulturája, azonban ezt a hatást nem szabad tulbecsülni. Ha a messze földet bejáró, hajózó görög nép természetesen más népekkel érintkezve sok idegen kulturhatást is vett át, ezeket az idegen eszméket a maga sajátos kulturájába beolvasztotta és olyan egyéni formát adott azoknak, hogy amikor megismerkedünk vele, a görög szellem termékeként jelentkezik és nem mutatja azt az eredeti állapotot, amiben a görög esetleg megismerte. Nagyobb hatással különben is az európai filozófiára a görög

¹ A mű, amely eredetileg hagyományos könyvkiadásban 1935-ben a *Református Egyházi Könyvtár* sorozatban jelent meg, 2002. augusztus 3-án elektronikusan a Bibliotheca Mikes International (http://www.federatio.org/mikes_bibl.html) keretében kiadásra került, egyidőben az eladdig kéziratban levő első kötettel: 'A görög filozófia története – Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával'. [Mikes International Szerk.]

filozófia volt, az általa megvetett alapokon nyugszik az európai filozófia, de egyáltalában az európai tudományosság. Bármilyen érdekes is volna a misztikus hindu filozófia feltárása, vagy a kínai bölcsélet és más népek filozófiai fejlődésének vázolása, mi eltekintünk ezektől nemcsak azért, mert nagyobb hatásuk a legújabb korig az európai és épp így a görög filozófiára nem volt, hanem azért is, mert a görög szellem ezekből a hatásokból teljesen újat alkotott, melyet méltán nevezünk görög szóval filozófiának. (Fileo = szeretek, sophia = bölcsesség, filozófia = a bölcsesség szeretete.)

Ha ilyen fontosnak tartjuk a görög filozófiát, meg kell indokolnunk, hogy miért; mi az, ami a görög szellemet más népeknek, az általuk barbároknak nevezett népek szellemétől megkülönbözteti?

A különbség röviden a következő elgondolás útján tisztázható.

Más népeknél, pl. az egyiptomiaknál a tudás, az ismeret csak eszköz gyakorlati célok, pl. a földművelés, hajózás, végsősorban a megélhetés szolgálatában. Cél az élet, az ismeret, a tudományos igazság csak eszköz az élet szolgálatában. Az ismereteknek csak annyi értéket tulajdonítanak ezek a népek, amennyi hasznot jelentenek az élet fenntartása és kifejtése szempontjából.

Ezt a felfogást, amely az igazságot nem önmagáért értékeli, pragmatizmusnak nevezzük. A barbár életfelfogás pragmatista. Ezzel szemben a görög nép körében megjelenik az az új embertípus, ahol a célnak és eszköznek előbb említett viszonya megváltozik. A cél többé nem az élet, amelynek az igazság pusztán eszköze, hanem az igazság válik céljá és az élet az igazság szolgálatának eszközévé. Más szóval az új ember nem azért akarja megismerni az igazságot, hogy azt mint eszközt az élet szolgálatába állítsa, hanem az igazságot önmagáért szereti, amit ma úgy fejezünk ki, hogy az igazságban önértéket lát.

Természetesen ez nem vonatkozik minden görögre. Néhány kiváló szellemük volt, aki így gondolkodott és a görög nép dicsősége, hogy ilyen szellemek nőttek ki köréből, akiknek köszönhetjük a filozófia megteremtését.

Az ismeret önértékűségének a felfedezése az ismeretnek magáért az ismeretért való értékelése messzireható gondolat, amint ez a következményeiből kitűnik. Amíg a gyakorlati érdekek szerint igazodó pragmatista mindig csak azokkal a részletekkel törődik, amelyek a gyakorlati élet szempontjából hasznosak vagy károsak, tehát szükségképpen a világnak csak egy részével, addig az ismeret magáért az ismeretért kereső elméleti érdeklődés nem áll meg a világ egyes részeinél, hanem részről-részre haladva, a világegész eszméjéig emelkedik és így jön rá az elméleti görög arra, hogy a megismerés végső célja a világ és így születik meg a filozófia, mint világismeret és a filozófiának az a két alapvonása, amelyik döntő minden filozófiára nézve.

Miben áll tehát a filozófia két alapvonása, amelyet a görögöknek köszönhetünk?

1.) Ismeret, de nem gyakorlati érdekből adódó ismeret, amilyenekkel más népek is rendelkeztek, hanem az ismeret magáért az ismeretért értékelő, egyszóval elméleti ismeret, görög szóval teoria.

2.) A filozófia teoria-jellegével függ össze a másik alapvonás, amelyet a filozófia univerzalizmusának nevezünk, s ez abban áll, hogy a gyakorlati érdektől mentesen és függetlenül a filozófia figyelme mindenre kiterjed, míg a gyakorlati érdektől korlátozott érdeklődés szükségképpen valamelyik részével nőtt össze a világnak. Az előbbi kapcsolatba hoz az egész világgal, végső célja tehát a világ megismerése lesz.

Azt mondhatjuk tehát, hogy a filozófia univerzális teoria, magyarul: a bölcsélet egyetemes szemlélet.

Megértve most már azt a fordulatot, amelyet a görög szellem az emberiség, pontosabban az európai emberiség szellemi fejlődésében jelent, a filozófia görög fogalmának némileg bővebb jellemzésébe is belebocsátkozhatunk oly módon, hogy megvizsgáljuk a görög filozófia keletkezésének alaptényezőit külön-külön. Ezek a tényezők: a megismerő ember, a megismerés tárgya és az az eszköz, amellyel a megismerő alany a tárgyat, az igazságot meghódítja.

A megismerő alanyról tudnunk kell, hogy a megismerő alany, amint azt az előbb láttuk, a teoretikus (elméleti) ember, az ismeretre magáért az ismeretért törekszik. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy az érdek nélküli kíváncsiság a filozófia szülőanyja. Aki nem kíváncsi, nem törekszik ismeretre. Aki a dolgokkal szemben közömbös, érdektelen, aki nem képes csodát látni, csodálkozni, az előtt nem nyílnak meg a problémák, nem hiába jelöli meg már Platon a filozófia forrását a csodálkozásban. A csodálkozó, kíváncsi, ismeret isméretért kereső elméleti ember a görög filozófia keletkezésének egyik alapfeltétele.

Másik alapfeltétele a megismerő alannal szembenálló tárgy. Ez nem ismeretlen már előttünk. A filozófia tárgya a világ, az összes világrészeket magában foglaló mindenség. Ezért a filozófia univerzális teoria.

3.) Nem foglalkoztunk azonban a görög filozófia harmadik alapfeltételével, vagyis azzal az eszközzel, amellyel a megismerő alany az ismereti tárgyat megragadja, amelynek segítségével a megismerő alany a tárgyat képes ismereti tárggyá tenni. Ez az eszköz a fogalom, amelybai a tárgy logikai formát ölt és

az alany számára ismeretté válik. Míg a mitológiai gondolkodás a tárgyakat az emberi természet hasonlóságára fogja fel, mindent elemberiesít, a természet jelenségeit élő lényeknek, sőt lelkes lényeknek fogja fel, a fában, fűvekben, ligetekben nimfákat és isteneket lát, melyek emberhez hasonló, csak tökéletesebb élőlények, tehát antropomorfisztikusan jár el, addig a görög filozófia a fogalomban megteremti a dolog megragadásának tárgyi eszközét, legyőzi az antropomorfizmust s megteremti a tárgyszerű felfogásmódot, a tudományt.

A fogalom jelentőségének ez a felismerése Sokrates műve, a filozófia ismeretelméletének alapjait ő tudatosítja. Addig azonban a filozófia hosszú utat tett meg.

Az eredményeket összefoglalva: a görög filozófiának három alapfeltételét ismertük meg: az ismeretet magáért az ismeretért értékelő teoretikus ember, amelynek ismereti tárgya a világ, amelyet mítoszmentes összefüggésében a fogalom útján fog fel a teoretikus ember.

Ezek után vessünk számot a filozófia-történet forrásaival, ahonnan a filozófia-történet anyagát merítjük.

A forráskérdés az új korban nem okoz nehézséget. A könyvnyomtatás feltalálása óta teljesen hozzáférhetők a filozófiai művek. A középkor is az egyetemek (párisi) és kolostorok kézírataiban előttünk áll. Másképp áll az eset az ókori filozófiai művekkel, ahol csak törmelékhalma maradt ránk. Nehézséget okoz az a körülmény is, hogy a filozófusok nagyrésze tanait csak szóbelileg közölte tanítványaival, s azok följegyzése nem mindig volt hű.

Szerencsénkre majdnem teljesen fentmaradt a legnagyobbak: Platon és Aristoteles műve és a hiányzó részekre is másodlagos forrást jelentenek azok a feljegyzések, amelyeket a filozófusok ellenségei készítettek. Végül tekintetbe vehetők főleg a Krisztus utáni századokból eredő irodalomtörténeti összefoglalások.

Mindezek közül kiemeljük Aristotelest, aki metafizikájának első könyvében elődei tanainak első tervszerű ismertetését nyújtja, bár erősen a maga szemszögéből. Ide tartozik a doxagrafus irodalom, amely alexandriai tudósoknak köszönhető. Megbízhatóság szempontjából nem kifogástalan. Legrészletesebbek, bár kritikátlan mű Diogenes Laertios 10 kötetre terjedő műve: Híres filozófusok életéről és műveiről. (Kr.u. III. század.)

A filozófia-történetnek korszakokra való felosztása természetesen nem mentes mindenféle önkénytől. Abban az állandó szellemi folyamatban, amelyet filozófia-történetnek nevezünk, nincsenek szakadékok, amelyek az egyes korszakokat elválasztják. Egy olyan folyamattal állunk szemben, amelyben az előző korszak vonásai beékelődnek a következő korba is. Csak épp más tendenciák nyomulnak előtérbe, de elhalványulva ott él a régi is. A felosztások csak a gyakorlati áttekintés kedvéért készültek: praktikus beosztások.

Igy tekintve a filozófia-történetet három főkorszakra oszthatjuk: az ókorban a görög intellektualizmus; a középkor a kereszténység és a görög kultúra szintézise; az újkorban a szintézis felbomlása és az egyes kultúrterületek autonómiájának hangsúlyozása az uralkodó jellemvonás.

I. Kozmologiai korszak.

A görög filozófia első korszaka az ugynevezett kozmológiai korszak. Erre a korszakra jellemző, hogy filozófiai érdeklődésének tárgya nem a megismerő alany, az ember, hanem az emberrel szembenálló világ, a kozmosz. A világ, a természet eredete, fejlődése foglalkoztatja ebben a korszakban a gondolkozókat. Ezért az első filozófusokat füzikoi-nak is nevezik, az első munkák címe is igen gyakran „peri fűzeosz” a természetéről. Ugyanis midőn a természet eredetéről, keletkezéséről beszélnek, a világ keletkezését értik alatta s ennek a végső okát, az arché-t, latinul a principiumot keresik. Kutatják azt az őanyagot, amelyből minden ered. Midőn az első filozófusok felvetik azt, hogy mi a világnak az alapelve, keresik azt a változatlan, maradandó lényegét, amelyre a világ jelenségeinek sokfélesége visszavezethető. A változó jelenségek mögött keresik a változatlant, a lényegét, a szubsztanciát, amely kérdés napjainkig minden filozófia főkérdése maradt.

A felvetett kérdésekre az első választ az ión filozófusok adták. Ezeknek a görögöknek székhelyük azonban nem Athén volt, vagy az anyaország egy másik városa, hanem a kisázsiai ión gyarmatok. Itt találkoztak a különböző szellemi áramlatok, úgy az anyaországból jövők, mint a kelet felől érkezők. S mint ahogy ez történni szokott, a többoldalú szellemi hatás elevenségében élő gondolkozók hamarabb tették problémává a lét nagy kérdéseit, mint azok, akik a hagyományos világnézet zavartalan hatása alatt állnak. A gondolkodás hullámai, a görög gyarmatokról terjedtek az anyaország felé.

1.) Thales.

A filozófia ősatyja a miletosi Thales volt. Élt kb. Kr.e. 625-545-ig. Kroisos és Solon kortársa volt és a városi politikában is szerepet játszott. Nagyműveltségű ember, aki igen jártas a természettudományokban is, amelyeket különösen külföldi utjain sajátított el. Neki tulajdonítják a Kr.e. 585-ben bekövetkezett napfogyatkozás megjósolását is.

Thalest filozófussá az a törekvés avatja, amellyel a világot mithoszmentesen igyekszik megmagyarázni. A világot azelőtt is megmagyarázták, de legtöbbször az istenek akaratára vezették vissza. Thales ezzel szemben a vízben, a nedvességben látja azt az ősanyagot, amelyből minden ered. Ez a változó dolgok változatlan alapja. Talán hatással volt rá a mitológiának az a része, amelyben Okeanos tengeristen szerepel, valamint az, hogy a tengerparton élő görög lévén, tisztában volt a víz kozmikus jelentőségével.

Fontos az, hogy a világ ősalakja a víz nála már nem megszemélyesített valami, hanem ő a világnak tárgyszerű magyarázatára törekszik. Ebben áll Thales kezdeményezésének elvi jelentősége. Akik azonban őt materialistának nevezik, azok tévesen fogják fel az ő jelentőségét, mert ebben a primitív filozófiában az anyagnak és szellemnek mai közismert kettősségéről beszélni nem lehet. Ha ő beszél is szellemről, az alatt is valami finomabb minőségű anyagot ért. Ezek a filozófusok ugyanis minden létet tért betöltő anyagnak fogtak fel és még nem tudtak különbséget tenni anyag és szellem között. Tanukat inkább hylozoizmusnak nevezhetjük, (görögül hylé = anyag, zoon = élőlény), ők az anyagot élőlényként fogták fel, nem tesznek különbséget a fejlődés primitív fokán az élő és a holt anyag között. A holt anyagot is életerővel bíróknak gondolják. Egyesek egyenesen lelki tulajdonságokat adnak az anyagnak, ez a hylopszychizmus. Minden tele van étellel és lélekkel, vagy ahogy ők fejezték ki magukat, minden tele van istennel. Bármilyen primitív filozófia is az övék, mégis nagy lépés a mitológiától a tudomány felé.

2.) Anaximandros.

Anaximandros a következő a filozófia történetében. Filozófiai jelentősége jóval nagyobb Thalesénél. Élt Kr.e. 611-545-ig. Thalesel és tanítványával Anaximenessel együtt egy filozófiai iskolát alkottak, mint később hasonlóan a pythagoreisták. Ő készítette az első világtérképet ércből és egy térképvázlatot az égről a hajósok számára. Anaximandros szintén a világ ősokát keresi. Nála azonban ez nem valamely meghatározott, konkrét anyag. Szerinte az ősanyagról még semmiféle határozott minőség nem állítható. Minthogy határozott állítás az ősanyagról egyáltalán nem tételvezhető, ezt ő határtalannak, apeiron-nak nevezi, s ez az ősanyag minden határozottságot, korlátozást kizár. Nem valószínű, hogy ezt a határtalanságot mennyiségileg kell érteni. A mennyiségi határtalanságtól a görög idegenkedik. Ők a világot befejezett egésznek tartják, tehát ha apeironról beszélnek, ez nem lehet mennyiségi, hanem csak minőségi határtalanság.

Az apeiron határtalansága sok minőséget rejt magában, sok lehetőséget. Ezek a lehetőségek a fejlődés folyamán kibontakoznak, megnyilatkoznak.

A filozófiai kutatók sokat vitatkoznak azon, hogy Anaximandros az apeiont minőségi elemek vegyülékének tekintette, vagy minőségileg teljesen határozatlannak gondolta-e. Megítélésem szerint az apeion a különböző anyagokat csak lehetőség szerint tartalmazta az ő felfogásában. Az elemek fogalma csak később merül fel a történet folyamán. Az apeion nem keletkezett, hanem öröktől fogva van. Minden világot magába zár és kimeríthetetlen. A világ pedig örökös mozgás következménye, amelynek során ebből a végtelen öslényből kiválnak a véges lények.

A kiválás mindig ellentétek kiválása, s a világ így bontakozik ki az ősanyagból. Először kiválik a hideg és meleg. Belőlük lesz az, amit nedvesnek mondunk, míg az utóbbi kiszáradása a földhöz és a levegőhöz vezet, továbbá a mindkettőjüket körülvevő tűzlepelhez. Az égitestek a világot alkotó tűzövből válnak le. A földről azt tanítja, hogy henger alakú és a minden oldalról körülvevő levegő tartja egyensúlyban. Őt tartják a Kant-Laplace-féle elmélet előfutárának. Az emberről azt tanítja, hogy először hal alakú volt és a vízben élt. Ez érthető is, hiszen a világot először folyékony halmazállapotúnak írta le s így minden élőlénynek a vízben kellett élnie. Miután a folyékony halmazállapot kiszáradt, fokozatosan alakultak át az élőlények is, és leglassabban az ember fejlődött ki. A fejlődés gondolata már itt felbukkan és ezzel ő válik a fejlődéstani elméletek ősatyjává, Darwin ókori elődjévé. Elmélete nagy lépést jelent a filozófiai gondolkodás történetében. Elméletére hatással lehetett a mitológia tanítása a chaosból kialakuló kozmoszról is.

A világ jövőjéről igen sötét képet fest. Azt mondja, hogy ahogy keletkezett, úgy el is fog pusztulni. Így kell megbűnhődnie azért, hogy elkülönült egymástól. Szerinte az elkülönülés, az egyéni lét bűn, s az eredeti isteni állapot megbontása. Kezdetben minden együtt volt a közös ősanyagban, az apeironban. Mihelyt kiváltak, ellentétben fogantak, ami viszont bűnös folyamat és ezért ami keletkezett, el is fog mulni, mert az elmulás a büntetése a különvált létnek.

Anaximandros világmagyarázatával kapcsolatosan már láthatjuk felmerülni az értéket jelző fogalmakat s ez természetes is, mert ez minden filozófiai gondolkodás velejárója. A világfolyamat bűnösnek nyilvánításában már egy értékelés jelentkezik.

3.) Anaximenes.

Anaximenes a harmadik miletosi filozófus, aki Kr.e. 585-525-ig élt. Életéről nem igen tudunk többet, minthogy miletoszi és Anaximandros tanítványa volt. Hármuk filozófiájának közös vonása az, hogy olyan magyarázó elvet keresnek, amelyből mindent meg lehessen magyarázni, valamint hogy az elv egyetlen és egységes legyen. Ő is ehhez ragaszkodik, de ezt az elvet ismét egy minőségileg meghatározott anyagban keresi, úgy mint Thales és azt mondja, hogy az őszanyag a levegő.

A levegő kiválóan alkalmas a fentvázolt szerepre, mert mozgékony és vele megmagyarázható az Anaximandros-féle mozgás. A világ ősalakja tehát a levegő és a keletkezés módja a sűrűsödés és ritkulás fogalmaiban van adva. Szerinte a lélek is levegő, amely az életet fenntartja, mozgatja. Ha a lélekzés megszűnik, a lélek elszáll, - mondja Anaximenes.

Anaximenes tana kétségkívül részbeni visszaesést jelent. Világmagyarázatában megint egy konkrét anyaghoz folyamodik, tér vissza. A visszaesés abban rejlik, hogy nehéz dolog a dolgok sokféleségét egy meghatározott anyagból levezetni, mert kérdés, hogyan válik az egyféle sokfélévé. Anaximandros ezért vette fel az apeiron-t, amelyben csiraszerű állapotban benne volt a sokféleség. Haladást jelent az Anaximenes-féle tan azonban egy másik szempontból. Megmagyarázza ugyanis a dolgok változási módját a sűrűsödés és ritkulás fogalmával. A világ keletkezéséről és elmúlásáról szóló tanát megint átveszi Anaximandrostól. Thalestől viszont a szemléletességet veszi át és ilyenformán megállapítható, hogy felfogása jórésben az előző két filozófus tanainak összefoglalása.

4.) Pythagoras.

A filozófia történetének következő állomása a híres Pythagoras. Született Samos szigetén és élt Kr.e. 580-500-ig. Nagyműveltségű és sokat utazott ember. Férfikorában kivándorolt Samosról, szülőhazájából és az u.n. Magna Graeciá-ban telepedett le Kroton városában. Nem tudni mi készítette hazájának elhagyására, lehet, hogy Polykrates zsarnoksága és a diktatúrája iránti ellenszenv vagy pedig a terjeszkedő perzsa nagyhatalom fenyegető árnyéka.

Míg a miletosi filozófusoknál egy közös iskolának léte és együttműködésük csupán valószínűsíthető, úgy itt már határozott tudomásunk van a pythagoreista filozófiai iskoláról. Az iskola alapja a vallásos élet, az orphikus misztériumok lelkibb, szellemibb tartalommal való megtöltése. Ők a vallásos élet elmélyítésére törekednek. Szerintük a lélek a test börtönébe van zárva és a halál után ismét új testben keres lakóhelyet és kezd új életet. Aki azonban a misztériumokban elmélyedve élt, megszabadult az ujjászületés körforgásától és az azzal járó szenvedésektől. Itt merül fel először a lélekvándorlás, de a bűnhődéstől tisztultabb élet árán való szabadulás eszméje is.

A pythagoreista szövetség felszentelt tagjai szigorú vallásos életre kötelezték magukat. Egyszerűség, józanság, hűség, a barátok és a törvény iránt, önuralom azok a vonások, amelyek ennek a szövetségnek tagjait jellemzik. Gyakran kellett teljes lelkiismeretvizsgálatot tartaniok és felvetni a kérdést, hogy a pythagoreista tanításnak megfelelően mit cselekedett és mit mulasztott el.

Ez a szövetség tanával a dór arisztokráciát igen meghódította és szigorú elvei alapján élő tagjai igen nagy politikai befolyásra tettek szert. De épen ez lett a veszte. A politikába való behatolása lassan kiváltja az ellenállást. Az idő a demokráciának kedvez és a növekvő ellenhatások az okai annak, hogy Pythagoras is elhagyja Krotont. A dór arisztokrácia bukása a szövetség bukásához vezet. Tanaik azonban nem vesznek el és csak mint határozott különálló rend nem képesek továbbra is fennmaradni.

A pythagorasi tanoknak legnagyobb szerepe azonban a görög szellem formálásában van. A görög szellem igen kiváló akkori képviselői tartoznak sorába. Pythagoras már életében szinte isteni tiszteletnek örvendett, csodákat és legendákat tulajdonítottak neki, úgyhogy ma már alig tudjuk megállapítani, hogy az igazi Pythagoras hogyan is élt. A pythagoreista tanokról is nehéz megállapítani, hogy mit lehet neki tulajdonítani és mi az, amit iskolájának tagjai fejlesztettek a tanításokon. Az ókorban egyébként a szellemi tulajdon nem volt oly erősen kifejlődve, mint napjainkban, úgyhogy egy iskola tagjainak munkásságát rendszerint mindig az alapítóra vezették vissza. Valószínűleg Pythagorasnak tulajdonítható a lélekvándorlásról szóló tan, a megtisztulásról és a számspekulációról szóló elmélet.

A továbbiakban mi a pythagoreisták összes tanaival fogunk foglalkozni. Mi az, ami Pythagorast és társait a kortársak szemében oly nagyra teszi. Az új, amit ők bevezetnek a filozófiában a számok törvénye,

és ezzel a határtalannak határt szabnak. A görög világnézet nem szerette a befejezetlen, a határtalan világnézetet és ezzel megadják nekik azt a formát, amellyel a világnézet kerek, befejezett egészszé válik.

Pythagorasnál törvény szab rendet és harmóniát. A világnak rendezett egészként való felfogása tőle származik. A tudományos törvény fogalmát azonban a pythagoreisták még csak számnak látják. A miletosi monista világmagyarázattal szemben már a dualizmust képviselik. Az érzéki anyag mellett felveszik a számot és a világnak maradandó lényegét a számban keresik. A szám az, amely dolgokat megvilágít. A dolgok alá vannak vetve a számszerűségek törvényeinek.

A számnak, mint a dolgot meghatározó principiumnak fogalmában a forma fogalmának a jelentkezését fogjuk látni. A formát, mint alkotó, meghatározó elvet, ők vetik fel először, ők fedezik fel.

A pythagoreusok vezették be a filozófiába a tudományos törvény fogalmát. Ebben érvényesült az az idegenkedés, mellyel a görögség a végtelen, a határtalan iránt viseltetik s amely felfogás a világban szeret befejezett egészet látni. A görög világban ezért tűnt rendkívüli jelentőségűnek Pythagoras tana, mert a szám fogalmának bevezetésében a határ, a korlát fogalmát látták.

A szám filozófiai jelentőségének felismerésére nemcsak matematikai elmélkedések után jöttek rá, hanem akusztikai, hangtani tanulmányok is hozzájárultak. A zenével való foglalkozás közben jöttek rá, hogy a hangnak a magassága a hur számbelileg meghatározott hosszúságától függ és a harmónia törvényei is számokban juttathatók kifejezésre. A fiatal szellem merész lendületével az egész mindenséget a szám törvénye alá helyezik. Ezen az alapon érdekes belátásokra jutnak. Szerintük minden mozgásban levő test, tehát az égitestek is, hangot fejleszt, amely hang az égitesteknek a központi tüztől való távolságával más és más. Ezek a hangok harmóniába olvadnak össze és ez adja a szférák zenéjét, amelyet azonban közönséges halandó nem vesz észre, mert születése óta hallja, amint a molnár nem vesz észre a malom zugását, úgy van ez az emberekkel is.

A pythagoreusok a számban, tehát nem egy érzéki anyagban látják a világ alapelvét, hanem egy gondolati elemben. Azt mondják, hogy az érzéki anyag változó, mulandó, az igazi lényeg a számban rejlik, ők a számnak tehát nemcsak matematikai, hanem metafizikai jelentőséget is tulajdonítanak, sőt egyenesen misztikus hatalmat magyaráznak bele.

A világot a peras-ból és az apeiron-ból keletkezőnek tartják. A valóság a mértéknek és a határtalannak az egyesüléséből keletkezik. Az 1-es szám a határtalannak és a határosnak az egyesülése, amelyből a többi szám kifejlődik és a számsornak megfelelőleg a valóságoknak a különböző nemei. A számokban is van valami a határtalanból, de az érzéki anyaggal szemben mégis a formaadás, a határolás a szerepük. Minthogy a határoló mindig utal valamire, amit határol, ők két magyarázó elvet vesznek fel és ezért nem monisták, hanem dualisták.

A határoló és határtalan különböznek ugyan egymástól, mégsem képeznek ellentétet, hiszen így nem juthatnának a konkrét dolgokban viszonyba, vonatkozásba egymással. Azért köztük bizonyos harmóniának kell lenni. Így bővül a két alapfogalom a határoló és a határtalan egy harmadikkal, a harmóniával.

A dolgok magukban véve határozatlanok és így meg sem ismerhetők. Megismerhetővé csak a szám által válnak. A geometria szimbólumai közvetítenek a szám és a természet között. A pontot az 1-essel, a vonalat a 2-essel, a sikot a 3-assal azonosítják. A számok a valóságnak lételvei, tehát ontológiai fogalmak.

Ez a számelmélet végül átalakul misztikává, ahol a szám képezi minden dolognak a magyarázatát. Az 1-es szám az Istent szimbolizálja, az egyetlent, amely a többi előtt van és mégis benne van a többiekben. A határtalannak a páros szám, a határolónak a páratlan szám felel meg. Különösen fontosnak tartják a 7-es számot, szentnek a 10-est, mint a négy alapszám összegét. Az igazságot a 4-es szám jelenti. Az esküvőt az ötös, mert benne egyesül az első férfiszám a 2-es és az első női a 3-as. A 6-os a lélek, a 7-es az értelem, a 8-as a szeretet.

A szent tízes számnak megfelelően 10 pár végső ellentétes fogalmat különböztetnek meg, 10 oly kategóriát, amely már másra vissza nem vezethető. Ezek a következők: határoló és határtalan, páros és páratlan, egy és sok, jobb és bal, férfi és nő, nyugvó és mozgó, egyenes és görbe, világosság és sötétség, jó és rossz, négyzet és téglalap.

A világmindenség, a kozmosz leírásában nagy jártasságot árulnak el, mert tudományos kutatásaik igen jelentősek. Legfontosabb felfedezésük a föld és az égitestek gömbalakjának, valamint a föld saját tengelye körüli forgásának a megállapítása. Szerintük az égbolt forgása csak látszólagos, tehát a heliocentrikus világregend hívei. Korukban azonban a Ptolemaios-féle felfogással szemben, amely azután Aristoteles-sel tovább hódít, nem tudnak érvényesülni.

A lelkiélet központjának az agyat tekintik, amelyet az érzékekkel finom vezetékek kötnek össze. Vallják a halhatatlanságot, amit valláserkölcsei tanai is megkövetelnek. Törvényeiket erkölcsi térre is kiterjesztik.

Főleg a misztika körében mozognak, főelvük az aszkézis, az önmegtartóztatás után való megtisztulás, hogy az Istenhez hasonlónak legyenek. Érdemük abban foglalható össze, hogy a monizmus helyébe a fejlettebb dualizmust tették. A szám nem anyagi, hanem gondolati tényező. A létező dolgok és a gondolat ellentéte az ismeretben azért hidalható át, mert a dolgok lényege a szám, amelyet az értelem megragadni képes. Ők azonban nemcsak dualisták, hanem racionalisták is. A valóság lényegét a számban látják és ez a racionalizmus végighúzódik az egész görög filozófián, amelynek uralmát végül is csak Kant volt képes háttérbe szorítani. Felfogásukban a sok hiba mellett mégis értékes egy érzékfeletti elv felvétele, amely az első matematikai alapelvből később általános logikai princípiummá bővült.

5.) Herakleitos.

A következő nevezetes filozófus a híres Herakleitos, aki Efezusban született és élt Kr.e. 535-475-ig. Városa legelőkelőbb családjából származik. A politikában csalódott s ezért igen visszavonult életet élt. Arisztokratikus származása egész életére rányomta bélyegét s gondolkozásában is érvényesül. A tömeget gyűlöli, magános utakon jár. Stílusa ünnepélyes, tömör, nehezen érthető.

Ő nem nyugszik bele népének mitológiai világképébe. Szerinte a tömeg süket az igazság befogadására és inkább a költőkre hallgat. Filozófus elődei sem tetszenek neki, mert szerinte a sokféle tudása nem egyéb, mint sokféle kapkodás. Hiszi magáról, hogy új utakat nyit meg és azt mondja önmagáról, hogy „felkutattam önmagam”. Jellemző ez közte és az elődei között levő különbségre, hogy nem azt mondja, hogy felkutattam a világot, hanem hogy felkutattam önmagam. A közönséges felfogás nem itéli meg a dolgok létét helyesen, mert előítéllettel viseltetik. Azt hiszik, hogy a létező dolgok maradandók és szilárdak.

Ezzel szemben ő azt mondja, hogy ebben a világban nincs semmi maradandó és állandó, hanem valójában minden örökös mozgásban van, minden folyik, amint ő mondja „panta rhei”. Ez a gondolat tehát, hogy minden egy folyamat része, azt jelenti, hogy a világban csak látszólag vannak maradandó dolgok, de pontosabb megfigyelés után látjuk, hogy ezek szüntelen változásnak vannak alávetve. „Nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba”, - mondja egy helyen - mert mindig új és új hullámok jönnek váltakozva és mi magunk sem vagyunk már ugyanazok, mert magunk is változunk. Ennélfogva nincs is valóság, ha ezalatt a maradandóságra gondolunk, hanem csak változás van. Nincsenek létező dolgok, hanem csak keletkezés és elmúlás van. A létnek az állandósága csak látszat, valójában csak a változás létezik.

Az együtt levők szétválnak és a különlevők egyesülnek. Ebben a szétválásban és egyesülésben áll a világnak az élete. A keletkezés végtelen folyamata viszont ellentétekből áll. A hideg meleggé lesz, a meleg hideggé. Ezek az ellentétek minden állapotban egyszerre is megvannak, mert minden dolog ellentétek együttléte. Ezek az ellentétek nincsenek egymással egyensúlyban. Hol az egyik fele jut felül, hol a másik és ezért különböző képet mutatnak. Ezeknek az ellentéteknek a küzdelme hoz létre mindent. Ezt a gondolatot ő úgy fejezi ki, hogy „polemos patér pantón”, a háború az atya mindennek. A változás azért keletkezik, mert szakadatlanul ellentétek harcolnak a világban és ez a küzdelem minden dolognak a szülőatyja. De amint a mély és a magaslat ellentéte összhangba csendül ki, úgy egyenlítődik ki az ellentétek harca a harmóniában. A változás ugyanis mértékhez, szükségszerű rendhez igazodik, törvényszerűség a „logosz” törvénye irányítja a világmindenség életét. Ő az első, aki ezt a fogalmat használja a világban uralkodó törvényszerűségek felismerésével kapcsolatban. Az ellentétek küzdelme és találkozása hozza létre a maradandó valóság látszatát, amelyben tétel és ellentétel egyesül, amely azonban lényegében nem változás, hanem állandó levés.

Ez a világtörvény, a „logosz” irányítja a világmindenség életét. A dolgok rendjét, amely szerint a változás a leggyakrabban lefolyik, néha tűznek nevezi. Ez sokakat arra indít, hogy Herakleitos tűzét annak az őszanyagnak tartsák, amely az ő elméletében a világ alapanyaga. Kétségtelen, hogy vannak Herakleitos filozófiájának olyan részei, amelyek a tűz anyagi felfogására engednek következtetni. Mégis sokkal gyakrabban érvényesül nála a tűz, mint kép, mint a változás szimbóluma. Az előbb említett felfogások szerint a világ ősprincipiuma a tűz volna, amelyből vízzé válik a létező, azután megint tűzzé. Az egyik állapotból a másikba való átmenet a sűrűsödés és ritkulás. A tűzből való kifejlődés és a tűzbe való visszafejlődés folyamata nem egyszerű folyamat, hanem periódusonként ismétlődik. Hosszu évezredek, az u.n. nagy év leforgása után az egész világ tűzben megsemmisül. Azután ebből egy új világ veszi kezdetét, hogy azután ismét megsemmisüljön. Világok keletkeznek és mulnak el, ezért kezdet és vég azonosak, a dolgok örökké visszatérnek, ahogy ő mondja „a felfelé vivő út és a lefelé vivő út ugyanaz”. A tűz szerinte Zeussal, az Istenek atyjával azonosul. Az Isten egyfelől őszanyag, mindennek az atya, de másfelől egyszersmind tiszta értelem is, amely mindent irányít és minden bölcsesség kutfeje, ő még bírói hatalmat is tulajdonít neki, midőn

a világ megsemmisülését az engesztelés szükségével magyarázza. A lélek halhatatlanságában már a világégés miatt sem hisz.

Szerinte az emberi életben, épugy mint a világban a „logosz” uralkodik, amely meghatározza a változások módját, de egyszersmind az emberi magatartásnak is a törvénye. Az ember is egy kis világ. Ő a makrokozmoszsal szemben mikrokozmosznak nevezi s azt mondja, hogy az ember egy szikra a világtűzből. Ha megszűnik a kapcsolat egyéni lélek és a világlélek között, létrejön a halál. Ő nem hisz érzékekben és azt mondja, hogy az érzékek útján nem juthatunk biztos ismeretekre, csak ha az egyéni értelem a világértelemmel megegyezik, sőt abban részesedik. „A szem és fül barbárlelkű emberek rossz bizonyágtevői” - mondja egy helyen - és azért csak a gondolkodásban bízhatunk. Ezért azt mondhatjuk, hogy ő racionalista-intellektualista, mint a görögök általában.

Szerinte Istenben és munkájában minden szép, jó és igazságos. Ami kellemetlen és rossz, az csak az istenség által alkotott értékek kiemelésére szolgál. Ez az első theodicea, amellyel a világtörténelemben találkozunk. (Oly törekvés, amellyel az Istent akarják igazolni a világban található rosszal szemben.)

Tanait összefoglalva megállapíthatjuk, hogy szerinte nincs maradandóság, csak változás van, folytonos szétválása és összekapcsolódása az ellentéteknek. Minden dologban ellentétek rejlenek s a változásoknak megvan a világtörvénye, amely végső sorban magával az isteni intelligenciával azonosul. Ha pedig a világ egy isteni intelligencia igazgatása alatt van, nyilvánvaló, hogy ennek a világnak tökéletesnek kell lennie. Az ezzel ellentétben található hibák, bűnök csak a tökéletesség kiemelésére szolgálnak. Erkölcsi felfogása szellemi arisztokrata voltának megnyilatkozása. Az érzéki élvezeteket megveti. „Ha a boldogság érzéki gyönyörökből állanak, irigyelni kellene az ökröket, mikor takarmányt esznek” - mondja. A világtörvénynek való feltétlen engedelmeskedés eredménye a megelégedettség. Ide a tudás vezet, tehát a tudás a legfőbb érték. Tanai közül egyik vagy másik korban, különböző oldalait kezdték kiemelni. A modernek közül Hegel és Nietzsche értékelik különösen.

Tanaira nem áll, hogy teljesen önállóak, habár igen sok bennük az eredetiség.

6.) Eleaták.

Az eieai filozófusok, az u.n. eleaták Herakleitoszal szemben azt hangoztatták, hogy a lét lényegében állandó, a mindenség egy és változatlan. Nem ok nélkül céloz már Platon az eleatákra, amikor azt mondja, hogy ők e mindenség megmerevítői. Köztük az első Xenophanes. Kolofonból származik és Kr.e. 570-480-ig élt. A perzsa betörés után elhagyja hazáját és hatvanhét évi vándorlás után Elea városában telepedett meg. Ő nem természetbuvár, hanem költő. Mint vándorhopsodos szerzi meg kenyerét. Költeményeiben profétai erővel hirdeti a bölcsesség értékét a testi erővel szemben. Metsző gunnyal ostromozza az isteneknek emberi formába való öltöztetését és ellensége az anthropomorfizmusnak.

Azt tanítja, hogy isten csak egy van, aki sem alakban, sem gondolatban nem hasonlít a halandókhoz. Ez az istenség teljesen mozdulatlan és változatlan. Ezt az istent magával a világgal azonosítja. A mindenség nála egy és ez nem egyéb, mint maga az isten. Hem dönthető el, hogy az istenséget fogalmilag vagy még mindig anyagszerűen fogta fel. Nála a vallásos érzület termékenyíti meg a filozófiát.

Tanainak azonban ellentmondanak a mindennapi élet változásai. Ilyenkor ő isten és világ megismerhetetlenségéről beszél és azt mondja, hogy mindent a látszat takar el előlünk. Az érzéki tapasztalat mulandó dolgokról tanuskodik, míg a gondolat örökérvényű. Az istenséget gömbalakunak fogja fel, ami pantheisztikus felfogásából következik, midőn a világot az istenséggel azonosítja.

A következő eleai filozófus Parmenides, aki Kr.e. 540-470-ig élt. Előkelő család sarja és városában törvényhozóként is működik. Nála a változatlan létről szóló tan nem vallásos meggyőződésből fakad, hanem a tiszta logika szellemében nyer igazolást. Munkája a „Peri füzeosz”. Szerinte a megismeréshez nem az érzékek vezetnek, hanem az ész, a gondolkodás. A létező van, míg a nem létező, nincs. Csak a műveletlen tömeg tévszetheti össze a létet, amely változatlan, a nemléttel, amely változó. A létező az ő tanítása szerint nem keletkezik a létezőből, mert hiszen nem volt előtte más létező. De nem keletkezik a nemlétezőből sem, mert ez elgondolhatatlan.

A létező tehát nem keletkezik, de nem is mulhat el. Mert nem keletkezett, tehát el sem mulhat. Változás tehát nincs. A gondolati uton nyert létről azt tanítja, hogy az nincs időben. A lét változatlanságának bebizonyítását indirekt módszerrel kíséri meg. Mult és jövő nem léteznek. A mult az már nincs, a jövő még nincs. Ami van az csak a jelen. Ha pedig mult és jövő nem létezik, akkor vele együtt eltűnik az idő is. A lét mindig most van a jelenben, egységesen és oszthatatlanul.

Szerinte azonban nemcsak az idő nem létezik, hanem a tér sem. A lét mindezek felett van. A térbeli határozmányok, az itt vagy az ott, a létet nem érintik.

Igy nyeri a tér és idő felett álló változást és sokféleséget nem ismerő tiszta lét fogalmát, amely nem keletkezik és nem mulik el, hanem örökkévaló és egységesen összefüggő egész.

Parmenides ajándékozta a görögöknek és ezzel az egész filozófiának az azonosság és a folytonosság elvét. Az azonosság elve ugyan tulságos hatalomra jut nála, mert minden különféleséget kizár, de az elvek a fejlődés folyamán megtisztulva a filozófia maradandó ismeretállományába kerülnek.

Tisztában volt azzal, hogy az ő elmélete ellentétben áll a valósággal. Ezért tankölteményének második részében kiegészíti elméletét azzal, hogy a tapasztalati világ nem egyéb, mint a halandók csalóka véleménye.

Két őanyagot vesz fel, a világot és a sötétet, a tüzezt és a hideg elemet. Az előző az aktív, az utóbbi a passzív principiuma. Az egyes emberben mindkét elem keveredik. A szellemi erő a melegnek a tulsúlyából származik.

Zenon (490-430.) Parmenides tanítványa. Aristoteles a dialektika felfedezőjének nevezi. Vitatkozó, kritikai természetű, aki arra vállalkozik, hogy mesterének tanait mindenféle támadással szemben megvédje. Nem hoz új gondolatot. Védekezését olymódon végzi, hogy nem Parmenides tanainak igazságát igyekszik bizonyítani, hanem minden ellenkező felfogás lehetetlenségét akarja kimutatni. Ezt nevezik indirekt módszernek. Felveszi egy tétel igazságát, ebből kiindulva levonja a tétel következményeit és amennyiben a következmények képteleneknek bizonyulnak, az alapvető tételt is el kell vetni.

Hires aporia-i (logikai nehézségek) arra szolgálnak, hogy csak egyetlen (nem sok), változatlan (nem mozgó) lét lehetséges, amely nem érzéki tapasztalat, hanem csupán ész útján ismerhető meg.

Azt mondja, ha tér van, akkor annak valamiben kell lenni és annak megint egy másik térben kell lennie, ami így folytatódna egészen a végtelenségig, ennél fogva tér nem lehetséges. A mozgás lehetetlenségét is számtalan érdekes példával bizonyítja. A gyorslábú Achilleus nem érheti utól a csak kicsivel előtte járó lassu teknősbékát, mert a köztük lévő távolság ugyan folyton fogyhat, de sohasem lehet semmivé. Mikor utólné, az már előbbre mozgott. S ha gyorsabb nem éri utól a lassubbat, mozgás lehetetlen, stb. Az érzéki tapasztalás lehetetlenségét bizonyítja az, ha egy szem gabonát leejtünk, akkor nem hallunk semmi zajt, ha ellenben egy vékát ejtünk le, akkor már nagy zaj lesz. Ha külön-külön nem okoznak zajt, akkor nem okozhatnak együttvéve sem. Az érzék² és változás látszatával szemben ragaszkodik ahhoz a gondolathoz, hogy az igazi létező önmagával mindig azonos. Nem lesz mássá, mert ha mássá lenne, akkor nem beszélhetnénk ugyanarról a létezőről. Ha mégis valami változás van, akkor az csak látszat.

Nyilvánvaló, hogy Zenon nem oldja meg a problémákat, de érdeme, hogy rámutat a problémákban rejlő nehézségekre és igen élénken foglalkoztatja különösen a matematikai érzékű gondolkozókat. A mozgás problémáját is ő állítja be a filozófia gondolkodás középpontjába, habár nála ez még csak negatív jelentőségű.

Visszatekintve Herakleitosig, meg kell állapítani, hogy úgy ő, mint az eleai iskola tagjai lenéztek a tapasztalatot és azt mondták, hogy csak az ész, a gondolkodás vezethet el bennünket a tiszta ismerethez. Mindketten tehát racionalisták. Közös úton indulva, mégis teljesen ellentétes eredményre jutnak. Azonban az ő általuk felvett változó és változatlan küzdelme jellemzi a filozófia további fejlődését.

7.) Egyeztető iskolák.

Mindkét elmélet egyoldalú és a filozófiai egyeztető iskolákra várt a feladat, hogy az ellentéteket kiküszöböljék.

Az első Empedokles (490-430 Kr.e.). Szicília szigetén a dór területen levő Agrigentumban született. Igen sokoldalú tehetség, egyszemélyben pap, orvos és filozófus. (A betegséget akkor még démon által való megszállottságnak tulajdonították és így érthető, hogy a varázslathoz értő papnak kell kiüzni a gonoszt.)

Empedokles messze földet bejárt ember és közben sok tapasztalatra tett szert. Tanítja, hogy az a feladata a papnak és orvosnak, hogy a lelket és testet a gonosztól megtisztítsa. Igen nagy szónoki tehetség lakott benne és Aristoteles a retorika megalapítójának tartja. Ez a sokoldalú tehetség az előző filozófiai iskolák és gondolkodók eredményeit akarja összeegyeztetni. Az eleai filozófusokkal megegyezik abban, hogy tagadja a lét változását. Herakleitos változási és fejlődési elvét mégis ismeri. Összekapcsolódnak tanában a különféle hatások, nincs keletkezés és nincs elmúlás. A létező nem változhat át nem létezővé, sem pedig a nem létező létezővé.

² tehát megbízhatatlan. Az ész tehát a sokféleség [Az eredeti kiadásban a lábjegyzet itt megszakad. – Mikes International Szerk.]

A változhatatlanság, az állandóság jegye tehát hozzátartozik a lét fogalmához. Azonban az is kétségtelen, hogy ebben a világban változás, mozgás tapasztalható. Ezért elismeri, hogy a létező változatlan, de nem egyetlen létezőt vesz fel, hanem az egyetlen létezőt mintegy darabokra töri. Mindegyik létező magában véve változatlan. Ami változás megállapítható, nem egyéb, mint a változatlan létezők összekapcsolása és szétválása. Eleget tesz tehát az eleaiak követelményeinek és a létet állandónak fogja fel, de nem egyetlennek tekinti a létet. Minden létező változatlan, de ezek összekapcsolódása az, amit mi változásnak tapasztalunk a világban.

Ő négy őselemet vesz fel és így a pluralizmust képviseli a monizmus helyett. Ezen őselemek egyesüléséből és szétbontásából magyarázható a világfolyamat. Ő még az elem szót nem használja, hanem a mindenség gyökereiről beszél. Thalestől átveszi a vizet, mint őselemet, Anaximenestől a levegőt, Herakleitosztól a tüzet és hozzáfűzi negyedik elemnek a földet.

Ezek az elemek néha megszemélyesítve jelennek meg nála. Az anyagnak életet tulajdonít, sőt lelket is. Szerinte végeredményben istenek rejlenek az anyagban és a természetben. Nyilvánvaló, hogy ez az állapot visszaesés volna az ión természetfilozófia állapotába, ahonnan pedig már a filozófia jelenlegi stádiumában kiemelkedett. Nála ez azonban csak képes beszéd és költői hajlamai nyilatkoznak meg benne.

Az elemek szerinte mennyiségileg oszthatók, de minőségileg nem. Minden változás csak mennyiségi változás, a minőségileg változhatatlan elemi részek keveredése és szétoszlása. E részek különböző arányu keveredése és szétválása hozza létre a dolgok különféleségét. Mi az, ami ezeket az elemeket mozgásba hozza. Kétféle magyarázat van. Az egyik az, hogy ezek az elemek eleven erővel rendelkeznek, önmaguktól mozognak. Ha ez hiányzik, akkor valami rajtuk kívülálló erő az, ami a keveredésüket és szétválásukat okozza.

Empedokles nem hyloista. Az anyagnak nem tulajdonít életet. Ennélfogva ezek az anyagi részecskék magukban képtelenek a mozgásra, élettelenek. Megindításukhoz szükség van egy rajtuk kívülálló mozgatóra, hogy kapcsolódásukat és szétválásukat létesítse. Két ilyen örök mozgató erő van. Az egyik a szeretet, a filótés, a másik a gyűlölet, a neikos. A szeretet az egyesítő, a gyűlölet a szétbontó erő. A szeretet az elemeket organikus lényvé egyesíti és így életet, lelket hoz létre. A gyűlölet szétbontja ezeket részeire. Ez az a két hatalom, amely felváltva uralkodik. Kezdetben minden anyag együtt van és a szeretet tartja őket össze. Lassanként azonban behatol a gyűlölet és szétválasztja őket, létrehozza az egyedi dolgokat és így áll elő a mai tagolt világ.

A folyamat végén a teljes szétbomlás van, amely után ismét konstruktív idő következik s a szeretet újból egyesíti a szétvált részeket. Minden pusztulás nyomán új világ kezdődik, amely ugyanugy tartalmazza a világ minden vonását, mint az előző periódusok. Ez az örök körforgás gondolata, amely a görög filozófiában gyakran felbukkan. Az organikus lényeket is a négy őanyag egyesülésével és szétválásával magyarázza, a következő módon. A földből először egyes emberi vagy állati testrészek tűntek elő, egy törzs, egy kar, egy láb, melyek valószínűleg a szeretettől hajtva egyesültek egymással. Ezek először nem szabályszerűen alakultak össze, hanem mindenféle idomtalan szörnyek voltak, amelyek nem lévén bennük életképesség, - elpusztultak. Ez a magyarázata a mitológia szörnyalakjainak. Csak a célszerű és életképes szervezetek maradnak fenn, amelyek képesek voltak alkalmazkodni az élet szigorú követelményeihez. Itt lép fel először a célszerűség fogalma a görög filozófiában.

A lélek már kapcsolódik ehhez a célszerűségi fogalomhoz, mert szerinte az élet lélek nélkül céltalan. Bármilyen primitívnek tűnik fel ez a tanítás a szerves összefüggésekről, mégis egy mélyebb összefüggés bontakozik elméletében.

Azzal, hogy a célszerű szervezetek fennmaradását és a célszerűtlenek elpusztulását hirdeti, megalapítójává válik a modern természetfelfogásban is nagy szerepet játszó gondolatnak. Tanította továbbá azt is, hogy minden elemet a bennük levő hasonló elemek által ismerhetünk fel. Az érzékelés ugyanis úgy történik szerinte, hogy a tárgyról kis részecskék válnak le és ezek az érzékszerveink pólusain behatolnak. Ez a materialisztikus magyarázat nem akadályozza azonban annak, hogy az értelmi megismerést ne helyezze az érzéki fölé.

Nem nagyon jár új utakon és inkább előzőit igyekszik egyeztetni. Főérdeme, hogy nyugodt alapot teremtett a filozófia további fejlődése számára.

Anaxagoras a következő az egyeztetők sorában, aki Kr.e. 500-428-ig élt. Egy Szmirna melletti kisázsiai városkában, Klazomenai-ban született. Előkelő családból származott. Férfi korában Athénbe költözik és ezzel Athén válik a filozófia székhelyévé. Három évtizeden keresztül gyakorolt igen nagy befolyást Athén szellemi életére.

A nép istenhitével nem tudta tanítását összeegyeztetni, a napot, holdat, csillagokat nem tekintette istennek. Ha ezen tanításait Kisáziában hirdeti, ahol a keleti népekkel érintkező görögség nagyobb szellemi haladást tanúsított, nem lett volna semmi baja. Athénben azonban, ahol még a régi konzervatív

hagyományok uralkodtak, a néphittel való összetűzés súlyosabb következményekkel járt. Az istentagadás vádját emelték ellene, jórészen azért is, mert Periklesnek bizalmas barátja lévén, Periklesen vélték egyet ütni akkor, midőn Anaxagorast Protagorassal együtt száműzésre ítélték, így életének végén megint Kiszáziába költözik.

Tanairól „Peri Füzeosz” című művéből értesülünk, tanítja, hogy nincs keletkezés és elmulás. A létező változatlan. A változás ennél fogva nem egyéb, mint összetevődés és szétoszlás. Szerinte nemcsak négy elem van, hanem a dolgok tapasztalható sokféleségének megfelelően igen sokféle elemet kell felvennünk, amelyeket, még mindig nem elemnek, hanem a dolgok magvainak nevez, amelyet Aristoteles megjelölése után „homoimeria”-knak szoktunk nevezni.

Az elemek számának határtalansága tehát Empedokles négy elemével szemben éppen olyan haladás, mint ahogyan fejlődés volt az apeiron határtalansága Thales őselemével, a vízzel szemben. A homoiomeriáknál azt tanítja, hogy ezek örökkévalók, de a végtelenségig oszthatók, minőségileg azonban változhatatlanok. Olyan elemek az arany, a hus, a csont, amelyek másra vissza nem vezethetők (minőségi őselemek). Azt mondja, hogyan keletkezhetik a hus valamiből, ami nem hus. A dolgok látszólagos eltűnése nem egyéb, mint ezen elemek szétszóródása és keletkezése, ezek egyesülése. A megsemmisülés lehetetlenségének gondolata, amely a modern természettudomány alaptétele, már nála felmerült. Azt mondja, hogy ezen elemek mindegyikében van mindegyikből és valamelyik elem tulsulya adja meg az elem jellegét. Az elemek egymásban való részesedésének oka, hogy egy kaotikus állapotban eleinte együtt voltak mind és később az elkülönülés után is rajtuk maradt a kaoszban való együttlevés folytán valami rokonvonás.

Kivételt képez az egyetlen, amit Aristoteles szellemnek, nous-nak nevez. Hogy anyag nélküli szellem létezzék, ez képtelenségnek tűnt volna fel a görög előtt egészen Platonig. Anaxagoras szerint az értelem anyaga a többi felett áll és mégis képes ismerni a többieket, hiszen a megismerésre képes elemnek a nevét hordozza.

Kezdetben volt tehát a Chaos, ahol minden együtt volt. A világfejlődés hogyan indult meg? Vagy magában a kaoszban volt az erő, vagy kívülről jött. Anaxagoras szerint egy külső tényező a „nous” vagy világszellem az, amely a Chaoszt meglökte. Ennek nyomán örvénylés támad és ebből az örvénylésből magyarázza az egész világ kialakulását. Felvesz tehát egy első mozgatót, amely a világ kialakulását megindítja. Ennek azonban a megindítás szerepén kívül egyéb jelentőséget nem tulajdonít. Ez nem azonos tehát a kereszténység Isten-fogalmával, hanem csak afféle deus ex machina.

A fejlődésnek következő fokán találkozunk Leukipossal és Demokritossal. Bennük éri el az egyeztető irányzat a csúcspontját. Az ő nevüket együtt szokás emlegetni. Demokritos Leukippos tanítványa volt és sokan még Leukippos létezését is kétségbe vonták. Platon azonban határozottan megemlékezik róla s ez kétségtelenné teszi, hogy valóban létező személy volt. Tanaikat különválasztani aligha lehetséges, mert, ha azok alapja Leukipposnál is merült fel először, de Demokritos az, aki világos, tiszta rendszerezéssel a végső következtetésekig kiépíti rendszerüket.

Demokritos Kr.e. 460-360-ig élt. A thrákiai Abdera városának szülötte. Korán megismerkedik kora tudományával, miközben Egyiptomban és Perziában utazgat. Nemcsak igazi tudós, hanem nagyszívű emberbarát is volt. Ismeri az őt megelőző filozófia eredményeit. Nem keresi a korabeli attikai filozófusokkal a kapcsolatot. A szofistáktól távoltartja komolyabb erkölcsi felfogása, Sokratestől pedig saját kutatási területe, amely a Sokratesével kevéssé érintkezik. Foglalkozott matematikai, etikai, esztétikai és grammatikai kérdésekkel. Nagy munkássága ellenére is korában csakhamar feledésbe ment és csak újabban fedezték fel ismét. Ennek oka, hogy végeredményben mégis csak természetfilozófus volt, akit Platon és Aristoteles filozófiája elhalványított.

Leghíresebb tanítása az atomokról szól, mely elvek azóta a modern fizikai tudomány alapelveivé váltak. Ő is ragaszkodik a maradandó lét fogalmához. Szerinte e lét nem származhatik nemlétből, és a semmiből nem lesz semmi. A lét mindig megmarad létezőnek, meg nem semmisül, el nem mulik. Az eleaiaktól különbözik abban, hogy a létezőt nem egyetlennek veszi, fel, hanem többnek. Csakhogy szerinte ezek a lételelemek nem különböznek egymástól minőségileg, hanem minden egyforma minőségű. Az atomok közt csak alak, nagyság és súly tekintetében van különbség. Az atomok nem oszthatók. „Atomos” görögül azt jelenti, hogy oszthatatlan. Számuk nincs korlátolva. Mindent számtalan sok, parányi kiterjedésű, minőségileg egynemű oszthatatlan lételemből állónak tételez fel. Ezek az atomok bizonyos parányi kiterjedéssel bírnak. Szerinte üres térnek lenni kell, mert különben nem volna semmi, ami az atomokat egymástól elválassza, valamint nem volna lehetséges a mozgás sem, amely az üres térben folyik le.

Mi az oka az atomok mozgásának? Empedoklesnél az ok a szeretet és a gyűlölet volt, Anaxagoras a világszellemet, a nous-t veszi fel. Demokritos lemond mindezekről és egy természetesebb magyarázatra törekszik. Azt mondja, hogy a mozgásnak az oka az atomok súlyában keresendő. Az atomok az űrben határozott irány nélkül össze-vissza mozognak. Ahol ezek összeütköznek, ott körforgás, örvénylés, szóval mozgás keletkezik. Ennek nyomán egyidejűleg végtelen sok világ létezhetik. Ezen világok léte azonban nem

lehet örök; amint keletkeznek, úgy végüknek is kell lenni. Következtetései meglepően modern gondolatokat juttatnak kifejezésre és végül a maguk egészében egy szigorúan meghatározott mechanisztikus világmagyarázathoz vezetnek, ahol minden a mozgás törvényszerűségeitől nyer magyarázatot. Minőségi átalakulás nincsen. A testek látszólagos keletkezése nem egyéb, mint az atomok összekapcsolódása és szétszóródása. Nem a semmiből jönnek létre a dolgok, hanem végsősorban minden az atomok tömörülésére vezethető vissza.

Nincs szükség külön mozgató erőre, hanem maguk az atomok mozognak a maguk sulyánál fogva. Azt mondja Demokritos, hogy semmi sem történik véletlenül, hanem minden törvény szerint, a szükségképiség törvénye értelmében. Ha az emberek véletlenről beszélnek, tulajdonképpen csak a saját értelmetlenségüket árulják el, azt, hogy nem ismerik a meghatározó okot és ezért beszélnek a véletlenről. Ha ismernék az okot, akkor látnák a törvényszerűséget, amelynek hatása alatt jött létre valami. Itt az okság, a kauzalitás törvényének az első megfogalmazását kell látnunk.

Az igazsághoz, az atomok rendszerének a gondolatához Demokritos szerint nem az érzékek, az érzékszervek útján való megismerés vezet el bennünket, mert az érzékszervek nem is képesek az atomokat felfogni, hanem ide csakis a gondolkodás képessége, az ész vezethet el bennünket.

Azt kell tehát mondanunk, hogy Demokritos a lét magyarázatánál materialista, a létező lényegét, a tért betöltő atomokban keresi. Ismeretelméletében racionalista, mert biztos ismeretek forrásának egyedül az ésszt tartja. Elmélete bizonyos szempontból tekintve monizmus, mert a világot nem minőségileg több elemből állónak fogja fel, hanem csak egy minőségű atomból felépülőnek, ha ezen atomok száma egyébként végtelen is. Az érzéki megismerés szerinte lényegében érintés útján történik. A tárgyakkal közvetlen kapcsolatba jutunk. Még a látás is így történik. A tárgyról apró képecskék válnak le, ezek belénk hatolnak, és így vesszük észre a tárgyakat.

Ezen is alapul szemléleteink megbízhatatlansága. Ezek a képecskék, amelyek felénk vándorolnak, vándorlás közben eltorzulnak és ezért mi nem egészen úgy ismerjük fel őket, mint ahogy eredetileg voltak. Ezért nem megbízható az érzéki megismerés, hanem kissé homályos. Csak a gondolkodás vezethet az igaz ismerethez, mert az már belátja, hogy nincs más, csak az atomok és az űr. Ezzel függ össze az a tanítása, hogy az érzet minősége, színek, hangok, stb., nem objektív létezők, hanem csak az érzékeimben vannak meg, s nem a dologhoz tartoznak. Ha az érzékszervek nem működnek, akkor nem hallok, nem érzek hideget, meleget, stb. Ezzel tulajdonképpen minden érzéki ismeret relativitását mondja ki, amely az ujkori bölcslethez nagy szerepet játszik és épügy, mint az atomelmélet alapvető jelentőségűvé vált a modern természettudomány számára.

Demokritos felfogását a lélekről szóló tanításában is érvényre juttatja. A lélek szerinte nem más, mint atom. Mégis annyit elismer, hogy ez a legfinomabb atom. Sima és kerek. Két testi atom közé besorol egy lélekatomot. Az élő fennmaradását szerinte a lélekzet biztosítja, amelynek végleges megszűnésével beáll a halál. A szemlélet és a gondolkodás nála egyaránt az atomok mozgásával magyarázható. Teljesen materialista tehát, de következetes. Tanítása a „Mikros Diakosmos” c. művéből ismerhető meg.

Behatóan foglalkozik etikai kérdésekkel is és ezért sokan az etika megalapítójának tartják. Etikájának jellemzésénél nem szabad egyoldaluan eljárni. A megismerést illetően nem taníthatjuk, hogy egyoldalú szenzualista, mert ismeri az ész jogait. Épannyira racionalista, mint szenzualista és empirista. Etikájában is végső célnak nem az érzéki élvezetet tartja, hanem a derűs érzületet, az „euthymia”-t és a lélek zavartalan nyugalmát, az „ataraxia”-t. Innen kaphatta később a nevető filozófus jelzőt. Második nagy munkájának a címe is „Euthymia”. Az észnek etikájában is uralkodó jelentősége van, mert ez biztosítja a lélek zavartalan nyugalmát. Hirdeti az érzéki ösztönök alávetettségét az erkölcsi törvénynek, amely az ösztönök ingadozó voltával szemben a minden emberre nézve közös jót jelenti. Az erkölcsi szerinte a lélekben rejlik és ismérve a belátás. Ebből a nemes gondolkodásból fakadnak Demokritos erkölcsi reflexiói. A vágy és a szenvedélyek mérséklésére vonatkozó kötelezettség a magán- és közélet minden intézményére kiterjed.

Néhány példa maximái közül. Ha egyedül vagy, se tégy, se mondj semmi közönségeset. Tanulj meg szégyenkezni önmagad és nem mások előtt. Nemcsak az a férfias, aki ellenségeit legyőzi, hanem, aki urrá lesz szenvedélyei, élvezetvágya felett. A műveltség a szerencsés ékessége, a szerencsétlenség menedéke. Esztelenség az elkerülhetetlenbe bele nem nyugodni.

Nemes szellemű etikája nem áll összhangban mechanisztikus materializmusával, a lélek atomizmusával. Mi értelme volna egy gépszerűen működő atomkomplexumban erkölcsi törvények hirdetésének, amihez szabad akarat feltételezése szükséges. Demokritos azonban ezzel a kritikával nem törődik.

Ő természetfilozófus, aki miközben a természetet figyeli, elfelejti a szellemet és ha mégis a szellemi életről is kell szólnia, azt is egyszerűen a természet mintájára teszi.

Elméleteiben a fizika alaptörvényeit teremtette meg, de egyoldalú naturalizmusa félrevetette az utóból és csak az utókor fedezte fel újból.

Ezzel a görög filozófia első korszakát, a kozmológiát lezártuk. A filozófusok, akik a világot akarták megmagyarázni lassanként kimerítették a lehetőségeket és a következő korszakban a filozófia érdeklődése már az emberre irányul és kezdetét veszi az antropológiai korszak.

II. Antropológiai korszak.

Jellemző vonása az antropológiai korszaknak az individualizmus az egyén érvényesülése a hagyományok kötelékeivel szemben. Ennek oka többek közt a közélet eleven tempójában is keresendő. Nagy hatással lehetett az is, hogy a kisszámú görögség a perzsa hódítókat visszaverte és így a létét fenyegető nyomástól megszabadult. Így azután megteremthette egy kultúra előfeltételeit. A filozófia eddig iskolák szűk körére, társaságok tagjaira korlátozódott, most pedig kezd a köztudatba behatolni. Terjednek a tudományos ismeretek és ezek gyakorlati alkalmazása. Ehhez járul az is, hogy a görög szellem külső és belső ellentétek súlyos belső harcát megvívva, megéri és férfikorába lép. Elveszti naiv hitét az örökölt hagyományokba és felismeri az ismeretnek gyakorlati életben való fontosságát. Az új ember a tudománytól elsősorban tanácsot vár kételyeiben és bizonytalanságában, amelybe elsősorban saját kultúrájának fejlődése döntötte.

Az embereket megragadja a tudás utáni vágyakozás. Különösen fontossá vált ez azok számára, akik politikai pályára törekedtek. A nagy tömegeknek a közéletben való részvétele, a demokrácia korszakában, az érvényesüléshez nem volt elég az, ami régen, a családi tradíciók, a megszokás és a jellemnek a kiválósága, hanem sokféle ismeretre, ügyességre is szükség volt. A politikai pályára tehát elméletileg is elő kellett készülni. Ez a mozgalom seholy volt olyan erős, mint Athénban.

Itt jelennek meg először azok a férfiak, akik polgártársaik műveltség utáni vágyát, ambícióikat, részint nemes, részint üzleti okokból kielégíteni törekednek. Ezek a szofisták, akik Görögország minden részéből Athénba törekednek, hogy az érdeklődést kielégítsék. Pénzt fogadnak el tanításaikért. Ez azelőtt nem volt szokás.

Mielőtt a szofisták tanításaiba belemélyednénk, meg kell ismerkednünk a változások okaival. A kozmológiai korszakban, ha az alany szóba került, azt is a tárgyi világ törvényei alatt állónak fogják fel, pl. egy atomnak a többi közt.

Ezzel az egyoldalú felfogással szemben fel kellett lépnie a reakciónak, és ez terelte a figyelmet az eddig elhanyagolt tényezőre, a szubjektumra. A szofistáknál az következik be, hogy a szubjektum válik világtörvénnyé és éli ki magát éppen olyan egyoldalúsággal, mint előbb az objektum a kozmológiai korszak filozófusainak csak a természetre irányuló érdeklődésében.

Ez hívja ki aztán Sokrates kritikáját. Az érdeklődés középpontja azonban nála is az ember és a társadalom marad. Méltán nevezhető ez a korszak antropológiai korszaknak. A szofisták fellépésével megváltozik a tudomány feladatköre. Igen nagy szerephez jutott a politikai életben, de éppen ezért függésbe is kerül attól és követelményeivel kell igazodnia. A demokratikus államforma szóbeli készséget követel meg a politikusoktól, mint a tömegre való ráhatás legfontosabb eszközét. A szofistáktól is tehát elsősorban ilyen irányú kiképzést várnak. Tehát szónok és propaganda iskolák alakulnak. Így lesznek a szofistákból a tudomány emberei helyett a retorika tanítói. Vizsgálódásaikat mindenekelőtt az emberi gondolkodásra és akarásra irányítják. Nem sokat törődnek tehát egyébvel, mint a tömegeken való uralkodás eszközével, a szónoklással. Itt tehát a tudomány a maga tiszta teoretikus karakterét elveszti és ismeretekre csak azért törekszenek, hogy általa a politikai életben jobban boldoguljanak. Bizonyos nézetek diadalra juttatására vállalkoznak, mint ma az ügyvédek. Bármilyen vélemény hirdetését elvállalják és így reá jutnak arra a kérdésre, hogy van-e egyáltalában az egyéni érdekek és nézetek felett valami, amit mindenki magában szükségképpen érez és másokkal szemben megvédelmezhet. Van-e tehát az egyéni nézetek felett valami helyes és igaz. Egyszerűen van-e valami általános érvényű igazság. Ez ennek a korszaknak legfőbb problémája. Jellemző, hogy az ember nem nyugszik bele magátólértetődőleg az örökölt felfogásba, a hagyományos világnézetbe, hanem ezeket az ész kritikájának veti alá és csak azt fogadja el, amit az ész igazolva lát.

Ez a kérdés felmerül elsősorban az állam törvényeivel szemben s a kétely először az állam törvényeit kezdi ki. A törvények általános érvényében és feltétlen helyességébe vetett hit már az alkotmányok gyakori változása következtében amúgy is megrendült. Ha nagyon gyakran változtatják a törvényeket, az emberek alig szokták meg az egyiket s jön a másik, ilyenkor a törvény elveszti a tekintélyét. A törvények vita tárgyát képezik a gyűléseken és végül a polgár úgy látja, hogy nem a törvény áll az ember

felett, hanem ő áll a törvény felett, amelyet szavazatával meg is változtathat. Felmerül az a gondolat, hogy vannak olyan törvények is, amelyeket a természet ültet belénk, amely törvények azonban megváltoztathatatlanok, mert a természet szerint vannak. A természet szerint való és az ember szerint való megkülönböztetése a görög felvilágosodás korának legjellemzőbb tétele, amelyben egyszersmint értékítélet is rejlik.

Ha van tehát általános érvényű, annak olyannak kell lenni, ami minden időben, minden térben és minden egyénre érvényes. Az ember által alkotott törvények helyenként és időnként változtak. A szofisták szerint tehát csak azokat kell elfogadni, amelyek a természet szerint valók. Az emberi törvények zsarnokoskodnak a természet felett és olyant követelnek, ami ellentétes a természettel. Miután az állami törvényeket emberek csinálták, az indító okuk emberi érdek és követésüket is csak az indokolja, hogy az embernek érdekében áll. Ahol a törvény az érdekeinkkel ellenkezik, nem vagyunk kötelesek követni. Az ilyen elméletek lassanként tovább terjedtek és lassanként kikezdték az erkölcsi törvények értékét is.

Szkepszisük tovább terjed és a fiatalabb szofisták a természetet az ösztönnel azonosítják és azt mondják, hogy a bölcs a természet adta ösztönök szerint él és nem veti magát alá az emberi törvényeknek. A természet törvényévé tehát az egyénnek az ösztönei válnak és ez lesz a cselekvésnek a legfőbb szabálya is.

Helyes magatartás tehát az, ha nem hallgatunk az emberi törvényekre, hanem csak az ösztöneink szavára. Így tehát minden törvény megsemmisül, az állami és az erkölcsi is, mert mélyebb értelemben semmisem köti az embereket. A rombolásnak ez a folyamata kikezdi a vallásos értékeket is. Egyes szofisták szerint a vallásos képzetek egyes erkölcsi fogalmaknak az allegóriái. Mások az istenekben vetett hitet az államférfiúi bölcsesség kitalálásának minősítik, amelyeknek segítségével az embereket engedelmisségre szorítják.

A szofisták nem nélkülözheték a helyes beszéd vizsgálatát és vizsgálataikkal megalapítják a retorikát és grammatikát. Logikai vizsgálatokat is végeznek. Foglalkoznak a bizonyítás és cáfolás elméletével. Különösen foglalkoztatja őket az ellentmondás elve, mert lényükhöz közelebb áll a cáfolás, mint a bizonyítás. Legfőbb művészetük az emberek megrendítése saját meggyőződésükben. Olyan módon igyekeznek ezt elérni, hogy ügyes kérdéseket tesznek fel, a kérdéztet ellentmondásokba keverik, a megzavart embert abszurd feleletekkel zavarba hozzák és nevetségessé teszik. Nem járnak egyenes uton, hanem a nyelvi kifejezésben rejlő kétértelműséget, pongyolaságot használják ki, hogy általa ellenfelüket legyőzzék. A szofisták nevét az ilyen ténykedés tette kéteshírűvé és rossz csengésűvé. Kétségtelen, hogy a szellemes mondásokban és ügyes szójátékokban gyönyörködő athéniaknál a vitatkozó művészeteknek nagy sikere volt.

A szofizmus lényegét éppen az erisztika, a vitatkozás teszi. A vitatkozás arra vezeti a szofistákat, hogy helytelen valamiről mást állítani, mint önmagát. A jó, jó. A szép, szép. Az ilyen magától értetődő tételeknek azonban nincs különösebb értelme és talán ez volt a végső céljuk az eleai alapelvek ilyen alkalmazásával. A szofizmusban mindinkább a szkepticizmus jut uralomra és ez végül az ismeretelméleti nihilizmushoz vezet azon az alapon, hogy semmisem ismerhető meg, de ha megismerhető is volna, akkor sem volna közölhető, mert a szavak alatt mindenki mást ért. Eszerint az egyoldalú relativizmus szerint mindenkinek olyanok a dolgok, ahogyan ők látják. Nincs tehát az ismeretelmélet terén sem általános érvényű igazság. Így bomlik fel a görög ember világának általánossága egyéni nézetek zürzavarává.

A szofisták általános tanait megismerve, vegyünk közelebből szemügyre néhány híres szofistát.

Protagoras Kr.e. 480-410-ig élt, Abdera városában született. Állandóan vándorol és így hirdeti tanait. Athénben nagy népszerűségnek örvend. Perikles jóbarátja. Sikere nem tart örökké, mert az istentagadás, az asebeia vádjá őt is utoléri, száműzetésbe kerül és menekülése közben meghal.

Szerinte minden dolognak mértéke az ember. A létezőknek abban, hogy vannak, a nemlétezőknek abban, hogy nincsenek. Művének címe „Megsemmisítő beszédek” korában nagy vita tárgyát képezte. Véleménye szerint nincs általános érvényű igazság és csak egyének vannak, akiknek egyéni képzetek jelentkeznek az ismeret világában. Minden képzet igaz annak az egyénnek szempontjából, akinek tapasztalatában az a képzet éppen felmerül. Csak ilyen egyéni igazságok lehetségesek. Nem az igazság tehát a mérték, amelyhez az embernek alkalmazkodnia kell, hanem az ember a mérték. Az egyéntől függ, hogy mit tart igazságnak, mit nem. Ez a homomensura elméletnek az alapja. Az igazságnak ez a relativisztikus elmélete, ahol az érzéki tapasztalatokra, mint az ismeret egyedüli forrására támaszkodnak, nem egyéb, mint szenzualizmus. Ez arra szolgálna, hogy az embereket visszatartsa a terméketlen, teoretikus spekulációtól és ehelyett az élet gyakorlati feladatai felé irányítsa. Utóbbi téren ő azonban már nem tekinthető romboló erőnek. Erkölcs és jog szerinte is kétségtelenül az állam és társadalom támaszai.

Az egyik ujonnan megalapított gyarmat számára ő dolgozza ki Perikles meghívására az alkotmány tervezetét. Nem volt kimondottan atheista sem, csak azt mondta, hogy nem lehet tudni, vajon vannak-e istenek, vagy nincsenek. Ez az agnoszticizmus vezetett az istentagadás vádjával való elítéléséhez.

Tanítványainak szellemi képességeit a szónoklat gyakorlásával fejleszti. Szerinte a beszéd művészetével a gyengébb dolgokat erősebbé lehet tenni.

A másik híres szofista Gorgias, aki a szicíliai Leontinoi-ban született és Kr.e. 483-375 közt élt. Mint diplomata került Athénbe, ahol nagy sikerei voltak, mint szónoknak. Ő már a retorikai művészet bravuros fitogtatásában leli örömét. Vitáirátának a címe is ezt tanúsítja, „A természetről vagy a nemlétezőről”. Az első tétele így hangzik, semmisem létezik. A második, ha létezne is valami, akkor sem volna megismerhető. Ha megismerhető volna, akkor sem volna kimondható és közölhető. Minden tételt tévesnek tart az egyén tetszése szerint, s ez a felfogása a tudományos nihilizmushoz vezet.

Az ifjabb szofisták Prodikos, Hippias stb, kételkedéseiket kiterjesztik a társadalmi élet minden szabályára, amelyeket elődeik még a hasznosság szempontjából megtartandónak ítélték. Ők is hirdetik, hogy a természet szerint valót kell követni és az emberi törvényeket el kell utasítani. Egyesek szerint a törvény a tömeget védi és a rendkívüli nagy egyéniségek kifejlődését meggátolja.

Ezen felfogás szerint a rendkívüli nagy embereknek nem is kell törődni a törvényekkel, hanem a maguk útján kell járniok. Ezzel a gondolattal később Nietzsche is találkozunk.

Ugyancsak az ifjabb szofistáknál találkoztunk a rabszolgaság eltörlésének a követelményével, mert azt mondják, hogy az emberi természet senkit sem alkotott rabszolgának. Felbukkannak náluk a kommunizmus alap gondolatai is. Az istenhitet azzal támadják meg, hogy az istenfogalom csak az egyszerűbb emberek fékentartására és irányítására szolgál. A szofisták hatását az emberi gondolkodás fejlődésére nem lehet kétségbevonni. Tipikus romboló szellemek, de rombolásuk közben értékeket is hoznak létre. Álláspontjuk ugyancsak egyoldalú, mert ők az embert avatták minden dolog mértékévé. Szerintük az egész kultúra egyéni jelentőségű tételek összessége. Ebbe az anarchiába természetesen nem nyugodhatott bele a görög szellem, ha nem akart elpusztulni.

Sokrates magában a szubjektumban, az ember szellemiségében feltételezi az objektív mértéket, de azért érdeklődése neki is kizárólag az emberre, a szubjektumra irányul. Platon és Aristoteles nyújtják azután azt a szintézist, amelyben a két egyoldalú felfogás egyformán érvényesül.

Sokrates filozófiájának ismertetése nem egyszerű feladat. Nehéz azért, mert ő csak élő szóban tanít és így közli gondolatait tanítványaival. Tanítása erkölcsfilozófia, amely erkölcs mindig az emberi személyiségeken jelentkezett. Tanai többnyire személyes élmények, amelyekben több a határozott kérdés, mint a felelet, több az iránymutatás, mint a biztos cél. Itt tehát inkább a kutató egyénisége tűnik elő, mint tanai pozitív eredménye.

A különféle Sokrates jellemzések közül az egyik pl. őt nem is tartja filozófusnak, hanem a vallás-erkölcsi tudat nagy ébresztőjének, akinek feladata a szofisták által teremtett erkölcsi süllyedésből az athéni népet kiemelni. Ő azonban mégiscsak: filozófus. Kritikai szellem, aki állításainak igazolására is törekszik. Követeléseinek jogosultságát mindig bizonyítja is, tehát nem dogmatikus elme. Nem is szkeptikus, aki azért kérdez, hogy a dolgot véglegesen bizonytalanná tegye, hanem azért, hogy a dolgok végére járjon.

Az igazság így a kérdés és a felelet párbeszédéből születik meg. Felmerül az a kérdés, ha nem irt filozófiai művet, homan ismerjük tanítását.

Xenophon és Platon közvetlenül Sokrates tanítványa volt, valamint Aristoteles, aki már távolabb volt tőle, irtak róla és tanításairól. Régebben Xenophon és Aristoteles Sokrates képét tartották igaznak és Platon vérdusabb, emberibb Sokrates jellemzését tulságosan művészinek ítélték.

Ma már tudjuk, hogy az a hatalmas vonzerő, amelyet ő Athén ifjúságára gyakorolt, oly forrásból eredt, amelyet legjobban Platon sejtett meg. Platon jobban tudta Sokrates egyéniségének a varázsát érzékeltetni. Ezért tehát mi Platont tekintjük főforrásnak. Platon ugyan minden tanát, még saját felfogását is Sokrates szájába adja. A korai Platon dialógusokban azonban eredeti Sokrates nyilatkozik meg, a későbbiekben, már Platon maga.

Sokrates Kr.e. 469-399-ig élt Athénben. Atyja Sophronistos szobrász volt, anyja Phainarate bábaasszony. Tanítójától különösen Anaxagoras filozófiáját ismerte meg, de korán megismerkedett a szofistákkal is. Katonai szolgálatot is teljesített, ahol kitűnt személyes bátorságával. Feleségétől Xantippétől 3 gyermeke születik. Az utcán, a piacon, a gimnáziumban mindenütt ahol emberek vannak megjelenik Sokrates, szóbaelegeedik mindenkiel. Érdeklődési körét tekintve rokon a szofistákkal, mert őt is az ember érdekl, de kritikája mélyebbre hatol és igyekszik objektív mértéket felfedezni. Tanításaiért pénzt nem fogad el.

Működésének a vége az lett, hogy végül is az asebeia vádját emelték ellene. Menekülhetett volna, de ő nem akart, mert az volt a felfogása, hogy azoknak a törvényeknek, amelyek őt hetven esztendőn keresztül védtek, akkor is engedelmeskedik, ha azok most reá nézve káros következményekkel járnak. Ezért kiissza a méregpoharat, amelyre ítélték. Az ellene támadt ellenszenv két forrásból táplálkozott. Ő a felvilágosodás gyermeke volt és érthető, hogy a hagyományokat tisztelő görög megütközik kritikai szellemén és kritikai idealizmusát nem képes elválasztani a szofistáktól, mivel ő a szofistákkal egy társaságban forgolódik, velük vitatkozik, őt tehát ép olyan veszélyes elemnek tekintik, mint a többi szofistákat. Ellenszenves a demokraták előtt is, mert nem hiva a demokráciának, hanem a spártai alkotmánnyal rokonszenvezett. Nem hitte, hogy nagy kérdéseket szavazással lehet eldönteni. Szerinte minden feladatra, tehát a politikaira is készülni kell, tehát a tömeg szavazata senkit méltóvá nem avat.

Veszedelemes volt ellenfelei szerint elsősorban az ifjúságra, amelyre nagy vonzóerőt gyakorolt. Ha ehhez hozzávesszük a sokratesi iróniát, amellyel ellenfeleit tudatlanságuk beismerésére kényszeríti, tisztában lehetünk az ellenszenv forrásaival. Voltak azonban hivei, rajongói is, akik előtt a mester bátor halála a felmagasztosulást jelentette.

Tanainak kiindulópontja az „ismerd meg önmagadat” a „gnóti seauton”, a delphii jósda ismert mondása. Az éhez vezető uton azonban egészen más eredményre jut, mint a szofisták, mert ő bevallja, hogy semmitse tud, csak megvan benne a tudás utáni vágy. A tudás után vágyakozókat egy munkaközösségbe forrasztja össze, ahol a kutatással jutnak el az igazságra. A kutatás formája a beszélgetés. A sokratesi eros tehát nem az érzéki vágy, hanem a szellemi. Ha ez az eros önteltséggel találkozik, iróniává alakul át. Ez abban áll, hogy az ember önmagát tudatlannak állítja be azokkal szemben, akik kérkednek a maguk tudásával. Kérdéseket intéz ahhoz, aki tudásával kérkedik és ügyes keresztkérdésekkel arra kényszeríti, hogy bevallja, lényegében nem tud semmit. Ez sokakat elkésztett, de akik ettől nem riadtak vissza, azokat tovább vezette, és beszélgetés során kicsalta a gondolatokat az emberekből, miközben rávezette őket a helyes utra.

Módszere tehát igen sajátos, ahogy akkor nevezték a rávezetést, az „epagogé”. Itt a logikai indukció első jelentkezését látjuk. Az induktív eljárás nem elégszik meg egyes esetekkel, hanem az egyesből kiindulva halad az általánosság, a fogalom felé. A fogalom felfedezése az, amit Aristoteles tanubizonyossága szerint Sokratesnek köszönhetünk, ugyancsak neki tulajdoníthatjuk az indukciót is.

Midőn Eutyphront kérdezgeti a kegyesség felől azt mondja neki, hogy ne egyes eseteket meséljen el, hanem azt, ami az embereket kegyessé teszi, tehát az általános fogalmat magyarázza meg. Az igazi tudás szerinte az általános fogalmakon nyugszik. A szofistákkal szemben reá mutat arra, hogy mindenkinek a gondolkodásában általános érvényű fogalmak rejlenek, amelyekbe általános mértéket lehet felfedni, amely szembenáll a szofisták individualizmusával. Sokratesben a gondolkodás kritikává válik és felfedezi a fogalmat, amely felette van az egyéni tetszésnek és mindenkire egyaránt érvényes. Ő tehát már magában a gondolkodásban leküzdte a szubjektívizmust, az individualizmust.

Igy azután bátran fordulhat az etika felé. Vizsgálódásai ugyanis elsősorban az erény felé irányulnak és eddigi ismeretelméleti vizsgálódásainak végső célja ez. Ő mindenekelőtt erkölcsfilozófus volt és a jónak a megismerésére törekszik. Hatását nem is az ismeretelméleti eredményeinek köszönheti. Etikájában szintén általános érvényű objektív mértéket keres. Ha a szofisták azt mondták, hogy nincs általános érvényű igazság és nincs általános erkölcsi törvény, csak az egyéni tetszés, az ösztönök kiélése, ezzel szemben ő mind a megismerés, mind az erkölcsi élet területén keresi azt az általános mértéket, amelyhez mindenkinek alkalmazkodnia kell s amely a tudományos kultúra, illetve erkölcsi élet közös alapjául szolgálhat.

Ezt a dolog jóságában, alkalmasságában, illetve tökéletességében találja meg, az „areté”-ben, amely az erénnyel is azonos. De mi az erény? tanítható-e egyáltalában. Ezzel a kérdéssel az etikát először teszi tudományos problémává. Ő azonban a jó tartalmát nem határozza meg. Az erény szerinte a helyes belátáson nyugszik. Az a derék, aki érti a dologát. Aki homályos érzelmek után cselekszik, csak véletlenül találja meg a helyest. Itt is az ismeret a fontos tehát, amiből következik, hogy senkisésem cselekszik szándékosan rosszat. Ez az ő etikájának az alaptétele.

A rossz cselekvése tehát a tudatlanságból folyik. Az erény magában a tudásban van. A bűn ennél fogva nem más, mint ismerethiány, tudatlanság. Mihelyt a tudás megvilágítja az észet, bekövetkezik a helyes magatartás.

A helyes utra való téréshez tehát mindenekelőtt a belátásunkat kell helyes utra vezetni. Az etika alaptétele tehát, hogy senkisésem cselekszik szándékosan rosszat. A helyes ismeret mellett az ember helyesen cselekszik. Ameddig az ismeret uralkodik, addig az élvezet, harag, fájdalom stb. nem lehetnek urrá az emberen. A bűn ennél fogva nem egyéb, mint ismerethiány, tudatlanság. Az etikának ezt a formáját racionalizmusnak nevezik. Sokrates az etikájában racionalista.

Abban a meggyőződésben él, hogy a jónak a követése kizárólag az észnek a belátásától függ. Ha valaki belátja, hogy mi a jó, akkor azt követi is. Ehhez a racionalisztikus jellemvonáshoz fűződik azután a sokratesi etika eudaimonizmusa is. Ez a tan a boldogságot tűzi ki az élet céljának. Sokrates rendületlenül vallja, hogy erkölcs és boldogság között szükségképi kapcsolat áll fenn. Azt mondja, hogy lehetetlen, hogy bárki saját magának a javát nem akarná, hanem magának rosszat akarna, s mert a jó az embert boldoggá teszi, ezért mindenkinek a jót kell akarnia. Nem tételezi fel tehát, hogy a jónak a követése sokszor szenvedésekkel is jár. Ezzel függ össze utilizmusa. Azt tanítja, hogy a jó mindig hasznos. Az erénynek a próbaköve az illető cselekedetnek a várható jóhatása az ember jólétére. Az utilizmus azonban nála nem az utolsó szó. Bizonyosra vehetjük, hogy ő maga törekedett az utilizmusban rejlő relativizmus leküzdésére.

Ő maga nem tudta a jónak az ideális fogalmát meghatározni, habár az a mondása, amelyet életével is igazolt, hogy jobb a jogtalanságot elszenvetni, mint a jogtalanságot elkövetni, az utilizmus fölé emelkedő szellemi magaslatra, idealizmusra vall. Ugyanezt mutatja mély vallásossága is. Ő a természettudományokkal való minden foglalkozást visszautasít, de csodálattal látja a cél, a telos megvalósulását a természet világában. Ott tehát, ahol a tudás megszűnik, hívő lélekkel fordul a vallás felé. Vallásos dolgokban azonban sohasem lépett fel reformátorként. Ha nyilatkozik is a maga hitéről, a másokét nem támadja. Ebből ered az ő meggyőződése, amely az ő etikai racionalizmusát mégiscsak valamilyen mértékben üdvösen korlátozza.

Daimon-ja szólal meg benne és az tartja vissza attól, hogy rosszat cselekedjék. Ugyancsak ez a szellem szólal meg életének választásain és választ ad neki a felvetett problémákra. Szerinte ilyen módon óvja meg Isten az embert, hogy rossz utra tévedjen.

Sokrates eszménye az autonómia, az öntörvényűség. Az ember nem ösztöneinek engedelmeskedik, hanem amit igazságnak felismer. Második az autarkia, az önelégültség, amely az erkölcsiség megvalósítását a külső javaktól függetleníti. Tana rendkívül jelentős lépés az etikai megismerés terén. S bár ezt a zseniális szellemű férfit kizárólag az erkölcsi érdeklődés vezeti, mégis nagy ismeretelméleti és logikai eredményeket ért el. Kritikai idealizmusa a szofista szubjektivizmust mind az etika, mind a tudományelmélet terén, objektív mérték felmutatásával háttérbe szorítja és bár maga filozófiai rendszert nem alkot, megajándékozza a filozófiát a rendszerhez vezető módszerrel. Az erény lényegében ismeret és így főleg a jónak az ismerete. Azt mondja, hogy a jót kell követni, de hogy mi a jónak a tartalma, azt nem mondja meg.

Igy Sokrates nyitva hagyja az utat és fennáll a lehetősége annak, hogy tanítványai ennek a jónak a tartalmát különbözőképpen magyarázzák. Így a Sokrates nevéhez fűződő erkölcsi fogalomalkotás különbözőképpen nyilatkozik meg.

Közülük a legfontosabb a cinikusok és cyreneiek iskolája. Mindketten arra törekednek, hogy negmutassák, hogy miben áll az emberi boldogság. Milyennek kell az embernek lenni, hogy boldogságát biztosan elérhesse. Megegyeznek abban is egymással, hogy az emberi természetnek azt a minőségét, amely által ő a boldogságban részesedik, erénynek nevezik. Az egyoldalúság azonban náluk is érvényesül a magyarázatokban. Bár az általuk felállított tételeknek általános érvényűséget igényelnek, tulajdonképpen az egyéni szempont válik a boldogulás mértékévé és ennek a közélet szempontjait alárendelik.

Az egyéni boldogság biztosítására törekednek és ebből a szempontból kétségtelen, hogy nem Sokrateshez, hanem inkább a szofistákhoz állanak közelebb, akik szintén az egyéni érvényesülés útját és módját keresték. A sokratesi etikának itt inkább a racionális vonása érvényesül. Mindketten azt mondják, hogy ismeret útján juthatunk el a boldogság biztosítására.

Antisthenes 444-370 közt élt Kr.e. és a cinikus iskola megalapítója volt. Nem volt teljesjogu athéni polgár. Fiatalabb éveiben Gorgiaszt hallgatta és csak később, mint idősebb ember jött Sokrateshez. Sokrateshez nagy tisztelet fűzi és naponként hosszú utat tesz meg, hogy Sokratest hallgathassa. Sokrates halála után önálló iskolát alapít. Az iskolát Kynosarges-ben alapította és valószínű, hogy később erről kapták a cinikus nevet, nem a kűn=kutya, szóból. Egyébként a cinikusok külseje elhanyagolt volt, sokat vándoroltak, mint a kóbor kutyák és így gondoltak később a cinikus szónál a kutya szóra.

Igaz, hogy Sokrates sem törődött a külsejével. Ami azonban Sokratesnél jelentéktelenség volt, a bensőre irányuló figyelem következménye, követőinél a tan belső lényegévé vált.

A cinikusoknál szokás lett a külső elhanyagolása, annyira, hogy Diogenes a másik híres cinikus (élt Kr.e. 412-324) a külső igénytelenséget a végsőig fokozza. Ha Athénben van, akkor is a szabadban tanyázik, vagy a templomok oszlopcsarnokaiban huzódik meg. Ő már a későbbi tipikus cinikus ruházatban jár és a hagyomány szerint hordóban is lakott. Állítólag egyszer nappal lámpával elindult volna Athén utcáin s mikor megkérdezték, hogy mit keres, azt mondotta, hogy okos embert.

Antisthenes szintén lemond a jó tartalmának a közelebbi meghatározásáról és megelégszik azzal, hogy az erényt a legfőbb jónak deklarálja. Erény alatt az ésszerű életfolytatást érti. A helyes életben rejlő megelégedés független a világ folyásától s az erény önmagában elég a boldogsághoz. Ha ezt elismerjük, akkor eljutunk a külső világtól való függetlenséghez. Az önértékű jót önmagáért kell követni és benne a sors

minden szeszélye ellenére lehet boldogságot találni. Ez a magatartás azonban szintén az egyéni boldogság szolgálatában áll és eszerint az erény nem állhat másban, minthogy az egyént a világfolyamattól függetlenítsé. Mi az ami a függetlenséget folytonosan veszélyezteti? Szükségeink, vágyaink, amelyek bennünket folytonosan összekapcsolnak a dolgokkal. Mennél több vágyunk, szükségletünk van, annál inkább rabjai, szolgálai vagyunk a világnak.

A függetlenséget tehát úgy érhetjük el, ha szükségleteinket lehetőleg lecsökkentjük, vágyainkat fékezzük és az erény ilyenmódon önnállóvá tesz bennünket.

Az emberi élet célja a boldogság. Ez az erény útján érhető el. Az erény pedig, nem áll egyébben, mint a függetlenségben. A szükségletek végső leegyszerűsítése az az ideál, amelyre törekedni kell és így jutunk el az etikai célhoz, a boldogsághoz. A cinizmus tehát az eudaimonizmus egyik válfaja. Ez a gondolkodás őket az egész civilizációval szemben a tagadás álláspontjára juttatja. Szerintük a bölcs, aki birtokában van az erénynek, független a világtól. Az erényen kívül a cinikus minden mással szemben közömbös. Miért törekedjünk civilizációra és kultúrára, amely számunkra csak felesleges függést jelent. A bölcslet nem köti a törvények és egyáltalában semmiféle szabály, hanem az eredeti természetes állapot egyszerűségéhez akar visszatérni. A gazdagság, finomabb életszokások iránt érzéketlen és az éhség és szerelem elemi igényeinek kielégítésén kívül mással nem törődik. Ezért nyerte a cinizmus azt a rossz hangzást, amit ma is tulajdonítanak neki. Lemond mindenről, gunyosan megy el a társadalmi szokások mellett és ez a gunyos, nemtörődő magatartás, amit ma cinizmusnak nevezünk.

Bár a cinizmusnak kétségtelenül voltak értékei, gazdagok is csatlakoztak hozzá, lemondva vagyonukról, mégis csak a filozófáló proletár álláspontja ez, aki ellenszenvvel viseltetik az iránt a kultúra iránt, amelyben neki nincs módja résztvenni.

A cinizmus tulhajtása lassan szeméremnélküliséggé fajul. Ez tette a cinikus jelzöt később ellenszenvessé. Pedig kétségtelenül az első követőknél a tannak még jó hangzása volt. Ez a filozófia a társadalommal szemben, ha nem is éppen ellenségesen, de közömbösen viselkedik. Náluk kezdődik a görög szellem szétrombolása és az általános erkölcsi értékek lassan mindjobban háttérbe szorulnak az egyén szerepe mellett.

Aristippos, a cirenei iskola megalapítója Kr.e. 435-355-ig élt. Gazdag, elkényeztetett ifju, akinek élvezethajhászó felfogását még Sokrates sem képes komolyabbra fordítani. Ő a jót az élvezetben látja és a boldogságot a kielégített törekvésben. Legerősebbnek a testi élvezetet tartja.

Ha az erény a boldogsághoz való jutás, akkor nincs más feladat, mint az embert minél több élvezethez juttatni. Az ész mondja meg szerinte, hogy melyek a legtisztább és legkevesebb fáradsággal megszerezhető élvezetek. Az ész képesíti az embert, hogy ne engedelmessé válik az élvezet hívásának. Elveti az emberi tételezés eredményeinek tartott társadalmi törvényeket, amelyekről azt mondja, hogy csak a tömegeknek való. A művelt életművész csak az élvezettel törődik s nem a társadalmi szokásokkal. Teodoros pl. elveti a vallásos képzeteket is, mert az zavarja az embert az élvezetekben. Ezért igyekszik az istenfogalmat mindenféle nimbusztól megfosztani.

Bármilyen különböző forrásból is, de közös eredményre jutnak a cinikusokkal. Azok is elvetik a társadalom minden javát, szokását, törvényeit, mert nem akarják, hogy újabb szükségleteik legyenek, ami zavarja a függetlenségüket. A hedonisták viszont azért vetik el ugyanezeket, mert zavarja őket az élvezetekben. Mindkét tan tehát destruktív, romboló hatású. A vágyak és az élvezet leküzdése, illetve kielégítése a cél. A kultúrát megvetik vagy pedig csak annyiban érdekli őket, amennyiben az szórakozást jelent nekik. Kultúra-teremtéssel nem foglalkoznak, mert az fáradsággal jár. Ez tehát az elősdi filozófiája. Csak élvezni hajlandók annak a gyümölcsét, amit mások teremtettek. A kultúra tartalmától tehát éppen olyan távol vannak, mint a kultúrának hátat fordító cinikusok.

De a hedonista iskola rá kellett hogy jöjjön arra is, hogy szenvedés nélküli élet és élvezet aligha valósítható meg. Ezért Hegesias már azt is boldognak mondja, aki képes a fájdalmat elkerülni. S a nagy tömegeknél, ahol annyi a szenvedés, a halált tartja jobbnak. Innen nyerte Hegesias a halálra rábeszélő melléknevet. Ő az eudaimonista pesszimizmus első képviselője. Ezzel az eudaimonizmus önmagát cáfolja meg. Megmutatja ugyanis, hogy ha a boldogság = élvezet az emberi élet célja és tartalma és ezt az élet sokszor nem adja meg, maga az élet céltalanná válik és a halál gondolatához vezet. A pesszimizmus az eudaimonizmus lesújtó következménye és immanens kritikája.

Platon. A következő filozófus az emberi gondolkodás egyik legnagyobbja, Platon, aki Kr.e. 427-347-ig élt. Életéről csak annyit említek meg, hogy ősrégi athéni nemesi család sarja. Nem rokonszenvezik a demokráciákkal és gondolkodásában észrevehető az arisztokratikus származás hatása. Minden belső és külső lelki kiválósággal megáldott ifju, aki úgy a tudomány, mint a művészet irányában rendkívüli képességeket mutat. Először művésznek indul, de amikor megismerkedik a filozófiával, akkor hátat fordít a művészetnek. Tagadhatatlan azonban, hogy a művészetet sem tagadta meg teljesen, mert a művész

sokszor segítségére siet a filozófusnak akkor, amikor olyan problémák megsejtetéséről van szó, amit értelmi eszközökkel megoldani alig lehetséges, hanem csak a művészi fantázia eszközeivel lehet csak megközelíteni. 21-28 éves koráig élvezi Sokrates társaságát és ő a legnagyobb hatással van az ifjú Platonra. Állítólag három dologért volt az isteneknek hálás. Először azért, hogy férfinak született, s nem nőnek, másodsor, hogy athéni polgár és nem barbár, harmadszor, hogy Sokrates kortársa és tanítványa. Mindenesetre Sokrates volt az, aki őt szellemi kibontakozásában segíti és filozófussá avatja. A hálás tanítvány azután műveit, amelyeket párbeszéd formájában ír meg, a mesternek szenteli oly módon, hogy saját tanait is Sokrates szájába adja. Ezért igen nehéz megállapítani ma már, hogy mennyi az igazi Sokrates-tanítás ezekből és mennyi az, amit Platon a sajátos, szellemi tulajdonából tett hozzá. Mindazonáltal a többi kortársak alapján sikerült a különbségeket kibogozni.

Platon nem volt pusztán a tudományos szemlélődés embere, hanem az általa felismert eszméket át akarta ültetni a valóságba is. Élt tehát benne a politikai ösztön is. Kísérletet is tesz azután többször, ami azonban nem sikerül és így csalódottan visszavonul, hogy utolsó éveit az általa alapított akadémiában tisztán a tudománynak és tanítványainak szentelje.

A platoni filozófia megértésénél a legfontosabb dolog az idea szó jelentésének tisztázása. Az idea, az eszme, az, ami az ő filozófiájának központját alkotja. Megértése azonban nem könnyű, mert az idea egy többértékű fogalom, legjobban úgy érthetjük meg az idea fontosságát, ha felidézzük a görög filozófia előző korszakait, azt, hogy milyen kérdéseket adtak fel az emberi gondolkodásnak és milyen válaszokat ad erre Platon. A filozófia kezdetétől egész az egyeztetőig mind arra törekedtek, hogy a jelenségek változó sokfélesége mögött az igazi, változatlan lényegre megragadják. Az első filozófusok azt keresték, hogy vajjon ennek a világnak mi a változatlan lényege, amelyre a jelenségek sokféle változása visszavezethető. Keresték tehát az archét, a principiumot, az alapelvet, amelyre minden visszavezethető.

Platon az ideában rámutat erre. Az ideának azonban nemcsak ez az értelme. Emlékeznünk kell arra, hogy a szofisták tanításában a kételkedés jutott szóhoz a megismerés lehetőségével szemben. Ők csak egyéni véleményt tartottak lehetségesnek. Nem ismerték el az egyén felett álló változatlan mértéket. Platon az ideában rámutat arra a logikai alapelvre, amely maga a gondolkodás változatlan, örökkévaló tárgya, s amely a vélemények sokfélesége közepette is az egy és örökkévaló igazságot jelenti.

Igy van előttünk az Idea, mint 1.) a változatlan valóság, 2.) a gondolkodás örökkévaló tárgya. Az idea jelentése még ezzel sincs azonban kimerítve. A szofisták kikezdték az erkölcs világát azzal, hogy kimondták, nincs magában álló jó, hanem az ösztönök követése helyes. Így eltűnik az erkölcs állandó mértéke, viszont ő az ideában rámutat arra az etikai alapelvre, amely az ösztönök követelődzése közepette az emberi élet és cselekvések változatlan iránytűjét jelenti.

Igy áll előttünk a platoni idea, amely tehát nem egyértékű fogalom, hanem sokféle. Jelentései közül kiemeltük azt, hogy matematikai, etikai és logikai principium. Jelenti a maradandó létezőt a jelenségek változó világában, jelenti a maradandó tudást az ingadozó vélemények között, jelenti az igaz, örökkévaló célt a vágyak ingadozása közepette. Hol található ez az idea. Ez a lényeg, ez az „usia” nem található a tapasztalati világban, hiszen a tapasztalati világ a testi dolgokból áll, amelyek folytonos változásnak vannak alávetve. Az igazi létező tehát nem a testi létező, hanem az immateriális. A létfogalom tehát kettéhasad. Előttünk áll a testi dolgok változó világa, amely állandó történést mutat.

Emellett a testi világ mellett vagy fölött van a magasabbrendű valóság, az igazságoknak a világa, amelyet már nem érzékszerveink útján veszünk észre, s ez az igazi lényeg az ideák birodalma. Így válik az ő rendszere immaterialista filozófiává, idealizmussá.

Hogy jutunk el az idea gondolatához, hogyan tudjuk legjobban megközelíteni az idea szükségességét. Többféle indok vezette őt. A tapasztalati világ dolgaival érintkezve állandóan megállapítjuk, hogy azok többé-kevésbé tökéletlenek. Azonban felmerül a kérdés, hogy lehetséges az, hogy mi a dolgokat tökéletlennek tartjuk? Ez csak úgy lehetséges, hogy él bennünk egy tökéletes világ képze, egy jobb világ ideája. Ha ez nem így volna, akkor mi nem tarthatnók a dolgokat hiánytalanoknak, tökéletleneknek. A tökéletlenség tehát elvezet bennünket a tökéletesség fogalmához, ugyanígy az anyagi világ az ideák világához.

Tanítja, hogy mi a mostani létünk előtt is léteztünk. Akkor mi közvetlenül szemléltük az ideákat. Most már nem látjuk az ideákat úgy, mint valamikor, de a tapasztalati dolgok visszaemlékeztetnek bennünket arra a tökéletes létre, amelyhez hasonlítanak, de amelyet soha el nem érnek. Az ideák világa nem egyéb tehát, mint visszaemlékezés a magasabbrendű létre. Emlékeznünk az ősképre, az ideára. Az ideák megismerése tehát a tapasztalati világból indul ki. Midőn ezeket magam előtt látom, feldereng előttem az ideális világ képe. A világ így két részből áll. Az egyik az érzéki világ, a történések világa, a másik a változatlan lét világa, az ideák birodalma, amelyre folytonosan visszaemlékeznünk a tökéletlen dolgok látása alkalmával. Itt tehát lételméleti dualizmussal állunk szemben. Az igazi létezés az ideák léte, amelyre gondolkodás útján jutunk el. Ez a magasabbrendű lét a tökéletes lét.

Ha így a platoni idea elméletét megértettük, akkor látni fogjuk, hogy minden az ideaelméleten épül fel. Elméletének azon részét, amely az ideákat feltárja, nevezzük dialektikának. A dialektika tehát nem egyéb, mint az a szellemi tevékenység, amellyel az ideák jelentését feltárjuk, és egymáshoz való viszonyát tisztázzuk. Ha Platon ismeretelméleti felfogását tudatosítani akarjuk, akkor nyilvánvaló, hogy ő racionalista. Az igazi ismeret tárgya: az idea. Az érzéki megismerésre vonatkozólag azt mondja, hogy a tapasztalat nem vezet igazi ismeretekre, mert az változó, mulékony képzeteket ad, ennél fogva a tapasztalati világra vonatkozólag nem lehetnek ismereteink, csak véleményeink.

A következő probléma a kétféle metafizikai rétegnek, az ideáknak és a tapasztalati világnak egymással való kapcsolata. Egész életén át küzdött, hogy a kettő egymással való viszonyát megmagyarázza. Az első magyarázat az utánzás, a „mimézis” tanában áll előttünk. Alapjában véve a jelenségek csak utánazzák az ideákat, amely azonban sohasem olyan tökéletes, mint az eredeti. Az utánzás tehát feltételez előképet, ősképet, az ideát. Mi kevesebbre becsüljük a jelenséget, az utánzást, mint az ideát. Ez a magyarázat azonban nem elégítette ki magát Platont sem és további, újabb magyarázatra ösztönözte őt.

Itt találkozunk a részvételnek és a jelenlevőségnek a fogalmával, amely az ideák és jelenségek világának új magyarázatát adja. Az ideák megjelennek az egyes dolgokban. A jelenségek résztvesznek az ideában. Az idea megjelenik az egyes dolgokban, azonban bizonyos távolság mindig van, mert a jelenségek nem olyan tökéletesek, mint az idea. A két világ kapcsolatának ez a magyarázata Platonra nézve másodsorban fontos. Ő feladatának azt tekinti, hogy a testi világnak az ideák világától való különbségét felismerjük és elismerjük. Az ideák világának egy olyan képét kell nyernünk, amelyre az erkölcsi élet megalapozásának szempontjából szükségünk van.

Újabb probléma az, hogyan lehetséges, hogy ezek az ideák a tapasztalati világ dolgainak ezek az ősképei hassanak a tapasztalati világban. Platon kívánta, hogy a tapasztalati dolgok minél inkább átvegyék az ideát, hogy annál tökéletesebbek legyenek. Hogyan lehet azonban, hogy a tapasztalati világban ez az idea változást tud létrehozni, hogy azok meginduljanak az ideák felé?

Ez a nehézség azonnal szembetűnik, ha tudjuk, hogy ő az ideát változatlanak tekintette. Ha változatlan, akkor nem mozog, és nem adhat lökést a világnak, hogy az meginduljon feléje. Az ideák változatlanok, tehát nem tevékenyek és mégis Platon szerint ezek az ideák a világmagyarázat alapjai, minden ezekre vezethető vissza. Hogyan lehet tehát, hogy a tapasztalati világban hatnak. Ennek két módja képzelhető el. Az egyik a kauzális, a másik a teleológiai hatás. Az egyik az, hogy valamilyen tényező mint ok, hoz valamit létre. Ez az ideák részéről nem lehetséges. Az ideák nem lehetnek okok, mert kívül állanak a változásokon. Ha a világot arra készítik, hogy feléjük haladjon, akkor ez nem úgy történik, hogy benne vannak a változások sodrában és lökik a világot, hanem annak csakis a célját képezhetik. A viszony tehát teleológiai viszony. (Telos=cél). Az ideák és jelenségek között célszerűségi viszony áll fenn. Az ideák képezik a célt, a jelenségek pedig törekednek ennek a célnak a megvalósítására. Az ideák tehát úgy hatnak, hogy a maguk tökéletességénél fogva vágyat ébresztenek fel a dolgokban, (ez a platoni erosz, szerelem) és ezek a tökéletesség felé haladva, haladnak az ideák felé.

A platoni filozófia keretei közt az emberi élet sok problémája megoldást, magyarázatot nyer, de nem hallgathatjuk el azokat a nehézségeket sem, amelyek az ő filozófiájában benne rejlenek. Platon is látta ezeket, de bár egy életen át küzdött velük, megoldani nem tudta, sem ő, sem az utána következő filozófusok.

Szerinte megvan minden dolognak a maga ideája, tökéletes képe. A jónak, a szépnek, a csufnak is. Ezzel tulajdonképpen megduplázza a valóságot, mert felvesz egy ideális valóságot is, ahol minden megegyezően előfordul. Ez azonban még nem megoldás, csak megkettőzés. Később már csak azoknak a dolgoknak tulajdonít ideát, amelyek általános jelentéssel bírnak, vagy pozitív értékjelentést tartalmaznak stb. Erre a kérdésre, az ő folyton fejlődő filozófiájában sem találunk kielégítő választ. Homályosak az ismereteink az ideák összefüggéseiről. Egyetlenegy tárgyi szempont van, amely szerint osztályozható s ez a jónak az ideája. Ez az összes többi ideát magában foglalja. Az egész világfolyamat ezen legfőbb jó, keresztényi nyelven Istenség felé halad, amelynek megközelítése és megvalósítása a világfolyamat célja. A megoldás nem kielégítő volta az öregedő Platont arra a nem egészen szerencsés gondolatra vezette, hogy az összefüggéseket a pythagoreusi számsor alapján fejtegesse, ami nála kétségtelen visszaesést jelent. A jó ideája az 1-es szám, s ehhez fűzi a továbbiakat. A magyarázatnak ez a formája tanítványainál később egészen fantasztikus teológiai tanokba kapcsolódik be. Ezzel a magyarázattal megszűnnék a platoni filozófia dualizmusa. Az ideák és valóság közt a számok útján kapcsolat létesül. Platon egész filozófiája dialektikáján épült fel. Az idea elmélet a metafizikában meglehetősen nagy nehézségekkel jár és bonyolult problémákat vet fel. Ezzel szemben rendkívül szerencsés alkalmazást találunk azon a területen, amely eredeti szülőhelye, az etikában. Az erkölcsi érték kifejtésére azonban nekünk szükségünk van pszichológiára, lélektanra, mégpedig jobb és modernebb pszichológiára, mint amit a korabeli természettudósok szolgáltatnak. Platon nem is erre a pszichológiára épít, hanem a saját maga etikai követelményeinek és ideaelméletének megfelelőleg egy új

pszichológiát állít fel. Egy pszichológia, amely az idea elmélet segítségével az első kísérlet a lelkiéletnek belülről való meghatározására és tagozására.

A lelkiéletet nem kívülről tekinti Platon, a lelket nem egy atomnak tartja a többi között, hanem a lelki jelenségeket belülről igyekszik megmagyarázni. A lélek Platonnál úgy szerepel, mint amely az élet fogalmával azonosul. Ahol lélek van, ott élet van és ahol a lélek megszűnik, ott az élet is elszáll. A lélek tehát a mozgás principiuma volna. A lélekre az a jellemző, hogy a lélek nemcsak az érzéki világhoz kapcsolódik, és így nem mulik el ezzel a változó és érzéki világgal, hanem a lélek az ismeret által a maradandó valóságban, az ideákban is részesedik. A lélek résztvesz a változásban, de nem mulik el teljesen a változással, mert a lélek ideákat is képes gondolni, tehát a változatlan, az örökkévalót is képes elgondolni. Rokonságot mutat tehát a változatlan, az örökkévaló világgal is. Ezzel kapcsolatban tanítja Platon a személyes halhatatlanságot, ami mellett több bizonyítékot sorakoztat fel. Pl. mi nemcsak az érzéki világot vagyunk képesek megismerni, hanem a változatlan, örökkévaló dolgokat is és ez bizonyítja, hogy mi nem vagyunk kizárólag ennek a mulandó világnak a részesei, hanem a változatlan világnak is, mert hiszen csak egy örökkévaló képes megismerni az örökkévalóságot. A léleknek lényeges jegye az élet, ezért a lélek nem lehet halott soha. Végül a lélek egy egységes szubsztancia, ezért nem bomolhat fel és nem is szűnhet meg. Egységességét pedig bizonyítja a testnek a lélek által való egységes irányítottsága. A lélek mindkét világ vonásait magán hordozza. Kell a lélekben lenni valaminek, ami a tapasztalati világnak felel meg. Viszont, ami az ideáknak felel meg, azt nevezik eszes résznek, logisztikonnak. A másik, a nem eszes rész megint két részre oszlik. Az egyik jobban huzódik az észhez, az alacsonyabb pedig ellene szegül. A nemesebbik rész a bátorság, az alacsonyabb pedig az érzéki vágy. A három rész tehát a tudás, a bátorság és az érzéki vágyódás. Ennek a három lelki képességnek az alapján látjuk meg az ő etikájának a tagozódását. A lélektannak e hármass felosztását magunk elé állítva látnunk kell, hogyan tagozódik ennek megfelelőleg Platon etikája.

Szerinte minden lelki résznek megvan a maga sajátos erénye, amelynek a gyakorlásában az illető lelki tevékenység a maga értelmét megtalálja és amelynek gyakorlásában az illető lelki tevékenység beteljesedik. Az eszes résznek az erénye a bölcsesség, a sophia. A bölcsesség tehát a neki megfelelő erény. A bátorságnak megfelelő erény az akarat, a vágyódó résznek megfelelő erény az önuralom, vagy mértéktartás. Mindehhez járul a lélek egyetemes erénye, a három lélekrésznek a helyes viszonya, az igazságosság, a dikaiosüné, a „mindenkinek adjuk meg a magáét” elve. Erre az etikai tanításra épül fel Platonnak az államelmélete is.

Abból indul ki, hogy a demokrácia tarthatatlan állapot, nem mindenki való mindenre. Az embereknek különböző képességeik vannak és csak abban az esetben volna a demokrácia jogosult, ha mindenki egyforma képességekkel birna, mert akkor mindenkit bármilyen feladatra be lehetne állítani. Minthogy ez nem így van, mindenkit a képességének megfelelő rendbe kell belesorolni. Nála tehát a rendi állam gondolata bontakozik ki. Azok, akiknek a magatartásában az eszeség dominál, azoknak a bölcsességet kell megvalósítani és ezek képezik a filozófusoknak a rendjét. A bátorság erénye valósul meg az öröknek a rendjében (katonák és tisztviselők), azaz, akik az állam rendjét békében és háborúban megőrzik. A mértékletesség erénye valósul meg a kereskedők és iparosok, azaz a dolgozók rendjében.

A filozófusok alatt természetesen a szellemi arisztokráciát érti és arra gondol, hogy a nevelés útján kell kiválasztani a legtehetségesebb embereket, akiket az állam élére kell állítani. Akkor lesz csak ideális állapot az államban, ha az uralkodók lesznek filozófusok, vagy a filozófusok lesznek uralkodókká.

Az ő állama egy arisztokratikus állam, amely azonban nem születés, hanem a szellem arisztokráciáján, tehát a kiválasztáson alapul. Elveti a demokráciát, mert tudja, hogy az emberek nem egyformán tehetségesek, és ezért az embereknek különböző rendekbe való tagolódását hirdeti etikai követelményként. Ha mindegyik rend a maga erényét gyakorolja és valósítja meg, akkor az egész államban valósul meg az a harmónia, amely az igazságosság erényét jelenti. Nem mindenkinek ugyanazt kell adni, hanem mindenkinek a magáét. Így valósul meg az ideális állam.

Platon a legfőbb rend számára olyan módon akarja biztosítani a teljes pártatlanságot és elfogulatlanságot, hogy ezeket a családi életéről és a magánvagyonról lemondattja, nehogy a családi élettel kapcsolatos bajok és a magánvagyonnal kapcsolatos egyéni érdek elvonja az illetőket az igazságosság gyakorlásától, úgyhogy ezeknek teljes családnélkülséget és vagyonközösséget ír elő. A nagy idealista így akarja megvalósítani azt a gondolatot, hogy a közösségi élet egész szervezete az ideálok megvalósítására irányuljon s ezért a legvégső konzekvenciákat is igyekszik levonni. Amíg tehát a marxi konstrukció egy materialisztikus metafizikára épít és a proletárosszályra támaszkodik, a platoni kommunizmus viszont etikai követelmény és célja az egyéni anyagi érdektől való függetlenné válás az emberiség erkölcsi és anyagi jólétének szolgálatában.

Platon Timaios című munkájában vázolja fel természetfilozófiájának alapelveit. Az ő ismeretelméleti felfogása szerint csak az ideák irányában jutunk el igazi ismeretekre, míg a természet megismerése nem

vezet bizonyosságra, hanem itten csak valószínű állításokra jutunk el. Minthogy Platon nem képes a világ keletkezésének a történetét levezetni másképp, tehát mitológiai úton ábrázolja. Jellemző erre a felfogásra, hogy élesen szembefordul a mechanisztikus világmagyarázatokkal. Ezzel a teóriával szemben, amely a világot minden rend nélkül mozgó részecskék találkozásából származtatja, ő azt mondja, hogy a világrend egy tökéletes intelligens lény akarata vezethető vissza.

A világban mutatkozó tökéletes rend és célszerűség csak egy gondolkodó, tökéletes lénynek a tevékenységével érthető és magyarázható meg, nem pedig véletlen. Itt jelentkezik először a világot alkotó istenség képze. Az istenség alkotja és mozgatja szerinte a természetet. A tér szerepe Platonnál a formálisra való lehetőség, amely mindent befogad és felvesz.

A világ egyfelől hiányosságokat mutat, másfelől azonban tökéletesnek mondható. Mindkét tulajdonság nem magyarázható meg ugyanabból a forrásból. Jellemző Platon világmagyarázatára az is, hogy míg Demokritos szerint a világ egyes atomok mozgásának az eredménye, nála megfordítva van, mert szerinte a világ totálisan mozog és ebből nyernék az egyes részmozgások magyarázatot. A világlelek minden mozgásnak egységes principiuma. Az istenség a világlelket abszolút és változatlan lényegből hozta létre. Ez a világlelek átfogja az egész világot, azt mozgatja és biztosítja annak rendjét.

Platon az egész görög szellemi élet csúcspontját jelenti. Benne a tudományos és művészi törekvések összekapcsolódnak és fokozzák egymás hatását. Képviselője a görög idealizmusnak és ez egy dualizmusra utal. A tapasztalati világnak és az ideák világának kettőségére, amely két világ közül az egyik a tapasztalati világ, amellyel az érzék szerveink útján ismerkedünk meg, a másik pedig a magasabbrendű világ, az ideák világa. Ez az igazi lét birodalma.

Platon gondolkozása rokonvonásokat mutat fel a későbbi kereszténységgel. Közös bennük, hogy mindketten hirdetik egy új világ szükségességét, és azt, hogy ez a két világ nem olvasztható egymásba. Platon, mint minden görög, azonban intellektualista és azt hiszi, hogy az ész fog elvezetni bennünket az új világhoz. Ezzel szemben a kereszténység a hittől reméli a tökéletesebb világ megvalósulását. Tanítványai tovább vezetik halála után is akadémiáját, amely még hosszú időn át működik.

Aristoteles. A következő görög filozófus a görög filozófia másik rendkívüli nagy egyénisége, aki Sokrates és Platon mellett a legnagyobb. Ez *Aristoteles*, aki Kr.e. 384-322 közt élt. Élete a hellenizmus kialakulásának korában folyt le. A görög városállamok virágzásának vége van. A városállamok lehanyaglása nyomán pánhellenisztikus tendenciák jutnak érvényre, az a törekvés, hogy az egész görögséget egy államban fogják össze. Ez azonban nem sikerült a görögöknek, hanem egy idegen királyság, a macedón oldotta meg az egyesítés feladatát és ideiglenesen egy világbirodalmat alapított. Az elfinomult görögség nem tudott ellenállni a barbár macedónok erejének, de viszont ezek a görög kultúra hatása, befolyása alá kerültek. Ez a korszak nem hoz új eszméket, de szélesebb körben terjeszti el a gondolatokat. Ez a folyamat tehát inkább a kifejtett görög kultúra elterjedésében nyilvánul meg. Az új eszmék keresése helyett inkább az előző korok eredményeit igyekeznek rendszerezni.

Ez még Aristotelesre is jellemző. Ő is inkább csak a részletkérdések terén hoz újat, a szaktudományokat műveli, de magát az alaptudományt nem viszi előbbre.

Aristoteles Stageira ion gyarmatvárosban született. Apja orvos volt s ezért mutat talán ő különösebb érdeklődést a tapasztalati tudományok iránt. 17-18 éves korában került Platon filozófiai iskolájába, Athénbe. Később Platon közt és közte bizonyos feszültség támadt, amely azonban sohasem fajult el, mert Aristoteles mindig a legnagyobb tisztelet hangján emlékezett meg Platontól. Platon halála után Fülöp macedóniai király meghívására fiához áll be nevelőnek, s vezeti a későbbi Nagy Sándor nevelését.

Megalapítja iskoláját, a lyceumot, amelyet a sétával tanító módszerről, peripatetikusok iskolájának is neveznek. Nagy Sándor halála után az iskolát be kellett zárni, mert őt is az istentagadás vádjával illették és mint mondja nem akart az athénieknek alkalmat adni, hogy másodszor is vétkezzenek a filozófia ellen. Művei nem maradtak ránk hiánytalanul. Ezek közt az első csoportot alkotják logikai művei, amelynek ismertetésénél azonban csak a legnagyobb vázlatossággal járhatunk most el. Feladata módszertani jellegű. Azt az utat akarja megmutatni, amelyen keresztül a kívánt cél elérhető. Iskolája az ő logikáját egyszerűen eszköznek tekint minden tudományos munka elvégzésénél. Az aristotelesi logika az általános és különös viszonyra épít, tehát arra a viszonyra épít, amely Platonnál is felmerült az ideák és az egyes tapasztalati dolgok között.

Az ideák jelentik az általánosságot, amelyhez képest az egyes dolgok csak utánzatok. Aristotelest is csak az érdekli, hogy vajon az általános és különös milyen viszonyban állnak egymással. Tisztázni akarja, hogy mit jelent valamit tudományosan bizonyítani és arra az eredményre jut, hogy nem áll egyébben, mint a különösnek az általánosból való levezetésében. Tudományosan bizonyítani tehát annyit jelent, mint állításunk alapjait megjelölni, ami nem állhat egyébben, minthogy az egyest az általánosnak alárendelem. A tudomány feladata annak a megállapítása, hogy a tudományosan felismert általánosból helyesen

következtessen a tapasztalatilag felismerhető egyesre, a különösre. Ebben áll a levezetés, a dedukció. A tudomány feladata a logikai szükségképség kimutatása a dedukció útján.

Logikai főműve az „Analitika”, amelynek első része a következtetésről szól. A gondolkodás tevékenységeinek elemzése, mint egyik tételnek a másiktól való levezetése, teremti meg a szillogizmust. A következtetés egy ítélet levezetése két másik ítéletből. Minthogy minden ítéletben egy fogalomról állít a másik valamit, ezt csak úgy tehetjük, ha fel tudunk mutatni egy harmadikat, amelyikben megegyezik a másik kettő és a viszonyt megalapozza. Ez a középső fogalom. Ennek tehát a másik kettőhöz valamilyen vonatkozásban kell állnia, amely vonatkozás két ítéletben jut kifejezésre, amelyek a következtetés előfeltételeit, praemissáit alkotják. A következtetésnek ebből a meghatározásából következik, hogy ezen tevékenységen át mindig csak kevésbé általános tételek vezethetők le nagyobb általánosságú tételekből. Azonban a praemissákból való következtetésekkel sohasem juthatunk nagyobb általánosságú tételekhez. Ebből következik, hogy végül is olyan praemissákhoz jutunk, amelyek már nem vezethetők le más praemissákból. Ezen tételek nem bizonyíthatók és nem is magyarázhatók, hanem bizonyíthatatlan és tovább nem magyarázható tételek. A tudomány tevékenységének tehát megvan a határa. A levezetést meg kell előznie a bizonyítási alapok felkeresésének, hogy a tudomány végső feladatát betölthesse. Az alapok felkeresése nem jár olyan szükségképi bizonyossággal, mint az egyszer már megállapított tételekből az egyesek levezetése. A dedukció, az általánostól halad a különösre, az indukció pedig az egyestől halad az általánosig. Csak a résztudományok deduktikusak, a kialakulóban lévő az indukciót alkalmazzák. Az általánostól a különösre vezető sorrend az emberi megismerés számára fordítva van, mert az ember először a különöst ismeri fel és csak azután az általánost. Az általános tételek közül csak egyetlen tételt kutat fel, az ellentmondás elvét. Ez azt mondja logikai fogalmazásban, hogy ugyanazon fogalmi kapcsolatnak igenlése és tagadása egymást kizárja.

Aristoteles egy helyen négy végső metafizikai principiumot vesz fel; anyag, forma, ok és cél. Más helyen azonban egyszer tízet is felvesz.

Az általános ismeretét megelőzi az egyes dolgokról szerzett tapasztalat. Ebből kiindulva az indukció segítségével jutunk el a dolgok lényegének ismeretéig.

De miben áll a dolgok lényege. Ezzel a kérdéssel eljutunk Aristoteles metafizikájához. Ha Aristoteles oly közel állana Platonhoz, mint ahogy azt egyesek feltételezik, akkor ő a dolgok lényegét az általánosban keresné. Viszont ő éppen szembefordul Platonnal és azt mondja, hogy az igazi létező a lényeg, a substantia, az usia, az nem általános, hanem mindig az egyes dolog. Az általános nem létezik, az egyeditől különváltan. Nincs általános jó, hanem csak egyedi konkrét jó dolgok léteznek. Az általános csak az egyedi dolgok egyik tulajdonsága. Ezért az igazi lényeg az egyedi dolog és az általános csak az egyedi dologon létezik s csak másodlagos substantciának nevezhető.

Kétféle substantia van nála; az alatt ő egyszer az egyedi dolgot, másodszer az általánost érti, amely azonban nincs az egyeditől elkülönítve, hanem benne van, mint annak a tulajdonsága. Kétségtelen, hogy Aristoteles nem marad következetes mindig ahhoz a felfogásához, amellyel a dolgok lényegét mindig az egyedi, konkrét létezőben látja és az általánost csak az egyedi tulajdonságának, határozmányának tekinti, hanem másfelől sokszor olyan felfogást hangoztat, amelyből az tűnik ki, hogy ő mégis az általánost tartja fontosabbnak az egyedinél. Az előbbi felfogás szerint az általános válik igazi lényeggé, szemben az egyessel. Aristoteles tehát ingadozik az általános és az egyéni értékelésében. Egyszer abból indul ki, hogy az egyedi létező az igazi lényeg és az általános csak másodlagos substantia, később azonban hajlik arra, hogy az egyedi dolgokban azt lássa, ami bennük közös, általános és ezt tartja igazán lényegesnek.

A másik alapvető probléma nála az anyag és forma fogalmában jut kifejezésre. Az anyag minden változásnak a hordozója, amely formálható, amely alakatlan és éppen ezért bármilyen formát képes befogadni, azaz formálható. Az anyag legjellemzőbb tulajdonsága a szenvedőlegesség, a meghatározhatóság, a passivitás.

Az anyaggal szemben a forma az eidos a meghatározó tényező, a forma azonban nem a külső alakot jelenti, hanem a dolgok belső lételvé, így az embernél a lelket. Az anyag sohasem működik forma nélkül. A kettő alkot egy konkrét egyedi valót. A forma értékeesebb, mint az anyag, nagyobb fokban nevezhető létezőnek. Ezért Aristoteles sokszor substantcián a formát érti. Az anyag vágyódik forma után. Minden formai meghatározás nélküli anyag az őszanyag, ami formálást még nem ismer és mint ilyen csak pusztaság lehetősége, tehát megismerhetetlen. Róla semmiféle határozott kijelentés nem állítható. A forma célszerűségével szemben az anyag képviseli a durva lehetőséget. Az anyag a mechanikai, a forma az organikus elv. Az anyag Aristoteles szerint minden rossznak és tökéletlennek a forrása. Az anyag az oka, hogy a valóság nem tökéletes, mint a tiszta forma, vagyis hogy az általános és az egyedi nem esnek egybe. Minden emberben ugyanaz a forma nyilatkozik meg, ami az emberi mivolt lényege. Az anyag az egyéni különbségek alapja, az anyag a principium individuationis. Aristoteles magyarázatai többértelműsége vezetnek. Az anyag mint az egyéniesülés elve maga az igazi substantia, ha az egyedit tekintjük

lényegesnek. Másfelől, éspedig sokkal gyakrabban, a formának tulajdonít Aristoteles igazi valóságot és lényegét, midőn a formát, az eidost a lényeggel azonosítja. Végül szerepet játszik a substanciában a forma és anyag együttes volta. Azt látjuk, hogy ezt a lényegét Aristoteles az egyedi dolgokban látja, ennél fogva az igazi lényeg az anyag. Ez a felfogás azonban nem érvényesül következetesen Aristoteles tanításában, mert igen gyakran érvényesül az a felfogás is, hogy az igazi lényeges az egyesben is maga a forma, amelyben a lényeg beteljesül. A harmadik felfogás az, hogy a lényeg nem egyéb, mint az anyagból és formából összetett egyedi dolog, amelyben mindkettő egyenlő mértékben érvényesül. A határozatlan őanyag semmiféle formát nem tartalmaz, amellyel a valóságban nem is találkozunk, de amelyet elgondolhatunk oly módon, hogy elvonatkoztatjuk gondolatban minden formától és anyagra csak a maga határozatlanságában gondolunk. Ez az őanyag nem jelent mást, mint tiszta lehetőséget. Ezzel szemben a forma megvalósulásának az elve. Az anyag a dinamis, a forma az energeia. Ha az anyag formává lesz, célhoz ér, akkor ez entelecheiává minősül, megvalósulássá (telos=cél). Így áll előttünk a harmadik létfogalom. A semmiből való létesülés fogalmát elveti. Ami létrejön, az lehetőség szerint már eleve megvolt és ebből a lehetőségből alakult ki a kész lét, a tökéletes lét, a teljés lét. Ami tehát létrejön, az a lehetőség állapotában már eleve megvan. Ez csak viszonylagos nemlét, a formanélküliség állapota. A fejlődés célja a forma, amely az anyagot áthatja, hogy a fejlődés beteljesedjék. Csak tökéletlen lény változhat, amelyben aktualizálásra váró lehetőség rejlik. Tökéletes lény már nem alakulhat, mert hiszen benne nincs már semmi, ami megvalósulásra vár. Ezért Istenben nincs semmi anyag, semmi lehetőség, hanem ő a tiszta megvalósultság, az isteni szellem, a tiszta forma. Minden változás, mint a lehetőségből a tétlenségből való átmenet, feltételez egy okot, amelynek a hatására az a változás végbemegy. Mármint a lehetőség szerint való lét úgy viszonylik a készlétéhez, mint a nemlétező a létezőhöz. Más szóval az, hogy a nemlétezőnek nincs tevékenysége és így nem adhat magának létet, azaz az anyagnak mint pusztán lehetőségnek első megmozdulása, változása egy külső mozgatóerőt feltételez. Mármint, ha a változásnak, a mozgásnak okot kell felvenni, az egyik ok a másikra utal és így a mozgató okok sorozata áll elő. Végül eljutunk az első mozgatóhoz, az őmozgatóhoz, ami változatlan és maga nem mozog. Mert hiszen ha változó volna, akkor mozgásának oka egy másik substancia lenne. Ez az első mozdulatlan mozgató az Isten. Az Isten a világtól különböző, az Isten egy. Az egyetlen világ folytonos mozgását ugyanis csak egyetlen mozgató hozhatja létre. Az egyetlen mozgatónak nincs teste, mert a világ örökös mozgását testi lény nem létesítheti. A végtelen tökéletes lény tiszta szellemiség. Láthatjuk tehát, hogy minden, amit Platon a jó ideájának tulajdonít, Aristoteles fogalmazásában Isten jelentésében egyesül. Feltűnően hiányzik azonban ebből az Istenfogalomból minden etikai vonás. Aristoteles azt is tanítja, hogy ez az istenség önmagában nyugvó tevékenység, a legfőbb és legjobb pedig végeredményben nem egyéb, mint a tiszta gondolkodás. Tökéletes lény csak tökéletest gondolhat, azaz önmagát. Így értendő az aristotelesi meghatározás: „Isten az önmaga gondolata”. Egészen más tehát a keresztényi istenfogalom, mert itt az istenség a boldogságot, az önmagát szemlélő tiszta tevékenységet jelenti. Feltűnő, hogy ez az istenfogalom tisztán intellektualisztikus, azaz észből fakadó.

A világfolyamat egy folytonos tökéletesebbé váló levés, folytonos igazi fejlődés. A cél gondolata így jut a filozófia fejlődése folyamán először Aristotelesnél megfelelő szerephez. Már Platónnál is felmerül a cél fogalma, azonban az egész világértelmezés alapgondolatává Aristotelesnél válik. Szerinte minden gondolkodás lényege és oka a benne nyugvó cél. Ezért a három metafizikai principium közé az anyag és a forma után a célt is fel kell venni, mint metafizikai alapelvet. A céllal mint alapelvvel Aristoteles határozottan ellentétbe kerül Demokritos mechanisztikus világfelfogásával. A legközönségesebb példától sem riad vissza, midőn a célszerűség elvét igyekszik bebizonyítani. És hogy ha valahol hibák mutatkoznak ezek sem bizonyítanak a célszerűség ellen, hiszen az emberi mesterség is csinálhat hibákat. Ahol nem látszik világosan a cél, ott sem mond le róla, mert azt mondja, hogy a természet semmitsem csinál hiába. Bár Aristoteles teleológiájában sok a kezdetlegesség, a fejlődés elvét mégis ő állítja a világmagyarázat középpontjába. A modern természettudományi szemlélet ugyan inkább Demokritosnak adott igazat és az Aristoteles-féle célelméletet másodsorba helyezte. A modern biológusok azonban mindjobban kezdik méltányolni a célelméletet. Egyébként maga Aristoteles is érezte álláspontja nehézségeit. Erre vall, hogy természetkutatósaiban a mechanikai principium elve és a kauzalitás is szerepet kap.

Aristoteles nagy gyűjtő és rendszerező képessége nagy hiányokkal is jár karöltve. Tiszteli a hagyományokat és így sokszor képtelen feltevéseket fogad el valóságnak, pl. hogy a hollók a hidegtől megfehérednek.

A természet világához a változó dolgok tartoznak. A természet és a művészet dolgai közt az a különbség, hogy míg az utóbbiak mesterséges hatás alatt keletkeznek, addig a természet lényei a változás belső, öntevékeny mozgása útján jönnek létre. A természettudomány a változásról szóló tan. A változás pedig, azaz a lehetőség szerint való létnek az aktualizálódása háromféle. Vagy térbeli, vagy mennyiségbeli, vagy minőségi változás. Az első a mechanika, a második a kémia, a harmadik az organikus fizika. A mechanika nem érdekli Aristotelest. Küzd Pythagoras ellen. Elveti Demokritos atomizmusát is. Aristoteles természettana az ő metafizikai előfeltételein, különösen teleológiáján épül fel. Az egész természet nagyon célszerűen berendezett egység, amelynek igazi lényegét nem mechanikai, hanem célok alkotják.

Bármilyen mély ez a természetszemlélet, az okozatosan magyarázott természettudomány ezzel lehetetlenné vált. A fizikának, mint önálló tudománynak fejlődése természetszerűleg szembe kellett volna hogy forduljon az aristotelesi tanításokkal. Aristoteles ereje nem is a fizika, hanem a természetleírás, különösen az organikus lények világa.

Aristoteles lélektana azt mondja, hogy a lélek az étellel azonos, a test és a lélek úgy viszonylanak egymáshoz, mint az anyag és a forma. A lelki principium a legalacsonyabbtól a legmagasabbig fejlődik. Legalacsonyabb a vegetatív lélek, amely a növényekre jellemző. Benne az élet általános principiumát kell látnunk. Az állatoknál az érzéki lélek található, az embereknél a legmagasabb az eszes lélek. A legmagasabb magában foglalja az alacsonyabbakat is. A lélek egység, amely különféle tevékenységeket egyesít magában.

Az érzékek területén Aristoteles megállapítja, hogy a legáltalánosabb és legnélkülözhetetlenebb a tapintás. Az érzékelés tisztán befogadó folyamat, másrészt azonban forma is, alakító tevékenység. Az emberre nézve jellemző formája a léleknek a nous, a szellem.

A szellemben azonban ismét van szenvedő és cselekvő szellem. Az egyik a forma-befogadó, a másik a forma-adó. A szenvedőleges szellem beiratlan táblához hasonlít, amelynek az a rendeltetése, hogy teleírják. A tevékeny szellem csak az egyes individuumokban jut kifejezésre.

Aristoteles az etikában is más uton jár, mint Platon. Ő nem a jónak az eszméjét keresi. Etikája nem egy örök és változatlan ideára irányul, hanem az ember által elérhető jó megértésére, amely nem, társadalmi osztály, hivatás szerint különböző. Mértékül mindig a hasznosság szolgál. Hangsúlyozni kell azonban azt, hogy Aristoteles nemes gondolkozása a legfőbb jót nem érzéki javakban, hanem a lélek eszes tevékenységében kereste. Az erkölcsiség önállósága azonban nem érvényesül nála teljes mértékben, mert a nagy realista szerint a boldogsághoz külső javak is szükségesek. Az erények is két csoportba oszthatók. Vannak értelmi erények és erkölcsi erények. Magasabbrendű erények a tudomány, a bölcsesség, a művészet. Ezen erények szempontjából csak az istenek tökéletesek és az emberek közül a teoretikusok.

Az erkölcsi erények a mértékletesség, szelidség, őszinteség, vidámság, barátságosság, igazságosság, mint az államélet alapja.

Aristoteles politikájának alaptételei közül az első, hogy az ember társaslény „zoon politikon”. Időben előbbvaló a család, de célja szerint még előbbrevaló az állam, mint egész a részek felett, amelynek ezért joga van a polgárok életébe belenyulni.

Az államformák közül helyesek, ha egy ember uralkodik, ez a királyság, ha több az az arisztokrácia, ha a polgárság, az a politeia. Ezek elfajulásai a zsarnokság, az oligarcha és a demokrácia.

Nem egy ideális államot állít fel, amely minden nép számára megfelelő, hanem azt mondja, hogy az a helyes államforma, amely az illető nép természetének legjobban megfelel. A lehetőség szerint a legjobb a politeia, ahol a hatalom a polgárok, a középosztály kezében van. Az ideális ne legyen sem túlságosan nagy, sem kicsi. Ezért a gyermekek számát az államban szabályozni kell. Ő állapítja meg a házasságok korát és a házasság tisztaságára is felügyel. A nevelés az állam célja és feladata.

Aristoteles Poetikája is kiváló alkotás. Szerinte míg a cselekvés önmagában bírja célját, addig a műalkotás a külső tárgyat írja le. A szónoki beszéd a formai követelmények betartása által lesz műalkotás, amelynek célja a meggyőzés. A művészet szerinte utánozás „Mimézis”. A típusok bemutatása a jellemző vonások rajza a lényeg. A tragédia a részvét és félelem felébresztésével az indulatok megtisztulását eredményezi.

Visszatekintve Aristoteles filozófiájára, a következőket mondhatjuk. Ellenkező megítélések dacára ő alapjában véve platonista. Közösek abban, hogy ami érdekeli őket és bennünket a mindenséggel összeköt, az a gondolkodás. Az igazság csak a gondolkodásnak tárul fel. A filozófia tehát mindenek előtt fogalomalkotás. A kutatásnak tehát a világot mindenek előtt egy fogalmi birodalommal kell átalakítani. Egyetért Aristoteles mesterével a formának az értékelésében is. Habár az alapvonalakban igen nagy a hasonlóság, mégis tagadhatatlan, hogy ezen belül az elképzelhető legnagyobb távolság választja el Platontól. Míg Platonnál a lét két részre szakad, addig Aristoteles főcélja a lét egysége. Platon a boldogságot egy másik világban keresi, míg Aristoteles szerint a boldogság a mi világunkban van. Szerinte a világban minden cél megvalósulhat és alkalmas arra, hogy az emberi tevékenységet lekösse és kielégítse. Az ő világnézete az u.n. immanens idealizmus.

II. RÉSZ.

A hellenisztikus-római filozófia.

Athén még évszázadokon keresztül a filozófia centruma maradt. Athén mellett azonban új központok is keletkeznek Rhodosban, Pergamonban, Alexandriában, Tarzosban, Rómában. Ennek a kornak a műveltségét alexandrinizmusnak szokás nevezni. Ez az elnevezés nemcsak a kicsinyes tudományos munkát jelenti, hanem a szaktudományok haladását is. Az etikai célkitűzés az uralkodó jellemvonása a kornak, azonban nem az utolsó szava. A felállított etikai életideál a kor érdeklődését nem tudja teljesen kielégíteni és ezért az érdeklődés a misztikum felé fordult, amely keletről áradt be és összekeveredett a nyugati világnézet eredményeivel. A vallásos képzetek a filozófián keresztül nyertek tisztázást. Így a hellenisztikus filozófia két periodusra osztható, az etikaira, amely a filozófiában azt a feladatot látja, hogy utmutatást adjon a helyes magatartásra és életfolytatásra. A második periodusban a vallásos képzetek nyomulnak előtérbe.

A stoikus filozófia.

Az etikai irány legjelentékenyebb iskolája a stoikus filozófia, amelyben régi és új korszakot különböztetünk meg. Képviselői Zeno (336-264), Kryzippos, Paraitios és Seneca, valamint Marcus Aurelius és Epiktetos. Az iskola alapítója Zenon. Kereskedőcsaládból származik és hajótörés következtében kerül Athénbe. Itt ismerkedik meg a cinikusokkal és más filozófusokkal. Hosszabb idő elteltével önálló filozófiai iskolát alapít, amelynek helyisége egy fedett csarnokban, a „stoa”-ban van, amelyről iskoláját el is nevezték. Tanításával Athén lakóira mély hatást gyakorolt. Bár a cinikusokból indul ki, azok életmódját nem követi. Nem házasodik meg, hogy életét a filozófiának szentelje.

A stoikus tanítások megegyeznek abban a cinikusokkal, hogy szemükben is az erény a legfőbb jó. A filozófia is az erények gyakorlásában áll. A stoikusok az etika elsőbbségének elismerése mellett azonban behatóan foglalkoznak logikai és metafizikai kérdésekkel is. A stoa lényegében átnemesedett cinikus tanításokat hirdet. Ezért elmaradnak a cinikus külsőségek, érdeklődésük tárgya a belső szellemi cselekvés. Az a cselekvés, mely eredményhez vezet, de nem jó szándékból fakad, az erkölcsileg értéktelen. Értékes azonban a jószándéku, de sikertelen cselekvés is. A filozófia központi helyét tehát az etika foglalja le. Éppen ebben rejlik a stoikusok világtörténelmi jelentőségének az alapja. Hangsúlyozzák az erény fontosságát, de az egy tudományosan igazolt világnézet keretében érvényesül. Gyakran és energikusan hangsúlyozzák, hogy szilárd és energikus meggyőződés filozófia nélkül nem lehetséges. Jártasságot kell szerezni a dialektikában, hogy álláspontunkat megvéddhessük. A legjobb ügy is veszít erejéből, hogyha ügyetlenül képviselik.

A filozófia felosztása tehát a stoikusak szerint az etika, metafizika és logika. Mit tanítanak ők ezekről. A logikájuk két részre oszlik, a retorikára és dialektikára. A retorika grammatikával és zeneelmélettel is foglalkozzék. Azért tartják ezt fontosnak, mert a szó szerintük csak jel, a gondolat pedig a jel által jelölt ábrázolható valami. A külső beszéddel foglalkozik a retorika, a belső pedig a dialektika tárgyát képezi. Filozófiailag fontosabb a dialektika, amely a stoikusok ismeretelméletét tartalmazza. A stoikusok az etikában idealisták, az ismeretek magyarázatában pedig szenzualisták. Szerintük minden ismeret a tapasztalatból ered, a lélek születése alkalmával üres tábla. Az ismeretek nyomán a lélekben emlékképek maradnak hátra. Ha már most az emlékképek összekapcsolása nem mesterséges módon történik, a gyerekkorban keletkeznek a mindenki számára közös fogalmak. A stoikusok bár a tapasztalatból indulnak ki, végül mégis az észhez folyamodnak és azt mondják, hogy az észhez igazodva jutunk el a tudományos fogalmakhoz a következtetés útján. Szenzualizmusuk következménye az a tan, amely szerint a fogalmak nem felelnek meg valamely egyetemes létmozgásnak, hanem csak egyedi dolgok. Nincsen jó általában, hanem csak jó dolgok vannak, stb.

Kérdés, hogy milyen ismertető jele van az igazságnak? Erre vonatkozólag a stoikusok határozott feleletet adnak azzal, hogy az igazság a közvetlen evidenciában található. Kategória alatt ők is azokat a végső jelentéseket értik, amelyek alá minden fogalom sorolható. A két fő kategória a valóságos és gondolt valami. Míg Aristotelesnél a kategóriák minden rendszer nélkül vannak felsorolva, addig a stoikusoknál szisztematikus rendbe sorakoznak. Az első az összes lehetséges állítások maradandó szubsztatuma, amelyet lényeknek nevezünk. A második a minőség, a harmadik a módosulat, a negyedik a viszony. A kategóriák ontológiai rendszert alkotnak. A négy kategória a létező négy fejlődési fokozatának felel meg.

Ez vezet át bennünket a stoikus filozófia második diszciplinájára, a fizikára. Szerintük ugyanis a természet a létezővel azonos. Miután végső fokon a természet azonos magával a teremtő istenséggel,

ennélfogva a teológia a fizikával azonos tudomány. A sztoikus metafizika tehát materialisztikus jellegű, mert létező csak az, aminek teste van. Minden valóság, így a lélek is testi természetű. Nem testi pusztán a tér, az üresség, az idő és az elgondolt dolgok. A képzetek éterrészekké, amelyek behatolnak a testbe és azt áthatják. Ennek a radikális materializmusnak a keresztülvihetlensége náluk is bebizonyosodott. Az anyagban is eszes erő rejlenék benne ezek szerint, immanens erők, amelyek kisugározva hatnak mindenütt. Az őserő, maga az Isten. Itt a materializmus teológiába csap át. Ők igyekeznek ehhez az elvhez hűek maradni és ezt az erőt, minden meglevenítő erőt, anyagnak felfogni, testnek magyarázni. Mint eszes erő a világnak a tüzes közepében van, a napból irányított mindent. Tehát nem a világon kívül van, mint Aristotelesnél. Ez a felfogás panteisztikus is, mert a világot az Istennel azonosítja. Isten összszubsztanciájában minden benne rejlik, ami a világban megvalósul. Itt megint egy sajátos jelenséggel álltak szemben. A világban minden természeti szükségképiséggel következik egymásra. Ezt végzetnek, vagy sorsnak szokták nevezni. Ilyen mechanisztikus természetmagyarázat látszólag kizár minden célszerűség szerint való értelmezést és mégis a teleológia egy hátsó kapun besurran. A világrendezés célszerűsége őket arra vezeti, hogy a világot szükségképiséggel mozgató őserő egyuttal célok szerint tevékeny intelligencia. Így lesz náluk a végzetből gondviselés, minden végzetszerűen és rendelészzerűen történik, de ez a folyamat az ész uralma alatt áll és ezt a folyamatot a világesz igazgatja. Tehát ez nemcsak szükségképi, hanem célszerű és észszerű. Nem pusztá mechanikai mozgás, hanem cél felé haladó fejlődés. Minden az ok és okozat törvénye szerint történik.

Hogyan egyeztethető össze a világezzel a világban tapasztalható rendellenesség. Azt állítják, hogy amit mi észszerűtlennek tartunk, az a mi megismerő képességünk hiányára mutat. A nagy természetben a rossz, betegség és halál is célszerű és észszerű. A világ, mint egész, tökéletes. A mi értelmünk azonban nem képes a világ kibontakozásában az isteni gondolatot nyomon követni, tehát bele kell nyugodni az isteni akaratba. Szerintük pl. a háború azért van, hogy a földet megvédje a túlnépesedéstől, mondja Krysippos.

Bármilyen gyerekesnek látszik az egyébként éleseszű teleológia, fontos az a cél, amely előttük lebeg, a világesz igazolása a látszólagos célszerűtlenségekkel szemben. Ezért ismerjük fel az isteni észt a világban, mert mi is részei vagyunk az istenségnek. A lélek táplálékát a vérből veszik. A lélek uralkodó része az ember jobbik énjének, mert ez az emberben levő isteni rész. Ezen alapul az a tanítás, hogy mi mindnyájan Isten gyermekei vagyunk. A világ közepén van az isteni ész, amelynek kisugárzása áthatja a világot és minden, amiben ez az isteni ész nyilvánkozik meg, ennélfogva az emberek, — mindnyájan testvérei egymásnak, de csak a bölcs érdemli meg elsősorban az Isten gyermeke nevet.

A lélek halhatatlansága tekintetében nem voltak egységes állásponton, mert mindezen kitérések dacára materialisták. Egyesek szerint a lélek fennmarad a világ végezetéig, illetve újjászületéséig, míg mások szerint csak a bölcsek maradnak meg és születnek újjá minden világfolyamat alkalmával. Ezt az örök visszatérési gondolatot Nietzsche képviseli a modern filozófiában.

A halál gondolatával igyekeznek bátran szembenézni, belenyugodni. A halál nem félelmes, csak a képzeletünk, amelynek a halál félelmes, teszi a halált félelmissé. Nem a dolgok nyugtalanítják az embert, hanem a dolgokról való képzeletünk, képzeleteink. Ezekről a képzetektől kell megszabadulni a bölcsnek. Ezek a kérdések már az etikához vezetnek.

Az etikát a legfontosabb ösztönre alapítják, az önfenntartás ösztönére. Az ember célja nem lehet más, mint önmagával megegyezően, önmagához hűen élni. Mások etikai célul a természettel való megegyezést tűzik ki. Legeredetibb természeti ösztön az önfenntartásra való törekvés, amelybe gyökerezik a boldogságra való vágy, amelyet csak úgy érhet el az ember, ha a természet szerint él és pedig úgy, ha a természet és önmagunk közt az összhangot megvalósítjuk. Minden bűn és erkölcstelenség nem egyéb, mint önpusztítás. A gonosztevők mind betegek. A természet úgy alkotta meg az embert, hogy mindenki önmagához hűen egyuttal az emberekkel szemben is teljesítse a kötelességét. Így nyer szociális tartalmat az individualista sztoikus filozófia. Az individuum legfőbb célja az általánosnak való engedelmesség, az abban való feloldódás. Ha ők azt mondják, hogy az erkölcsös a természetes, ez náluk mást jelent, mint a cinikusoknál. A sztoikusok szerint a természet parancsai az ész parancsaival azonosak és ellentétben vannak érkeink követeléseivel. Az erkölcsiség pozitív tartalma a természettel való megegyezés és egyuttal az a törvény is, amely érzéki emberrel szemben normatív igénytel lép fel.

A helyes élet nem áll egyébben, mint az embernek önmagával való folytonos megegyezésben, amelyet az élet minden változása közben, mint igazi jellemerőt megőriz. Az indulatok leküzdése és az ész követése adja meg a lélek nyugalmát, az ataraxiát. Az emberek vagy bölcsek, vagy balgák. Amazok minden erény birtokában vannak, ezekből minden erény hiányzik. Azok a dolgok, amelyek sem a jó, sem a rossz kategóriába nem oszthatók be, közömbösek. Minthogy jó vagy rossz csak az intelligencia lehet, a dolgok tehát közömbösek. A bölcs nem rabja a vágyaknak, vagy szenvedélyeknek, amelyek a külső dolgokkal hozzák őket kapcsolatba, függésbe.

Egy tekintetben a bölcs még Isten felett is áll, mert lelkierejéről a szenvedésekkel is tud tanubizonyosságot tenni. Ilyen mintabölcsök a valóságban alig találhatók. A sztoikus gyakorlat enged is ebből a szigorból és a bölcsök és balgák közt felveszi a törekvők, az előrehaladottak osztályát. Ezzel kapcsolatban a jó és rossz mellé felveszik a törekvőknek megfelelően egy új értékfogalmat, a kíváncsóságot és a rossz mellett az elvetendő. A sztoikusoknak különös ereje volt a morális kazuisztika, azaz egyes esetek vizsgálata az erkölcs szempontjából és az ember tanúsítandó magatartásának eldöntése.

Az erény önelégessége mellett hangsúlyozták, hogy az embernek a világ ésszel való lényegazonosságára révén mindenki a közösségi életre predesztinált lény. Az ember a közösségért, a nagy egészért van. Barátság, házasság és állam értékesek, ha erkölcsi tartalommal vannak telítve. Minthogy minden emberben ugyanaz az ész él, csak egy állam, egy jog lehetséges. Az igazi sztoikus, világpolgár, kozmopolita.

Feltűnő, hogy ez a sztoikus tanítás milyen sokban megegyezik a keresztény tanítással. Minden ember testvére a másoknak mondotta, ugyanezt tanítja a kereszténység is. Még az állatokkal való kiméletes bánásmódot is hirdették, nemcsak a rabszolgákat ismerték el lelkes lényeknek. Bár sok a közös vonás, mégis, lényeges a kereszténységtől való eltérés. A sztoikusoknál az ideál a bölcs, aki az észre támaszkodik. Az eszes ember szabadul a balgaságtól és bölccsé válik. Ez erősen racionalisztikus felfogás. Ezzel szemben a kereszténységben az ideál a gyermeki szív. „Ha nem lesztek olyanok, mint a kisdetek, nem juttok be a mennyek országába”. Nem a bölcs a maga észbeli fölényével váltja meg a világot; hanem a gyermeki hit az ideál, amely képes befogadni a kegyelmet és képes megváltozni. A sztoikus az ész segítségével jut tökéletességre, a kereszténységben pedig az ideál a lelki szegénység.

Epikuros iskolája.

A következő filozófiai iskola Epikuros iskolája. Nagy Sándornak és tábornokainak idejében vagyunk, tehát egy olyan korban járunk, amikor az állami ügyek egy hatalmas kényur kezében összpontosulnak és a polgárnak az állami életben nincs tennivalója. Ilyenkor az egyéni akarat az emberi életközösségek szűkebb formáiba vonul vissza. Ez a szűkebb valóságra való korlátozódás megnyilvánul a művészetekben is. Pheidias az istenek világából közeledik az ember felé, Praxiteles már az emberből indul ki: az ember fogalma az alap Isten megértéséhez. Az egyes kezdi mindenütt magához ragadni a hatalmat az általánossal szemben. Különösen jellemző az Aphrodite típus megváltoztatása. Mindinkább elveszti isteni magasztosságot, emberi lesz és lassanként hetazra típust ölt fel.

Ennek az irányzatnak tipikus képviselője Epikuros, aki 341-ben Samos szigetén született. Meghalt 270-ben. Atyja iskolamester volt. Ő maga már 14 éves korában foglalkozik filozófiával. Megismerkedik Demokritossal, később azonban megtagadja mesterét. 306-tól kezdve tanít Athénben. Egy kertet vásárolt iskolája számára, ahol önkéntes adományokból tartotta fenn magát. Iskolájában erősebb volt a barátság kultusza, mint bárhol másutt. Üléseiken mindenki megjelenhetett, asszonyok, sőt hetérák is. Amit kicsapongásaikról mondanak, az nem állja meg a helyét. Ő a dolgokból csak azt engedte meg magának, ami nem járt szenvedéssel. Iskolája a Kr.u.-i IV. századig fennállott.

A filozófia nála logikára (kanonika), etikára és fizikára oszlott. Logikáját nem önmagáért műveli, hanem csak bevezetésnek tartja a fizikához, miként a fizika az etikához. A végcél itt is az etika. A kanonika az ismeret szabályaival törődik, s minthogy szenzualista, az igazság megismerésében az érzékekre támaszkodik. Csak a szemléléssel jár együtt a közvetlen belátás. Az ész is a szemléletből nő ki. Bonyolultabb logikai művelettel nem foglalkozik. Ő mindig a józan emberi értelemre hivatkozik.

Természetszemlélete nem önálló természettudományi érdeklődés eredménye, hanem csak annak, hogy a természetfeletti erőket a világmagyarázatból kiküszöbölje. Egy olyan világnézetet keres Epikuros, amely mindenféle Istent lehetőleg kiküszöböl. Az istenek ugyanis zavarják az embert szórakozásaiban. A természetmagyarázat alapjául elfogadja az atomokat, de Demokritos elméletén módosít. Demokritosnál minden atom lefele esik, Epikurosnaál azonban nem. Ő azt mondja, ha mind lefelé esnek, akkor nem találkozhatnak és így nincs változás sem. Azt állítja tehát, hogy nem mind lefelé esnek, hanem esés közben egyesek elhajlanak és így találkoznak és kapcsolódnak össze egymással. Szerinte az atomok is érzéki létezők. A hold szerinte a valóságban is fogy, mert így látjuk az érzékeink. A nap a valóságban sem sokkal nagyobb, mint ahogyan az égen látjuk. Arra törekszik, hogy mindenre természetes magyarázatot adjon. A részletek nem sok gondot okoznak neki. Sokszor több magyarázatot is ad és tanítványaira bizza, hogy melyiket fogadják el. Elveti az Isten gondolatát és a világnak az isteni gondolattól való irányítását. Elismer ugyan isteneket, de azt mondja, hogy az istenek bölcsök és nem törődnek az emberekkel, hiszen boldogságukat zavarná, ha az emberekkel törődnének. Ezért az emberek se törődjenek velük és járjanak az élvezetek útján.

Szerinte a lélek is atom, bár a leggömbölyűbb és legfinomabb atomok összetétele. A haláltól nem kell félni, mert a halállal sohase találkozunk. Ha a halál itt van, mi akkor már nem vagyunk itt és ha mi itt vagyunk, akkor még nincs a halál itt.

Az etika nem nyer nála rendszeres kiképzést. Kiindulási pontja az egyén élvezete. Az ember célja a boldogság, amely nem áll egyébben, mint a gyönyörteljes állapotban. A tűnő élvezetek, amelyek fájdalommal járnak együtt, kerülendők és a nyugalom maradandó örömei keresendők. A legfőbb öröm az ataraxia, a lélek rendithetetlen bölcsessége. Az ész segítségével kell mérlegelni az élvezeteket és ha azt látjuk, hogy egy kisebb élvezet nagy fájdalomnál jár, vagy aránylag kevés fájdalommal nagy élvezeteket szerzünk, az utóbbit válasszuk. Ezért mondja azt, hogy a szellemi élvezetet magasabbra kell értékelnünk. Epikuros egyénileg, erkölcsileg tiszta és komoly életet élt, a csapongó életet inkább a cyrenei iskola követői élték.

A bölcs Epikuros szerint is uralkodik a vágyán, mégis sok tekintetben ellentéte a sztoikusoknak. Hiányzik belőle a kötelesség gondolata. Hiányzik az egyénnek a közösség alá való rendelése. Az epikureista nem ismer kötelességet a közzel szemben, hanem azt tanácsolja, hogy a legbölcsebb dolog, ha az ember visszavonul a közéletből és csendben elrejtőzve él. Ezért vannak aggályai a házassággal szemben. Nem akarják eltüntet, csak azt mondják, hogy a nyugalomnak és a zavartalanságnak nem felel meg. Csak a bátorság áll náluk becsben. Baráti szövetségük kiterjeszkedett egész Görögországra és levelezésben álltak egymással. Jól bántak a rabszolgáikkal, valamint minden ember iránt való jóindulat hangoztatása tanait megnevesítette.

Tanításaik hibája, hogy kötelességet nem ismernek, ennek következtében benső lelki világuk üres marad és kipusztulnak belőle a lelki mélységek, nagyságok. A lélek üressége lassanként kétségbeesésre vezet, mihelyt világunkat ellepi a sötétség és fájdalom.

Epikuros olyan alapokra támaszkodik, amelyeket nem képes fenntartani és megerősíteni. Élvezni akarja a művészetet és a kultúrát, mindezekért azonban mások szenvedjenek, ő csak elfogadja a szépen terített asztalt. De, hogy küzdjön érte, arra nem hajlandó. Élősdí magatartása az, amely egy tulérett kultúrának a dekadens jelensége, ami minden korban előfordul.

A szkepszis.

Míg az a négy iskola, amelynek fejlődését nyomon követtük: a platonisták (akadémikusok), az aristotelisták (peripatetikusok), a sztoikusok és epikuroszok mind maguknak követelték az igazságot, sokakban az a meggyőződés támadt, hogy az igazság nem ismerhető meg. Ezt bizonyítja a dogmatikus iskolák különféle tanítása az igazság természetéről. Megerősítette a kételkedésnek az előtérbe nyomulását, a szkepticizmus kifejlődését a politikai és erkölcsi élet zűrzavara is. S bár a dolog természeténél fogva szkeptikus „iskoláról” tulajdonképpen nem beszélhetünk, mert iskola csak közös tételek, közös dogmák alapján fejlődhet ki, már a negyedik század vége előtt megkísérelték a szkeptikus gondolatok szisztematizálását. És ez a kísérlet követőkre talált. Három, időben egymásra következő szkeptikus iskolát különböztetünk meg: a régi vagy pyrrhoni iskolát, a középső Akadémia szkeptikusait és az újabb szkepszist.

Az antik szkepszis megalapítója az alisi Pyrrhon (360—270). Diogenes Laertius konfuzus életrajzaiban róla is több anekdotászerű adatot mesél el. Pl. hogy tanítóját, mikor az a mocsárba esett, nyugodtan benne hagyta, hogy lelkinyugalmát bebizonyítsa. Mert a szkeptikusok szerint is a legfőbb cél etikai jellegű, t.i. a rendithetetlen lelkinyugalom (ataraxia) elérése. De ezt nem más uton, hanem ép a kételkedéssel érjük el. Utódai közül csak a gunyolódó Timon nevét említjük, aki gunyverseiről ismeretes.

Timon szerint három dolgot kell tisztázni: Mi a dolgok minősége, hogyan kell állástfoglalni a dolgokkal szemben és végül mi a haszon ebből a magatartásból. A dolgok minősége magában véve teljesen ismeretlen. A dolgokra sohasem szabad azt mondani, hogy ez a valami így vagy úgy van, hanem legfeljebb azt, hogy ugylátszik. Nem szabad tehát határozottan nyilatkozni. Tartózkodnunk kell az ítéletnyilvánítástól. Ez az epoché követelménye.

A harmadik kérdés, hogy mi a nyereség az ilyen magatartásból. A nyereség a lélek rendithetetlen nyugalma, az ataraxia. A gyakorlati életben legjobban tesszük, hogyha hagyjuk a dolgokat a maguk útján.

Az Akadémia a Kr.e. III. században szintén befogadja a szkepszist. Különösen a dogmatikus filozófusok ellen hadakoznak az akadémikusok. Platontól, azért nem szakadnak el, de a platonista külső, szkeptikus belsőt rejt. Felfogásuk a probabilizmus; ismereteink nem igazsággal, de legalább is valószínűséggel bírnak. Magától értetődőnek tűnik fel minden ember előtt az, amit megszokott.

A szkepszis kritikája: belenyugszik, abba, ami adva van, azaz az etikában dogmatikusnak bizonyul, bármennyire küzd egyébként minden dogma ellen. Valami nemtörődomség, fáradtság jellemzi a szkeptikusokat. Nem szabad szerintük semmit sem biztosan állítani, mert hiszen semmit sem tudhatunk biztosan. Még saját maga érveit sem állítja biztosan. Vitatkozik ugyan ellenfeivel, de saját maga érveit is fenntartással használja. Ebben a blazirságban, fáradtságban ők az epikureusokkal érintkeznek. Mindketten azokban a rétegekben hódítanak, akik a szerencsétlen külső körülmények között elvesztették a tettehez való bátorságukat. Az egyik az élet élvezeteibe menekül, a másik a fáradt rezignációba. Kérdés azonban az, hogy lehet-e a lemondás az emberi szellem utolsó szava. Ez a kérdés átvezet bennünket a hellén szellem második periódusába, a vallásos korszakba.

A hellenisztikus—római filozófia második szakasza: a vallásos periódus. - Az etikáról a vallásos álláspontra való átmenetnek benső okai vannak, melyek a következő gondolatokban jutnak kifejezésre.

A bölcs ideálja aligha valósítható meg. A szkeptikusok szerint az erény inkább a tudásról való lemondásban áll. Így mindinkább kifejeződik az a nézet, hogy az ember saját erejéből sem tudós, sem boldog, sem erényes nem lehet. Mindezek a tendenciák a vallás felé irányították az ember figyelmét és a kor érdeklődését. Ha az ember a saját erejéből nem tudja elérni életének végső célját és megvalósítani életének végső ideálját, az emberben vágyakozás, sóvárgás támad egy magasabb hatalom felé, amelyik erőt nyújt neki a kitűzött, cél megvalósítására. Minden irányban egy mély és szenvedélyes vágyakozás támadt a lélek üdvössége, egy földöntúli világ iránt. A vallásos mozgalom erősödése először idegen kultuszformák felvételében nyilatkozik meg. Keleti és nyugati vallások összekeverednek. Ez azonban nem megy simán, az egyes áramlatok küszködnek egymással és így az antik világ a vallások harcterévé válik. Az ember érdeklődésének gyújtópontja évszázadokon keresztül átfejlődik a földi világról a másvilágra.

De éppen azok a formák, amelyekben a vallások harca végbemegy, bizonyítja, hogy milyen szellemi hatalommá nőtte ki magát mindezek dacára a görög filozófia. Az ismeret szükségletétől mélyen áthatva a vallások az értelemnek is eleget akartak tenni és a vallást tanná akarták átalakítani. Ez érvényes a keresztyénségre is és éppen erre. Jézus vallásának ereje abban állott, hogy a haláltmegvető meggyőződés fiatalos lendületével lépett be a régi kulturvilágba, de azt mégis csakugy hódíthatta meg véglegesen, hogy felvette magába és feldolgozta a régi kultúra gondolatvilágát. A keresztyénség is kiépítette a maga dogmatikus rendszerét. A tudomány problémájának megoldását is a vallásban keresték, a vallás pedig a maga hite számára a tudomány formáit használta fel. Mostantól kezdve a filozófia története hosszú időn át a dogmatika történetéhez kapcsolódik és megkezdődik a vallásos metafizika korszaka. A filozófia első korszakában a vallásból indult ki, attól lassan távolodik, legnagyobb távolságát az epikureizmusban érte el, azután mindinkább közeledik hozzá, míg végül teljesen visszatér a valláshoz. Ebben a keretben bontakozik ki az ókori szellem világnézete.

Az antik gondolkodás vallásos kifejlődésének a középpontját Platon rendszere alkotja. A mozgalom középpontja Alexandria, ahol az összes vallási kulturformák találkoznak. Ez a tendencia jut kifejezésre Philonnál (Kr.e. 25 – Kr.u. 50-ig), aki tanában a biblia, az ószövetségi szentírás, másfelől Platon gondolatai között igyekszik kapcsolatot létrehozni. Jelentőségének az a kiemelése, amelyet egyes filozófiatörténeti kézikönyvek vele indokolatlanul elkövetnek, téves. Nem volt olyan rendkívüli gondolkodó, mint ahogyan feltüntetik. Ezért röviden érintve tovább mehetünk.

Az ókor utolsó nagy filozófusa Plotinos (Kr.u. 204-270-ig). Születési helyét nem nevezte meg műveiben, mert „szégyelte, hogy teste van”, annyira spiritualista volt. Gallienus császár segítségével egy filozófus államot megalapítani. Ismerte az egész görög irodalmat. Tanai közt első az ismeretelmélete, amely szerint az érzéki észrevevés nem ad tartalmas igazi ismeretet. A létezőnek csak a külső képét nyújtja. Ennél magasabbrendű megismerési mód a reflektáló gondolkodás, de még ez sem tartalmaz igazi ismeretet. Hiszen ez a maga kategóriájában az érzéki jelenségeket rendezi csupán. Igazi ismeret egy magasabbrendű megismerőképeségből, a benső szemléletből támad, amelybe mi az érzékfőlötti világ közvetlen tudásával rendelkezünk a gondolkodás önszemlélete által. Az igazságot úgy ragadjuk meg, ha megfordulunk befelé, amikor a gondolkodás önmagát gondolja, azaz, amikor a tiszta szellemiséget gondolja. Ez az intellektuális szemlélet az extázisban a szellemi elragadtatás állapotában a végtelennel való teljes egyesüléssé fokozódik, amikor már nincs különbség alany és tárgy között, amikor már az istenséget teljesen átéljük. Ez a legmagasabb foka a megismerésnek. Ez az egyetlen mód, hogy eljussunk a legmagasabbhoz, a megismerhetetlenhez, a megnevezhetetlenhez, Istenihez. Itt a megismerés misztikává változik át. Hová vezet ez a legmagasabb rangú megismerés a lételméletben (metafizikában). Az ésszel megismerhető világ felett áll az abszolútum, amelyet egyetlen jónak nevez, ez az ősegy, minden valóság és minden gondolkodás felett áll, ennek semmiféle testi tulajdonság, sem szellemi, nem tulajdonítható. Sem gondolkodással, sem akarással, sem tevékenységgel nem rendelkezik. Teljesen tulvilági, világfeletti.

A lélek ezzel a világfeletti Ősegygel az extázis útján jut kapcsolatba. Bizonyos közléseket is tehetünk aa ősegyről, ha kapcsolatba jutottunk vele. Ez az ősegy a világ, a valóság és a gondolkodás felett áll, mindennek a végső alapja. Ennek a bőségéből kisugárzás, emanáció útján keletkezik a sok, ahogyan a nap

a meleget sugározza ki, úgy lesz minden ebből az ősegyből anélkül, hogy a kisugárzás által szubsztanciájából valamit is veszítene. Az első kisugárzás eredménye az ész vagy a szellem. Ez már nem jelent minden megkülönböztetés felett álló egységet, hanem ez már kettőséget mutat. A megismerő alany és a megismert tárgy kettősségét. Ebben a szellemben vannak a reá nézve immanens ideák. Ezek a szellem megismerésének a tárgyai. Ezek azok az ősképek, mozgatóerők, amelyek a világ kialakításában mintául szolgálnak. Ez a szellem azután tovább teremt és megteremti maga kisugárzását, a lelket. Ez már közvetítő a szellem és az anyagi világ között. Ez a lélek befogadja a szellem tartalmát, az ideák világát és formálja, alakítja szerintük az anyagi világot. Az immateriális világlélek kisugároz egy másik erőt, a természetet. Így következik további erőknek és lényeknek végtelen lépcsője egészen lefelé a mi világunkig, mégpedig állandóan, csökkenő világ tökéletességgel. Minél közelebb van valami az ősegyhez, annál tökéletesebb, minél távolabb van, annál kevésbé tökéletes. Az anyag pl. már nagyon távol van az ősforrástól, tehát tökéletlen. A jelenségeknek ebben a testi világában, a sokaság és meg hasonlítás lép az egység helyébe, látszatképek az igazi létező helyébe. A rossz lényege nem is áll egyébben, mint az igazi létezőtől való elfordulásban. Egyébként a világ a maga egészében a harmónia vonásait mutatja, végeredményben a világ a maga egészében egy egységes világlélek teremtménye. A világ olyan szép és tökéletes, amilyen az anyagi világ egyáltalában lehet. Felbukkan nála a lélek vándorlás és a halál utáni megítélés gondolata is.

Az etikának az előfeltétele az ismeret, mert csak tudatos cselekedet lehet erkölcsi jellegű. Az élvezet számára nem erkölcsi cél. A jóra önmagáért kell törekedni. A gondolkodás a fő tevékenység, amelyiknek a tulbecslése az akarat leértékeléséhez vezet nála. Azt mondja, hogy végül is mi magunk nem vagyunk mások, mint önmagunk, akiknek a természet uralmat adott a szenvedélyek felett is. Hangsúlyozza azt is, hogy jó csak egy lehet, különben nem célunk volna, hanem céljaink volnának. Etikájának jellege mindinkább vallásos lesz. Hívásunknak megfelelőleg minden erőnkkel arra kell törekedni, hogy visszatérjünk lelkünknek őshonába, amelyet a testi életbe való leszállással elhagytunk. Legfőbb cél, hogy jobb énünket elfordítsuk az érzékiségtől. Egy ilyen megtisztulás útján juthatunk el a legfőbb boldogságba. Ennek a felemelkedésnek első foka a polgári vagy politikai erények. A politikai erények felett magasán kiemelkedik, ezért a legmagasabb boldogság az intellektuális boldogság. Az ide való felemelkedés megint az ismeretelméletéhez vezet. Az érzéki megismerés csak nyomait mutatja az igazságnak, magasabb a dialektika értelmi megismerése, de legmagasabb az isteni közvetlen szemlélete, mely az extázisban az Ősegygel való teljes eggyéválással fokozódik. Ezt Plotinos állítólag négyszer élte át életében.

Plotinos esztétikájában is erősen érvényesül a vallásos szellem. A szép szerinte az eszmének az anyag feletti győzelmében áll, az ideálisnak az érzéki jelenségen való átragyogásában. A szellemi természete éppen szépségében áll. A szellemi szépség után való vágyat nevezi szerelemnek, erosznak. Itt is kettős alakzatot különböztet meg. A legmagasabbat, amelyik az istenség kisugárzása és a másikat, amelyik az anyaggal áll kapcsolatban. Nem határolja el élesen a szépet a jótól és igaztól.

Plotinos az első, akinél filozófiai alapon egy vallásos kulturrendszer alakult ki. Az élet nála két főágra szakad. Az isteni lélek két módon közelíthető meg. Közvetlenül a világ feletti magasságban, másfelől pedig közvetve az egész mindenséget fokozatonként átható, különböző megnyilvánulásaiban. Ennek megfelelőleg különböző létformák és életformák állnak elő. Istennek a világban való keresése folytán egy fokozatos rend ideálja áll elő. E rend értelmében minden lény csak olyan mértékben részesedik a tökéletességben, amilyen viszonyban áll ezzel a sorozattal. Ez a hierarchiának a filozófiai alap gondolata. Ezzel szemben áll az a másik gondolat, hogy Isten a sokféleségen túl van, közvetlenül ott keresendő. Ez a misztika világa, a hierarchikus rend kiegészítő ellenpárja. Ami Plotinosnak a keresztyénséggel való kapcsolatát illeti, van rokonság és különbség is. Mindkettőnél feltűnő a lét bensőségessé válása. Ez azonban Plotinosnál egy személytelen gondolati tevékenységben, a keresztyénységben pedig a személyes élet kibontakozásában nyilvánul meg. Plotinos elhanyagolja a közvetlen világot. A keresztyénségnél az istennek a világban való megjelenésével egy aktív küzdelem indul meg a világban található rosszal szemben. Plotinosnál eltűnik az ember a mindenség végtelenségével szemben, Jézussal pedig az ember a világ központjába kerül.

Teljesen érthető, hogy a menekülés az üdvösség után való sóvárgó korszak nem Plotinos, hanem a keresztyénység útját választotta. Ezen nem segíthetett Julianus császár kardja sem, aki megpróbálta az antik világot a platoni filozófia szellemében újból feltámasztani. Ez a restaurációs kísérlet a keresztyénység ellen hamar összeomlott. Ezzel az ókori filozófiának az ismertetését, amely több mint egy évezredet foglal magában, befejeztük.

III. RÉSZ.

A keresztyén középkor filozófiája.

A keresztyén középkor filozófiájánál meg kell állapítani azt, hogy erről csak némi fenntartással beszélhetünk az esetben, ha filozófia alatt egy minden tekintélytől független gondolkodást értünk. Az egész középkori filozófia ugyanis az egyházi dogmák hatása alatt áll. Ennek a korlátain belül azonban, olyan éles elméljüsről tesz tanubizonyosságot, hogy ezt a korszakot sem szabad filozófiai szempontból sem elhanyagolni. A keresztyénség első korszakában nem sokat törődik a filozófiával, később azonban nélkülözhetetlenné válik a görög szellemvilággal való foglalkozás. Hogy a pogány filozófusokat a saját fegyvereikkel leküzdhessék, a keresztyén írók a görög gondolkodás formuláival dolgoznak és így lassanként egy keresztyén tanrendszer = dogmatika képződik ki. Az első keresztyén századok ezen korszakát, a keresztyénség és filozófia első érintkezését nevezzük az egyházatyák filozófiájának, vagy patrisztikának. Ez a filozófia Szt. Ágostonban jut nagyszerű kifejezésre, a későbbiek már csak részletes, iskolaszerű feldolgozására és rendszerezésére törekednek. Ez a skolasztika. Ez a filozófia csak a teológia szolgálóleánya, bár később mindinkább megerősödik a vallásos érzéshez forduló misztika is.

A patrisztika ismertetésével kapcsolatban egy gondolkodót fogunk kiemelni, aki ennek a korszaknak kétségtelenül legjelentősebb gondolkodója. Ez Augustinus vagy Szt. Ágoston.

Szt. Ágoston Kr.u. 354-430-ig élt. Észak-Afrikában született. Fejlődésére nagy hatással volt anyja, Szt. Mónika, aki már keresztyén volt. Őt különböző tévutak után Szt. Ambrus Hippó püspöke téríti meg.

Filozófiájának rendszerét nem találjuk meg egyetlen művében sem, hanem összes műveiben szétszórva bontakozik ki. Ezek a gondolatáramlatok két irányban mozognak és csak Ágoston erőteljes egyénisége tartja össze. Augustinusnak minden kutatásában az Egyház fogalma áll iránypontként szeméi előtt, mint filozófus ellenben minden eszméjét a tudat önbizonyosságának a principiuma köré csoportosítja. Ez a két szilárd előfeltétel, amely filozófiájának mélyén rejlik. Gondolkodása ezért egy elliptikus rendszerhez hasonlítható, amely két középpont körüli mozgással konstruálható és kettőssége sokszor az ellentmondás dualitása. Jellemző erre a tanra, hogy első és legmélyebb kísérlet arra, hogy az egész világnézetet, metafizikát a léleknek a képzeiteiből a bensőségesség alapelveiből kiindulva értelmezze és magyarázza.

Augustinus a kételkedésből indul ki. Ezen az úton akar a bizonyáshoz eljutni. A kételkedés a dolgok alaposabb vizsgáratára vezet és hozzásegít bennünket a dolgok alaposabb megismerésén át a végső bizonyossághoz. Ha mindenben kételkedem, akkor is tudom, hogy én, vagyok. Így a kételkedésnek is megvan a határa, egyben ugyanis nem lehet kételkedni, abban, hogy a ki kételkedik az van.

A különböző pszichológiai tevékenységek nincsenek egymástól elválasztva és minden megnyilatkozásában a lélek egysége jelenik meg, csak ennek különböző funkciói jobban kiemelkednek. A lélek egységének ebben a felfogásában Ágoston magasan Platon és Arisztoteles felé emelkedik. Ebből kiindulva újabb bizonyossághoz is eljut. Rájön, ugyanis arra, hogy aki kételkedik, annak ismernie kell az igazságot, mert csak annak a kedvéért kételkedik. Valóban csak a megismerő ember képes kételkedni, mert csak ő rendelkezik azokkal az igazságokkal, amelyek miatt egyes dolgokban kételkedik, amelyek tehát a kételkedést lehetővé teszik. Az igazságok tulterjednek az egyéni tudaton, nem változnak és mulnak el az egyéni tudattal. De kérdés, hogy hol vannak az igazságok. Az igazság nyilvánvalóan tulvezet a tudaton, pedig a középkori gondolkodók szerint az igazságnak mindig a tudat tartalmának kell lennie. Ha pedig nem az egyéni tudat tartalma, akkor nyilvánvaló, hogy csak Isten tudatában, egy általános abszolút tudatban lehet az igazság. Így jut el az általános és isteni tudathoz, amely minden igazságot tartalmaz. Arra a megállapításra jut, hogy a tudatban a leglényegesebb az akarat. Az érzelmi állapotok és a gondolkodás is mind az akarat szándékai szerint történik. Annak kell azt a célt és irányt meghatározni, amely szerint az ész az ismeret, a külső és belső tapasztalat adatait összefoglalja és így az akaratot kell a lelki élet alapjának tekinteni. Ez egyik fővonása az augusztinuszi filozófiának. Ez a voluntarisztikus filozófia, amely az akaratot tartja a leglényegesebbnek. Ezzel a törekvéssel szemben azután egy másik gondolat bontakozik ki az Augustinusi filozófiában. Az emberi szellem aktivitásának nem engedhető olyan tér az isteni igazsággal szemben, mint az érzéki tapasztalattal szemben. A magasabb tudat, az isteni igazság aktív velünk szemben és mi nem lehetünk vele mások, mint passzívok. Ő tehát az aktivitás filozófusa itt összeütközött a másik középponttal és a benne rejlő legmagasabb isteni igazság gondolatával. A velünk szemben álló hatalmas szellemmel szemben mi nem léphetünk fel, mert sokkal erősebb és nem tehetünk mást, mint befogadjuk. Ámde, ha nincs szabad akarat, akkor nincs erkölcsi felelősség. Ezért Augustinus mindent megtesz, hogy az akarat szabadságát mindenféle kifogással szemben igazolja. Szükség van erre az isteni igazságosság problémájával kapcsolatban. Mert ha nincs szabad akarat, akkor végsősorban, a teremtőre kell mindent

visszavezetni és így a bűnt is a végső teremtmény okra kell visszavezetni, ami azonban Isten igazságosságával ellenkezik.

A legnehezebb kérdés számára, hogyan kezelje az Isten jövőbelátásának problémáját. Ő bölcsen az idő megkülönböztetésre való hivatkozással próbál érvelni. A felvetett problémamegoldása abban áll, hogy Istennek a jövőbelátása jövő terveire nézve nem bir okozatos erővel, mint ahogy az emlékezés sem bir jelentőséggel a múltra nézve. Ezen nézetével szemben később mindinkább érvényesül a másik tendencia, amely az egyház fogalmában és annak egyedül üdvözítő hatalmának tanában relik. Augustinus itt egy másik gondolatot képvisel, a történelmi egyház gondolatát. A keresztyén egyház az emberi nem megváltásra szorultságának gondolatában gyökerezik. Az ember bűnös és ezért nem képes a maga erejével eljutni az üdvösségre, hanem segítségre szorul, amelyet az egyház nyújt neki. Ez egyszer tehát kizárja az ember teljes akaratszabadságát. Mivel az ember szükségképpen bűnös, tehát az ember akaratszabadságával szemben egy ellenkező teóriát állít fel. Minden a jó Istentől van és az ember csak az isteni kegyelem útján nyerheti el az üdvösséget, nem pedig az ő szabad akarata szerint. A predestinációval szemben nem állítható az individuum szabad akarata. Az Isten abszolút akaratával szemben nem állítható a mi emberi akaratunk. Így Augustinusnál két erőteljes szellemi irányzat metszi egymást. Az egyik a szellemi személyiség létalapját az akaratban fedezi fel, a másik oldalon az üdvözülés teológiai tana az egyéni akarat cselekedeteit az isteni kegyelem változhatatlan következményeinek tekinti.

A praedestinatio szellemében Augustinus az emberiség történelmi fejlődésének nagyszerű képét vázolja fel a patrisztika világnézetében, szellemi világ az egész történelmen át az Isten és a gonosz birodalmára különül. Az első a mennyek országa, a másik ennek a világnak a birodalma. A történelem folyamán ez az ellentétesség megmarad. Külsőleg keverednek, de belsőleg külön vannak választva. Az Augustinus-féle Istenországa valóban nem e világból való. A világtörténelem lefolyását szerinte úgy kell felfogni, hogy abban a két birodalom fokozatosan elválik egymástól, hogy a végső célnál a jó és a gonosz birodalma teljesen és véglegesen kettéváljék.

Összefoglalás.

Látjuk azt, hogy az augustinusi filozófiának két középpontja van. Az egyik a tudat önbizonyosságának a principiuma, amelyhez a kételkedés útján jutott el midőn rá jött arra, hogy a kételkedő nem kételkedhetik önmagában, tehát a tudat önbizonyossága mindennek felett áll. De nemcsak filozófus volt, hanem pap, sőt püspök. A tudatnál szemben találta magát az abszolút tudattal, az Isten fogalmával, mely minden igazságot magában foglal. Ezzel szemben az egyéni akarat aktivitásának nincs értelme, mert ezzel szemben mi nem tevékenykedhetünk. Ez az abszolút a végső ok eleve elrendel bennünket az emberi sorsra, jóra vagy rosszra egyaránt és ezzel szemben csak a kontempláció megfelelő és értelmes magatartás. Így feszül egymással szemben ez a két tendencia az aktivitás filozófiájára vezető és annak alapjait képező akaratmetafizika, amivel szemben az egyházi tanítás áll és a kettő között összefogást, bár nem minden erőszak nélkül csak Augustinus hatalmas egyénisége tudott teremteni.

A középkori filozófiában a dogma képezi azt a határt, amelyen belül a filozófiai tevékenység kibontakozik. A középkori filozófia II. korszakára jellemző, hogy szorosabb kapcsolatot keres az ókori filozófiával, különösképpen Arisztotelesszel, kit tekintélynek ismer el a filozófia minden területén. Igyekszik Arisztoteles felhasználásával az egyházi tant egy filozófiai rendszer keretében igazolni. Ezt a rendszert, miután az iskolákban művelték, skolasztikus filozófiának nevezik s célja az egyház filozófiájának tudományos megalapozása és rendszerezése. Három fő korszakát különböztetjük meg. A IX-XIII. századig a kezdeti, XIII-XIV. század a virágzás, a XIV. század a hanyatlás. Természetesen ez ennek a kornak nem az egyedüli filozófiai mozgalma. A misztika virágzása a harmadik korszakra esik, míg a második korszaknál számbevehető az arab filozófia hatása is. Mielőtt az iskolák néhány fontosabb képviselőjét egyenként ismertetném, kiemelem azt a problematikát, amely végighúzódik az egész skolasztikán. Ez az universalék, az általános jelentések körül folytatott harc, az amely két különböző pártra talál a nominalizmus és a realizmus felfogásában. Porphyrios (Kr.u. 3. század) irataiban merült fel az a kérdés, hogy vajon az általános fogalmak az universalék létező dolgok-e, vagy csak a mi gondolatainkban vannak jelen. Pl. az állat létezik-e valójában, vagy csak a mi gondolatunkban és valójában csak az egyes konkrét állatok léteznek? Ezt a vitát tovább lehet folytatni minden tárgynál, szónál. Ezek az általános fogalmak testiek-e, vagy nem. Elválaszthatók-e az érzéki dolgoktól, vagy nem. A realisták azt állítják, hogy az általános fogalmak, mind idő, mind érték tekintetében az elsők. Az általános fogalmak szerintük az eredeti létezők. Míg azonban az ókorban Platon nyomán mindazokat, akik az általános jelentést, az ideát valóságosnak tartották, szemben az érzéki változó világgal, idealistáknak nevezték, a középkorban ezzel szemben ugyanezeket realistáknak hívták. Ez egy érdekes esete a jelentés-változásnak. Ezért fontos tudni, hogy valamilyen szót milyen korban,

használunk. A realisták szerint előbb jön az általános, azután pedig az egyedi dolgok (universalia ante rem). Ezzel szemben a nominalisták azt tanítják, hogy valójában csak az egyedi dolgok existálnak. Az általános fogalmak csak pusztá szavak, pusztá nevek (nomina), amelyeket az egyedi dolgok hasonló vonásai alapján összefoglalóan állítunk (universalia post rem.). A mérsékelt realizmus szerint, az általános dolgok ugyan reálisan existálnak, de csak az egyediekben existálnak (universalia in rem).

Itt csak arra kívánok rámutatni, hogy ez a három felfogás egymáshoz viszonyítva hogyan áll. A realizmus azt tanítja, hogy az általános fogalmak jelentései úgy léteznek, mint maguk a dolgok. Platon hirdette az ideának a realitását. A nominalizmus szerint csak az egyedi dolgok léteznek. Az általános fogalmak pusztá nevek. A kritikai realizmus szerint az általánosnak is realis jelentősége van. Nem pusztá név csak, amely nem létezik az egyes dolgokban magában, hanem az egyes dolgokban vannak általános vonások. Reálisan létezik, de nem az egyes dolgok felett, hanem az általános az egyes dolgokban van benne. A hagyományos nézet általában a realizmus volt és eleinte a realizmus uralkodott. Ezzel szemben a nominalizmus később nagyobb jelentőséget nyert, amikor ezt a tant Roscellinus kanonok (XI. század második fele) következetesen kiépítette. Az egyedi dolgon levő megkülönböztetéseket csak az emberi felfogás és közlés céljaira szolgáló eljárás eredményeinek tartja. „Nincs szín magában véve, csak színes testek”, „nincs bölcsesség magában véve, hanem csak bölcs emberek”. Ezt a nominalista felfogást a Szentháromság tanára is alkalmazta, azt három külön szubsztanciának hirdetvén és ezért tana az egyház által eltiltatott. Azt mondta, minthogy a valóság csak egyedi dolgokban van, ezért az Istenség is csak a három Istenben külön-külön létezik.

A realizmus Szt. Anselmus canterbury püspök (1033-1109) személyében aratott győzelmet. A hitnek szerinte meg kell előznie az ismeretet. Így kell érteni azt a tételt, hogy credo ut intelligam (hiszek, hogy ismeretre jussak). Az igazságról tanítja, hogy az érzékek csak egyedi dolgokkal ismertetnek meg. Az általánost csak a szellem ismeri meg. Minden lény csak az által igaz, vagy jó, hogy részt vesz a legfőbb igazságban, vagy jóságban, ami Istennel azonos. Anselmusnak ezt a bizonyítékát, mely szerint a relativ dolgokból az abszolútra lehet következtetni, kozmológiai Isten-bizonyítéknak nevezzük.

Nagyobb figyelmet érdemel már történelmi hatásánál fogva is az ugynevezett ontológiai Isten-bizonyíték. Az első, amellyel Istent bizonyítani kívánja, hogy el kell jutnunk az abszolút fogalmához, mert csak akkor beszélhetünk relativról, ha van tökéletes, amelyhez viszonyítva valamit tökéletlennek állítunk. Nem tehetnénk ezt, ha nem volna valami abszolút, amelyhez valamit viszonyítunk. Ez az előbb említett kozmológiai bizonyíték. Szerzetes társai azonban kifogásolták, hogy az abszolút lénynek ez a fogalma mégis csak függ attól a világ ismeretétől, tehát valami relativtól, tökéletlentől. Kértek tehát egy olyan bizonyítékot, amely Isten létét önmagából bizonyítja. Ő ezt a következő módon kísárelte meg. A legáltalánosabb lény, amit gondolhatunk, a legreálisabb lény kell, hogy legyen. A legáltalánosabb, legnagyobb lény realitása szükségképi gondolat, mert ha ez nem így volna, akkor gondolhattunk volna egy olyan lényt, amelyik nagyobb nála épp a realitás hozzáadásával. Ilyen módon próbálja bizonyítani, hogy a legáltalánosabb lény fogalmából következik annak a léte. Ezt az Isten-bizonyítékot a középkorban nagyra értékelték.

Petrus Abaelardus (Abaelard Péter) megismerkedett a skolasztika két főirányával és mint dialektikus nagy hírnévre tett szert. Szerencsétlenül végződött szerelmi viszonya kortársai szemében már érdekesebbé tette. Fáradhatatlan ellenfelének, Clairvauxi Bernátnak, a buzgólkodására tanait az Egyház kétszer is elítélte. Az universalizációról azt tanítja, hogy azok nem lehetnek tárgyak, de nem lehetnek szavak sem. A szó, mint hangcsoport maga is singularis és általános jelentőséget csak akkor nyer, ha beszéddé, jelentéssé válik. De mikor válik általános jelentéssé? A fogalmi gondolkodás által, amely tapasztalati tartalmak összehasonlításából nyeri azt, ami lényegében alkalmas az állításra. Az általános tehát, fogalmi jelentés vagy maga a fogalom. A fogalom, mint olyan tehát maga általános. Az universalizáció nem lehetnének minden ismeret nélkülözhetetlen formái, ha a dolgok természetében nem volna valami, ami megfelelné nekik. Ez pedig nem egyéb, mint az individuális szubsztanciák lényeghatározmányainak egyenlősége vagy hasonlósága, konformitása. És ez csak az emberi gondolkodásban válik egységes fogalomná.

Az universalizáció először Istenben vannak. Szerintük, mint ősképek szerint teremtette Isten a világot. Azután benne vannak az egyedi dolgokban, mint az individuumok lényeges jegyeinek konformitása, harmadszor benne vannak az emberi értelemben, mint annak az összehasonlító gondolkodás által nyert fogalmai. Így egyesülnek benne a kor különféle gondolkodási irányai. S minthogy Aquinoi Tamás a fődologban vele megegyezett, elmondhatjuk, hogy az univerzalia-probléma vele relativ nyugvópontonra jutott.

Ő a középkori felvilágosodás történetében fontos helyet foglal el. Azt tanítja, hogy a tekintély elve alapján nyugvó világnézettel nem szabad megelégedni. A tekintély csak ideiglenes pótlékot nyújthat. A kételkedés juttat el a kutatáshoz, a kutatás pedig az igazsághoz. Az ész nyújt bizonyítékokat. Előbb tudni, aztán hinni, mondja ő. Kereszténynek lenni annyit jelent, mint logikusnak lenni. A bibliát sem szabad betűk szerint felfogni, hanem az ész szerint kell átértelmezni.

Vannak kérdések azonban, ahol a természetes ész cserben hagy bennünket, ahol aztán az Isten kijelentésére vagyunk utalva. Az Isten létére vonatkozólag, valamint a tisztítótűz, Szentháromság stb. misztériumaiban csak ez tud eligazítani bennünket. A kijelentés tanai észfelettiek. Észbeli bizonyítékok csak akkor bírnák bizonyító erővel, ha a kijelentés alapigazságait eleve elismertük. Erre bennünket egy benső hajlam ösztökél. Így végül az egész tudomány a teológia szolgája, a természet a kegyelem bevezetője. A kegyelem nem szünteti meg a természetet, hanem azt beteljesíti. Ő az egész világot a kijelentés előfokának, lépcsőjének ismeri el.

Az univerzálékra nézve azt tanította, hogy azok egyfelől a dolgok előtt az isteni értelemben vannak, mint a dolgok ősképei, másfelől a dolgokban, mint azok formái (Aristoteles), harmadszor a mi szellemünkben, mint általános képzetek. Így tehát Tamás felfogása szintén mérsékelt realizmus, mely az ő tekintélye nyomán a középkor uralkodó felfogásává válik.

A lélektanban Tamás azt tanítja, hogy a legalacsonyabb formákból kiindulva szakadatlan fejlődés állapítható meg. A növényi lélek anima vegetative. Az állatoknál ott van a szenzitív lélek, az embereké a racionális lélek, azután következik a tiszta szellemek (angyalok) világa, akik a középkor felfogása szerint a csillagokat is irányítják. Végül következik az Istenség, a tiszta tevékenység és abszolút forma, aki Szt. Tamás kutatásainak végső célja.

Isten a természeti dolgokat öntevékeny kauzalitással ruházta fel. Bár egyfelől Isten teremtette meg a világot, mégse határozott meg eleve mindent, hanem a dolgoknak bizonyos öntevékenységet kölcsönzött és ezért az egyes dolgok szabadsága és az Isten világkormányzása összeegyeztethető.

A lélek halhatatlan. Ez a lélek immaterializmusából következik.

Miképpen metafizikában, az etikában is Aristoteles nyomában jár. Az ember erkölcsi célja eszes természetének fejlesztésében áll. A négy antik erényhez felveszi a három keresztény erényt, a hit, remény, szeretet-et. Ezek együtt képezik az ő erénytanának alapját.

Szt. Tamás érdeklődése politikai térre is kiterjed. Azt mondja, hogy az ember reá van utalva a közösségre. Az állam szerinte teljesen emberi intézmény és célja az erény megvalósítása és a földi boldogság lehetőség szerint való megteremtése. A monarchia a legjobb, mert a leghasznosabb államforma. A földi élet előkészítés a mennyre. A pápának minden keresztény uralkodó éppugy köteles engedelmeskedni, mint Krisztusnak magának.

A középkori felfogás tehát, amely arra törekedett, hogy egyetlen világnézetben foglalja össze a kor minden törekvését és minden vágyát, így nyer kifejezést Tamás filozófiájában, aki az egyházi hatalomban látja kicsucosodni, egységbefoglalva a kor összes világnézeti törekvéseit.

Az emberi gondolkodás, amelyet az ujkor individualizmusának a gazdagsága annyi különféle világnézettel ajándékozott meg, egy ma már alig elképzelhető egységbe jutott el és nagymértékben érvényesült nemcsak az egész filozófiai gondolkodásban, hanem a kor társadalmi és egyéb viszonyaiban is. Ennek az egységnek meg volt az előnye, amelyet különösen napjainkban tudunk méltányolni, amikor az ellentétes tendenciák annyira tépik a modern ember lelkét. De ennek az egységnek hátrányai vannak, mert kétségkívül sok szellemi erő kibontakozását megnehezítette.

Uj erők ütköztek össze ezzel a hatalommal és ezeknek az erőknek a kibontakozása jellemzi az ujkort, amelynek a filozófiáját a következőkben fogjuk megismerni. A középkor filozófiájával kapcsolatban meg kell állapítani, hogy a különböző szellemi hatalmak, a görög tudomány, a római jog és a keresztény tanítás az a három tényező, amely a középkor világnézetében az egyházi tekintély alapján relatív harmóniába, egységbe jutott. Világnézetükre szellemileg ez a harmónia a jellemző.

Az ujkor ép azzal kezdődik, hogy tudomány, művészet és vallás, mindegyik a maga sajátos principiumát mind élesebben érvényesíti s a benne rejlő tendenciák mögött háttérbe szorul az a tekintély, amelyet az egyház a középkor folyamán érvényesíteni tudott és ennek következtében az említett szellemi erők önállósulnak. Az individualizmus erősebb érvényesülése lesz tehát a jellemző, amelyet a renaissance és a reformáció gondolatai juttatnak világos kifejezésre.

IV. RÉSZ.

Ujkor.

Az ujkori filozófia történetének általános ismertetésére és képviselőinek jellemzésére térek rá. Míg a középkor világnézetét, ha arról egységesen és általában lehet beszélni, az egyház tekintélyének, mint legfőbb hatalomnak az elismerése jellemzi, amely tekintély a különféle szellemi erőknek és kulturális javaknak az összefogásában nyilvánult meg, az ujkor szellemére éppen ezeknek a szellemi erőknek és javaknak az egyházi tekintély megtagadásával járó elkülönülése és szétválása a jellemző. A középkor egy transzcendens mértékhez igazodik, az ujkor pedig a kultura javainak minden transzcendens mértéktől független értékelésével kezdődik. Az új szellem már nem hajlandó minden erejével az egyház tekintélyéhez igazodni, hanem külső tekintélytől függetlenül a maga útján és a maga lábán kíván járni. A szellem különféle erői a sajátmaguk természete és törvényei útján törekszenek érvényesülni. Az öntörvényűség (autonómia) gondolata az, ami a magában bizakodó ujkor gondolkodására leginkább jellemző.

A renaissance, az újjászületés korszaka az emberi élet minden területére kiterjed és megveti annak a világnézetnek az alapját, amelyre az egész modern kultura támaszkodik. Ha azt mondtam, hogy a középkor világnézetében bizonyos harmonikus összeegyeztetést nyert a görög tudomány, a római impérium állameszméje és a keresztény vallás, az ujkor fejlődésére és kialakulására jellemző, hogy mindezek a kulturterületek a sajátmaguk törvénye után indulnak el. Nem vetik magukat alá az egyház közös tekintélyének, hanem külön úton járnak. A politika Machiavelli tanítása szerint a saját törvényeire támaszkodik és a hatalom érvényesülésének immanens eszközeit igyekszik megtalálni. A tudomány a tudományos gondolkodás benső, autonóm törvényei szerint igyekszik kibontakoztatni a maga benső erőit. A vallásos élet területén a reformációban egy új irány bontakozik ki, amely az egyén vallásos nézeteit sok tekintetben függetleníti attól a tekintélytől, amely a középkori ember gondolkodását minden tekintetben meghatározta. Ha a középkorra nézve egy nagy szintézis a jellemző, az erők összefogása, az ujkorra a nagy különbözőség, amely azonban az erők megoszlásával jár.

Az első, akit megismerünk Nicolaus Cusanus 1401-1464-ig. A Cues melletti moseli vincellér fiából lett bíboros. Két korszak és két terület határán áll úgy, hogy ő az egyikhez is, a másikhoz is tartozik. A két korszak: a középkor és az ujkor. A két terület: a teológia és a filozófia. Személyében találkozik a késői középkor nominalizmusa és misztikája az ujkori humanizmussal. A régiek közül Platon és Plotinos érdeklik. De ajánlja, hogy olvassunk a természet nagy könyvében, amelyet Isten nyitott ki előttünk. Szerinte az ismeret négy fokát különböztetjük meg. Az első a csak zavaros képeket szolgáltató érzéki szemlélet, a második az elkülönítő értelem (a ráció), a harmadik a spekulatív ész (intellectus) a negyedik a misztikus szemlélet, amelyeknek mindegyikében ugyanaz az erő nyilvánul meg. A megismerés szerinte nem áll másban, mint az alany és a tárgy hasonlóná válásában, asszimilációjában. Minthogy azonban az ember, mint megismerő lény sohasem lesz hasonlóvá a tárghyhoz teljes mértékben, hanem csak akkor tud valamit megismerni, ha külön van az ismereti tárgytól, azért a tudásunk nem is teljes ismeret, hanem csak sejtés. Ebben a belátásban van a tudós tudatlanság (docta ignorantia). Az ember tudja azt is, hogy a végtelenséget, Istent soha meg nem ragadhatja, csak közeledhetik hozzá. Istenben minden ellentét egységgé olvad össze. Ez az a gondolat, hogy Isten az ellentétek egysége. Az ellentétek egybeesése (coincidentia oppositorum) az az erő, amely ismeretelméletének a legmagasabb pontja. Ő nemcsak a mindennek felett álló maximum, hanem a mindenben meglevő minimum is. Ő a hatalom, a tudás, akarát, abszolút erkölcsiség. A pantheizmus felé halad, amikor azt mondja, hogy a mindenség Isten kibontakozása és az ember egy kis világa (mikrokozmosz). Cusanus gondolataival később is találkozunk és megemlíthető, hogy az infinitezimális számítás csirái is nála keresendők.

Giordano Bruno 1548-ban Nolában született. 15 éves korában a dominikánus rendbe lépett, majd abból kilépve 1576-tól kezdve szüntelen vándorlás az osztályrésze. Több nagyvárosban megfordult. Németországból visszatérve hazájába, az inkvizíció kezeibe jutott és két évi fogság után nyilvánosan megégették 1600-ban. Délolasz temperamentuma sok érzékiséget és szenvedélyességet mutat, amely gondolkodását nem engedte módszeres tisztasággal kibontakozni. Írásainak egyrészét olaszul, másik részét latinul írta meg és dialógusokban fogalmazott. Megragadja Kopernikus új tana, amelyet költői fantáziával nagszerű világképpé bővít ki. Szerinte az univerzum végtelen. Naprendszerünk csak egy a számos más világ közül. A föld nem több, mint egy atom. A világmindenséget egy isteni erő hatja át, amely harmóniába rendez mindent. A világlélek, mint minden mozgást irányító végső principium az anyagban lakozik. Minden dolog, pl. a vízcsepp is lelkes lény, minthogy formálva van. A forma azonban nem ellentétes az anyaggal. Az anyag is isteni lény, amely önmagából mind magasabb alakulatokká bontakozik ki. Az abszolútum minden dolognak az alapját képezi. Nyilvánvaló, hogy semmiféle emberi értelem nem képes teljesen felfogni ezt az abszolút egységet. Ebben a tekintetben osztja Nicolaus Cusanus álláspontját a docta ignorantia-ról. Későbbi

irataiban kevesebbet foglalkozik a természet összefüggéseivel, inkább a mindenség legkisebb részeivel, a minimum és a monasok problémáival. Hogy a sokaságot megérthessük, vissza kell mennünk az egységre, amely a legnagyobbban éppugy megvan, mint a legkisebben. Számptalan kis monas van, különböző fokon. Így a föld minimum a naphoz képest, a naprendszer minimum a világmindenséghez képest. Isten a monasok monasa. Bruno felfogása ezen az alapon csak pantheisztikus lehet.

Szerinte nem a csillagok szemlélete, hanem a sajátmagunk felé fordulás vezet bennünket az eszmék világába. Bruno a renaissance filozófusa és az első a keresztény gondolkodók közül, aki nyíltan szembefordul az egyházzal. Filozófiája sok dolgot előre megsejt, alapjában véve azonban nem képes újat felfedezni.

Eckhart mester (1260-1327) időbelileg az első századhoz tartozott, de tanaiban, hatásaiban ehhez a korhoz tartozik. Ő latin nyelvű irataiban Albertus Magnushoz és Aquinói Szt. Tamáshoz csatlakozik. Jelentősebbek azonban német nyelvű iratai, melyekben a gyülekezethez fordul. Ő az első jelentékenyebb német filozófus. Nem mintha Plotinoshoz és más misztikushoz képest sok újat mondana, de tanát különös erővel és bensőséggel adja elő és német műnyelvet teremt a filozófia számára.

Minden dolog felfoghatatlan és kimondhatatlan, alapja az Istenség. Minden dolog Istenből van és ezért hozzá kell visszatérni, mint igazi létezőhöz. A lélek mélyén rejlik a szikra, amelyben Isten az emberben megjelenik. Az emberiség legmagasabb foka a szegénység, amely semmitse tud, semmitse akar, semmitse bír. Ha ebben az állapotban vagyok, Isten megszületett bennem. Az erkölcsiség nem cselekvés, hanem létezés, amely fáradtság nélkül folyik a lélekből, ha a bennem működő isteni hatásnak nem állok ellent. Az összes erény csak egy, a lélek harmóniája: az alacsonyabb erőknek a magasabb alá rendelése a szeretet által. A külső cselekedeteknek csak annyiban van értéke, amennyiben a lélek összefogására, önmagába térésére szolgál. Az igazi ima a belső megnyilatkozása, a szavak nélkül való imádkozás. Bevallja azonban, hogy Isten víziónárius szemléleténél öncsalódás is lehetséges. Azt mondja, hogy a lélek belsejéből kell kiindulni és minden erőt az örökkévalónak az időbeliben való megvalósítására fordítani. Azt mondja, hogy az Istennek is szüksége van az emberre, Isten nem nélkülözhet engem, mert ha én nem volnék, Isten sem volna. Nincs távolabb Isten, mint a szív kapujában. A rossz végül is csak eszköz az örök világocél megvalósulásában. Az egyház természetesen ezzel a szabad szellemmel szemben állást foglalt. Gondolkodása a reformációt készítette elő.

Niccolo Macchiavelli 1469-1527-ig élt. Ő a nemzeti állam gondolatának a teoretikusa. A nemzeti állam önfenntartását és hatalmának fokozását minden politikai cselekvés végső értékmérőjének nevezte. A macchiavellizmus alapgondolata a politika és morál éles kettéválasztása: az erkölcsnek a politika alá való rendelése. A politikus célja egyedül a hatalom fenntartása és fokozása kell, hogy legyen. Ami az állami élet fokozására és fenntartására szükséges, az jó. Ami ellentmond, az rossz. A vallás is csak eszköz az államférfi kezében. A politika autonómiája bontakozik ki a macchiavellizmusban, amely nem törődik semmiféle külső mértékkel. Ezért áll Macchiavelli meglehetősen hüvösen szemben a keresztény erkölccsel és vallással. A keresztényi alázatosságnál jobban tetszik neki a régi római polgár büszkesége. - De a macchiavellisztikus államnak is megvannak a maga nehézségei. Az egyes polgár az erkölcs és a vallás, valamint a jog és a mögötte álló hatalom által az államhoz van kötve. Mi köti azonban magát az államférfit, akinek kezében a vezetés van. Mi akadályozza meg az államférfit abban, hogy ő hatalmát egyéni érdekeinek szolgálatába ne állítsa. Csak egy lehetséges: a fejedelem magánérdekének össze kell esni az állam érdekével. Állását úgy kell megalkotni, hogy jóléte az állam jólétéhez legyen kötve. Kell tehát lenni az államban személynek vagy egy osztálynak, amely elmondhatja magáról, hogy ő az állam, mert az állam hatalmának a fokozása az ő jólétét jelenti. Ahol az államok határai, ott huzódnak meg a jog és erkölcs határai is. Itt csak küzdelem van a hatalomért, akár katonai, akár politikai eszközökkel. Ő tehát a politika autonómiáját, sőt szuverenitását hirdette, a kultura egyéb javainak csak eszközi jelentőséget tulajdonítva.

Verulami Bacon Ferenc 1566-1626-ig élt. Nem a modern gondolkodás kezdője és megalapítója, bár az angolok őt tartják a modern tudomány megalapítójának. Gondolkodásában még érvényesül a középkor tudományos felfogása, és amit az új tudományról tanít, inkább csak program, amelyet megvalósítani nem tud. Ő az újkor korszellemnek inkább csak megsejtője, de nem alapítója és irányítója.

Előkelő angol családból származott. Egyéniségének jellemző vonásai a hatalomra való törekvés, másrészt a tudományos érdeklődés. Életcélja az emberi tudományok teljes megújítása. Ennek érdekében akarja a hatalmat is, de ez lassanként öncéllá vált és a hatalom érdekében mindent megengedhetőnek tartott. Ezért nem is csodálkozhatunk azon, hogy magas állása és nagy műveltsége dacára végül vesztegetésért kerül börtönbe.

Nagy művének első része „Novum organum scientiarum”. A második része De dignitate et augmentis scientiarum - a tudományok enciklopédiáját tartalmazza. Műve harmadik részét halála után titkára tette közzé. Szerinte minden tudomány atyja a természettudomány. Ezzel eddig Aristoteles iránti, vagy

vallásos buzgalomból nem eléggé foglalkoztak. A tudomány hatalom mondja Bacon. Ezen célból kell a természetet kutatni és az érzékek és az értelem előítéleteitől (idolum) megszabadulni.

Művében az idolumoknak, az érzékeknek és az értelemnek előítéleteit, amelyek bennünket a tisztánlátásban meggátolnak, négy csoportba osztja. A törzs idolumai az általános emberi természet következményei, melyek arra készítetnek bennünket, hogy mi a dolgokat a magunk hasonlóságára fogjuk fel. A második a barlang előítéletei, az idola specus, azaz mi a saját barlangunkból, az olvasmányainkból, a nevelésünkéből, a szokásainkból, hajlamainkból hozott szemszögből tekintjük a dolgot, azaz nem látjuk az ész természetes fényénél. A piac idolumai az idola fori, amelyekre a konvencionális nyelv tévuttra vezető kifejezései készítetnek bennünket. Az idola theatri is zavarja az ész és megismerés tisztaságát, midőn a hagyomány vizsgálat nélkül elfogadott elméleteket kényszerít ránk.

Ha ennyiféle idolum, előítélet áll a tisztánlátás útjába, akkor ebből azt lehetne következtetni, hogy valódi ismeret nem is lehetséges és képtelenek vagyunk a tisztánlátásra. Ő azonban nem ezt a szkeptikus következtetést vonja le, hanem bizik a tapasztalatban és a tudomány új módszerében, melyet ő ajánl. A tapasztalatokat az érzékek útján szerezzük, de nem úgy, mint a pókok, amelyek mindent magukból szőnek (akárcsak a dogmatikus metafizikusok), vagy mint a hangyák, amelyek csak anyagot gyűtenek (tisztá empirikusok), hanem az anyagnak saját erejéből való feldolgozására kell törekedni, mint a méhek teszik. Nem szabad megelégedni a pozitív adatok felsorolásával (tabula praesentiae), amelyekben az eset előfordul, hanem fel kell állítani azon esetek táblázatát, amelyekben az esetek nem fordulnak elő (tabula absentiae). E kettőhöz járul a fokozatok táblázata (tabula graduum). Ez azon esetekből áll, amelyekben a kérdéses tünemény, csak részben van meg. Ha a táblázatok felállítása megtörtént, azok alapján ki kell válogatni azokat az eseteket, amelyek a keresett fogalom igazi tulajdonságait elárulják. Így kapjuk meg a kérdéses dolog igazi formáját vagy lényegét és annak definícióját.

A kísérlet nagyra értékelése és az elszigetelt általánosítástól való jogosult óvás dacára műve mégis Galilei mögött marad. Célja mégis a dolgok „formája” marad, amelyet ő a törvénnyel azonosít. A tudományok állítólagos megújítója íme mégse képes elhagyni a skolasztika talaját és „formáit”. Ő átmeneti helyet foglal el az újkor és középkor között.

Az emberi tudományokat három csoportra osztja. Történeti, költői és filozófiai tudományokra. Ez megfelel a lélek három alapképességének. Az emlékezés az alapja a történettudományoknak, a képzelet a költészetnek, az értelem a filozófiai tudományoknak. A tudomány az érzékekre, a vallás pedig az érzékfeletti kinyilatkoztatásra épít. Bacon nem tartozik az alapvető filozófiai gondolkodók közé, de hatott honfitársaira, különösen a tapasztalat folytonos hangsúlyozásával.

Descartes 1596-ban született La-Hayeban. Meghalt 1650-ben. Nevelését a jezsuiták kollégiumában nyerte. Gyenge szervezetű ember volt, akiben azonban élénk tudányszomj lakott. Krisztina svéd királynő kérésére Stockholmba ment, azonban nem bírta az erősebb éghajlatot és tüdőbajban meghalt. Főbb művei: Discours de la methode, Meditationes de prima philosophia, Passions de l'ame és Principia philosophiae.

Filozófiájának kiindulási pontja a következőkben található meg. Azt tapasztalta, hogy nagyon sok véleményt, nézetet, felfogást vett át a tekintély és az iskolai tradíció folytán, amelyeket később az életben gondolkodásának a fejlődése folyamán nem tudott többé helyesnek elfogadni. Ennélfogva bizonytalanság támadt benne, hogy vajjon minden, amit tanult és megismert igaz-e? Hogy az ember ebben a bizonytalanságban dönteni tudjon, azt mondja, hogy egyszer az életben minden mástól tanult véleményt el kell vetni magunktól, hogy tudásunknak teljesen új épületét emeljük fel, teljesen új alapokon.

Az ész tőlünk teljesen kétségbevonhatatlan bizonyosságot követel és a tudomány nem is jelent mást, mint biztos és evidens ismeretet. Eddig nincs a filozófiában semmi ismeret, ami kétségtelen volna. Az érzékszervek gyakran megcsalnak bennünket, amint ezt az álmok is bizonyítják. Kérdés, hogy vajjon a matematikai ismeretek is nem rejtenek-e tévedést magukban? Vajjon egy mindenható szellem, amely bennünket is teremtett, nem úgy teremtett-e bennünket, hogy mi midőn matematikai tételekre gondolunk, akkor is szükségképpen tévedéseket gondolunk legalábbis, ami azoknak rajtunk kívül álló tárgyakkal való megjegyezését illeti. Tehát sem az érzékekben, sem az észben nem bízhatunk. Mindenben kételkednünk kell! Ez filozófiájának az első tétele, de omnibus dubitandum est. Azonban nála ez a tétel nem jelent szkepticizmust. A szkepticizmus az az álláspont, amely megáll a kételkedésnél és azt tartja, végső eredménynek. Descartes hirdeti a kételkedés szükségességét és hasznosságát, azonban nem áll meg a kételkedésnél, mert ő a kételkedést azért tartja szükségesnek, hogy az örökölt nézeteket vizsgáljuk meg, hogy vajjon tényleg megállják-e a helyüket az ész kritikája előtt. A revíziónak az útja a kételkedés. Ez azonban nem lehet végső álláspont, hanem csak az alapos módszeres vizsgálatok egy eszköze, hajtóereje. A kételkedés végül elvezet a bizonyosságra, ha tehát a filozófiának az első gondolata, hogy mindenben kételkednünk kell, érzékeinkben, gondolatainkban is, végül ha eljutunk a bizonyosságra. Tudniillik minden kételkedésnél megingathatatlanul bizonyos vagyok abban, hogy én, aki kételkedem, gondolkodom, viszont

én, aki gondolkodom, vagyok. Gondolkodom, tehát vagyok. Ezt közvetlen tapasztalat, szellemi intuíció által tudom, a minden emberben közös ész természetes fénye által, azaz egy világos és határozott képzet által.

Igy jutunk el a kételkedés útján egy bizonyossághoz. Amit eddig biztosnak tekintettem, azt először mind kétségbevettem, csak egyet nem vonhatok kétségbe, hogy én, aki kételkedem, gondolkodom, tehát vagyok. Cogito ergo sum. Ez a filozófiának első alaptétele. Ha ezt az egyetlen igazságot felismertük, erről leolvashatjuk az igazságnak az ismérveit. Ezeknek a kritériumoknak segítségével vizsgálat tárgyává tehetjük ismeretünk eddigi egész területét és ami ezeknek az ismérveknek megfelel, azoknak az igazság jellegét elismerjük. Ami ezeknek nem felel meg, azt végleg elvethetjük, mint ami nem tartozik az igazságok rendszerébe. A következő lépés tehát annak a megállapítása, hogy mi jellemzi az igazságot. Azt mondja Descartes, hogy itt van előttünk az a tétel, gondolkodom, tehát vagyok. Ez egy közvetlen belátás eredménye, egy világos és határozott képzet, amely világosságánál és határozottságánál fogva, úgy jelentkezik a tudatunkban, hogy igazságát szükségképpen és elutasíthatatlannak tartjuk.

Jellemző tehát az igazságra, hogy világos és határozott. Világosnak nevezünk egy képzetet akkor, ha az emberi szellemen nyilvánvaló és jelenvaló. Határozott pedig, ha pontos és minden más ismerettől különböző. (És valóban a francia szellem ezen igényeknek igen nagymértékben tett eleget. A határozottság és világosság egy olyan követelmény, amelyben a francia szellem filozófiai megnyilatkozásait általában jellemzi. Francia racionalizmus.)

Összefoglalás.

Descartes szerint minden igaz, amit olyan világosan és határozottan ismerek fel, mint azt a tételt, hogy gondolkodom, tehát vagyok. Az igazság világos és határozott képzetben jelentkezik (*clara et distincta perceptio*). Viszont még ezzel az igazsággal szemben is felmerül az a kérdés, hogy vajon egy gonosz szellem nem téveszt-e meg bennünket, amikor ennek az igazságnak a kritériumát alkalmazzuk máskor. Meg kell tehát állapítani, hogy létezik-e Isten és ez az Isten megcsalhat-e bennünket. Ennek eldöntése előtt meg kell állapítani, hogy Descartes a képzetnek három fajtát különbözteti meg. Vannak magunk csinálta képzetek (*ideae factitiae*), vannak szerzett képzetek: *ideae adventitiae* és vannak velünk született képzetek: *ideae innatae*. Ez a fogalom azonban nem származhat sem szerzett képzetből, sem magunkcsinálta képzetből, mert mi véges lények egy végtelenül tökéletes lény képzetét nem alkothatjuk meg. Ez csak velünk született képzet lehet. Az Isten fogalom az emberek lelkében már születésükkor ott található. A mi világunkban ilyen képzetet nem találunk. Isten tökéletes tehát igazságos is, és ez kizárja, hogy megtéveszzen bennünket. Bizhatunk tehát az igazság kritériumában, amely világosan és határozottan áll előttünk. Honnan származik tehát az emberi tévedés. Ő az emberi tévedés magyarázatát az itéletelmélettel oldja meg. A tévedésnek lehetősége az akaratban rejlik, amely a hozzájárulást adja az értelem kapcsolataihoz, itéleteihez, amelyek sokszor homályos és határozatlan képzeteken nyugszanak, tehát ez a tévedés az emberi értelem és akarat szabadságának a terhére írható. Az emberi értelem kapcsolatokat létesít és ezeket sokszor gyorsan létesíti. A kapcsolatok sokszor homályosak és határozatlanok és az akarat sokszor mégis ezeket is elfogadja. A tévedések alapja tehát nem Istenben van, hanem a mi akaratunkban van, akik elsietjük az ítélkezést és ezért tévedésekre, csalódásokra jutunk. Így tehát az igazság kritériumának alkalmazásánál már semmi sem áll utunkban. Amit az előbb kétségbevetünk a kételkedés útján, az igazság fényénél újból megvizsgáljuk. A matematikai tételek határozottak és világosak, ezért igazak. A külvilág léte, amelyet először kétségbe kellett hogy vonjunk, mert az érzékszerveink sokszor becsapnak bennünket, most mégis bizonyítottnak tekintendő. A külvilág léte is világosan és határozottan áll előttünk.

Az anyagnak csak azok a tulajdonságai reálisak, amelyek világos és határozott képzetek tartalmát alkotják. A specifikus érzetkvalitások (szín, hang, szag, stb.) szubjektívek. Objektív Descartes szerint csak a kiterjedés (*extensiv*) és annak határozományai.

Az igazi Isten-eszméből következnek a természetfilozófiájának a principiumai, azaz a kétféle szubsztanciáról szóló tan. Szubsztancia az, ami úgy exisztál, hogy létében nem szorul másra, azaz önálló létező. Ami másra szorul és nem létezik önmagában az járulék (*accidentia*). Substantia egyedül csak Isten lehet, aki önmagában bírja okát és létezését. Ezzel szemben minden más dolog másra szorul, még az ugynevezett két teremtett szubsztancia is a kiterjedés és a gondolkodás, azaz az anyag és a szellem is reá szorulnak a maguk teremtetőjére, Istenre. Ezeket tehát csak tágabb értelemben vehetjük szubsztanciáknak, mert nem olyanok, amelyek a maguk létén kívül másra nem szorulnak, hanem csak Istenen kívül nem szorulnak másra. Ebből a meghatározásból kifolyólag egyetlen olyan szubsztancia létezik csak, amely létének alapját önmagában bírja és létezéséhez másra nem szorul. Mindazonáltal Descartes mégis felvesz két teremtett szubsztanciát, az extenziót és a cogitációt. Ezeknek mindegyikének van egy határozománya, amelyben a lényeg természetes kifejezésre jut és amelyre az összes többi részhatározományok visszavezethetők. Az anyagnak a lényege a kiterjedés, a szellemnek a lényege a gondolkodás. Minden, ami a test körül állítható,

feltételezi a kiterjedést. Minden ami a szellemben található, az a gondolkodásnak csak a modificatioja. Az a substantia, amelynek közvetlenül a gondolkodás az alapja, a szellem, amelynek közvetlenül a kiterjedés a substrátuma, az a test. Minthogy ezek egymástól különbözők, kizárják egymást és egymással semmiféle közösségben nincsenek.

A kapcsolat test és lélek között csupán mechanikailag gondolható el. A test úgy tekintendő, mint egy mesterséges automata, amelyet Isten létesített. A kettőnek összetétele csupán külsőleges, minthogy ezek nemcsak önálló létezők, de lényegében ki is zárják egymást. A test önállóságán a gondolkodás hozzájárulása semmitse változtat. Itten merül fel a lélek székhelyének a kérdése. Ha a lélek és a test nem egyek, mi az érintkezési rész? Szerinte a tobozmirigy, ahol az összes gondolataink képezetnek.

Összefoglalva az eredményeket Cartesius (Descartes) egy új filozófiai korszak megalapítója, mert elsőnek mondja ki a teljes előfeltétel nélküli posztulátumát. Azt a követelményt, hogy ne támaszkodjunk előfeltételekre, hanem a saját szemünkkel nézzünk szembe a világgal, vizsgáljuk meg az örökölt nézeteket, hátha sok téves van bennük, ő mondta ki először a legnagyobb határozottsággal. Ha ezektől az előfeltételektől megszabadulunk, ha kételkedünk, akkor juthatunk el csak az igazsághoz. Ő protestál minden ellen, ami nem a gondolkodás igazolásának útján jelentkezik. Ez az újkornak alapprincipiuma marad. Az újkori ember nem hajol meg alázatosan a külső tekintélyek előtt, hanem maga akar megbizonyosodni a saját gondolkodásával a dolgok igazságáról.

Második jelentősége, hogy ő állította az öntudat principiumát a filozófia élére, mégpedig új formában. Ha mindenben kételkedem, egyben nem kételkedhetem, t. i. a gondolkodó tudatban magában. A legbizonyosabb tehát az én éntudatom. A külső világban kételkedhetem, egy azonban közvetlen bizonyossággal jelentkezik, hogy én, aki kételkedem, gondolkodó lény vagyok. A tudat önbizonyosságának a principiuma a filozófiának a kiindulópontja.

Végül harmadszor ő választotta el élesen a létet és a gondolkodást. Ő mutat rá először arra, hogy a test különbözik a szellemtől, amelynek lényeges vonása a gondolkodás, a testé pedig a kiterjedés. A kettő ugyan együtt jelentkezik az emberben, de nincs meg a kettő közötti összefüggés, a benső szerves kapcsolódás. Ennélfogva egy probléma marad az utókorra, hogy ha mindkettő önálló szubsztancia és a testi történések csak testi okokból magyarázhatók meg, a lelkiek csak lelkiekből, hogyan lehet, hogy a kettő mégis olyan sokféle összefüggést mutat. Ez a dualizmus, amely mint probléma Descarteson túl mutat és foglalkoztatja a modern embert. Ő ezt a problémát nem tudta másképp megoldani, minthogy Isten eszméjében teológiai segítséggel, transzcendens tényezőhöz nyult. Isten teremtette mindkét szubsztanciát és akarata által kapcsolattartotta össze. Az Isten akarata által jut az én arra a bizonyosságra, hogy egyáltalában létezik. Ez egy *deus ex machina*, nem tudományos magyarázat.

A következő gondolkodó Spinoza, 1632-1677. Amsterdamban született. Szülei Portugáliából menekült zsidók voltak. Nagy szorgalommal tanulta a Bibliát és a Talmudot, de tanulmányait nemsokára a fizikával és Descartes műveivel cserélte fel. Közben elszakadt a zsidóságtól és Hágában telepedett le, de kereszténységre nem tért át. Nem fogadta el a heidelbergi egyetem meghívását sem, hogy függetlenségét megtartsa és élete végéig üvegek csiszolásából és köszörlüléséből tartja fenn magát.

Rendszere három alapfogalmon nyugszik. Ez a szubsztancia (lényeg), az attributum (határozmány) és a modus (módosulat) fogalmai. Ő Descartes szubsztancia fogalmából indul ki. A szubsztancia az úgy exisztál, hogy semmi másra nem szorul. Ha Descartes következetes lett volna, csak egyetlen szubsztanciát vehetett volna fel, Istent. Mert ha Istent tekinti teremtetnek, nyilvánvaló, hogy ő az egyedüli létező, aki nem szorul másra és az összes teremtmények rászorulnak Istenre. A Descartes-féle teremtet szubsztanciák csak következményei voltak Istennek. Spinoza szerint csak egyetlen szubsztancia van. A szubsztanciák sokasága ellentmondást rejt magában. Ezen az egyen kívül semmi sem lehetséges. Ezt az egyet ő Istennek nevezi. Ez az Isten-fogalom azonban nem egyezik meg a kereszténység Istenfogalmával. Neki egészen más képzete van Istenről, mint a kereszténységnek. Szerinte egyenesen tagadni kell, hogy értelem és akarat Istennek a tulajdonságai, gunyolódni kell azokon, akik azt hiszik, hogy Isten akarat és cél szerint cselekszik a világban. Miben áll a szubsztancia lényege, ha csak ez az egy van. Erre nézve nehéz Spinoza álláspontjáról közvetlen feleletet adni. Nehéz, mert a definíciónak tartalmazni kell a legközelebbi okot is, márpedig a szubsztancia, mint nem teremtet lény, magán kívül semmiféle okot nem ismer és más okkal viszonyban nem állítható.

A másik nehézség az, hogy szerinte minden meghatározás tagadás. Hiszen midőn a meghatározás kimondja valamilyen dolognak a jellemvonásait, mindjárt tagadja is, hogy az a dolog nem más, tehát valamilyen irányban elhatárolja. Minden meghatározás, midőn megállapítja, hogy valamilyen dolog ilyen, vagy olyan, egyúttal azt is mondja, hogy nem ilyen, vagy nem olyan. Már pedig Isten ép azért nem határozható meg, mert benne minden benne van és ha mástól elhatároljuk, akkor már azok is benne vannak. Ezért a szubsztanciáról szóló kijelentések inkább csak negatívek lehetnek. Pl. hogy nincs külső, azaz idegen oka. Hogy nem sok, azaz nem osztható. Még azt sem állítja biztosan, hogy egy, mert ez is könnyen azt a látszatot keltheti, hogy rajta kívül fennállhat a sok is. Ebben az értelemben mondja róla, hogy önmaga oka.

Azt tanítja továbbá róla, hogy örökké való. Végtelenségnek is nevezi. A végtelenség fogalma az egzisztencia abszolút állítását jelenti. Hasonlóképpen az a megállapítás, hogy Isten szabad, nem jelent egyebet, minthogy senkisémet gyakorolhat kényszerrel rá. Csak egy substantia van tehát és ezt Istennek, vagy természetnek, Deus sive natura nevezi.

A gondolkodás és kiterjedés nála is azok az alapformák, amely alá minden bevonható, de ezek csak a substantia határozmányai. Hogyan viszonylanak ezek a substantiához? A substantia lényege nem merül ki sem az egyik, sem a másik attribútumban, mert hiszen akkor a substantia korlátozódott volna, ami végtelen lényegének ellentmondana. Ha tehát sem az egyik, sem a másik, akkor nem tekinthetjük másnak, mint azon határozmánynak, amelyekben az értelem előtt a végtelen substantia megjelenik. Attribútum szerinte az, amit az értelem a substantián észrevesz, mint annak a lényeges alkotórésze. Az értelem a substantiát csak ezen attribútumokban tudja szemlélni. A substantia végtelen sok attribútummal rendelkezik és csak az emberi értelem az, amely a substantiát csak ezen a két attribútumon keresztül képes tekinteni és felfogni. A kiterjedés és a gondolkodás tehát csak az emberi értelem felvétele, de nem a substantia lényege.

A substantia tehát Spinoza világmagyarázatának a lényege, első alaptétele. Ennek két attribútuma van, mert mi a végtelenséget csak kétféle ablakon keresztül vagyunk képesek szemlélni. A kiterjedésen és a gondolkodáson. Az egyik szemléletből a végtelenséget a természettel azonosnak látjuk, anyagnak tekintjük. De Spinoza nem egyoldalú naturalista és ezt csak az egyik nézőmódnak tekinti. Ha ellenben a gondolkodást tekintjük a másik attribútumnak, akkor ennek a szempontjából a substantiát szellemnek (istennek) látjuk. Ez a két attribútum a mi emberi természetünknek a felfogásmódját tükrözi vissza.

Spinoza foglalkozik a szenvedélyek természetével is, amelyeket három alapszenvedélyre vezet vissza: A vágy a szomorúság és az öröm. Minden lényre jellemző az önfenntartásra törekvés, a vágy. Ami a vágyainkat előmozdítja az örömet, ami hátráltatja, szomorúságot idéz elő.

Az erénynek is az alapja az önfenntartási ösztön. Minél inkább képes az ember a maga létét fenntartani, annál erényesebb. Ez a képesség pedig az észből ered. Az ész által megszabadulunk a szenvedélyek uralmától. Ezért hasznos mindenekelőtt az ész tökéletesítése. A legfőbb jó az ismeret. A legfőbb ismeret az Isten ismerete és az ebbe szükségképpen belekapcsolódó isteni szeretet. A legfőbb üdvösség Isten ismeretéből áll. Általa nyugalmat találunk a minden dolog szükségképiségének gondolatában. Ha az ember nem is függetlenül lehet a külvilág behatásaitól, mégis az Istennek szellemi szemlélete által a lélek zavartalan derűjét nyerheti el. A boldogság ezért nem az erény jutalma, hanem maga az erény. Az ismeret legmagasabb foka az intuíció, amelyben az universalis substantiát, a világlényeget az örökkévalóság szemszöge alatt (sub specie aeternitatis) tekintjük és ez vezet az erényhez.

Gottfried Wilhelm Leibniz 1646-ban Lipcsében, született és 1716-ban halt meg. Atyja professzor volt. Ő már kora ifjúságában megismerkedik a filozófiával. Későbbi élete vándorélet Európa fejedelmi udvaraiban, ahol néha mint diplomata is tevékenykedik. Közele viszonyban áll Sarolta Zsófia porosz választófejedelemnővel. A porosz tudományos akadémia az ő javaslatára létesült, és ő volt annak az első elnöke. VI. Károly császár báróvá nevezte ki.

Ő Aristoteles mellett a legzseniálisabb polihisztor, aki valaha élt. Igen nagy ismeretkörrel bírt, de vándoréletének zaklatottsága megakadályozta abban, hogy filozófiáját átfogó művekben ismertesse és ezért csak kisebb alkalmi iratokban, valamint levelekben fejteti ki álláspontját. Tanának alapvonásai Spinoza filozófiájával való szembeállításban tűnnek ki. Elődje a világmagyarázat alapján az egyetlen és végtelen lényt tekinti. Ott tehát monizmussal állunk szemben. Leibniz filozófiájának is a substantia az alapja. Szerinte azonban a substantia aktivitás. Míg Spinozánál a substantia nem tevékenykedik, felette áll minden tevékenységnek, semmiféle személyes lelkierőt nem lehet neki tulajdonítani, viszont Leibniznél a substantia élő aktivitás. Egy kifeszült íjhoz hasonlítható, amely, ha a külső akadály megszűnik, saját erejéből mozog és kiterjed. Ha tehát Spinoza filozófiája statikus, Leibnizé dinamikus, a német szellem megnyilatkozása. A másik különbség a zsidó Spinoza és a német Leibniz felfogása között, hogy míg a substantia Spinoza szerint egyetlen lehetséges lényre korlátozódik, ezzel szemben Leibniz szerint, a substantia nem általános, hanem egyedi lény (monas). Leibniz a monasok sokaságát tanítja. Míg Spinozánál monizmusról beszélhetünk, Leibniznél metafizikai pluralizmusról beszélhetünk.

A Leibnizi világkép alapját egyedi lények, monasok végtelen sokasága alkotja. A monasok hasonlítanak az atomokhoz, mert hisz ezek is végső pontszerű egységek. Külső erőszakkal nem törhetők szét. Ezen hasonlóság mellett mégis jelentékeny a különbség az atomokkal szemben. Az atomokról tudjuk, hogy nem különböznek egymástól, hanem minőségileg egyenlők. Ezzel szemben Leibniz a monasokról azt tanítja, hogy ezek mindegyike különbözik minőségileg egymástól. Mindegyik egy külön sajátos világ. Ő kiindulva tehát abból, hogy ennek a világnak a dolgai, amelyekkel érintkezünk különböznek egymástól és a világnak ez a különbsége csak úgy magyarázható, ha nem egyetlen lényegre vezetünk vissza mindent, a világ alapjait ezeket a monasokat veszi fel. Végtelen sok egymástól eltérő egyedi lény, amelyek abban egyeznek meg egymással, hogy nem oszthatók. Mivel egymástól függetlenül léteznek,

nevezzük őket substancióknak. A monas élő és lelki lény, míg az atomoknál a lelkitévékenységnek szerepe nincs. A monasok önállóak. Semmi külső által nem determinálhatók, azonban magukban tekintve élő, változó tévékenységnek kell gondolnunk őket. Mindegyiknek saját belső tévékenysége van és egymásra nem hatnak. Minden monas folytonos tévékenységben van. Mindenütt mozgás van és sehol sincs nyugalom. Minden monasban visszatükröződik mindaz, ami van és ami történik. Mindegyikben azonban csak a saját ereje által, amelynél fogva minden dolgot ideálisan csíraszerűen önmagában hord. Minden monas lélek és ebben áll a világ tökéletessége. Minden dolog monasok agregátuma. Minden test organizmus, és nem egy substantia, hanem a monasok sokasága. A testet egy halastóhoz hasonlítja, amelynek alkotórészei élőlények, anélkül, hogy az egész halastavat élőlénynek nevezhetnénk.

Hogyan kell most már az univsumnak a belső összefüggéseit elgondolni. Minden monas képzetalkotó lény, de mindegyik különbözik a másiktól. Ez a különbség csak a képzetalkotás különbségén alapul. A képzetalkotásnak annyiféle foka van, ahány monas van. A fokozatokon áthaladva a legmagasabb fokon az a monas áll, amelyet szellemnek nevezünk. Bár mindegyikben ugyanaz az univsum tükröződik vissza, de a tökéletességnek más és más fokán. Minden monas a világnak egy másik középpontja. A különbség csak a visszatükröződés tökéletességében van. Minden monas Istenhez hasonló, aki magában hordozza a tökéletességet. Isten azonban mindent világosan ismer, míg a többi monasok csak homályos és zavaros képzetekkel rendelkeznek. Az univsum így tehát egyfelől a legnagyobb sokféleséget, másfelől pedig a legnagyobb egységet és rendet mutatja, A harmóniához kell a sokféleség, mert csak a sokféle juthat egymással harmóniába. Ez a sokféleség a monasok különféleségén alapszik. Mindegyik különbözik egymástól. De megegyeznek egymással abban, hogy az univsumot tükrözik vissza. Ez biztosítja tehát a világ egységét.

Az univsum már más vonatkozásban is a harmónia rendszere kell hogy legyen, minthogy a monasok nem hatnak egymásra, mert nincsenek ablakaik, így az a veszedelem fenyeget, hogy az univsum egysége széttörik. Nem hatnak egymásra, egyik sem törődhetik egymással, így tehát káosz veszélye fenyeget. A monasok változásai nem párhuzamosan folynak és így feltehető, hogy közöttük nincs semmiféle harmónia. Hogyan lehet ezt a veszélyt elkerülni? Ugy hogy mindegyik monas ugyanazt az univsumot képezi nagában. Így alakul ki tehát az a harmónia, amelyet Isten előre kiszabott és elrendelt. Ez az előre megszabott harmónia, a praestabilita harmónia. A lényeknek tehát olyan az összetévékenysége, mint a zenekaré, amelyben minden muzsikos a maga szólamát játsza, de mindegyik figyel a karmesterre. Így minden monas a maga egyéniségét éli, de az eleve megszabott harmónia biztosítja az összeműködést és a rendet. A világegyetem szimfóniájának láthatatlan dirigense Isten. Ő a legfőbb monas, akiben nincs már semmi öntudatlan, azaz semmi anyagiság. Ő csupa tévékenység, csupa szellem (actus purus). A test mechanikai törvényeknek engedelmeskedik, a lélek célok szerint él. Az Isten a kétféle tévékenységnek a harmonikus megegyezését rendelte el és ezáltal a lélek és a test egysége áll elő. Tulajdonképpen nincs halál. Az u.n. halál csak abban áll, hogy a lélek a testi gépezetet alkotó monasokat elveszti, és visszatér abba az állapotba, ahol akkor volt, mielőtt a világ szinpadára lépett. A monast semmiféle külső hatás nem érheti, tehát meg sem semmisülhet és csupán a testi gépezetet alkotó monasok tűnhetnek el a lélekmonas pedig visszatér a születés előtti állapothoz. Locke-val szemben a velünk született eszméket védelembe veszi. Ezt azonban szerinte úgy kell felfogni, hogy az eszmék csak potenciálisan vannak az emberben, mint dispoziciók. Meg van az a képessége, hogy az eszméket magából produkálja. Így értve a dolgot, nyilvánvaló, hogy a szellemben elevenen benne kell lenniük, mint lehetőségeknek. A szellemre külső behatás egyáltalában elgondolhatatlan. A külső behatások csak okot szolgáltatnak, hogy a szellem kifejtse a maga sajátos tartalmát. A racionális és empirikus ismeret csak fokozati különbséggé válik nála: amaz a határozott, emez a homályos ismeretre vonatkozik. Ő különbséget tesz észigazságok és tényigazságok között. A szükségképi észigazságok az ellenmondás elvén alapulnak, míg az esetleges tényigazságok az elégséges ok elvén. Szerinte a világon semmi sem történhet ok nélkül. Az igazságok közötti megkülönböztetés azonban csak az emberi megismerés szempontjából bír jelentőséggel, mert önmagában véve minden igazság szükségképi, amelyen Isten sem változtathat.

Foglalkozni kell végül Leibniz theodiceájával. Szerinte ez a világ az összes lehetséges világok között a lehető legjobb. (Optimizmus.) Ha ennél lehetséges volna jobb, azt Isten bölcsességének ismernie kellett volna (jóságának akarnia kellett volna) és mindenhatóságának megteremteni kellett volna. Nyilvánvaló tehát, hogy az összes lehetséges világok között a legjobbat teremtettem meg. Hogyan lehetséges mégis, hogy ezen tökéletes lény által teremtetett világban mégis annyi baj és annyi szenvedés van. Erre kell a theodiceának válaszolni. Erre nézve olyan módon válaszol, hogy a rossznak három fajtáját különbözteti meg. A metafizikai, fizikai és morális rosszat. Metafizikai rossz az, ami a dolgok végességében és tökéletlenségében áll. Ez szükségképi, mert a világ célja nem egyes lények boldogsága, hanem az egész tökéletessége. A fizikai rossz (pl. fájdalom) nincs feltétlenül Isten akaratából, de gyakran feltételeken mint büntetés vagy javítóeszköz érvényesül. A morális rosszat Isten nem akarja, csak megengedi. Mert rossz nélkül nincs szabadság, szabadság nélkül nincs erény. Ő végül a morális rosszat a metafizikai rosszra redukálja és ez pusztán a tökéletességnek a hiánya. Ezért az a szerepe, hogy a kontraszt által a jót kiemelje.

Leibniz filozófiája idealizmus. E szerint a világ alapjában véve lelki jellegű monasokból tevődik össze. A világ egész tartalma a szellemből magyarázható, amelyben mindan praereformálva kell hogy legyen. Az ismeret is a szellemnek önmagából való meritése, tehát alkotó, teremtő tevékenység. És az idealizmus a természetfilozófiájában a teleológiai természetszemléletet juttatja érvényre. A főfigyelem mindig a célokra irányul. A szellemi és az anyagi, a gondolkodás és a lét között közvetítő a célfogalom, minden dolog teleológiai harmóniája, amelyben Leibniz világmagyarázata betetőződik.

A XVII—XVIII. századbeli angol filozófia nevezetesebb egyéniségeiről lesz szó. Az első Hobbes (1588—1679). Ő élesen elválasztja a teológiát a filozófiától. A hitnek és az észnek összekeverését mindkettőre bűnnek tartja. A filozófiának a tárgyát a testek alkotják. Felfogása materializmus. Isten, mint szellem nem tárgya a filozófiának. Minden tudás forrása a dolgoknak az érzékszervekre való hatásában rejlik. Ez a hatás nem egyéb, mint mozgás. A testek mozgási hatására az érzékek visszaható mozgásokkal válaszolnak, ennek eredményei az érzéki észrevételek, vagyis érzetek. Az érzetminőségek az érző lényben vannak meg. Az érzetből lesznek az ismeretek. A szavak pusztán csak jelek, hasonló dolgok összefoglaló megjelölésére. Tőlünk függ, hogy milyen tárgyat jelölünk meg ugyanazon szóval. A gondolkodás szavaknak, t.i. képzetek jeleinek kapcsolódása és szétválasztása, egyszerűen számolás. A bölcs számára a szavak csak számolópénz és csak a balgák szemében arany. Hobbes tehát ismeretelméletében a tapasztalatot tartja az ismeret forrásának. Közlebből a külső érzékeket, amely álláspontot szenzualizmusnak nevezhetünk.

Etikájában jónak azt tartja, amire vágyunk. A rossz az, ami ellenkezést, utálatot kelt bennünk. Különböző individuumoknak különböző körülmények között más és más a jó vagy rossz. Ezt az álláspontot, amely a jónak a jelentését az egyén vágyaitól és változó ítéletétől, körülményeitől teszi függővé, etikai relativizmusnak nevezzük. Mindenki számára van egy legfőbb jó: a lét és egy legfőbb rossz: a halál. Természetből fogva mindenki a maga javát a maga önfenntartását akarja. Egyéb javak csak annyi értékkel bírnak, amennyiben elősegítik az önfenntartást. Az akarat szabadságáról természetesen nem lehet beszélni. Az akarat szükségképpen meg van határozva. Hogyan is legyen másképp egy olyan világban, amely materiális jellegű. Ez az etikai determinizmus álláspontja. Állambölcsületéről a következőket kell megjegyezni, A természetes állapotban, amikor az emberek még az államon kívül élnek, minden embernek joga van minden dologra. Az ember ilyenkor az önző ösztönei szerint cselekszik. Miután többen támasztanak igényt ugyanarra a dologra, természetesen összeütközések támadnak. Folytonos háború jellemzi az ősi állapotot, az állami életet megelőző időket. Ez az állapot nem is egyéb, mint „mindenki harca, mindenki ellen” (bellum omnium contra omnes). Az emberről elmondható ebben az állapotban, hogy „homo homini lupus”. Ez a természetjog eredménye, amikor mindenki kiméletlenül akarja érvényesíteni a maga igényeit, amelyeket az ösztöneiből vezet le. Végeredményben, azonban ez a természeti állapot, az örökös harc hátránya. Senki sem lehet biztonságban, hogy amit megszerzett, azt a másik pillanatban nem csikarják-e ki és nem semmisítik-e meg? Ez vezet bennünket a természetjogról való lemondásra. Így alakul ki az állam. Az egyének szerződészerűleg alávetik magukat egy legfőbb hatalomnak, ami a társadalom életének és békéjének legfőbb biztosítója. Hobbes az abszolút monarchia berendezését részesíti előnyben. Az államhatalmat olyan korlátlanul tartja, hogy azt az erkölcs és a jog terére is kiterjeszti. Az államnak kell megszabnia azt, hogy mi a jó és mi a rossz. Az állam erkölcsi és vallási életét is szabályozza. Az az igazi erkölcs és vallás, amelyet az állam ilyennek elismer. Az a vallás, amelyet az állam nem ismer el, babona. Ezek azok a gondolatok, amelyek röviden Hobbes felfogását jellemzik.

John Locke (1632-1704-ig). Az angol felvilágosodásnak a legnagyobb hatású filozófusa. Egész filozófiája a megismerő képesség vizsgálata körül forog és két alapgondolaton nyugszik. Az első, hogy velünk született eszmék nincsenek. Ez negatív. A második pedig, hogy minden ismeretünk a tapasztalatból származik. Ez a pozitív. Azt mondja, hogy annak valószínűségét, hogy eszmék nincsenek, bizonyítja az, hogy általános tételek, az azonosság és ellentmondás elvei nem találhatók meg a gyerekeknél és az egyszerű embereknél. A gyermek ugyan tudja, hogy az édes nem keserű, de az ellentmondás elvét nem ismeri. Különböző népeknél és időben más és más erkölcsi felfogással találkozunk. A lelkiismeret alapjait tehát a nevelésben, a környezetben és szokásokban kell keresni. Ha az általános tételek velünk születettek volnának, a gyermeknek kellene először ennek tudatára jutni. Az értelem, vagy a lélek magában véve egy üres tábla „tabula rasa”, amire semmi sincsen ráírva.

Hogyan jutunk el az ideákhoz, ha azok nem velünk születettek. Minden idea a tapasztalatból ered, amelyen minden ismeret nyugszik. A tapasztalat pedig kétféle. Vagy külső tárgyak észrevétele, amikor érzet keletkezik, vagy saját elménk tevékenységének az észrevétele, amit belső érzéknek, reflexiónak nevezünk. Az érzet és a reflexió szolgáltatják az embernek az összes ideáit. Ők az egyetlen ablakok, amelyeken át az elme sötét terébe az ideák fénye behatol. A külső tárgyak adják az érzéki kvalitások ideáit, az elme nyújtja a belső tevékenység ideáit. A kettőből kell az összes ideákat levezetni. Megjegyzendő, hogy az idea szó itt nincs rokonságbán a platonai ideával, hanem egyszerűen érzetet (képzetet) jelent.

Az ideák vagy egyszerűek vagy összetettek. Az egyszerűek a passzív elmébe kívülről kerülnek, ezekből képezi az elme sokféle kapcsolás útján a viszonyok, a modusok és a szubsztanciák összetett ideáit. Ezek közül közelebből foglalkozik a szubsztancia ideáljával. A szubsztancia ideálját a következőkkel magyarázza. A tapasztalatban gyakran találunk képzeteket egymással összekapcsolva, egybekötve. Ezekből következtetjük azoknak összetartozandóságát. Pl. az alma édességét, pirosságát, keménységét. Minthogy ezek alapját egy önmagában álló hordozóban keressük, a szubsztancia tehát a képzeteknek ismeretlen hordozója, amelyet a képzetekhez hozzágondolunk. Mi csak tulajdonságokat tapasztalunk, amelyek azonban nem állhatnak önmagukban, ezek valaminek a tulajdonságai. Ami hordozza ezeket a tulajdonságokat, azt nevezzük szubsztanciának. Megismerhetők csak a tulajdonságok szummája. Ebből az következne, hogy szubsztancia nincs is, csak hozzágondoljuk a tulajdonságoknak a summájához. Azonban ezt a következményt Locke nem vonja le. A szubsztancia szerinte van, csak ismeretlen, mi csak a tulajdonságokat ismerjük. Az ideák egymással való kombinációja adja az ismeretet. Ismereteink ennél fogva nem terjednek tovább, mint ideáink, képzeteink, más szóval nem terjednek túl a tapasztalaton. Ebből nyilvánvaló, hogy filozófiája empirizmus. (Empirizmus az az álláspont, amely szerint minden ismeret a tapasztalásból származik, amely tapasztalat a külső és a belső érzékszervek tapasztalataiból alakul ki.) Ezek szerint a szellem magában véve üres, csak a külvilágnak a tükré, egy sötét tér, amelybe behullanak a külső világ képei anélkül, hogy az elme maga valamivel hozzájárulna. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Semmi sincs az értelemben, ami nem volt az érzékekben. Ez ennek az empirista álláspontnak a jelszava. Mindebből nyilvánvaló, hogy az anyagi dolgok tultengenek itt az értelem rovására. Az értelem itt teljesen passzív tevékenység és valószínűleg szintén anyagi jellegű. Ez a felfogása Angliában uralkodó lett és az angol filozófia további fejlődésén is követhető Locke hatása. Álláspontja több következtetlenséget hordoz magában. Pl. ha az ismeretek kizárólag a tapasztalatra vannak utalva, akkor a szubsztancia fogalma sem lehet más, mint tisztán szubjektív képzet, az ideák szubjektív kapcsolata. Hogy mi ezek mögött valami titokzatos hordozót veszünk fel, arra a tapasztalat nem ad indítást.

Hume (1711-1776). Ő a konzervens empirizmus álláspontját képviseli és ennek megfelelőleg azt mondja, hogy a szubsztancia fogalma annak a megszokásnak az eredménye, hogy bizonyos moduszokat mindig együtt látunk. Ezért a szubsztancialitás fogalma sem lehet más, mint pusztán szubjektív képzet, ideák szubjektív kapcsolata. - Hume filozofálásának középpontját a kauzalitás (oktörvény) fogalmának a kritikája alkotja. Honnan tudjuk, hogy két dolog egymással az okozatiság kapcsolatában áll, kérdezi. Nem tudhatjuk eleve, mert a hatás más, mint az ok. Az apriori ismeret csak az azonoshoz vezet, ennél fogva a hatás nem fedezhető fel apriori az okban. Nem tudhatjuk a tapasztalatból sem, mert a tapasztalat mindig csak két tény időbeli egymásra következéséről értesít. Látjuk, hogy az egyik dolog a másik után következik és erről azt mondjuk, hogy az egyik okozza a másikat. Az okiság nem egy reális vonás, amit a dolgokban bennelátunk, hanem csak egymásutániség tapasztalható. Ami egymás után van, azt megszoktuk, hogy okozati viszonyba állítsuk. De ha véletlenül másként jön a megszokott sorrendnél, ez bizonyítja, hogy az előzmények nem okvetlenül tartalmazzák a következményt, mint okozatot. Ez csak egy dogmatikus feltétel, amelyet a racionalizmus hirdetett, amely ok és okozat között egy reális szükségképiséget fedezett fel. Ilyen szükségképiség reálisan nincsen. Amit mi annak látunk, nem egyéb, mint tapasztalaton alapuló megszokás eredménye. Az oktörvény érvényét látjuk megnyilatkozni azonban az oktörvényről, mint reális szükségképiségről nem beszélhetünk, inkább csak megszokásról van szó. A szuccesio viszonyából tehát a kauzalitás viszonyát csináljuk. Az ismeretnek csak a tapasztalat az igazi forrása. Az oktörvény nem egyéb, mint a képzetek successiójával együtt járó megszokáson alapuló szükségképiség felvétele. Az oktörvény tehát a megszokásnak az eredménye, amely a képzetek gyakori egymásutániségével szükségképpen kapcsolódik. Minden fogalmunknál a tapasztalatra vagyunk utalva, azonban nemcsak az oktörvényről, hanem más fogalmunknál is látni fogjuk, hogy amit mi szükségképi viszonylatnak tartottunk, tulajdonképpen képzeteinknek kapcsolata, amely megszokáson alapszik. Így van ez a szubsztanciának a képzeténél is. A szubsztancia lényege alatt értjük a változó tulajdonságok állandó hordozóját. A dolog tulajdonságai változtak, de a lényeg nem változik. Már Locke rámutatott arra, hogy a dolog tulajdonságaitól magát a dolgot aligha tudjuk elválasztani. Az édességet, a keménységet az almától pl. A lényeg viszont nem egyéb, mint a tulajdonságok összesége. De Locke szerint valami kell, hogy hordozza őket, ha azt nem is tudjuk megismerni. Hume már tovább megy. Azt mondja, hogy nem hordozza semmi. Önmaguk kapcsolata, amit mi lényegnek tekinthetünk. Az a szubsztancia, amit tulajdonságok hordozójának tekintünk, nem egyéb, mint megszokás eredménye. Az egymás mellett megjelenő képzeteket mi egy lényegnek fogjuk fel. Ha az oktörvényt a képzetek egymásrakövetkezésével azonosítjuk, a szükségképiség gondolatára jutunk és a szubsztanciát a képzet szimultaneitásával együttjáró megszokás eredményeképpen tekintjük, amely a szubsztancia elnevezést nyeri. Ebből látjuk, hogy a szubsztanciával járó fogalmaink teljesen szubjektívek, realitás nélkül valók. Ebből következik, hogy az én, maga a lélek sem önálló szubsztancia. Ha szubsztancia nincsen, akkor az én szubsztanciája sincsen. Valóban az én sem más, mint sok gyorsan egymásra következő képzet komplexuma. Mi ezen képzetek alá azután egy költött szubsztrátumot helyezünk, amelyet léleknek, vagy énnak nevezünk. De az én nem egy önálló lényeg, ahogy ezt a metafizikusok hiszik. Hanem miből áll a lélek? Képekből, képzetekből és mi mögéje rejtjük, helyesebben költjük a tulajdonságok

hordozására hivatott lényeket: az ént. Az én ennél fogva szintén csak illúzió alapszik, A lélek halhatatlanságáról természetesen ilyen feltételek mellett szó sem lehet. Mindebből világos, hogy Locke elméletét Hume szkepticizmussá fokozta. Ez nem is lehet másként, mert ha minden ismeretünket csak érzéki észrevevésből vesszük, szükségképpen el kell ejtenünk az általános érvényűség és szükségképesség határozmányait, mert hiszen az tény, hogy érzeteinkből az általános érvényűség vonatkozásai ki nem emelhetők. Ezt az érzeteink világa nem tartalmazza.

A felvilágosodás francia filozófusai közül ezeknek a most tárgyalt elmeleteknek a végső következményeit a francia Condillac (1715-1780.) vonja le. Megegyezik velük abban, hogy minden ismeret a tapasztalatból származik. De míg Locke két forrásból eredezteti ezeket, a külső és belső érzék adataiból, Condillac mindkettőt egyre redukálja, a külső érzékre. A reflexió nála már pusztán csak az érzéki érzet, *sensatio*. Az akarat is csak modifikált érzetnek tekintendő. Ez a gondolat, hogy a léleknek a különféle funkciói is a külső érzék adataiból fedezhetők le, adja Condillac filozófiájának fő tartalmát. Ennek a tannak szemléletessé tételére felvesz gondolatban egy szobrot, amelyről fel kell tételoznünk, hogy képes érezni, azaz érzeteket felfogni. Semmi egyéb tulajdonsága nincs. Már most fejlődéstanilag kimutatja rajta, hogy a legegyszerűbb szaglásérzetekből kiindulva a többi érzék adatainak hozzáadásával hogyan lehetséges az egész világ megismerése, tehát pusztán érzékileg. Minthogy az ember megismerésének minden motívumát az érzékekből nyeri, az állat fokán áll és ő az embert tökéletes állatnak tartja, az állatot pedig tökéletlen embernek nevezi. Mégis visszariad a lélek materialitásának állításától és Isten létének tagadásától, amely pedig álláspontjából következik. Ezt a végső következményt csak az utána következők vonják le.

Ha a szenzualizmus azt állította, hogy a létező csak a érzékek által vehető észre, csak az érzékek produktuma, a materializmusnak csak addig kellett mennie, hogy kijelentse, miszerint csak az érzéki létezik és nincs más lét, csak az anyagi lét.

A szenzualizmusnak ezeket a konzekvenciákat Helvetius (1715—1771.) vonta le. Cselekvéseink minden motívuma az érzéki egoizmusban rejlik. Szellemi törekvéseink forrásai is mindig az érzéki élvezetre való törekvés. Ezért az erkölcsnek vissza kell térni a tapasztalathoz. Fel kell ismernie, hogy minden cselekvés igazi alapja az érzéki élvezet. Ha a morál az élvezetnek ezzel a természetes törekvésével ellenkezik, szükségképpen terméketlen. Ez a hedonista etikának az alap gondolata.

A felvilágosodás legragyogóbb szellemeinek egyike Voltaire (1694—1778.) Ő nem annyira önálló elme, mint szellemes és eleven írásaival messzeható terjesztőjévé vált a felvilágosodás eszméjének. Küzd a szellem, az írás, a szó szabadságáért, az egyház és az állam tekintélyével szemben. Mindazonáltal nem volt atheista, hanem deista. A deizmus abban áll, hogy a legfőbb lénybe vetett hitet szükségesnek tartja, csak azokat a határozmányokat tagadja, amelyeket az egyház tulajdonít neki. Ő mondja azt: „ha nem volna Isten, ki kellene találni”. Az ész képessé teszi az embert a lényeges igazságok felismerésére. A deizmus feleslegesnek tartja a kijelentést, mert szerinte az ész képes a vallásos ideákat magától kifejteni. Ez tehát egy olyan teológiai racionalizmus. Az ő romboló realizmusa pozitív kiegészítést talál:

Jean Jacques Rousseau (1712-1778.) tanaiban. Ő is ellene van az atheista materializmusnak, akárcsak Voltaire, de az egyházi vallásosságnak is. Ő helyett a sziv vallását kívánja állítani. A kor felületes kulturájától és viszonyaitól elfordulva a műveltség bilincseitől való felszabadulást hirdeti, a természetes állapothoz való visszatérést akarja, amelyben boldogság és békesség uralkodik. Itt már a mindenki harca mindenki ellen filozófiájával szemben egy ellenkező álláspontot látunk, amely szerint az eredeti állapot a béke és boldogság volt, amelyet a műveltség rontott meg, amely nem szolgálja az emberiség javát, az emberi boldogságot. Vissza kell tehát térni a természethez, ez ennek a romantikus szemléletnek a jelszava. A társadalmi szerződéssel, azzal a művel, amelyik a francia forradalomra a legnagyobb hatást gyakorolta, azt állítja, hogy minden ember egyenlő és az egyenlőség egy olyan ideál, amelyet meg kell valósítani akkor, hogyha azt a kor viszonyai meg is rontották. Egy tiszta demokrácia ideálját rajzolja fel, ahol a törvényalkotást az egész nép végzi, választott képviselői által a nemzetgyűlésen. A felvilágosodás materialista képviselői közül még említhetjük La Mettrie-t, (1709-1751), aki a szellemi folyamatnak a fiziológiai folyamatoktól függését tanítja. Ebből következik nála a lélek testi jellege. A német képviselője Vogt Büchner és Moleschott. E szerint csak az anyag és a mozgás van és a szellemi folyamat is csak az agyban végbemenő mozgás, ami azonban láthatatlan. A szabadság, halhatatlanság és Isten léte ezek szerint csak káprázat és így egy atheista materializmus a végszava a felvilágosodásnak. Az enciklopédisták, Diderot, d'Alambert, Voltaire, Rousseau, stb., 28 kötetben igyekeznek az emberi tudást összefoglalni és terjesztik így a fentebb vázolt eszméket.

Immanuel Kant 1724. ápr. havában született Königsberg városában. Atyja iparos volt, anyja vallásos nő, aki nagy szeretettel nevelte fiát. Kant is szeretettel emlékezik meg édesanyjáról, akinek sokat köszönhet. Az egyetemen filozófiát, matematikát és fizikát tanul. Az írást 23 éves korában kezdte meg. Több családnál házi tanító lett, majd magántanár az egyetemen és 46 éves korában ny. r. tanár. 1804. febr. 12-én halt meg. Több más egyetemre is kapott meghívást, amelyeket azonban nem fogadott el. Nagy műve három részből áll, az első „Kritik der reinen Vernunft” (A Tiszta Ész Kritikája) 1781. A második: „Kritik der praktischen

Vernunft" (A Gyakorlati Ész Kritikája), 1788. A harmadik: „Kritik der Urteilkraft" (Az Ítéleterő Birálata) 1790. Negyedik nagy műve „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (A Vallás és a Tiszta Ész Határain Belül) 1793. Szerinte három lelki képessége van az embernek. A megismerés, az akarás és az érzelem. Ezek szerint tagolódik filozófiája is.

Filozófiájának alapját ismeretelmélete képezi és ennek az ismeretelméletnek a fontossága abban van, hogy az ismeretelmélet segítségével megállapíthatjuk a megismerőképesség határait, az ismeret jelentőségét, értékét. Megállapíthatjuk azt a területet, amelyen belül a problémák ismereti eszközökkel, ismereti módszerekkel megközelíthetők és tisztázhatók és egyúttal tisztába jövünk azzal a határral, amelyen túl az ész, a megismerésnek a képessége értékes és eredményes munkát nem végezhet. A megismerésnek a problémáival foglalkozva láttuk azt, hogy Kant közvetítő álláspontot foglal el azok között az álláspontok között, amelyek a gondolkodás története folyamán előtte kialakultak, így az ismeret lehetősége kérdésében a dogmatizmus és a szkepticizmus között. Amíg a dogmatikus egyszerűen elfogadja az ismeretet és nem vizsgálja meg az ismeretnek a lehetőségét, addig a szkepticizmus az ismereti világ terén csak nehézségeket lát és végül minden ismeret lehetőségét kétségbevonja. Kant a két álláspont között úgy foglal helyet, hogy mindkettőből kiemeli a jogosult mozzanatot és egy szintézisben egyesíti, megegyezést létesít közöttük abban az álláspontban, amelyet művei után kriticismusnak nevezünk. Az ismeret lehetséges, kétségbevonhatatlan tény, hogy ismereteink vannak. Ez a tény azonban nem magától értetődő, hanem magyarázatra szorul. Sokszor felbukkannak olyan állítások ismereteink között, amelyek később nemismeretnek bizonyulnak. Miután pedig olyan állítások jelentkeznek az ismeret leple alatt, amelyek később csalódásoknak bizonyulnak, el kell döntenünk, hogy mi az ismeret és mi a nemismeret. Meg kell tehát állapítani az ismeret ismertető jeleit, kritériumait. Így közvetít Kant a két elmélet között.

Hasonló következtetést látunk az ismeret eredetének problémájáról. Míg az empirizmus azt tanította, hogy minden ismeret a tapasztalatból származik, tehát utólag jut a tudatunkba, ezzel szemben a racionalizmus azt tanította, hogy az igazi ismeret mindig az ész produktuma és ahol a fogalom-alkotó ész nem tevékenykedik, ott ismeret nincsen. Kant a két álláspont között foglal helyet és azt mondja, hogy az ismerethez szükség van az észre is és a tapasztalatra is. A tapasztalat szolgálja a megismerésnek a tartalmát, amelyek érzeteinkben állanak előttünk. Ámde a tapasztalat által nyújtott szemléletes tartalom az ész fogalmai nélkül vak, azaz hiányzik az értelmi összefüggés és egység. Másfelől pusztán az ész sem vezet el a valóság ismeretéhez. Az ész csak azokat a formákat tartalmazza, amelyekkel a tapasztalat anyagát rendezzük. Ha azonban pusztán csak az észből akarjuk megkonstruálni a világot, csak üres formákat fogunk találni. Az eredmény Kant szavaival élve: fogalmak szemléletek nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok. Csak azt ismerhetjük meg, amiről szemléletünk van és amiről megfelelő fogalmat tudunk alkotni. Ezért nem ismerhetjük meg az érzék-feletti világot pl. Istent, mert nincs róla szemléletünk, tudományos ismeret tárgyává tehát nem tehető. A tudományos tapasztalat hozzá van kötve éppen e tapasztalat feltételeihez. És csak azt tekinthetjük a tudományban létezőnek, ami Kant kifejezésével élve, az érzett összefügg. Az érzékfeletti világról ilyen szemléleteink nincsenek. Ennélfogva létét tudományosan nem is bizonyíthatjuk. A tudomány ne is törekedjék szerinte a transzcendens világ meghódításaira, mert arra eszközeinél fogva képtelen. Szellemi szemléletünk nincsen, csak érzéki. A tudomány akkor végez hasznos munkát, ha a tapasztalati világra korlátozza figyelmét. A transzcendens világ tudományosan meg nem ismerhető. Ő a tudományos megismerést a tapasztalat termékeny talajára utalja és a vallásos érdeklődést a transzcendens világot a racionalizmus veszélye alól kivonja. Egy másik fontos kérdés, amely összefügg az előbbiekkal: Az ismeretvilág fenomenalitása. Ezt a gondolatot a következő mozzanatok támasztják alá. Nyilvánvaló ismeretelméletéből, hogy értelmünk tevékenyen résztvesz az ismereti világ kialakításában a maga rendező, egységesítő formáival, amelyek nélkül a tapasztalat anyagát alkotó érzet tartalma rendezetlen káosz maradna. Mi a dolgokat mindig a mi ismeret-formáinkban ismerjük meg. Más szóval a dolgokat, nem úgy ismerjük meg, ahogyan azok a valóságban vannak, hanem ahogyan reánk hatnak, a mi formáinkban megjelennek. Hogy a dolog magában véve milyen, nem tudjuk. Elgondolható, hogy a dolognak vannak olyan vonásai, amelyeknek felfogására a mi megismerő képességünk elégtelen. Talán egy magasabbrendű szellem a dolgok olyan vonatkozásait is képes megismerni, amely számunkra ismeretlen. Mi a megismerés világában arra vagyunk korlátozva, amire bennünket a saját képességeink eleve meghatároznak, az érzékeink és a gondolkodásunk. Gondolhatjuk a dolgokat magábanvaló dolgoknak, de hogy az a magában való dolog milyen, arról ismeret nem lehetséges. Ha már most a dolgokat, ahogyan azok ismereti formáinkban megjelennek, jelenségeknek, fenomenonnak nevezzük, a dolgokat magában véve numenonnak nevezzük, s az előbbieket így foglalhatjuk össze. Mi a világot mint fenomenont ismerjük meg, mint jelenséget, nem pedig mint numenont, magábanvalót. Az énünk által ismerjük meg a világot, tehát a világ megismerésében benne vannak a mi énünknek a formái. Egy tökéletesebb szellem esetleg teljesebb képét nyeri a világnak. Azt az álláspontot, amely az emberi formáinktól független világot a maga lényegében megismerhetetlennek tartja, de a mi ismereti formáinkban jelentkezőket megismerhetőnek tartja, nevezzük fenomenalizmusnak. Ő tehát a „Ding an sich" kérdésében a gnoszticizmus álláspontján van. A dolgok magukbanvéve függetlenek a mi értelmi formáinktól, másfelől azonban állítja, hogy a dolgok mint jelenségek ahogyan a mi ismereti formáinkban megjelennek, megismerhetők, hiszen épp ezek alkotják a tudományos

tapasztalat tárgyát. Így közvetítő az agnoszticizmus és a gnoszticizmus között. A megismerés apriori formái a szemlélet területén a tér és az idő, a gondolkodás területén a kategóriák (pl. a szubsztancia, kauzalitás stb.). Az elme azon formák által rendezi a tapasztalati, azaz aposteriori anyagot s ezáltal alkotja meg az ismeret tárgyát.

A lét kétféleképpen jelentkezik. Egyfelől felfogható úgy, mint jelenség, mint ismereti világunk tárgya és elgondolható a mi formáinktól függetlenül, mint magában való. A Ding an sich és a jelenség közötti megkülönböztetésből fontos következmények folynak filozófiájának további felépítésére vonatkozólag.

Etikájában hangsúlyozza, hogy erkölcsi rendeltetésünk nem állhat a boldogságban, amit eszes mivoltunk is bizonyít. A boldogság egyszerűbb úton is biztosítható volna. Pl. az ösztönök útján, amelyek az élő lényt ingadozás nélkül vezetnek a maga céljához, amint azt az állatok élete mutatja. Ha a természetnek ez lett volna az egyedüli célja, nem kellett volna ész adnia az embereknek, amely sok győzelem forrása. Elégséges lett volna, ha ösztönökkel felruház bennünket. Az ész a boldogsághoz csak sok ingadozással vezet, tehát határozott hátrányban van az ösztönökkel szemben. Minthogy pedig az ember eszes érzéki lény, eszesége azt mutatja, hogy a természetnek más célja is van vele, mint a boldogság. Más célja is van, nemcsak az, amit az eudaimonisztikus etikák tanítanak. Ha tehát az embernek esze is van, az azt jelenti, hogy valami más hivatása is van. Az ember midőn cselekszik, mindig kapcsolatba jut az erkölcsi törvénnyel, amely az eszes, de érzéki lénnel szemben mint parancs következik. Az állatok világában nincs erkölcs. Az állat él az ösztönei szerint. Nem tekintjük sem erkölcsösnek, sem erkölcstelennek, ha kielégíti vágyait. Erkölcs csak az embernek lehet. Egy tisztán szellemi lény is kívül áll az erkölcsiség szféráján. Ez tipikusan és mélységesen emberi szféra, aki érzéki és szellemi lény. Az ember szellemi motívumok ellen is cselekedhetik. Épp ezért az emberrel szemben az erkölcsi törvény, mint parancs jelentkezik. Azt követeli, hogy ezt meg kell tenned, vagy amazt neked nem szabad megtenned. Követel tőlünk egy bizonyos magatartást. Éppen azért, mert a két létbirodalom határán vagyunk, azért lehetségesek konfliktusok nálunk. Ilyenkor lép fel az erkölcsi követelmény velünk szemben. Az erkölcsi törvényre nézve az is jellemző, hogy nincsen semmiféle feltételhez kötve. Nem azért követel valamit, mert az élvezettel, vagy haszonnal jár, sőt egyenesen az is lehetséges, hogy fájdalommal, szenvedéssel jár. Az erkölcsi törvény mindezzel nem törődik. Ez egy feltétlen parancs, amely a magasabb érték, az erkölcsiség nevében követeli a megvalósítást. Az erkölcsi törvény kategorikus imperativus. Kant felfogásának helyességét aligha vonhatjuk kétségbe, ha arra gondolunk, hogy mi sem azt értékeljük magasabbra, aki valamit a saját haszna érdekében cselekszik, hanem azt, aki tisztán az erkölcsi törvény magasabbrendűsége folytán engedelmeskedik. Az erkölcsi törvény önmagábanvéve is érték, önérték. Ez az etikai idealizmus, amelyet Kant alapoz meg. Ezen alapul a kötelesség, amely hidat képez a cselekvő alany és a dolog között. Az erkölcsi parancs formulázása: „cselekedj úgy, hogy cselekvésed maximája az általános törvényhozás elve lehessen”. Ha a cselekedet elvét általánossá teszed, akkor is helyeselni tudjad, úgy kell cselekedned. Ezért nem lehet helyeselni a lopást. Ez nemcsak az etikai idealizmusnak, de az etikai autonómiának is a legerőteljesebb megnyilatkozása. Az erkölcsi törvény e szerint sohasem külső cselekvésben keresendő. Külsőleg helyes cselekvés fakadhat rossz szándékból, erkölcstelen akarásból is. A törvénnyel való külső megegyezés még csak a legalitás, de nem a moralitás. Jónak erkölcsi értelemben csak a jóakarat mondható, midőn nemcsak a külső cselekvés, hanem az akarat is megegyezik az erkölcsi törvénnyel. Az ilyen cselekvés akkor sem vesztethet értékéből, ha külsőleg nem vezet sikerre. Semmi sincsen a világon, ami minden korlátozás nélkül jónak volna mondható, csak a jóakarat. Nyilvánvaló azonban, hogy ennek a jóakaratnak szabad akaratnak kell lennie azért, mert csak az cselekedhetik a maga törvénye szerint, akinek az akarata szabad. Ha valakit kényszerítének, hogy jót cselekedjék, akkor annak erkölcsi értéket tulajdonítani nem lehet. Hogyan lehet a szabadságot igazolni? Azt látjuk, hogy az erkölcsiség megköveteli a szabadságot.

Mindenütt az oktörvény feltétlen uralma mutatható ki. Az egyik dolog a másikkal szükségképpen kapcsolódik. A változást mindig az okiség kategóriájában fogjuk fel. Minden változásnak keressük az okát. Az oktörvény erejénél fogva kell ennek így lenni. Már pedig nincs miért valamely cselekedetet kárhóztatni vagy dicsérni, ha minden az okozatiság elvénél fogva jön létre. Ámde erkölcsi törvény is van. És ez megköveteli a szabadságot. A szabadság az erkölcsiségnek a követelménye (postulátuma). Ez azonban jelentőséget nem ebben a világban nyer, hanem ott, amely túl van a megismerés határain, amelynek a léte csak gondolható, a magában való világban. A jelenségek világában az oktörvény uralkodik, a causalitás törvénye, itt tehát a szabadságnak helye nincs. De az ember nemcsak a jelenségek világába tartozik, hanem a magábanvaló dolgokhoz is tartozik, amelyeket nem ismerhetünk meg, amelyek kívül vannak ismereteinken, de amelyek gondolhatók, sőt gondolandók is. Mivel ezek nem állnak a mi ismereti formáink alatt, nem állnak az okozatiság alatt sem, hiszen az is csak apriori ismereti forma, ennél fogva a szabadság lehetséges. Az ember mint empirikus lény alá van vetve az okság törvényének, viszont, mint intelligibilis jelleggel bíró lény a magábanvaló dolgok világába is tartozik és ennyiben nyitva áll számára a szabadság s egyben az erkölcsi törvény lehetősége. Így ismeri el Kant a jelenségek világára nézve a determinizmust, másfelől azonban a magábanvaló dolgok világában elismeri az akarat szabadságát, az indeterminizmust. Ebben az összefüggésben nyer igazolást Isten és a halhatatlan lélek is. Isten nem ismerhető meg, mert

érzékefeletti lény, de azért nem tagadja meg Istent. Isten léte és a lélek halhatatlansága az erkölcsi tudatnak nélkülözhetetlen követelményei. A szabadság tehát nem egyedüli követelménye az erkölcsi tudatnak. Az érzéki akarás célja a boldogság, az erkölcsi akarás célja az erény. A kettő között nem állítható empirisztikusan a kausalitás viszonya, minthogy azonban az ember hozzátartozik a mind az érzéki, mind az erkölcsi világhoz, a legfőbb jó nem állhat másban, mint a boldogság és az erény egyesülésében, abban az értelemben, hogy egyedül az erény méltó a boldogságra. Az erkölcsi tudat megköveteli a boldogság és az erény szintézisét, ennél fogva megköveteli a személyiségnek az időbeli egzisztencián túl is fennálló realitását, a halhatatlanságot. Egy más világban meg kell hogy valósuljon az erénynek és a boldogságnak a szintézise. Ugyanezen okból követeli az erkölcsi világrendet és ennek Istenben, mint legfőbb intelligenciában való megalapozottságát. Csak ilyen világész mellett várható az erény és a boldogság egyesülése. Kant morális bizonyítéka tehát nem a tudásunkhoz szóló bizonyíték, hanem az erkölcsi tudatnak, a hitnek a bizonyítéka. A postulatumok az erkölcsi élet feltételei, ezért realitásunkban éppennyug hinni kell, mint ahogy az erkölcsi életet sem tagadhatjuk. Nem teoretikusan ismerhetjük meg a szabadságot, a lélek halhatatlanságát, Istennek a létét, hanem, mint az erkölcsi tudat követelményét kell elfogadnunk őket és az erkölcsi tudat alapozza meg vallásos életünket. Filozófiájának harmadik része a „Kritik der Urteilkraft”-ban van. A teoretikus világ és az erkölcsi világrend között e harmadik képesség van hivatva közvetíteni és itt jut azután érvényre a világmagyarázatban a teleológiai szempont, amely egyfelől mint természeti, másfelől mint esztétikai kategória lép fel.