A
BÖLCSELET TÖRTÉNETE
FŐBB VONÁSAIBAN

IRTA

KECSKÉS PÁL

Második, átdolgozott kiadás

BUDAPEST

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

Nihil obstat. Dr. Michael Marczell, censor dioecesanus. Nr. 8685/1943. Imprimatur. Strigonii, die 2. Novembris 1943. Dr. Joannes Drahos, vicarius generalis.

Stephaneum nyomda Budapest, VIII., Szentkirályi-u. 28. Felelős: ifj. Kohl Ferenc.

ELŐSZÓ.

A megnyilvánuló érdeklődés és kereslet indított a könyv új kiadás alá bocsátására. Emellett elhatározásomra nem csekély mértékben hatott a háborús viszonyok közt egyre nehezebbé váló kiadási lehetőségek figyelembevétele. Ez utóbbi körülmény az átdolgozás méreteit is megszabta. Meghagyva a könyv eredeti kereteit, csak annak változtatására szorítkoztam, amit a problémákkal való állandó foglalkozás mellett és a legújabb irodalom figyelembevételével elkerülhetetlenül szükségesnek találtam. Igyekeztem a bölcseletnek a kultúra egyéb ágaival való történeti kapcsolatait élesebben kidomborítani, több fejezetet egyes részletekkel bővítettem, néhány helyen módosítottam az eredeti értékelést. Remélem, hogy a könyv jelenlegi formájában is szolgálatára lesz bölcseleti kultúránknak. Talán nyugodtabb idők lehetővé teszik majd a könyv eredeti keretein túlmenő, nagyobbszabású átdolgozást.

Budapest, 1943 szeptember.

BEVEZETÉS.

1. A bölcselet és a bölcselet története.

1. Az ember a természetben, az emberi életben tapasztalt jelenségek megértésére, megokolt magyarázatára, «tudás»-ra törekszik. Keletkezés és elmúlás, eredet és végső cél, a változás közepette is megmaradó szabályszerűség, jó és rossz különbsége, egyén és közösség viszonya, az ember magasra törő vágyai vetik fel azokat a kérdéseket, melyekre csak a lét legmélyére világító felelet ad kielégítő választ. A művelődés kezdeti korszakaiban egybefonódnak, majd egyre határozottabban elkülönülnek a valóság-magyarázat különbözői formái: *a bölcselet, a szaktudomány, a világnézet, a vallás.*

A jelenségek megmagyarázása okaik feltárásával s a megokolt ismeretek rendszerbe foglalása általában a *tudomány* feladata. Míg a szaktudomány a valóság egy-egy részletére korlátozódik s annak keretében megelégszik a jelenségek közvetlen okának a megállapításával, a bölcselet a végső okokig hatoló vizsgálódása a valóság *egészéről* akar magyarázatot adni. A bölcselet a végső okok, az *elvek* tudománya. Azokat a végső feltételeket és összefüggéseket nyomozza, amelyek már túlesnek a szaktudományi kutatás keretein, de amelyek érvényét a szaktudomány is feltételezi. Ilyenek a *megismerés*, a *lét*, a *cselekvés* és *alkotás* alapvető kérdései. Belőlük szövődik ki a bölcselet sajátos problémaköre.

Mindennemű tudományos kutatásnak vannak bizonyos formai és tartalmi előfeltételei, melyek igazolást igényelnek. Ennek elvégzése azonban, ép egyetemes jelentőségénél fogva, már nem szaktudományi, hanem bölcseleti feladat. Minden tudomány az igazságra, a valósággal megegyező, igazolt ismeretre törekszik. A bölcselet mint tudományelmélet tesz eleget a *megismerés* általános követelményeinek. A logika keretében kifejti a helyes ismeret formai feltételeit, az elemi és összetett gondolatműveletek általános szabályait. Mint ismeretelmélet pedig a tudás tartalmi előfeltételeit, a megismerésnek a tárgyi világhoz való viszonyát veszi vizsgálat alá. Ebben a vonatkozásban főkép azt kutatja, képes-e az elme a dolgokat a valóságnak megfelelően megismerni s meddig terjed általában az ember megismerőképessége? Az ismeretelméleti megoldás alapján adja a bölcselet magyarázatát az általános jelentőségű elveknek és fogalmaknak, aminők az okság, a törvény, a viszony fogalmai. S a

bölcseletre vár az a feladat is, hogy a különböző tudományok összefüggését, a tudományok rendszerét megállapítsa.

A szaktudományok a valóság egyes részleteire irányuló kutatásával szemben a bölcselet a valóságot, a létet egészében igyekezik megérteni. A kutató elme nem elégszik meg annak tudásával, hogy az összetett test milyen alkotórészekből áll, vagy hogy az élet-jelenségeknek mi a közvetlen oka, hanem tudni vágyik, mi általában az anyag, mi az élet? És tudni akarja, mi az erő, a lélek, a szellem, az abszolút valóság, általában mit értünk a «létező», a «valóság» fogalmán? Ezek a valóság-mozzanatok már nem tehetők époly közvetlen tapasztalat tárgyává, mint a fizikai jelenségek. A fizikai s általában a tapasztalati léten túl fekvő valóságnak a kutatása a *metafizika* tárgya. A metafizika tehát általános lételmélet, mely a lét végső elveit s az alapvető lét-összefüggéseket keresi. Az általános lételvek (lényeg, szubstancia, viszony, ok) megállapítása mellett a lét egyes tagjainak, részleteinek (természet, ember, Abszolutum, történet) a vizsgálata a metafizika további tagozódását (természetbölcselet, bölcseleti embertan, istentan, történetbölcselet) eredményezi.

Minthogy, habár részleteiben, a szaktudományok is a valóságot kutatják, a metafizikai vizsgálódás nem függetlenítheti magát a szaktudományi kutatástól. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szaktudományok fejlődésével, változásával azonos mértékben változnak folyton a metafizikai megállapítások is. A metafizika ugyanis a lét legaltalánosabb tényeiből kiindulva a lét végső elveit, előfeltételeit kutatja s ezen a szaktudományoknál mélyebben fekvő, de feltételeiben csökkent, redukált kutatási területen a szaktudományoknál maradandóbb jellegű megállapításokhoz jut. Ez magyarázza, hogy a metafizikai fogalmak jelentős része évezredek lepergése után is megtartotta értelmét s a haladás nem annyira az értelem megváltozásán, mint inkább annak elmélyítésén s a szaktudományokkal érintkező határkérdések módosításában mutatkozik.

De nemcsak a valóság metafizikai szerkezetét kívánja az ember megismerni, hanem a tudatos emberi *cselekvés* számára is keres maradandó érvényű elveket. Az ember nemcsak szemlélője a valóságnak hanem annak alakítására is hivatva van. Ezzel fontos elvi kérdések merülnek fel számára, aminők a cél, az érték, a norma kérdései. Minden cselekvés, tevékenység célra irányul, de a célt az érték indokolja meg, melyet a cselekvő magáévá tenni, megvalósítani kíván. Az érték feltűnésével adódik a normának, valamely tevékenységi kört alapvetően szabályozó elvnek a problémája is. Igy azoknak az elveknek a vizsgálata, melyek az ember értékelő magatartását, elsősorban önmagát tudatosan alakító *erkölcsi* cselekvését, valamint önmagát művekben, alkotásokban kifejező *művészi* tevékenységét irányítják, szintén a bölcseleti kutatás körébe lép. Különösen az erkölcsi magatartás alapelveinek a

megállapításánál domborodik ki határozottan a bölcseletnek a gyakorlati élettel fennálló kapcsolata, az élet alakítására kiható jelentősége.

Minden tudomány egyetemes érvényű ismeretre törekszik. A tudomány a *lényeget* keresi, azt a mozzanatot, mely egyetemlegesen meghatározza a lehetséges egyedi, konkrét dolgokat, eseteket, történéseket. A lényeges, egyetemes mozzanatot az értelem által kidolgozott *fogalom* és a fogalmak kapcsolata fejezi ki. Az esetleges és a lényeges mozzanat megkülönböztetése és különválasztása, a fogalomalkotáshoz szükséges elvonás, viszonyítás, következtetés, valamely tudásterületen megfelelő jártassággal, hozzáértéssel, biztossággal rendelkező értelmet tételez fel. A fogalmi ismeret mellett az ismeretszerzés másik lehetősége a lényeges mozzanatnak és a lényegi összefüggésnek közvetlen, látásszerű megpillantása, az *intuició*. Azonban az intuició, minthogy egyéni meglátás, csak egyetemes érvényű fogalmakkal igazolva és kifejezve juthat oly egyetemes értékű, igazolt ismeret jellegéhez, mely a tudomány követelményeit kielégíti.

A bölcselet a tudományos ismeretszerzés általános követelményeihez igazodik, amiközben, mint más tudomány is, a módszer kérdését is kritika és vita tárgyává teszi. Minthogy a végső okok, az elvek megragadására törekszik, a bölcselet fogalmai a szaktudományokénál elvontabbak, egyetemesebb tartalmúak. Kialakításuk elmélyülésre s átfogó szemléletre képes elmét tételez fel s megértésük is az elvont gondolkodás iránt finomabb fogékonyságot igényel. Azonban a bölcseletnek, legalább is elsajátító tudása, nem egyes kiválasztottaknak van fenntartva, hanem bizonyos értelmi fejlettséghez jutott elmének általánosságban megnyilvánuló igénye és szükséglete. Az emberi lélek természetszerű vágya az egység, a mélyebb összefüggések megragadása után adja meg a bölcselkedés lélektani alapját. Mindenesetre az általános művelődési viszonyok jelentős mértékben befolyásolják mind az alkotó, mind a befogadó bölcselő tevékenységet. A mindennapi, közvetlen életszükségletek kielégítésére beállított, a létfenntartás anyagi feltételeinek túlzott jelentőséget tulajdonító korok kevesebb fogékonyságot mutatnak az elmélyedést igénylő bölcselet iránt, mint a szellemi értékeket, tudományt, művészetet, vallást önmagukban is értékelő korok emberei. Különböző időkben különböző hatásképességgel bár, a bölcselet is szerves része a kulturális élet egészének.

A végső előfeltételek kutatása, a valóság-egészre irányuló nézésmód hozza a bölcseletet érintkezésbe a *világnézet*tel. Az életalakításhoz megkívánt következetesség ösztönzi az embert arra, hogy a világról egységes képet alakítson s benne a maga helyét megtalálva képes legyen eligazodni. A világnak egészében nézése, a résznek az egészhez vonatkoztatása alapján történő értékelése a világnézetnek a bölcselettel megegyező vonása. Csakhogy míg a bölcselet a valóság-egészről egyetemes

érvényű, mindenki számára igazolható képet akar nyujtani, a világnézet egyéni jellegű szemlélet, életérzés, értékelés eredményeképen alakul ki. Mindenesetre a világnézet is igyekezik a maga igazát igazolni, de ez nem lehetséges oly mélyremenő és átfogó bizonyítással, amilyen a tudományos igazolás szempontjait kielégíthetné. Ennek a lehetőségét korlátozzák a világnézetben erősen érvényesülő nem-értelmi, érzelmi, akarati, tudatalatti lelki mozzanatok. De a világnézet nem is akar merő elmélet lenni, hanem a gyakorlati eligazodást kívánja szolgálni. Ezért kialakításánál az egyén szempontjából jelentős valóság-mozzanatok jönnek figyelembe. Igy a világnézet nem is ad a valóságról oly teljes, minden jelentős részletre kiterjedő képet, amilyenre a bölcselet tervszerűen törekedik.

A végső létfeltételek kutatása során az elme igyekszik az abszolút létet felfogni, mely az esetleges, változó létet végső fokon meghatározza. Az Abszolutum fogalmán keresztül a bölcselet a *vallás* életterületével kerül érintkezésbe. De míg a vallásos magatartást alapvetően az embernek az abszolút, isteni lényhez való személyes viszonya jellegzi meg, a bölcselet általában keresi a valóságnak az abszolút léthez való viszonyát, amivel, az Abszolútum különböző bölcseleti meghatározási lehetősége mellett, nem jár szükségképen együtt a vallásos magatartás. Azonkívül a vallásban az elsődleges ismeretforrás a hit, a vallásos tannak az isteni tekintély alapján történő elfogadása ; ezzel szemben a bölcselet az Abszolútumra vonatkozó ismeretét is a maga erőire hagyatkozó ész alapján törekedik kialakítani.

Azonban az elvi elhatárolás mellett is, a tárgyi azonosság alapján bölcselet és vallás a kulturális életben érintkezésbe kerülnek egymással, mely kölcsönösen megtermékenyítő, vagy ellentétet kiváltó hatásban nyilvánulhat. A vallást a bölcseletre utalja tanainak fogalmakba rögzítése, igazolása, rendszerbe foglalása, vagyis a vallás tudományos megalapozása. Viszont a bölcselet is kap indítást a vallástól az Abszolutum fogalmának, a világhoz való viszonyának a kialakításánál. Minthogy azonban a bölcselet elsősorban a magában álló észre támaszkodik, mely nem tévedhetetlen, s a vallás különböző tökéletességű lehet, tudás és hit, bölcselet és vallás közt ellentét is lehetséges.

2. Könnyebb a valóság-magyarázat különböző módjait elvileg szétválasztani, mint a valóságos életben. A bölcselet alakulását az élet folyásában a *történet* tárja elő. A történet vonultatja fel előttünk a bölcseleti tanítások szerzőit, a filozófusokat, kik mint bizonyos kornak, történeti helyzetnek az emberei jelennek meg, kiket tömérdek szál fűz környezetükhöz. A bölcselkedő ember, habár céltudatosan a bölcseleti problémákra irányítja figyelmét, lelkében, tudatában nem szigetelheti el ezirányú tevékenységét azoktól a hatásoktól, melyeket a szaktudomány, vagy a vallás részéről kapott s melyet világnézeti beállítottsága magával

hoz. S a kor társadalmi, kulturális, politikai viszonyai is sokszerűen beleszövődnek a bölcselkedő gondolkodásába.

A valóság-egészbe, melynek képét a bölcselő megadni szándékozik, az *ember* is beletartozik, s ezzel az emberi élet történeti helyzethez kötöttsége is, mint az eszmélődés serkentője, jelentőssé lesz az elmemunkára. A valóság egyes részleteire korlátozódó szaktudományokkal szemben a bölcseletnek az élettel sokkal többoldalú kapcsolata van. Ezért a bölcselet történeti alakulásának a feltételei bonyolultabbak, mint a többi tudományoké. S viszont a történet jelentősége sem egyenlő a bölcseletben és a szaktudományokban.

Ha szinte állandó botránkozás tárgya, hogy a bölcselet nem mutat oly egyenesvonalú fejlődést, amilyen a szaktudományokban általában megfigyelhető, hanem emelkedő és hanyatló korszakokat tüntet fel s bizonyos, már megoldottnak vélt problémákat ismételten felvet, — ez az ingadozás nem annak a jele, mintha a bölcselet nem lenne képes más tudományokhoz hasonló bizonyossághoz jutni, hanem a bölcseleti kutatás természetével járó jelenség. A bölcselet nem csupán egyes gondolkodók, korok, népek, társadalmi rétegek világnézetének, valóság-értékelésének fogalmakba foglalt kifejezése, amint a történelmi relativizmus (hisztorizmus) állítja, hanem örök emberi problémák tudományos alapossággal való megoldására irányuló törekvés. A bölcselő a végső alapokig akar eljutni, ami nehezebb elmemunka, mint a jelenségek közvetlen okának megállapítására szorítkozó szaktudósé. A bölcselőnek a már nem tapasztalható valóságot úgy kell meghatároznia, hogy az a tapasztalható valóság kielégítő, igazolható magyarázatát nyujtsa. E nagy óvatosságot, kritikai érzéket, erős absztrakciós képességet igénylő munkát egy gondolkodó nem végezheti el végérvényesen, hanem folytonos felülvizsgálást, kritikus igazolást igényel az. A filozófus nem bízhatja rá magát oly nyugodtan a korábbi kutatás nyomán kialakult eredményekre, mint a valóság bizonyos részébe tartozó tényeket gyüjtő és magyarázó szaktudomány művelője általánosságban teszi, hanem a végső előfeltevésekig hatolva kell igazolnia tételeit. Egy-egy kor a maga történeti adottságai szerint, bizonyos oldalról, bizonyos szempontból világít meg egy-egy már korábban is látott problémát, új kérdéseket vet fel, már megoldottnak vélt kérdések újbóli átvizsgálását s új összefüggésekbe való beillesztését sürgeti. Érthető, ha ily feltételek mellett egyre ismétlődnek a bölcselet problémái.

Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a bölcseleti vizsgálódásnál a kutató *egyénisége* is erősebben érvényesül, mint a szaktudományokban. A bölcselő a saját egyéniségén keresztül ragadja meg a problémákat, azok az ő számára, a saját élete alakítása szempontjából is jelentősek. A bölcselkedéshez elmaradhatatlan értékelés, mint állásfoglaló magatartás, a nem-értelmi, irracionális lelki erőket is megmozdítja.

A bölcseleti rendszereknek a bölcselő lelki struktúrájával való szerves összefüggésére indokoltan, bár nem minden egyoldalúság nélkül hivatkozik ma a *(Dilthey, Jaspers, Leisegang* által kialakított) «világnézettan», mely lelki típusok alapján igyekezik a rendszereket osztályozni. Azonban eltekintve a típusmegállapítás és az osztályozás nehézségeitől, a «világnézettani» nézésmód az egyéniség mellett könnyen homályba borítja a bölcselet tárgyi jelentőségét. Tagadhatatlanul igaz, hogy a bölcselkedés az egész ember műve, a rendszer alkotás, életmű, melybe a gondolkodó nemcsak tudását, de érzelmeit is belesugározza s vágyait, akarásának rúgóit is kifejezésre juttatja az. Azonban az egyéni szemléletmódon, beállítottságon keresztül a bölcselő mégis egyetemes érvényű, tudományos ismeret szerzésére törekszik. Művét nem egyéni sejtései vetületének, hanem értelmileg igazolható szellemi alkotásnak tekinti. Az értelmi igazolás lehetősége különbözteti meg a bölcselőt a látnoktól, a költőtől, a művésztől. Ha esetleg művén egyéniségének ezek a vonásai is kiverődnek, a történeti kritika feladata lesz a tárgyi és alanyi jellegű mozzanatok szétválasztása. Mindenesetre hiányos marad az a bölcselettörténeti szemlélet, mely az egyéni változatok közt is maradandóan visszatérő problémákat, azok belső, egyének feletti összefüggéseit nem veszi észre.

Maga a történet szolgáltat arra bizonyítékot, hogy van egy bizonyos problémakör, éppen a végső kérdések azok, melyek az emberi elmét szűntelen foglalkoztatják s más tudományoktól és valóság-magyarázatoktól megkülönböztetett ismeretkört alkotnak. A történet arra is rámutat, hogy a bölcseletnek mind problémái, mind megoldási lehetőségei határoltak. A bölcseleti vizsgálódás tehát nem jelent az emberi elme számára végigjárhatatlan területet, de nem is folytonos körbenforgás, hanem lehetővé teszi a problémák kijegecesedését, egyre pontosabb körülhatárolását, többoldalú megvilágítását s megoldásuk elmélyítését. A bölcselétben is van haladás, habár annak feltételei e kutatási terület sajátos természete miatt nem azonosak a szaktudományokéval. A különböző és sokszor ellentétes rendszereken keresztül felismerhető az emberi gondolkodásnak oly megállapítások felé törő iránya, melyek a maradandó értékű bölcselet elveit adják. Ehhez a célponthoz egyszer közelebb, máskor távolabb kerül a történet sodrában fejlődő emberi gondolkodás.

De azt is tanulságosan szemlélteti a történet, hogy a bölcselet alakulásánál nemcsak a megoldáshoz jutott kutatásnak, a zárt rendszernek, hanem a probléma-felvetésnek, sőt a probléma jogosultságát, illetve megoldási lehetőségét kétségbevonó kételynek is megvan a jelentősége. A bölcselet története bepillantást enged az emberi gondolkodás serkentő és akadályozó tényezőibe, az eszmélődés motívumaiba, a gondolkodás megoldáshoz segítő, vagy útvesztőbe vezető mozzanataiba. A bölcselet

története az élet hossz- és keresztmetszetében szemléltetve kialakulásában, vajúdásában mutatja be előttünk magának a bölcseletnek a mibenlétét. Ezért, míg a szaktudományokban általában nem fontos a történet ismerete, a bölcselet nem művelhető kellő biztossággal, alapossággal és kritikával a történetben elénktáruló tapasztalat mellőzésével. Keletkezésük történeti feltételeinek az ismeretével jutunk a bölcselet problémáinak alaposabb megértéséhez s jelentőségük súlyának helyes mérlegeléséhez. A bölcselkedő gondolkodás szellemét legjobban a történelem nagyjaitól, a filozófia klasszikusaitól lehet elsajátítani. S a történeti folyamatot szemlélve tisztulnak ki előttünk a bölcselet történetfeletti, maradandó problémái is.

Végleges lezártsághoz azonban a bölcselet épúgy nem juthat, mint általában az emberi kultúra. A bölcselet az *emberi* elme műve, mely nem törheti át az emberi lét korlátait. Harmadfélezer év után is találó a Solon-nak tulajdonított mondás, hogy a lét titkait kutató ember nem dicsekedhetik a «bölcs» nevével, hanem meg kell elégednie azzal, hogy a «bölcseség szeretője» *(φιλο-σόφος)* legyen, vagyis szeretettel, odadással foglalkozzék a problémákkal, még ha azok maradéktalan megoldását nem is remélheti. A bölcselet történetének nem jelentéktelen tanulsága annak bemutatása, mit lehet és mit nem lehet a bölcselettől várni.

Bizonyos, hogy a korlátok, a problémákkal való örökös küzködés látása a felületes szemlélőt arra a nézetre kísérti, hogy a bölcselet nem egyéb, mint az elme játékos kedvtelése a gondolattal. De ha a tudást értéknek tartjuk, mely elengedhetetlen emberi voltunk kialakításához, úgy a bölcseletet, mely igazolt és öntudatos életszemlélethez és életalakításhoz segít, nem tekinthetjük az emberi élet könnyen nélkülözhető fölöslegének. Ha az értelem korlátai miatt a bölcselet nem is igényelheti az élet kizárólagos irányítását, ép a történet szolgáltat bizonyságot arra, hogy az össz-kultúrának mégis nélkülözhetetlen és szerves része. Éppen az «egész»-re irányuló nézésmódja miatt a bölcseletnek a kulturális életben középponti helyzet jut, benne futnak össze egy-egy kor szellemi életének áramlatai s széles körön végimenő hatás sugárzik ki belőle. A kultúrával való szerves egység jut találóan kifejezésre abban a meghatározásban, mely a bölcseletet a «kultúra önreflexiójának», a kulturális életet mozgató célok, értékek, eszmék, öntudatos értelmezőjének és kifejezőjének tartja. A bölcselet elengedhetetlen az emberi léthelyzet tudatosításához, az öntudatos és céltudatos életalakításhoz.

3. A bölcselet területének a szaktudományoknál nehezebb elhatárolhatósága sajátszerű feladatokat és kérdéseket állít a *történelem*, a történeti folyamat tudományos feldolgozása elé. Vajjon a kutató a bölcseleti tanítások, rendszerek történeti feltűnésénél milyen mozzanatokat tartson jelentőseknek, milyen szempontokhoz igazodjon értékelése?

Alapvető követelményként jelentkezik a történetírót általában

kötelező, kellő kritikával alkalmazott tény-megállapítás : a filozófusok reánkmaradt írásaiknak, vagy a tanításukat közlő források eredetiségének s a szöveg értelmének szabatos megállapítása. A szöveg-értelmezés elsősorban filológiai feladat : az értelemnek a szöveggel egykorú nyelvhasználat alapján való megállapítását kívánja meg. Bölcselettörténetelemmé ez a kutatás a bölcseleti tanok megállapításával lesz.

Ha a történész megelégszik valamely gondolkodó, vagy iskola a forráskritika szempontjából igazolt tanainak a közlésével, a részeknek a rendszer egészéhez való viszonyának, a belső egységnek és összefüggésnek kritikai vizsgálatával, a *tantörténeti* módszer áll előttünk. Ez a módszer a tanításokat, rendszereket, történeti ténymegállapításként közli, fő gondja az adatok lehető teljes és pontos előadása az időbeli egymásutániság rendje szerint. A jelentősebb munkák közül a történetírás ez a szempontja domborodik ki, bár nem kizárólagosan érvényesül, az *Ueberweg*-féle bölcselettörténetben.

Habár a pontos tan-megállapítás a bölcselettörténelem elengedhetetlen követelménye, önmagában nem elégíti ki sem a magasabb igényű bölcselkedő szellemet, sem a tények mélyebb összefüggéseit kereső történeti szemlélődést. E kívánalmaknak a tantörténet megállapításain továbbépítő kutatás igyekezik eleget tenni, ha nem is sikerül mindig minden szempontot kielégítenie.

A *problématörténeti* nézésmód a bölcseleti problémák és megoldásuk visszatérésére, ismétlődésére irányítja figyelmét. A visszatérő problémákban látja azt a kritériumot, mely megállapítja bölcseleti szempontból, mi igazában jelentős? Ennek megfelelően a történeti kutatás feladatának tekinti az időfeletti problémáknak a történeti esetlegesség kereteiből való kiemelését s belső, immanens tartalmuk fejlődésének, alakulásának, a bölcselettörténet *pragmatikus* tényezőjének az előtárását. E felfogásmód jogosultságát főleg annak hangsúlyozásával igazolja, hogy az ilyen módszerű történetírás adja a *bölcselet* kielégítő történetét, hasonlóan a szaktudományoknak a maguk sajátos tárgyának fejlődésére tekintő feldolgozásához. Kiváló példáját adja e módszer alkalmazásának *Windelband* «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie» c. műve.

E módszer alkalmazását igazolja a problémák időnkénti megszakadása ellenére tapasztalható folytonos felújulásuk. Ennek a történet által létesített folytonosságnak a szemlélete kétségtelenül a bölcseleti gondolkodás belső mivoltába, tartalmi feszültségébe, kibontakozása logikájának mélyebb ismeretéhez segít. Azonban merev egyoldalúsággal alkalmazva e módszer elszakadhat a gondolat történeti talajától s a problémákat tisztán logikai összefüggésükben szemléltetheti, feltűnésük történeti feltételeinek mellőzésével. Az ilymódon megszerkesztett «történelem» természetesen nem lesz képes kielégíteni a történési folyamatra, a fejlődést irányító tényezőkre kíváncsi szemlélődést.

Másik hibaforrás lehet a történeti fejlődésnek egy meghatározott rendszer szempontjából való szemlélése, a történeti fejlődés ennek alapján való értelmezése. Nyilvánvaló, hogy egy eleve felvett szempont érvényesítése nem fog kielégítően eleget tenni a történetírótól megkívánt tárgyilagosságnak és elfogulatlanságnak. A saját rendszere szempontjából nézi a történetet pl. *Hegel*, midőn a rendszerek a maga által megállapított logikai kategóriáknak megfelelő történeti egymásutánját igyekezik igazolni; vagy *Comte*, ki a rendszereket a maga által felállított fejlődési fokok kifejezőinek tekinti; vagy a marburgi újkantianus iskola (Cohen, Natorp, Cassirer), midőn a filozófia történetét a kritikai idealizmusnak Platontól Kanthoz vezető fejlődéseként értelmezi. Az ilyenféle szemléletmódnál szerkeszteni szokásos sémák a történelem eleven folyását megmerevítik s nem csekély erőszakkal igyekeznek az egyenesvonalú, töretlen fejlődést igazolni.

A problématörténeti módszer merev alkalmazásával veszélybe kerülő történetiség védelmére kél a *szellemtörténeti* módszer. Irányító elve a történeti helyzet jelentőségének minden más szemponttal szemben való kiemelése. Elvként vallja, hogy a történeti feltételek nemcsak esetleges mozzanatok, hanem a bölcselet alakulását lényegében meghatározzák. A bölcseleti fogalmak kielégítően csak annak a szellemi életnek az ismeretével érthetők meg, mely azokat kialakította. A filozófus korának embere, kinek problémái történeti helyzetéből adódnak. A bölcselet nem elszigetelt jelensége a kultúrának, hanem szerves összefonódottságban van a szellemi élet egyéb területeivel, a politikai, társadalmi, vallási élettel, a tudományos, irodalmi, művészi törekvésekkel. E szoros összefüggésre hivatkozva a szellemtörténeti módszer a bölcselettörténelem voltaképeni feladatát a bölcselet a szellemi élet egyéb ágaihoz való viszonyának, a bölcselet és egyéb kultúrterület közti kölcsönhatásnak módszeres, kritikai felderítésében látja. Ezzel a módszerrel törekedett megírni pl. *Windelband* az újkori filozófia történetét. Leginkább monografikus, egy-egy filozófus művét, vagy egy korszak történetét megíró munkáknál alkalmazható ez a sokoldalú tájékozódást igénylő módszer.

Joggal emeli ki a szellemtörténeti irány a bölcseleti problémák és megoldások történeti helyzethez kötöttségét. Tagadhatatlan, hogy számos probléma felvetődése értelmetlennek és indokolatlannak látszik történeti feltételeinek ismerete nélkül. A bölcselet legfontosabb fogalmai történeti rétegződést takarnak s csak annak felfedése adja a fogalom teljes értelmét.

Azonban a szellemtörténeti módszer is belesodródhatik bizonyos veszedelmekbe és tévedésekbe. Különösen akkor következhetik ez be, ha a történeti helyzettől való függést oly kizárólagosnak veszi, hogy emellett a problémák belső tartalmában rejlő dinamikus feszültséget figyelmen kívül téveszti. Ily beállítottság mellett a fő igyekezet egy bizo-

nyos tannak a történeti helyzetből való maradéktalan levezetése lesz, ami erőszakolt magyarázatokra csábít.

Ennek egyik módja valamely tanításnak, vagy rendszernek a kor társadalma, a «kollektív» szellem termékeként való értelmezése. Hogy azonban ily szükségképeni és egyoldalú függés nincs a filozófus elmemunkája és a kor «szelleme» közt, arra a legélesebben rácáfolnak a koruk társadalmi felfogásával ellentétbe került, illetve megértés nélkül maradt filozófusok (pl. Hérakleitos, Anaxagoras, Sokrates, Scotus Eriugena, Bacon R., Malebranche, Bolzano, Schopenhauer). Egyoldalúan a kultúra kollektív tényezőire tekintő nézésmód könnyen figyelmen kívül hagyja az egyéniséget, mely ha fogad is be környezetétől hatásokat, azokat eredeti módon dolgozza fel. De époly egyoldalú lehet az individualisztikus szemléletű történetírás is, mely valamely tant vagy rendszert merően a történeti környezetnek a filozófus egyéni lelki világára gyakorolt hatásaként magyarázza s figyelmen kívül hagyja a bölcselő elme egyénfeletti egyetemes értékű megállapításra törő erőfeszítését.

Az egyszeri történeti helyzethez tapadó tekintet könnyen belekerül abba a veszedelembe, hogy a helyzettel együtt a problémát is kimerítve látja, ami az igazság történeti helyzetenkinti változásának, a relativizmusnak az álláspontjára juttat. Pedig ezt ép a történet cáfolja meg, midőn a problémákat egyre ismételve veti fel s egyre mélyebb, a tárgyi követelményeknek egyre kielégítőbb megoldásuknak a tendenciáját tünteti fel. A problémák történeti folytonosságának szem elől tévesztésével a szellemtörténeti történetírás bölcselettörténelem helyett könnyen a kultúra bölcselkedő leírásává változhatik.

Ma a módszer kérdése a bölcselettörténészek közt élénk vita tárgya. A vita azonban inkább elméleti jellegű, az irodalomban aránylag ritka az olyan munka, mely egy bizonyos módszer kizárólagos és egyoldalú alkalmazását mutatná. A módszeri különbségeket inkább a tudományos munka önmagára való reflexiója s a történetíró maga elé tűzött különleges célja teszi tudatossá. A tényleges helyzet azt mutatja, hogy általában a tantörténeti ismertetésre szorítkozó munkák is rávilágítanak az általános történeti feltételekre s a rendszereket összekötő kapcsolatokra is. A problématörténeti irányú művek sem szokták teljesen mellőzni a történeti hátteret s a szellemtörténeti munkák is a kultúrális összefüggésből a bölcseleti gondolkozásra jelentős mozzanatokat igyekeznek kiemelni s előtérbe helyezni. Végeredményben a különböző módszerek helyes alkalmazás mellett kölcsönösen kiegészítik egymást.

[1] A céltudatos bölcselettörténetírás legkorábban a görögöknél, *Aristoteles* iskolájában jelentkezik a filozófusok tanait ismertető doxografusok írásaiban. A későbbi időkből több-kevesebb kritikával megírt életrajzok, a filozófusok tanait összegyűjtő kompilációk (*Plutarchos*, *Sextos Empeirikos*, *Diogenes Laërtios* művei) maradtak fenn. A középkor filozófiatörténeti ismereteit legnagyobbrészt *Szent Ágoston* De civitate Dei c. művéből merí-

tette. A filozófia multja iránt fokozottabb érdeklődés csak a renaissance korában mutatkozott az ókori kompilátorok műveinek a felfedezésével. De a kritikus bölcselettörténetírás csak a XVIII. század végén és a mult század elején (*Brucker J., Tiedemann D., Tennemann W. G., De Gérando, Hegel, Schleiermacher, Cousin V.* műveivel) kezdődött.

Ha a tudományos történetírás általában, tárgyánál fogva a bölcselettörténelem még fokozottan megkívánja a *kritika* alkalmazását. A bölcselettörténeti *kritika* vagy belső, immanens, vagy külső, tárgyi lehet. Az *immanens* kritika a rendszer részleteinek alapelveihez viszonyított következetességét, vagyis a rendszer belső egységét vizsgálja. Mintegy műalkotásnak nézi a rendszert s arányairól, összhangjáról ad bírálatot. A *tárgyi* kritika pedig a tárgyi igazság szempontjából bírálja el a tant. A tárgyi kritika jogosultságát az a tény indokolja, hogy van igazság s tárgyi jegyek által megismerhető. Az igazság megismerhetősége nélkül céltalan és értelmetlen volna a bölcselet erőfeszítése. A bölcselettörténet azt a küzdelmes harcot tárja fel, melyet az ember az igazság megismeréséért kifejtett. S habár az ész immanens korlátainál fogva az igazság teljes tartalmában kimeríthetetlen, mégsem megközelíthetetlen számunkra.

4. A bölcselet, mint látjuk, szoros kapcsolatban áll az általános műveltséggel. A művelődési viszonyok alapján az európai történetet ó-, közép- és újkorra osztjuk fel. Ezt a felosztást a bölcselettörténet is követi. Mivel azonban az európai ókor népei közül a *görög nép* a filozófiai kultúra voltaképeni képviselője, az ókori filozófiát görög filozófiának is nevezhetjük. Ez a megjelölés különösen akkor mutatkozik szükségesnek, ha egyetemesebb áttekintés kedvéért a keleti népek bölcseletét is figyelembe vesszük, mely szintén az ókorba nyúlik vissza, azonban a görög filozófiával eddigi ismereteink szerint nincs közvetlen kapcsolatban. Igy azután a bölcselettörténet négy részre oszlik :

I. *A keleti bölcselet* a keleti népeknek a vallástól többé-kevésbbé függetlenített, racionális világmagyarázata. Ez a bölcselet a keleti népek sajátos lelkivilágánál, elzártságánál fogva különálló fejezete a bölcselettörténetnek.

II. A nyugati bölcselet alapját maradandóan a *görög* gondolkodás vetette meg. A görög szellem páratlan spekulatív ereje alakította ki a továbbfejlesztésre alkalmas bölcseleti módszereket és fogalmakat, állapította meg kellő szabatossággal a filozófia egyetemes problémakörét. A görögség politikai önállóságának az elvesztése után még századokon keresztül uralkodott kultúrájával a Földközi tenger népein s e népek eszmevilágának a színezésében a görög bölcselet élt tovább. Az utolsó filozófiai iskolákat Justinianus császár 529-ben záratta be.

III. A bölcselet történetében is új korszakot jelent a keresztény *középkor* kultúrája, mely azonban a népvándorlás zavarai miatt csak a VIII. századtól lesz a bölcselet számára termőképessé. A középkorban

a görög filozófia jelentőségét megtartotta s fogalomkészlete a keresztény vallásos világnézet szolgálatában gyarapodott.

IV. A középkor teocentrikus eszmevilágával az újkori természetszemlélet kél harcra s a vallástól magát függetleníteni iparkodik. Az új igények megteremtik az *újkori bölcseletet*, mely sajátos célkitűzései mellett a középkori és a görög bölcselet eredményeit is értékesíti.

Az egyes korokat a bölcselet fontosabb fordulói szerint rövidebb időre terjedő *korszakokra* osztjuk. A gondolkodás folytonosságában azonban a határpontok nem oly szilárdak, mint az egyetemes történelem egy-egy kimagasló eseményhez fűződő periódusainál.

Irodalom. A bölcselethe bevezető munkák: *Schütz A.*, A bölcselet elemei.[2] Budapest, 1940. — *Kornis Gy.*, Bevezetés a tudományos gondolkodásba. Budapest, 1922. — *Jánosi J.*, Bölcselet és valóság. Budapest, 1940. Világnézeti tipuskutatás és filozófiai megalapozása. Budapest, 1934. — *Halasy-Nagy J.*, A filozófia kis tükre.[2] Budapest, évsz. n. — *Trócsányi D.*, Bölcseleti bevezetés. Pápa, 1934. — *Meyer H.*, Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme. Bonn, 1936. — *Külpe-Messer*, Einleitung in die Philosophie.[11] Leipzig, 1923.

Újabb magyar bölcselettörténetek: *Halasy-Nagy J.*, A filozófia története.[2] Budapest, 1927. Történeti bevezetés a filozófiába. Budapest, 1942. — *Kondor I.*, Az európai filozófia problémáinak története. Debrecen, 1938. — *Trócsányi D.*, Bölcselettörténelem. Pápa, 1939. — *Hajós J.*, A bölcselet története. Székesfehérvár, 1941. (Újskolasztikus.) — *Brandenstein B.*, (szerkesztő), A filozófia nagy rendszerei. A Magy. Filozófiai Társaság vitaülései. Budapest, 1942. Korábban nagy elterjedésnek örvendett a *Schwegler*-féle bölcselettörténet (Mitrovics Gy. és Alexander B. fordításában,[2] Budapest, 1913). Régebbi magyarnyelvű munkák: *Pekár Károly* (Budapest, 1902), *Domanovszky Endre* (I—IV. Descartes-ig, Budapest, 1870—90), *Szlávik Mátyás* (I. Eperjes, 1888; II. Pozsony, 1889), *Pauer Imre* (Pest, 1869) bölcselettörténetei. Skolasztikus irányú a *Stöckl-Répássy*-féle bölcselettörténet (I—III. Eger, 1882).

A külföldi művek közt első helyen kell említenünk az eredetileg *Ueberweg Fr.* által írt (1862—66) s a 8—10 évenként ismétlődő kiadások során jelenleg már 5 kötetre terjedő *Grundriss der Geschichte der Philosophie*-t. Az illető kor történetével foglalkozó szakemberek átdolgozásában megjelenő kötetek a kutatás legújabb eredményeit s igen bő irodalmat tartalmaznak. — *Windelband W.*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.[13] (Besorgt v. Heimsoeth H.) Tübingen, 1935. — *Erdmann J. E.*, Grundriss d. Gesch. d. Phil. I—II[4] (bearb. v. Erdmann B.) Berlin, 1896. — *Vorländer K.-Hoffmann E.-Böhm F.*, Geschichte der Philosophie. I—III.[6] Leipzig, 1937. — *Hinneberg P.*, (kiadó): Allgemeine Geschichte der Philosophie.[2] (Die Kultur der Gegenwart. I. Teil. 5. Abt.) Leipzig 1923. Többek közreműködésével. — *Dessoir M.* (kiadó): Die Geschichte der Philosophie. Berlin 1925. Többek közreműködésével. — *Weber A.*, Histoire de la philosophie occidentale.[9] Paris, 1925. — *Bréhier É.*, Histoire de la philosophie. I—II. Paris, 1926—32. — A nagy filozófusok jellemzését különböző szerzőktől adja az *Aster E.* szerkesztésében megjelent: Grosse Denker. I—II.[2] Leipzig, 1923. — A nagy filozófusok rendszereit egyéniségükből kiindulva ismertetik: *Eucken R.*, Die Lebensanschauungen der grossen Denker.[17—18] Berlin—Leipzig, 1922. — *Sawicki Fr.*, Lebensanschauungen alter und neuer Denker.[4] I—IV. Paderborn, 1935. Újskolasztikus irányú. — *Durant W.-Benedek M.*, A gondolat hősei. Budapest, 1931. A középkort és több újkori gondolkodót figyelmen kívül hagy.

Az egyes *bölcseleti irányok* történetét ismertetik: *Willmann O.*, Geschichte des Idealismus. I—III.[2] Braunschweig, 1907. Kritikája újskolasztikus, a mintaszerű ideális rendszernek a tomizmust tekinti. — *Lange F. A.*, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. I—II. (Hrsg. v. Schmidt H.) Leipzig, 1926. — *Richter R.*, Der Skepticizmus in der Philosophie. I—II. Leipzig, 1904—8.

Az egyes *bölcseleti tudományok* történeti fejlődését nyujtják: *Prantl C.*, Geschichte der Logik im Abendlande. I—IV. (A renaissance-ig.) Leipzig, 1855—70. — *Hartmann E. v.*, Geschichte der Metaphysik. I—II. Leipzig 1899. — *Behn S.*, Die Wahrheit im Wandel der Weltauschaung. Eine kritische Geschichte der metaphysischen Philosophie. Berlin—Bonn, 1924. — *Klemm O.*, Geschichte der Psychologie. Leipzig, 1911. — *Jodl Fr.*, Geschichte der Ethik. I—II[3]. Stuttgart, 1920. — *Dittrich O.*, Geschichte der Ethik. I—IV. Leipzig, 1923—32. — *Bartók Gy.*, Az erkölcsi értékeszme története. Szeged I. 1926; II. 1935. — *Kraus O.*, Die Werttheorien. Brünn, 1937. – *Baeumler—Schrötter*, Handbuch der Philosophie. München—Berlin, 1926. kk. Valamennyi bölcseleti tárgyra kiterjedő történeti feldolgozás folytatólagos füzetekben. — Hasonló *Moog W.* (szerk.), Geschichte der Philosophie in Längschnitten. Berlin, 1931. kk.

A *bölcselettörténet elméletét* tárgyalják: *Windelband W.*, Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrh.[2] Heidelberg, 1908. 529 kk. ll. — *Eucken R.*, Beiträge zur Einführung in die Gesch. d. Phil. Leipzig, 1906. 157 kk. ll. — *Einhorn D.*, Begründung d. Gesch. d. Phil. als Wissenschaft. Wien—Leipzig, 1919. — *Stenzel J.*, Zum Problem d. Philosophiegeschichte. Kantstudien, 1921, 416 kk. ll. — *Hartmann N.*, Der philosophische Gedanke und seine Geschichte. Berlin, 1936. Zur Methode der Philosophiegeschichte. Kantstudien, 1910. — *Rothacker E.*, Filozófiatörténet és szellemtörténet. Athenaeum 1939, 233—254.

A bölcselet klasszikusainak főbb műveit magyar fordításban adják a *Filozófiai Irók Tára* (F. I. T.) kötetei. — Bölcselettörténeti folyóiratok: *Archiv für Geschichte der Philosophie.* Berlin—Leipzig. — *Archives d'histoire de la philosophie.* Paris. — Bölcselettörténeti értekezéseket közölnek a magyar bölcseleti folyóiratok is: a *Magyar Philosophiai Szemle* (1892-ig), az *Athenaeum*, a *Bölcseleti Folyóirat* (1906-ig), a *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* (1914-ig), a *Religio* (1930-ig), a *Bölcseleti Közlemények*, a *Minerva.*

A bölcseleti műszavakat magyarázó fontosabb *szótárak: Enyvvári J.*, Philosophiai Szótár.[2] Budapest, 1923. (Kultúra és Tudomány sorozatban.) — *Eisler R.*, Wörterbuch der philosoph. Begriffe.[4] I—III. Berlin, 1927—30. — *Noack L.*, Philosophiegeschichtliches Lexikon. Leipzig, 1879. — *Frank A.*, Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris, 1885. — *Baldwin J. M.*, Dictionary of Philosophy and Psychology. I—III. New-York—London 1904—11.

Könyvünk egyes fejezetei végén az irodalmi tájékoztató csak a fontosabb újabb munkákat közli. Részletes külföldi irodalom *Ueberweg* idézett művében található. A jelen század első negyedének magyar filozófiai irodalmáról részletes tájékoztatást nyujt a *Magyar Tudományos Irodalom Bibliográfiája* c. sorozat I. kötete (Filozófia), melyet *M. Buday Júlia* állított össze. Budapest, 1929.

I. RÉSZ.

A KELETI BÖLCSELET.

A bölcselettörténet anyaga gyüjtését természetszerűen onnan kezdi, ahonnan az emberi művelődés kiindult: Kelet népeinél. Azonban az ókori keleti kultúrnépek nagy részének (egyiptomiak, szumirok, kaldok, föniciaiak, perzsák) története azt igazolja, hogy az emberi lélek örök problémáit, a lét eredetének és céljának, a világ szerkezetének, az ember mivoltának és rendeltetésének a kérdéseit náluk egészében a vallásos világnézet oldotta meg. Igy tehát ezek a tanok a vallástörténetet és nem a bölcselettörténetet érdeklik. Azonban, ha nem is olyan lendülettel és fényes eredménnyel, mint a görög népnél, mégis megindult s a történeti fejlődés útjára lép a bölcselkedés az Ázsiában maradandó hazához és évezredekre menő multhoz jutott kultúrnépeknél: az *indeknél* és a *kinaiaknál*. Bár a bölcselet kezdetei náluk is összefonódnak a vallásos világfelfogással, a bölcselet bizonyos fokú önállósulása ezeknél a népeknél határozottan megállapítható.

Mindenesetre, a keleti ember sajátságos lelki típust képvisel, melyet a nyugati szemlélő nehezen képes megérteni. A keleti ember képzelete élénkebb, mint a nyugatié, logikai készsége viszont fogyatékosabb. A dolgok mélyébe inkább a szemlélet, mint a fogalom segítségével hatol be. De a lét nagy kérdései őt is foglalkoztatták s megoldásukra ő is tett kísérletet. Kelet bölcseletének az ismerete a bölcselet egyetemes problémáit is élesebb megvilágításba helyezi s mind az emberi gondolkodás egyetemes törvényeit, mind a művelődési viszonyoknak a világnézet kialakulására való hatását érdekesen szemlélteti. Ezenkívül Kelet és Nyugat szellemi kapcsolatainak a kérdése is ismételten felvetődött, jóllehet eddig még meg nem oldott problémája a bölcselettörténetnek. Mindez megindokolja, hogy vizsgálódásunkat Kelet ősi kultúrnépeinél kezdjük. Minthogy pedig úgy az indek, mint a kínaiak évezredek óta faji életük hagyományainak megszakítatlan folytonosságában fejlesztették ki műveltségüket, bölcseletükről a nyugati filozófia történetétől különválasztva kell áttekintést nyujtanunk. A szintén keleti kultúrát képviselő *arab* és *zsidó* bölcseletről a nyugati bölcselettel való kapcsolataik során fogunk megemlékezni.

Irodalom. Deussen P., Allgemeine Geschichte der Philosophie. I—II.[5] Leipzig, 1922. Az első rész három kötete kizárólag az ind és a kínai bölcse-

lettel foglalkozik s a legfontosabb szövegek fordítását is közli. Deussen az ind idealizmust tartja a mintaszerű bölcseleti rendszernek. — *Mester J.*, Kelet nagy gondolkodói. Budapest, 1927.

I. Az ind bölcselet.

A bölcselet legrégibb emlékeit az Indus és a Gangesz vidékén letelepedett hinduknál találjuk. A föld termékenysége és az égövi viszonyok állandósága mellett az emberi szellem nem sok ösztönzést kapott itt a külső tevékenységhez s szabadon követhette elmélkedő hajlamait. A bölcseleti érdeklődést a *vallás* ébresztette fel s mintegy ezer esztendő bölcseleti emlékét a vallásos irodalom szövedékéből kell a kutatásnak kifejtenie. A szent könyvek és az istentisztelet lényegét képező áldozati szertartások misztikus jelentése felett való elmélkedés az Abszolútumra irányították a figyelmet s korán tudatossá tették a mulandóság és az öröklét, a *Relativum* és az *Abszolútum* ellentétét.

Ezt az alapvető filozófiai problémát az ind gondolkodás a tárgyi világból kiinduló görög bölcselettől eltérő módon, az *intuitiv ismeret*, a belső megélés útján törekedett megoldani. A hindú gondolkodó kutató tekintetét önmagára fordítja s a valóság legmélyebb értelmét önmaga lelkében, a szellemiség titokzatos mélységeiben találja meg. S a szellem életének a szintjéről árnyszerű látszat-létnek tűnik fel előtte a természet, melyben idegen vándor a lélek s egyetlen célját csak abban láthatja, hogy a tiszta szellemiség örökkévaló hazájába visszatérjen. Ily valóságszemlélet mellett a filozófiának az a rendeltetés jutott, hogy rávezessen az érzéki léttől felszabadító tudásra s megjelölje az eszközöket az ennek megfelelő magatartáshoz. Ez az igény teszi érthetővé, hogy az ind filozófia elsősorban *metafizikai* és *etikai* irányú, míg az ismeretelméleti kérdéseket kevesebb figyelemben részesítette.

A *bölcselet*, valamint az általános műveltségi állapotok legrégibb *forrásai* a hinduk vallásos könyvei, a *Védák* («az örökkévaló dolgok tudása») Az ünnepélyes áldozat bemutatásánál szereplő négy pap kézikönyvét szol. gáltatta a Védák négy része: A *Rig-véda*, a *Száma-véda*, a *Jadzsur-véda* és az *Atharva-véda*. Az egyes védák az idők folyamán hatalmas iratgyüjteménnyé növekedtek s mindegyik rész az imaformákat tartalmazó *szanhitákon* («gyüjtemények») kívül a *bráhmana* nevű részben a szertartásokra vonatkozó utasításokat és bölcselkedő fejtegetéseket is tartalmaz. Utóbbiak függelékei az erdei remetéknek az áldozatra vonatkozó elmélkedései, az *áranjakák* («erdei könyvek») s a még terjedelmesebb *upanisadok* («titkos ülések», megbeszélések, később az azokon közölt tanok, általában «titkos tan») vagy *vedánták* («védák vége»), melyek a szertartások értelmét magyarázzák s spekulatív tartalmuknál fogva a bölcselet számára magyjelentőségűek. A bráhmanák rituális és valláserkölcsi anyagát rövid, magyarázat nélkül bajosan érthető mondatokba foglalják össze a *szutrák* («emlékeztető mondások»), melyek azonban már nem tartoznak a kanonikus, természetfeletti eredetűeknek tartott szent könyvek sorába s tartalmuk a filozófiát nem érdekli közelebbről. A Védák legrégibb része a Rig-véda himnuszai (Kr. e. 1500—1000-ből). Az egész könyvgyüjtemény jelenlegi alakját Kr. e. kb. az

V. században érhette el. A következő századokból a *buddhizmus* könyvei, az indek hősi eposzának, a *Mahábhárata*-nak egyes helyei, az egyes bölcseleti iskolák *szutrái* és azok magyarázatai, s a *bölcselők önálló munkái* szolgálnak forrásul. Az összefoglaló bölcseleti művek sorában megemlítést érdemel *Haribhadra* (Kr. u. IX. század) hat bölcseleti rendszert *(darsana)* ismertető könyve *(Saddarsanaszamukája)*. Ugyanabból az időből való *Sankara* az összes tanításokat *(siddhánta)* ismertető gyüjteménye *(Szarvasiddhántasáraszangraha)* s a XIV. századból *Mádhava* műve, mely igazságértékük sorrendjében ismerteti az összes rendszereket *(Szarvadarsanaszangraha)*

Az ind bölcselettörténetet a szövegek tartalmi és stiláris sajátságainak a figyelembevételével három korszakra osztjuk:

1. *A himnuszok, vagy a Rig-véda korszaka.* (Kr. e. 1500—1000.) Az ind bölcselet legelső jelentkezése.

2. *A bráhmanák* és a függelékeiket képező *upanisadok* bölcselete, mely az ind gondolkodás maradandó alapját képezi. (Kr. e. 1000—500.)

3. A védikus bölcseletet követő szanszkrit korszak (Kr. e. 500-tól), a *bölcseleti rendszerek* kialakulásának a kora.

Irodalom. A már említett műveken kívül: *Radhakrishnan S.*, Indian philosophy. London, I. 1923, II. 1927. — *Dasgupta S.*, A history of Indian Philosophie. Cambridge, I—II. 1932, III. 1940. — *Strauss O.*, Indische Philosophie. München, 1925. — *Schweitzer A.*, Die Weltanschaung der indischen Denker. Mystik und Ethik. München, 1935. — *Oldenberg H.*, Die indische Philosophie. (Kultur der Gegenwart.) Leipzig, 1913. — *Baktay E.*, India bölcsesége. Budapest, 1943. — *Schmidt J.*, Az ind filozófia. Budapest, 1925.

2. A Rig-véda himnuszai.

1. Az ind szellemi élet legrégibb emléke a Rig-véda tíz könyvében foglalt 1017 himnusz, melyeket eredetileg a szájhagyomány tartott fenn s aránylag későn (a kutatók szerint Kr. e. 1500—1000 közt) írták le őket. Keletkezésük helyéül a tartalmi adatok nyomán északnyugati Indiát, az Indus felső vidékét kell tekintenünk. A himnuszok az istenekhez intézett könyörgéseket tartalmaznak, melyeket a szertartást végző papok énekelnek, kik a három többi kaszttól (harcosok, kereskedők, munkások) elkülönített kasztot képeznek, hivataluk apáról-fiúra száll s imájuk, a *bráhman* titokzatos erővel bír.

A Rig-véda himnuszai a természeti erőket megszemélyesítő istenekhez szólnak, kiknek egyénisége és működési köre korántsem domborodik ki oly élesen elhatárolva, amint az a politeista vallásokban szokásos. Gyakran ugyanazokat a tetteket különböző isteneknek tulajdonítják. A különböző nevek mögött az *egy Isten* hite szunnyad. Éppen azért a Rig-véda vallását általában mint a monoteizmus és a politeizmus közt középhelyet foglaló *henoteizmust* jellemzik *(Müller M., Deussen, Radhakrishnan.)* A himnuszokban szereplő istenek között a leggyakrabban fordul elő *Indra*, a légköri tünemények istene s később a hadi isten, kinek *Brihaspati* vagy *Brahmanaspati* a házi papja; *Agni* a tűz-isten; *Visnu* a Napisten; *Usasz* a hajnal istennője; *Varuna* a mindent észrevevő bíró, akitől a világrend *(Rita)* is ered; *Rudra*, a későbbi *Siva*, a harag istene. A himnuszok szerint

az emberek és az istenek a kölcsönös egymásrautaltság viszonyában állnak egymással. Az istenek szükségét elégítik ki az áldozati ajándékok és az imák, különösen a részegítő *szoma*-ital, mely Indrát a hőstettekre képesíti.

2. A Rig-véda későbbi himnuszaiban a sok istennel szemben feltűnnek a kétely nyomai s ezzel egyidejűleg jelentkeznek az *egységre* törekvő bölcselkedő szellem első próbálkozásai. A gondolkodó elme keresi az Abszolutumot, mely az istenek felett is áll, az isteneknél is ősibb. A végső lételvet majd az Abszolutum eredeti osztatlanságát kifejező *Egy* metafizikai fogalma, majd pedig különböző *istennevek* jelölik. A világ keletkezéséről szóló homályos leírások *(kozmogoniák)* leggyakoribb sémája: az öröktől való őselv önmagából létrehozza az anyagi világot, s annak önmaga lesz első teremtménye. A világegyetem *belső egységét* hirdető himnuszok az ind bölcselkedés voltaképeni kezdetei.

a) A világmindenség rejtélyét fejtegető ének (I. 164) a természeti jelenségek titokzatos változásait, valamint az áldozati szertartások és a világrend közt fennálló összefüggést az *Egy*-re *(ékam)* vezeti vissza, melyet a költők ugyan sokfélekép neveznek, de Agni, Jáma, Matarisván: ugyanannak az Egynek különböző nevei.

b) Nagyobb függetlenséget árul a mitológiától *a teremtés himnusza* (X. 129), mely nyíltan felveti a lét eredetének a kérdését. Az ősállapot nem lehetett a lét teljes hiánya. Mielőtt a világ lett volna, csak az Egy *(tadékám)* létezett. Egyedül lélegzett, de lélegzete nem a fizikai lény sajátságos életnyilvánulása, hanem a «leheletnélküli lélegzés». A belső hévnek *(tapasz)* az ereje adott neki létet. A szellem *(manasz)* első kiáradása a vágy *(káma = ἔρως)*, mely a világ teremtésének lett a principiuma. Igy, «a létező gyökerét a nemlétezőben találták meg a bölcsek elmélyedéssel kutatván szívükben» (4. v.). Miután a következő versben homályosan a szerző az őselv kettéosztását jelöli meg a világ keletkezésének okául, mintegy visszariadva az ezzel az állítással felmerülő kérdések nehézségétől, lemond a reményről, hogy bárki is biztos tudással rendelkezhetne a teremtés miként jéről. Nem tudhatják azt az istenek sem, mert maguk is teremtett lények. Csak aki a legmagasabb égben, a világ felett őrködik, tudja azt, vagy talán még ő sem. A bölcseleti absztrakció meglepő élességét itt abban találjuk, hogy a szerző az Abszolútumra csak bizonyos óvatossággal és megszorított értelemben alkalmazza a tapasztalati világ jelenségeire állítani szokásos sajátságokat.

c) A *«kérdező-himnusz»* (X. 121) minden versszaka végén refrénszerűen visszatér az ismeretlen Istent kereső költő kérdése: ki az az Isten, hogy neki áldozatot bemutatva szolgáljunk? Öröktől való, ő teremtette az ősvizeket, melyekbe elmerült s az aranytojásból *(hiranja-garbha)* megszületett. Mint a világ egyetlen ura vetette meg az ég és a föld alapjait, hatalma hozta létre a hófedte hegyeket, a tengert és az égitesteket. Ő ad mindenhez erőt, neki engedelmeskednek még az istenek is, az ő segítségét kéri a harcosok serege. Hatalma teljében tekinti át az ősvizeket, melyekben az áldozat csirái pihennek. Későbbi betoldás az ismeretlen Istent Pradzsápati-val azonosította.

d) Két himnusz (X. 81. és 82.) a *Visvakarman* («mindentalkotó») néven emeli ki az őslétező teremtő tevékenységét.

e) A világegyetem panteisztikus magyarázatát a mítosz formájában a *purusa-himnuszban* találjuk meg a legkifejezettebben (X. 90). A mindenség úgy jelentkezik itt, mint egy hatalmas emberi organizmus. A mitológia isteneket emberileg megszemélyesítő hajlama *(antropomorfizmus)* az őslényt egyszerűen embernek, purusának nevezi ebben az énekben. A világ-

egyetem a purusa teste : feje az ég, szeme a Nap, lehellete a szél. Mint ezerszemű, ezerfejű óriás fogja át a világot, melynek minden jelensége a purusa tevékenysége, de a látható világ testének csak egynegyede, háromnegyedrésze pedig halhatatlan és a fizikai világ fölé emelkedik. Az egyetlen világelv kétféle (véges és végtelen) létmódjának az értelmezése irányában az első szerény kezdet ez az ősi himnusz.

3. *Etikai* tekintetben a himnuszok sürgetik a *rendhez* (Rita) való alkalmazkodást. Isten törvényének a megtartása az erény, a vele szembehelyezkedés a bűn (V. 85, 7). A himnuszok előírják az imákat, a szertartásokat, melyek pontos megtartásától függ a világ java. Az erények közül különösen a vendégszeretet részesül nagy dícséretben (VIII. 6, 5 ; I. 2, 6). A boszorkányság, a házasságtörés képezik a legsúlyosabb bűnöket. A jók haláluk után az örök fényesség hazájába jutnak, hol *Jáma*, az első ember uralkodik felettük. A gonoszok rossz sorsára is történik utalás. A lélekvándorlás hite azonban csak a későbbi kor szülötte.

Irodalom. Hillebrandt A., Lieder des Rgveda Göttingen—Leipzig, 1913. — *Oldenberg H.*, Die Veden, die ältesten Religionsurkunden Indiens. Halle, 1911.

3. A bráhmanák és az upanisadok eszmevilága.

1. A Rig-véda későbbi himnuszaiban jelentkező *minden-egység* gondolatát a bráhmanák és az upanisadok bölcselete fejti ki teljes jelentőségében.

A bráhmanák allegorikus képei mögött rejtőző bölcseleti értelem megállapítása az ind bölcselettörténeti kutatás legnehezebb feladata. A bráhmanák keletkezési helye az indek új lakóhelye, a Gangesz völgye, hol a megelőző kor egyszerű törzsi kultúrájával szemben fejlettebb állami élettel találkozunk. Az ország élén királyok állnak, a nép kasztokba különül, feltűnő a bráhmanok hatalmának túltengése, amit kasztjuknak a titokzatos szent szóval való jelölése legjobban kifejez. Vannak szövegek, melyek a papokat emberisteneknek tartják, akik a mindenható áldozati ritus birtokosai s akiknek az áldozataiknak köszönhetik az istenek is halhatatlanságukat.

a) Az egység elvét, melyet e kor gondolkodói a jelenségek sokfélesége mögött keresnek, kezdetben *Pradzsápati* mitológikus fogalma fejezi ki. Ő a legfőbb isten, ki a megtermékenyülés vágyától űzve a fizikai és erkölcsi világ minden jelenségét önmagából hozza létre. Majd egy elvontabb metafizikai elv keresése hozza létre Pradzsápatinak *az évvel és az idővel* való azonosítását, aminek alapja a természet teremtő erejének az évszakok terményeiben megfigyelhető megnyilatkozása. Még gyakaribb azonban Pradzsápatinak *az áldozattal* való azonosítása. Az áldozati cselekmény és a mindenségben végbemenő történések közti belső összefüggést juttatja kifejezésre az a tan, hogy az áldozat biztosítja a világegyetem életének rendes menetét. Ha nem lenne a reggeli áldozat, a Nap nem kelne fel. (Szatapatbráh. II. 3,. 15.)

b) Később Pradzsápati helyett a *Brahman* rituális fogalma szolgál a lét metafizikai egységének a jelölésére. Az áhítatnak, az imádság szavainak az istentségtől való eredeztetése módot nyujtott az eredetileg az áhítatot kifejező fogalomnak az Abszolútummal való azonosítására. Igy lesz Brahman az őslétté, istenek és világok teremtőjévé (Szatapatbráh. XI. 2, 3.). Megteremtvén a világot, elhatározza, hogy «a név és a forma» *(nama-rúpa)* alakjában ismét a világba ereszkedik. Csak a megnevezhető és formával bíró dolgok létezhetnek, v. i. a Brahmannal azonos minden.

c) Az egységesítő elvonás harmadik fogalma az *Atman*, melyet nem a tárgyi, hanem az alanyi világ szolgáltatott.

A Rig-véda szerint az emberi életerők közt a szellemnél is magasabbrendű erő a *prána*, a lehellet. A lehellet, mint legfontosabb tevékenység jelzésére szolgál azonban még egy másik szó is, az *Atman*, melynek a metafizikai terminológia számára való értékesítését az a körülmény ajánlotta, hogy míg a prána, mint az életműködések elve, testi szervekkel áll összeköttetésben, az Atman, mint kevésbbé érzéki tartalom s mégis a létnek énünkben tapasztalható megnyilatkozását kifejező fogalom, jobban megfelel az absztakció céljainak *(Strauss.)*. Továbbá e szó legfontosabb jelentése lévén az «én» szemben a nem-énnel, alkalmasnak mutatkozott egy, az empirikus világgal csak viszonylagos összeköttetésben lévő érzékfeletti valóság kifejezésére *(Deussen, Radhakrishnan)*.

Az Atman, mely eredetileg lehelletet, később pedig az «én»-t jelöli a nem-énnel szemben, végül az emberben legközvetlenebbül tapasztalható létet kifejező fogalommá lett. A dolgok lényegét tehát *önmagában* találja meg a bráhman-gondolkodó, midőn az Atman tiszteletét hirdeti. «A belső én-ben levő szellem világít, mint a füst nélküli láng, s nagyobb, mint az ég, nagyobb, mint a levegőtér, nagyobb, mint ez a föld, nagyobb, mint minden lény.» (Szatapatbráh. X. 6, 3.)

d) A vallásos léleknek az Istenséggel való egybekapcsolódása s főleg a Brahmannak, a kozmikus világelvnek mágikus erejét magában tudó papnak a meggyőzédése hozhatta létre a mindenegység gondolatának azt a végső szintézisét, mely az *Atmant* a *Brahmannal* azonosította.

Míg ez a gondolat a bráhmana-szövegekben csak elvétve fordul elő, maradandó lesz az upanisadokban.

2. Az *upanisadok* kezdetben párbeszédes (dialógus), később verses formában tartalmazzák egy-egy kiválóbb tanítónak a Brahman-Atman tanról adott magyarázatait. Néhány szöveg szerint királyok közlik az új tant a bráhmanokkal, kik még az ősi mitológia tudatlanságában élnek. Ez valószínűvé teszi azt a feltevést, hogy az upanisadok bölcseletét a bráhmanok kasztján kívül álló körök is fejlesztették, bár eredeti szerzői kétségtelenül a bráhmanok voltak. A legrégibb upanisadokban szereplő tanítók, *Sandilja, Jádnyavalkja* ehhez a kasztlhoz tartoztak. Az upanisadoknak a szánhita-szövegekkel ellentétes tartalmát az allegórikus képek takargatják, voltaképeni titkos értelmükbe csak avatott tanító segítségével lehetett hatolni.

Az upanisadok bölcseletének lényege az a tétel, hogy a kozmikus és a pszichikai elv, *a Brahman és az Atman azonosak*. Az ember önmagá-

ban az Abszolútumot találja meg, az Atman maga a világlényeg. Az egyik dialógus szereplőjét, a védikus tudásával dicsekedő Svétakétut erre az új tanra oktatja atyja, midőn figyelmezteti, hogy a természet dolgait végigvizsgálva végül mindig marad valami megismerhetetlen, megfoghatatlan s éppen ez az érzékek által meg nem közelíthető mozzanat, ez az a «finomság, ami mindennek a lényege s — ez vagy te: *tat tvam aszi*». (Cshándogja up. VI. 8—16.) Ezt a rövidke mondatot avatta később Schopenhauer az egyelvű világszemlélet jeligéjévé.

a) Az Atman tehát az *érzékek részéről megközelíthetetlen*, sőt az érzékek egyenesen akadályozzák az Atman megismerését. Az érzékek sokféleséget mutatnak, holott a valóságban minden egy; csak a testszerű valókat foghatják fel, de nem közelíthetik meg a valóság belső lényegét.

b) De az Atman *értelmi* megismerés tárgya sem lehet, mert az Atman, a lélek, minden megismerésnél a megismerés *alanya*, következőleg ugyanakkor nem lehet a megismerés *tárgya*. «A változhatatlan lát anélkül, hogy látható lenne; hall anélkül, hogy hallható lenne; ért anélkül, hogy érthetővé lehetne, megismer anélkül, hogy megismerhetővé lehetne.» (Brihadara up. III. 8, 11.)

c) De ha az Atman megismerhetetlen, *semmiféle határozmány sem állítható róla*. «Sem nem ilyen, sem nem olyan» *(néti-néti*, Brih. up. II. 3, 6). A tapasztalás körébe tartozó tulajdonságok egyike sem alkalmazható rá. Az Atmanról csak egy állítható, hogy ő a létező *(szat)*, a valóság valósága *(szatjaszja szatjam)*. Az Atman léte olyan, mint a vízben feloldott sóé, mely láthatatlan, noha a víz minden cseppjét átjárja. Ép olyan felfoghatatlan, tárggyá nem tehető szellemi valóság a mindenben egyazonos Atman. (Cshánd. up. VI. 13.)

3. Az upanisadok még nem vonják le ebből az ideális metafizikai elvből folyó következtetéseket. Ha csak az Atman van s az Atman szellemi létű, a világ s a világban jelentkező érzéki sokféleség nem lehet valóságos. Azonban az upanisadok nem vonják kétségbe a reális világ létét, hanem azt *panteisztikusan* magyarázzák. Az Atman az egyedüli valóság, mely mindent magában foglal. Az Atman-monizmus az Isten és a világ dualizmusát kifejező teremtéstannal azzal az elmélettel iparkodik kapcsolatban maradni, hogy az Atmannal azonos Brahman mint lélek *(Világlélek)* lakik az általa teremtett (belőle kifejlődött) világban.

4. Az Atman-tan természetes *ismerettani* következménye a lélek és a világ azonosságának az állítása. Az én és a nem-én különbözőségét csak az érzéki ismeret állítja. Azonban már a korábbi upanisadok hangoztatják azt a később a szélsőséges idealizmusig kifejlesztett tételt, hogy az érzékek bizonysága csak látszólagos, csalékony ismeretet *(mája)* nyujthat. Jádnyavalkja szerint «az Atmanban megismeri az ember az egész világmindenséget.» (Brih. up. I. 4, 3.)

Az upanisadok korának legfontosabb *lélektani* megfigyelése az Atman négyféle állapotának a váltakozása. Ezek: *a)* az ébrenlét, *b)* az álom, *c)* az álomnélküli, mély alvás és *d)* az elragadtatás *(turija)*, melyben megszűnik a világ sokfélesége s teljessé lesz a Brahmannal való egység. Ez az állapot lesz a hindú aszkézis célpontja.

5. A vallásos kötelességek tudatát ébresztő áldozati kultusz legfőbb virágzásának, a bráhmanáknak a korában tűnik fel először az erkölcsi szentesítés tényét a *lélekvándorlás*, az örök «körforgás» *(szamszára)* tanában különös nyomatékkal kifejező meggyőződés. A bráhmanaszövegekben történik először említés a túlvilági halál lehetőségéről, ami ellen áldozat bemutatása, a Védák tanulmányozása s különböző rituális cselekmények által biztosíthatja magát a hívő. Mivel pedig a túlvilági halál legkönnyebben a földi halál analógiájára, v. i. helyváltoztatással volt elképzelhető, önként adódott a lélekvándorlás gondolata: a mennyei boldogságot meg nem érdemlő lélek kénytelen a földre visszatérni s a földön új életet kezdeni. Az ember cselekedeteinek *(karma)* sorsa alakulására való hatását Jádnyavalkja mondása fejezi ki a legvilágosabban. «Az ember egészen és kizárólag vágyból alkottatott; amilyen a vágya, olyan a belátása, amilyen a belátása, olyan a cselekedete *(karma)*, amilyen a cselekedete, olyan a sorsa.» (Brihad. up. II. 4, 4, 6.)

6. Ugyanakkor a lélek túlvilági sorsa miatt való bizonytalansággal szemben az Atman-tan a megszabadulás, a *megváltás (móksa)* bizonyosságát ígéri. Az én és az Abszolútum azonosságának a kimondása után a bölcselő elme nem tekintheti többé a megváltást egy bekövetkezendő állapotnak, amint azt a korábbi védikus teológia tanította. A megváltás lényege az Abszolútummal való egyesülés. Ha pedig az ember az Abszolútummal azonos, úgy ennek a ténynek *tudatossá tétele*, egyszersmind az ember megváltása (Brih. up. I. 4, 10.). Aki tehát önmagát, mint Atmant, mint a dolgok lényegét megismeri, már megváltatott s a megistenülés öntudatával állíthatja: «Brahman vagyok» *(«aham Brahma aszmi»)*. Számára megszűnik, illuzióvá válik az egyedi, testi lét s az ahhoz fűződő fájdalmak. Minthogy ez az ismeret megszünteti az én és a nem-én, az alany és a tárgy különbözőségét, megszünteti a vágyat is, mely az emberen kívül álló dologra irányul. A vágy hiányában pedig megszűnik a cselekedetek lehetősége, tehát a lélekvándorlás lehetősége is (Brihad. up. II. 4, 12.). Az upanisadokat jellemző *szinkretizmus* a lélekvándorlás hitét az új tannal úgy iparkodott összhangba hozni, hogy a lélekvándorlás céljául a megváltó tudás kiérdemlését állította fel. A megváltás állapotához szükséges elszakadás az érzéki ismeretektől és érzéki vágyaktól lesz az ind etika gyakorlati feladata.

Az érzéki lét értéktelenségének a megállapítása az upanisadok bölcseletének végső következtetése. Itt találjuk meg az ind *pesszimizmus* gyökerét.

Az új tannak a bráhman-hagyományokkal és a gyakorlati élet szükségleteivel való összeegyeztetését célozza a négy életkor *(áśrama)* elmélete. Eszerint az árja, a három felső kaszt (pap, nemes, és földmíves) férfia számára a legméltóbb életmód, ha *a)* ifjúkorában a bráhman vezetése mellett a Védát tanulja; *b)* férfikorában megnősül és a családi kötelességeket teljesíti; *c)* öregkorában az erdőben remetéskedik; *d)* halála közeledtével teljesen a Brahmanba merül el.

Irodalom. Oldenberg H., Die Weltanschauung der Brahmana-Texte. Göttingen, 1919. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen, 1915.

4. A bölcseleti rendszerek.

Az ind bölcselet teljes kifejlődését a védikus irodalom lezárulását követő, időbelileg is legterjedelmesebb harmadik korszakban (Kr. e. 500 után) éri el. Az élénk bölcseleti életről *Mádhava* (XIV. sz.) klasszikus kompendiuma nyujt képet, mely összesen 16 bölcseleti rendszert sorol fel. Ez a tekintélyes szám, melyhez Mádhava voltakép misztikus értelme miatt ragaszkodott, nem jelent a bölcselettörténet számára egyenlő jelentőségű rendszereket. Mindenekelőtt figyelembe kell vennünk, hogy az indek nem rendelkeznek Aristoteles konstruktív erejével s így «rendszerek»-en nem a bölcselet minden ágát egységes szepontból feldolgozó alkotásokat, hanem — a materialista tanoktól eltekintve. — *a megváltás* elérésének különböző útját tanító bölcseleti iskolákat kell értenünk.

Mádhava felsorolásában megkülönbözteti a védikus hagyományokkal megegyező hat ortodox rendszert s a védikus könyvekkel összhangba nem hozható heterodox rendszereket. Az egymással összefüggőknek tekinthető hat ortodox rendszer: a *njája*, *vaisésika*, *szánkhja*, *jóga*, *mimánsza* és a *védánta*-rendszer, melyek közül tényleg csak a két utolsó ragaszkodik szorosabban a szent könyvekhez, míg a szánkhja és a jóga az ind racionalizmus termékei, a njája és a vaisésika rendszer pedig nem képviselnek különösebb világnézetet, hanem a bölcseleti művelődés fejlődésével együttjáró logikai vizsgálódásokat tartalmaznak. E rendszerek közül a mimánsza figyelmen kívül hagyható. Tartalma ugyanis a védikus szertartások spekulatív vizsgálata (innen neve) s csak a bölcseleti könyvek beosztását követő külső formája miatt került a filozófiai rendszerek katalógusába. Az ortodoxnak tartott rendszerek és a heterodox rendszerek legtekintélyesebbje, a *buddhizmus* adnak vázlatos képet a harmadik korszak bölcseleti életéről.

A logikai rendszerektől eltekintve, mindegyik rendszer, a heterodox buddhizmust sem véve ki, *az upanisadok gondolatvilágából* sarjadt ki s az azokban foglalt eszméket különböző változatokban fejti ki. Az upanisadok eszmevilágának változatos egyvelege megadta a lehetőséget a különböző hajlandóságú filozófus elmék érvényesüléséhez.

Az upanisadok azon alapvető tételéből, hogy az én, a megismerő

alany, az Atmannal, a dolgok lényegével azonos, önként következik, hogy az Atmanon kívül nincs valóság, vagyis *a tökéletes idealizmus* tétele. Erre a következtetésre jut a *védánta-rendszer*. Másrészt az upanasidok léptennyomon engedményeket tesznek az emberi ész empirikus hajlamainak is. A világ realitását nagy általánosságban nem vonják kétségbe s az atman egyedülvalóságának tételével a tapasztalható sokféleséget majd panteisztikusan (a világ az egyedüli atman megnyilatkozása), majd teisztikusan (az atman az általa teremtett világ lelke) iparkodnak összhangba hozni. Igy adva van a kiindulás egy *realisztikus* világmagyarázathoz is. Ezen az úton halad a *szánkhja*- s a vele rokon *jóga*-rendszer. Végül az upanisadokban szunnyadó *pesszimizmus* összes következményeivel a *buddhizmusban* lesz tudatossá. A buddhizmus eredetileg csak etikai rendszer, elterjedése azonban csakhamar vezető szerephez segíti a szellemi élet egész vonalán s a metafizika és az ismeretelmélet terén is irányító tekintélyhez jut.

Az egyes rendszerek egymás mellett és egymásra hatva fejlődnek. Kezdetben erősebbnek mutatkoznak a realisztikus irányú rendszerek, de a védánta idealizmusa végül is feléjük kerekedik. A rendszerek áttekintését tehát az előbbiekkel kezdjük. Az egyes iskolák tételeiket többnyire a Véda tanításánál használatos aforizmaszerű mondásokban, *szutrák*ban foglalják össze, melyeket kezdetben a szájhagyomány tartott fenn, később írásba foglalták és magyarázatokkal látták el őket.

I. A njája- és a vaisésika-rendszer. 1. A metafizikai vizsgálódástól függetlenül, a bölcselkedés elemi igényeit hivatottak kielégíteni a *njájaszutrák*, melyek szerzője a hagyomány szerint *Gotama* volt és a *vaisésikaszutrák*, melyeket állítólag *Kanáda* szerzett. Mindkettő megközelítőleg meghatározható keletkezési ideje Kr. u. az I. század. A *njája* («szabály») a megváltó tudás megszerzéséhez szükséges dialektikai ismereteket nyujtja. Ezzel a célkitűzéssel iparkodik a metafizikai rendszerekkel kapcsolatban maradni. A *vaisésika*-szutrák pedig a világ dolgait különbözőségeik *(visésa,* honnan a rendszer neve) alapján osztályozzák. Osztályozás, megkülönböztetés útján való helyes tájékozódás, *logikus* gondolkodásra nevelés lévén mindkét rendszer célja, idővel a kettő anyagát a *(Kesava Misra, Annam Bhatta, Visvanátha* által szerkesztett) kézikönyvek egybefoglalták.

2. A *vaisésika-szutra* a megnevezhető és megismerhető valókat hét éle *kategóriába (padártha,* «jelentés») sorozza és pedig *szubstancia* (állag), *minőség, mozgás, egyetemesség; különbözőség, egymásonlétel, nemlét.*

a) A szubstancia *(dravja)* többféle meghatározása közül aránylag a legszabatosabb : a szubstancia a létező bennmaradó oka. A kilencféle szubstancia közül az öt első egy-egy bizonyos tulajdonságot hordozó elem : föld, víz, tűz, levegő, éter. Az érzéki valók *atomok halmazai*, melyek végső elemei érzékelhetetlenek, oszthatatlanok és örökkévalók. A kettős örök parányok háromszoros aggregátuma a legkisebb látható parány, a napsu-

gárban lebegő porszem. Míg a négy első szubstancia csak mint ősatom s nem mint azok csoportosulása örökkévaló, a következő öt szubstancia örökkévaló: az éter, idő, tér, lélek s a lélek és a test közti kapcsolatot fenntartó manasz. A rendszer atomisztikus vonása miatt adták állítólag Kanadának az «atomevő» gúnynevet. — *b)* A minőség *(guna)* lényege szerint feltételezi a szubstanciát. A rendszer 17, később 24 minőségi fajtát sorol fel. — *c)* A mozgás *(karma*, szósz. tevékenység) helyzetváltozátatás esetén a szubstancia szükségképeni járuléka. — *d)* Az egyetemesség *(számánja)*, a több dologban levőség, örök valóság, mely a szemléletben érzékelhető. Pl. egy edény észrevételénél az edény lényegét is felfogjuk. — *e)* A különbözőség *(visésa)* a részei különfélesége által egymástól megkülönböztethető érzéki valókkal szemben az atomok és az örök szubstanciák egymástól való sajátos különvalósága. — *f)* Az egymásonlétel (inhaerencia, *szamavája)* szétválaszthatatlan dolgok egymáshoz való vonatkozása. Lehet ötféle: szubstanciás egész és szubstanciás rész, minőség és szubstancia, mozgás és mozgó szubstancia, osztályfogalom és egyed, különbözőség és örök szubstancia közti viszony. — *g)* A nemlét *(abháva)* lehet: *α)* megelőző (pl. a posztó a fonalak összeszövése előtt); *β)* megsemmisítő (a fonalak szétszakadásával a posztó megszűnése); *γ)* abszolút (az illat nem-léte a levegőben); *δ)* kölcsönös nem-lét az egymást kizáró valók azonosságának a lehetetlensége (edény, posztó).

3. A *njája* a logikai apparátus 16 tagját ismeteti, mégpedig a megismerés eszközeit, a megismerés tárgyát, a kételkedést, a motívumot, a példát, a tételt, a szillogizmust, a megfontolást, a megállapítást, a megvitatást, a vitatkozást, a mesterséges zavarbahozást, az álokot, a csűrés-csavarást, a konokságot, a vitatkozás abbanhagyására elégséges okokat.

Az *ismeretforrások* négyfélék lehetnek: *a)* az érzékelés, *b)* a következtetés, *c)* az analógia és *d)* a beszéd.

a) Az érzékelés *(pratjaksa)* vagy külső, a külső érzékszervekkel létesülő, vagy pedig a belső érzék (manasz) útján közvetített lehet (akarás, öröm, fájdalom, stb.). Külső tárgyak észrevételénél az érzékek a tárgyat megragadják, a hallásnál azonban a hang megy a fülbe. Az érzékelés első mozzanatában egyszerűen megállapítjuk valaminek a jelenlétét, mely határozott formát (szín, hang, stb.) csak a következő mozzanatban nyer. Az érzékelés helyességének bizonyítéka realisztikus: a dolgot akkor ismerjük meg helyesen, ha úgy fogjuk fel, amint a külvilágban létezik, ami az érzékeknek a tárggyal való kapcsolatából önként következik. Az érzékelés különleges esete, midőn közvetlenül nem adott valókat ismerünk meg. Igy az egyetemesség (általános fogalom) felfogása minden alája tartozó egyed ismeretét magába zárja. Korábbi tapasztalataink alapján érezzük pl. a tényleg fel nem fogható tárgy ízét, szagát. Végül a jóga a közönséges létrendet felülmúló dolgok felfogását is lehetővé teszi.

b) A következtetés *(anumána)* a nem közvetlen érzékelhető dolog megismerését teszi lehetővé.

Igy pl. a távoli hegyről felszálló füstről a füst és a tűz között számtalanszor szemlélt összefüggés alapján rögtön meg tudjuk állapítani, hogy a hegyen tűz van, jóllehet a tüzet nem látjuk. Minthogy tehát a füst *bennfoglaltatik* a tűz *fogalmában*, ez a viszony biztosítja a következtetés érvényét: Ahol füst van, tűz van. Míg «a magunk számára való következtetés-

nek» *(szvárthanumána)* három tagja van: az alany, a következmény és a jel vagy logikai alap, addig mást állításunk igazáról az *öttagú* következtetéssel *(parathanumána)* győzhetünk meg teljes biztonsággal. A szillogizmus ebben a formájában az első tag az *állítás* («a hegyen tűz van»); második az *ok* («mert a hegy füstöl»); harmadik a *példa*, egy kétségtelen tapasztalati tényre való hivatkozás («ahol füst van, tűz van», mint pl. a tűzhelyen). Ezt követi az *alkalmazás*, vagyis a tapasztalt jelnek az alanyra való vonatkoztatása («a hegy is füstöl»). Végül jön a *zárótétel*, az eredeti állításnak a kifejtett bizonyítás alapján való ismétlése. («Tehát a hegyen is tűz van»). A következtetés hibája a látszólagos, nem valóságos alap, melynek ötféle osztályát sorolják fel a logikai kézikönyvek.

c) Az analógiás következtetést, mint a következtetés sajátságos faját, többnyire megkülönböztetik az általános értelemben vett következtetéstől.

d) A nyelv *(sabda)* ismeretközlő jelentőségére a Védák isteni kinyilatkoztatásként tisztelt szavai hívták fel a figyelmet. Legfontosabb az a megállapítás, hogy a hang és a hangok csoportosulásából keletkező szó örökkévaló. A szó és jelentés közti kapcsolat nem emberi megegyezésen, hanem isteni elrendelésen alapul. A szót alkotó hangcsoportok misztikus ereje hozza az ismerettartalmakat tudatunkba. A megfelelő szavak ismerete tehát az üdvözítő tudáshoz segíti az embert.

II. A szánkhja-rendszer. Az upanisadok metafizikájának realisztikus hajtása a szánkhja-rendszer, melyet a hagyomány szerint *Kapila* (Kr. e. VI. sz.) alapított. Ha Kapila nem is bizonyul történeti személynek, annyi kétségtelen, hogy a szánkhja-eszmék már a későbbi upanisadokban feltűnnek s a védikus és szanszkrit művelődés közti átmenetet képező nemzeti eposz, a *Mahábhárata* filozófiai tartalmú részei ennek az eszmevilágnak a szülöttei. Egy hosszú történeti mult eredményeit foglalja össze tehát az *Isvarakrsna* által szerkesztett «*Szánkhja-káriká*», a rendszer legfontosabb forrásműve (Kr. u. IV—V. sz.).

1. Az indiai lélek örökös problémája a megváltás, mint a szenvedéstől való szabadulás élesen kidomborodik a szánkhja-rendszerben. A védikus rendszereknél fokozottabb pesszimizmust árulnak el a Szánkhja-kárika bevezető sorai annak a megállapításával, hogy önmagunktól, a dolgoktól és a végzettől a szenvedések folytonos árja szakad ránk s csak a balgát elégíti ki a múlékony földi javak élvezete, a bölcs tökéletes fájdalommentességre törekszik, amit a védikus tudás és a védikus szertartások nem biztosíthatnak, hanem csakis a *lét metafizikai ismerete*. A filozófiai vizsgálat tárja fel a valók mibenlétét, eredetét s egymáshoz való viszonyát. A létnek ez az elemző, részek szerinti vizsgálata adja a rendszer nevének is legvalószínűbb magyarázatát *(szánkhja:* felsorolás). Minthogy a megváltás a valóság metafizikai szerkezetének a felismerése, az istenfogalomnak a rendszerben nincs jelentősége. Ily értelemben ateista.

2. A szánkhja-rendszer a létet *dualisztikus* szemlélettel méri át.

A létezők két, egymásra vissza nem vezethető örök őselve : a folytonos változásban lévő ősanyag *(prakriti)* s a folytonos nyugalomban lévő szellem *(purusa)*. Az ősanyagból jönnek létre sorozatos kiáradás *(emanáció)* útján az érzéki valók. A szellem anélkül, hogy az anyaggal egyesülne, létével fényszerűen megvilágítja s ezáltal tudatossá teszi az anyag változásait. A prakriti eredetileg transzcendens, meghatározatlan, tiszta *képességi lét*, mely az emanáció által jut valóságos léthez, nyilvánul meg a dolgokban. A prakriti három elemi összetevője (gúna) a *szatva*, a könnyűség, a szellemi fény iránti fogékonyság ; a *tamasz*, a nehézség, mely az anorganikus világban van túlsúlyban s a lelki küzdelmek okozója ; a kettő közti a *radzsasz*, a tevékenység, az energia. Keveredési arányuk szerint alakulnak a valók különböző fajai. Az ásvány- és a növényvilágban a tamasz van túlsúlyban, az állatvilágban már a radzsasz van fölényben, az embert a szatva túlsúlya emeli az állatvilág fölé. A három gúna egyensúlyi helyzetének megbillenése indítja meg a fejlődést, a sorozatos emanációkat. Az egyensúly megzavarása nem külső erő hatására történik, hanem amint a tej tudattalanul folyik ki, hogy a borjú javára legyen, épúgy tudattalan erő hozza a prakritit is működésbe a purusa javára. A lényegében abszolút purusa a szenvedőlegesség és változás tévelyéből csak a tapasztalat által józanodhatik ki, ez pedig csak a prakriti által lehetséges.

Az emanáció első tagja : a *buddhi*. Minden értelmi és erkölcsi aktus végső elve. Belőle fejlődik az *ahamkára* az «én csináló», az egyediség elve, mely által az én a külvilággal érintkezésbe jut, ami a purusában az énhezkötöttség tévhitét kelti. Az ahamkárából jönnek létre a *manasz*-szal, a központi érzékkel együtt az öt külső érzék és az öt cselekvőképesség : a beszéd, fogás, járás, ürítés és nemzési képesség, valamint az öt anyagi elem : a föld, a víz, a tűz, a levegő és az éter. Egymással való elegyed sük hozza létre a durva elemeket, melyek a durvább fizikai testeket alkotják. A lelkierők, képességek, organizációja a *lingá*-t, a finom v. belső testet létesíti, mely a durva test halála után is megmarad s mint a tevékenységek szubstrátuma, a lelket vándorlásain elkíséri. Olyan, mint egy színész, mely nézője, a purusa kedvéért különböző szerepekben jelenik meg, majd isten, majd ember, fa vagy állat alakját ölti magára. A linga tehát az egyediség maradandó szubsztrátuma, az erkölcsi felelősség hordozója.

A megismerés úgy jön létre, hogy a tárgyakkal érintkezésbe lépő érzékek a manasz-nak jelentik az általuk tudatosan fel nem fogható általánosnak, «valaminek» a jelenlétét. A manasz rendező tevékenysége alakítja ki a benyomás képét, mely a buddhira való ingerhatással lesz szellemi tartalommá, amennyiben abban a benyomás hatása alatt erős működésbe jutó szatva-elem a purusát arra indítja, hogy fényét az illető tárgyra vesse. Ez a megvilágítás szolgáltatja a biztos ismeretet.

A lelki változások tétlen, rendíthetetlen nyugalmú szemlélője a

purusa. A purusák száma végtelen. Egymással egyenlők s csak egy bizonyos testhez való vonatkozásuk folytán nyernek egyedi sajátságot. A purusa kapcsolata a finom testhez a rendszer legnehezebb pontja. Egyesülésről nem lehet szó, hanem a legelfogadhatóbb magyarázat szerint a purusa fénye teszi a tevékenységeket tudatossá, melyek benne visszatükröződnek. Annak a ténynek a belátása, hogy a purusa abszolút és nem ténylegesen tevékeny, hogy tehát a léleknek nincsen semmi közvetlen kapcsolata a testtel, a *megváltás*. Ezzel a lélekvándorlás megszűnik s a purusa megmarad az abszolút tudatlanság állapotában.

III. A jóga. A Brahman-Atman-tan természetes, gyakorlati következménye az ember énjével azonos Abszolútum megragadására való törekvés. Abban mindegyik rendszer megegyezik, hogy ez csakis az *érzéki világtól való elszakadás* útján történhetik. Ennek az elszakadásnak a tökéletes foka a tárgyi világ teljes eltűnése, a *tárgynélküli alanyiság*, a tudattevékenység megszűnésének az állapota.

1. De ez az állapot az embernek az érzéki világba való fonódottsága miatt csakis a *jóga*, v. i. «erőfeszítés», a lelkierők összpontosítása által történhetik. Az egyetemes Atmannal *(Paramatman)* való egyesüléshez szükséges lelki koncentráció gyakorlata visszanyúlik az upanisadok idejére s a hosszú tapasztalat alatt kialakult módszerek rendszeres összefoglalását képezik a *jóga-szutrák*. Szerzőjük a hagyomány szerint *Patandzsali* (Kr. e. II. sz.), akitől valószínűleg csak a gyüjtemény egyik része származik. A szutrák az aszketikus gyakorlatokhoz elméleti alapvetést is adnak. Ez főbb pontjaiban megegyezik a szánkhja-rendszerrel, amiért is a két rendszert gyakran együtt említik. A jóga-rendszer a szánkhjától eltér az istenfogalom megtartásával. Az Isten *(Isvara)* a Brahman közvetlen megnyilvánulása a tévedéstől és szenvedéstől mentes purusa, örök és mindenható, szimboluma a határozmánynélküliségét kifejező, értelemnélküli «om»-szótag. Ennek szorgalmas ismételgetése az egyik legfontosabb jóga-gyakorlat. Két fontos filozófiai fogalma még a rendszernek az *atom* és az *idő*. Az atomok a tamasz legkisebb részei, kombinációjuk létesíti a látható dolgokat. Egy atom helyzetváltozásához szükséges tartam a pillanat. Az idő megszakadás nélkül következő pillanatok folyása. Minthogy pedig csak a jelenlevő pillanat reális, azok egymásutánja, az idő, nem reális, hanem észlény.

2. A változás és a karma alapja a *téves tudás*, v. i. a nemtudás *(avidjá)*, amilyen : örökkévalónak tartani a végest (pl. a világot) ; tisztának tekinteni a tisztátalant (pl. testet); gyönyörnek tekinteni a fájdalmat (pl. az életet) ; önmagának tartani a különbözőt. Ezeknek az akadályoknak a leküzdése, s a külső tárgyakra irányuló gyakorlat az elme *(csitta)* tevékenységeinek egy magasabbrendű szellemi tevékenységgel való elnyomása a *jóga*-célja, melynek *Vácaszpatimisra* nyolc tagját sorolja fel.

Ezek részben erkölcsi követelmények, részben a szemlélődést előkészítő gyakorlatok. *a)* Az erkölcsi követelményekhez tartozik a megtartóztatás öt parancsa : az élő lények kímélése, az igazmondás, a tulajdon tisztelete, a tisztaság, az ajándék el nem fogadása a lekötöttség elkerülésére. *b)* Az öt szabály *(jama)*: a külső és belső tisztaság, az elégültség, a testi sanyargatás (tapasz) a test épségbentartása mellett, a megváltáshoz segítő írások tanulmányozása, önmagunk átadása Istennek. Az általános erkölcsi előkészület után következnek a szemlélődés előkészületei. *c)* Az ülés szabályozása. Legalkalmasabb helyzet keresztbetett lábakkal a földön ülni (így ábrázolják Buddhát is). *d)* A lélegzés szabályozása. *e)* Az érzékszervek visszavonása a külvilág tárgyairól a lélek erőteljes koncentrációjával. Ezek után válik lehetségessé a belső koncentráció. *f)* Ennek első tagja a szellemi értelem (buddhi) lekötése bizonyos tárgyra, vagy a test valamely pontjára (orr, v. nyelvhegyre) vagy valamilyen idegen tárgyra, pl. egy istenre. *g)* Ennek eredménye az elmélkedés, a zavartalan foglalkozása egy bizonyos tárggyal. *h)* Az elmélyedés *(szamádhi)*, melynek alacsonyabb foka tudatos, benne az elme felismeri magát mint tárgyat. A végső fok a tárgyi lét eltűnése, a tudatnélküli teljes egybeválás, melyben az egyéni lélek látszólagos különválása megszűnik az egyetemes ősvalóságtól *(Paramatman, Brahman)*. Az egyetemes világlényeggel való egyesülés a felszabadulás *(móksa)*, az egyéni elszigeteltség megszűnése, végső kialvása *(nirvána)*.

3. A rokon uralkodó családok közt lefolyt harcokat megéneklő hősi eposz, a *Mahábhárata*, mely 18 könyvből és 100.000 kettős versből álló terjedelmét Kr. e. 100—Kr. u. 100 közt érhette el, a szánkhja-jóga rendszer népszerűsített eszméit tartalmazza a *Bhagadvad-Gitá* («a magasztos éneke») c. részben, mely máig nagy tiszteletben áll a hindúk előtt. Jelentékeny eltérés benne a szánkhja-jóga rendszertől a *személyes Isten* (Visnu) fogalma. Az ember a gyermeknekat yjához hasonló, szeretetteljes viszonyba léphet Istennel s csak az juthat el hozzá, aki érte cselekszik, őt szereti s egy lényt sem gyűlöl (11, 55). Úgy a szellem, mint a természet Istenből veszi eredetét. A Bhagadvad-Gitá eleget kívánva tenni a világi ember etikai igényeinek, háttérbe tólja az aszketikusz életideált, a tevékenység és a kötelesség önzetlen teljesítésének szükségességét hangsúlyozza. Amint Isten is tevékenységet fejt ki a világ létrehozásával és fenntartásával, az embernek is tevékenynek kell lennie az állásától megkívánt kötelességek teljesítésével anélkül, hogy azok hasznára, gyümölcseire tekintene. Az Isten iránti szeretetteljes odaadással kell cselekedni, aki mindenben működik. Az ember önakaratnélküli végrehajtója az Istentől irányított tetteknek. Ha tudatában van az isteni indításnak, ölés esetén is büntetlen, mint Arjuna, ki rokonai ellen harcol. A Mahábhárata másik filozófiai tartalmú része a *Moksadharmaparvan* (a «megváltás tanáról szóló fejezet»), mely az emanáció 25 tagját ismerteti.

IV. A buddhizmus. 1. A szánkhja-realizmus önálló rendszerré fejlődött változata a buddhizmus. A buddhizmus, legalább is kezdetben, nem vonta kétségbe a tapasztalati világ létét. Azonban abban nem lát semmi maradandóságot, hanem folytonos változásban lévőnek találja s éppen ezért a megváltás, a változatlan lét örökkévalósága után szomjazó ember számára a földi létben semmi enyhülést nem ígérhet. Azt a meggyőződést, hogy a lét nemcsak értéktelen, hanem határozottan rossz, még a szánkhja-rendszernél is fokozottabb erővel iparkodik az ember tudatába belevésni.

Buddha nem érezte magát arra hivatottnak, hogy az iskolák filozófiai vitáit eldöntse, csak az utat akarta megmutatni a *nirvána* felé. A megváltás védikus meghatározásával ellentétes nirvána-eszmével ütközött össze Buddha a brahmanizmussal s lett új vallás alapítójává, melynek spekulációja az ind filozófiát is megtermékenyítette.

Buddha a hagyomány adatai szerint a Sákja nemzetség Gotama ágából született s neve eredetileg Sziddhártha volt. 29 éves korában nejét és újszülött fiát elhagyta s hat évig élt vezeklő életet, hogy az upanisadokban ígért megváltó tudást elérhesse. Egy fügefa alatt elragadtatásba esik, meglátja a megváltó négy nemes igazságot s ettől a pillanattól fogva használja a *buddha* («megvilágosodott») nevet. 40 éven át hirdette az új tant. Tisztelői *Sákja-muni*-nak, a «Sákják bölcsének» nevezték. Halála évét általában Kr. e. 480-ra teszik.

A buddhizmus tanainak legrégibb fennmaradt forrása a páli-nyelvű *Tipitaka* («három kosár») c. gyüjtemény, mely a buddhizmus fegyelmét *(Vinaja-pitaka)*, Buddha dialógusokban, vers- és prózaformában adott tanait *(Szutta-pitaka)* és azok kézikönyvi összefoglalását *(Abbhidhamma-pitaka)* adja. A még régibb szanszkrit-nyelvű kánonnak csak későbbi kínai fordítása maradt fenn. A szövegkritikai kérdések mindmáig élénk vita tárgyát képezik. Legkorábbinak tekintendő a Szutta-pitaka, melynek keletkezési korát Buddha halála utáni II. század folyamára teszik s legrégibb részének a *Dighanikája* («hosszú szövegek gyüjteménye») c. részt tekintik.

Az eredeti buddhizmus lényegét *a négy nemes igazság* tartalmazza, melyet Buddha a hagyomány szerint röviddel megvilágosodása után benáreszi beszédében közölt.

a) Az első igazság: *Az egész emberi élet szenvedéssel teljes.* Ennek az állításnak a benáreszi beszédben felhozott példáknál (születés, betegség, öregség, halál) mélyebb alapja az a megállapítás, hogy a világon a szüntelen változás törvénye *(dharma)* uralkodik. Azonban minden, ami mulandó, fájdalmat okoz. A mulandóság annyira általános, hogy *maradandó állagi lét egyáltalában nincs*, hanem csak az oksági törvénynek alávetett *folytonos létesülés (aktualizmus)*. Az ember lénye is a folytonos változás törvényét mutatja. Az ember öt részből *(szkandha)* áll: ú. m. 1. test *(rúpa)*, 2. érzés *(védána)*, 3. észrevétel *(szannya)*, 4. hajlamok *(szanszkára)*, 5. szellemi tudat *(vidnyána)*. Valamennyi folytonos vál-

tozásban van, tehát sem egyenként, sem pedig együttvéve nem képezhetnek olyan maradandó szubstanciát, amit «én»-nek, vagy léleknek lehetne nevezni. A folytonos változásban lévő embert lánghoz lehet hasonlítani, melyet az érzéki világnak az életelemre gyakorolt behatásai folyton táplálnak s mely csak úgy alszik ki, ha ez a behatás megszűnik. A buddhizmus azt a nehézséget, hogy maradandó én hiányában megszűnik az erkölcsi felelősség s nincs értelme a lélekvándorlásnak, különböző hasonlatokkal próbálja megoldani, melyek azonban nem oszlatják el a homályt.

b) A szenvedés oka : *az élet szomja*, mely az élethez való érzéki ragaszkodásban nyilvánul meg. A szenvedés okának részletesebb igazolását kívánja szolgáltatni a «12-tagú oksági kapcsolat» *(pratitjaszamutpáda*, jelképe a 12 szimbolikus alakot feltüntető Buddha-kerék), mely szerint Buddha tanának a nemismerése folytán az ember nem szabadul meg az élniakarás vágyától s így szükségképen előidézi a szenvedést folytonossá tevő létmozzanatok szigorú oksági kapcsolatban következő egymásutánját.

c) A szenvedés megszűnésének a feltétele : *az életszomj megszűnése.* Cselekedetekben nyilvánuló, aszketikus gyakorlatok helyett Buddha a világtól lélekben való felszabadulást tartja döntőnek. Ennek különböző foka szerint az ember a megváltás különböző fokain jár. Legteljesebb fok az érzéki vágyak teljes «kialvása» : a *nirvána* (páli : *nibbána)* állapota, mely a test halálával tökéletessé válik *(parinirvána).* Az ősi buddhizmusban a nirvána nem a megsemmisüléssel azonos fogalom, hanem az upanisadoknak megfelelően, a mulandó, érzéki világtól való elszakadással egyértelmű. Az emberre nézve transzcendens Abszolútum közelebbi mibenlétét Buddha nem tartotta meghatározhatónak (v. ö. néti-néti!).

d) A nirvánához *a nemes nyolcas út vezet:* a helyes hit, a helyes gondolkodás, a helyes beszéd, a helyes cselekvés, a helyes élet, a helyes törekvés, a helyes vizsgálódás, a helyes elmélyedés.

Az erkölcsi előírások az élőlények szóban, cselekedetben és gondolatban való kímélését, az igazmondást, a tisztátalanság és a mértéktelenség kerülését sürgetik, két utóbbit a szerzeteseknél fokozottabb mértékben. Ezek megtartása mellett a megváltás legfontosabb eszköze a lelki elmélyedés *(szamádhi)*, melynek legmagasabb foka az érzéki vágyak eltűnésével beálló közömbösség *(uppekha)* állapota. A tökéletes élet gyümölcse az üdvözítő tudás, a bölcseség *(pannya)*, melynek világánál feltárul a korábbi születések sorozata, a karma s az oksági kapcsolatok titka.

3. A buddhizmus bölcselettörténeti jelentőségre voltakép a Kr. u. I. és II. században bekövetkezett belső szakadással járó viták során emelkedett. Az *Asvaghosa* nevéhez fűződő mozgalmat nem elégítette ki az ősi tan, mely a megváltást csak a szentség fokát elért szerzetes számára biztosította, hanem Buddha szavainak mélyebb értelmére s később adott kinyilatkoztatásaira hivatkozva azt hirdette, hogy mindenki lehet

buddhajelöltté *(boddhiszattva)* s ezáltal elérhető *a mindenség megváltása.* Az újítók, bár elismerték a régi tan eredetét Buddhától, azt hirdették, hogy az *hinajána,* «kis járműi» a számszara óceánjának az átszeléséhez. Arra csak az új tan, a *mahajána,* a «*nagy járműi*» elegendően erős. Ez az irány Buddhát isteni rangra emelte s mellette más isteneket is tisztelt.

A hinajána és mahajána-rendszer különböző iskolái fejtették ki bölcseletileg a buddhizmusban rejtőző eszméket s Mádhava szerint a következő tételekben egyeztek meg egymással: *a)* minden létezés pillanatnyi; *b)* minden lét fájdalom; *c)* minden egyedi, vagyis egyetlen adottság s ezért mindennemű vonatkoztatás lehetetlen (pl. rész és egész közt); *d)* minden üres, vagyis szubstancia nélküli.

Valamennyi következik Buddhának a tapasztalati világ értéktelenségét valló nézetéből. A különböző irányok tanát az őket támadó bráhman-iskolák írásaiból s az egyes buddhista iskolák fennmaradt kézikönyveiből ismerjük. Úgy a hinajána, mint a mahajána-irány az ismeretelmélet kérdésében két-két ágra oszlott. A realisztikus irányú hinajána-iskola egyik ága szerint a külvilág tényleges és közvetlenül megismerhető, a másik szerint a külvilág létét csak következtetve állapíthatjuk meg. A mahajána-irány az idealizmust képviseli, mégpedig az egyik iskola szerint csak a tudatvilág létezik, a külvilágnak nincs reális léte, a másik iskola szerint pedig sem a külvilág, sem pedig a tudatvilág nem létezik.

4. Az első hinajána-iskola neve *szarvasztivadin* («minden létezik») vagy *vaibhásika.* Az iskola az Abithama-pitakára támaszkodik, melynek legkiválóbb magyarázói *Vasubandhu, Dzsasomitra* és *Sangabhadra.* (Kr. u. IV—V. sz.) Ezek közül csak Dzsasomitra kommentárja maradt fenn szanszkrit eredetiben, a többi forrás kínai és tibeti nyelvű.

Az iskola a valós adottságok *(dharma)* osztályozásával a világkép egységes magyarázatára törekszik. Ehhez igénybeveszi az atomelméletet, melyet saját eszmevilágának megfelelően alakít át.

Minthogy az adottságok sem nem magánvalók, sem nem minőségek, csak az okság hozhatja köztük létre a világrendben tapasztalt összefüggést. Az oksági hatás kifejtéséhez szükséges tartam oly értelemben lehetséges, hogy minden dharmának kétféle állapota van: a lehetőségi lét és a pillanatnyi megnyilatkozás állapota. Az előbbi állapotban minden folyton létezik s hatásra képes erőforrást jelent.

A *megismerés* folyamatát is az oksági törvény szabályozza. Ennek a következménye, hogy bizonyos dharmák állandóan együtt fordulnak elő s a tárgyak felfogását teszik lehetővé. A megismerés magyarázata *realisztikus:* a dolgokat olyanoknak ismerjük meg, amilyenek a valóságban.

5. A hinajána másik iskolája: *szautrantika*-irány, a Buddha-kánon második osztályára, a Szutrantákra támaszkodik. A dharmák kétféle állapotát nem fogadja el. Következőleg csak *a pillanatnyi jelent* tartja

valóságosnak. A tárgyak létére a tudatból következtetünk, melybe azok formáikat belenyomják. A tárgyak pillanatnyi létük dacára az ismeret létrejöttéhez szükséges oksági hatást olyképen fejtik ki, hogy az összetartozó pillanatok folyamot alkotnak, mely a benyomás felfogásához szükséges tartamot biztosítja.

6. Úgy az idealisták, mint a realisták magukénak vallják, de voltaképen a két irány közt közvetítő álláspontot foglal el az ismeretelmélet legkiválóbb indiai művelője: *Dharmakirti* (VII. sz.). Számos műve közül szanszkrit eredetiben csak a logikai vezérfonál *(Njájabindu)* maradt fenn, melyet Dharmottara (IX. sz.) látott el magyarázatokkal. Dharmakirti voltaképp az előtte két századdal élt *Dignága* rendszerét magyarázza.

Dharmakirti szerint a *megismerés* első mozzanata tisztára szenvedőleges, befogadó tevékenység, mely a valóságot mint adottságot közli, minden közelebbi meghatározás nélkül. A benyomás lesz a megindítója az értelem tevékenységének, mely a lelki képet kidolgozza. Ebben az ítéletben «ez egy edény», az «ez» a megkülönböztetés nélküli valóságos lét, az «edény» képzete ellenben alanyi alkotás. Tehát az érzéki benyomás valóságos, de nem nyujt ismeretet. Viszont az ismerettartalom értelmi tevékenység eredménye, mely következésképp *nem a tárgyi valóságot* tünteti fel. A külvilág tehát létezik (ebben különbözik Dharmakirti a jógacsára-iskolától), de az ismeret nem a tárgyak formai lenyomata (ebben különbözik a szautrantika iránytól), hanem elménk alkotása.

7. A *jógacsára* (a «jóga útján haladók» iskolája) az idealizmust tanítja, azért *vijnyavádá*-nak (a szellemiség, a tudat egyedüli valóságáról szóló tan) is hívják. Tanításaik részint a bráhmanok, részint *Sankara* műveiből, valamint az iskola legnevesebb filozófusa, *Aszanga* (IV. sz.) műveiből ismeretesek. Tételük: *Csak a szellemi, a tudatvilág létezik*, tárgyi világ nincsen.

Nevezetesebb érveik *a)* vagy atomok a dolgok, vagy atomhalmazok. Előbbi esetben nem érzékelhetők. Utóbbi esetben: ha az atomoktól különbözők, nem állnak atomokból, ha azoktól nem különbözők, nem hozhatják létre a durva nem-atom testek képzetét. — *b)* A tárgynak és a képzetnek az érzékelésben való állandó együttléte azonosságukat bizonyítja. Pl. a kék elválaszthatatlan a kék tudatától. — *c)* Ha alany és tárgy szembenállása a tárgyak valóságát jelentené, az álomképek is valóságosak lennének.

A szemléletek különfélesége a szellem erejének kifogyhatatlan termékenységéből származik, mely szakadatlan oksági összefüggésben hozza létre egyik képzetből a másikat. Alany és tárgy különbsége *látszat (mája)*. A tárgyi világot csak az alacsonyabbrendű igazság álláspontján lehet valóságosnak tartani, mely a magasabb (filozófiai) ismeret fokán tévesnek bizonyul. A megváltással egyértelmű tökéletes tudás fokán pedig (ami a jóga által érhető el) a tudatjelenségek sokfélesége is megszűnik.

8. A *sunjaváda* (az «ürességről szóló tan»), másnéven *madhamikaváda* («középút tana») az abszolút *illuzionizmust* tanítja. A Madhamikaváda c. könyv szerzője, vagy legalább is magyarázója, *Nágárdzsuna*

(valószínűleg Kr. u. II. sz.) szőrszálhasogató dialektikájával még a megelőző iskola által valóságosnak állított *szellemi létet is tagadja* s minthogy még a tagadás is véleménynyilvánítás s így bizonyos fokú állítás, leghelyesebb a hallgatás. Úgy lét, mint nem-lét lehetetlen lévén, a középút választandó, az abszolút üresség, tartalomnélküliség állítása. Szintén a kettős igazság elvét vállalja. Külvilág, gondolkodás, Buddha, megváltás, nirvána léte a gyakorlati élet igazságai, a bölcs ellenben a teljes igazság birtokában mindezt csak illuziónak tartja.

9. A buddhizmushoz hasonlóan elveti a Védák tekintélyét s azért heterodox-rendszer a *dzsinizmus* is, mely mint vallási szekta valószínűleg a buddhizmusnál korábbi, azonban jelentőségre Buddha kortársa, *Vardhamána* (Mahávira) emelte, kit követői «dzsiná»-nak (győző) neveztek el, innen az irány neve. Bölcseleti tanai pluralisztikus metafizika és realisztikus ismeretelmélet. A lélek szubstancialitásának elvét megtartja s nemcsak az embernek, hanem az állatoknak, növényeknek, sőt az elemeknek is lelket tulajdonít (animizmus). Ezzel függ össze az összes lények kímélésének a parancsa (állatkórházak). A nirvánát a végnélküli boldogság állapotának magyarázza.

Az ind *materializmus*, melyet állítólagos alapítója, *Csárváka* neve alatt emlegetnek a források, csak a négy elem (föld, víz, tűz, levegő) létét ismeri el. Az elemek keveredése létesíti a testet, valamint a lelket, mely utóbbi épúgy, mint az erjesztő anyagok összevegyítéséből keletkező részegítő erő a testtel együtt elenyészik. Túlvilági hit, lélekvándorlás, védikus kultusz gúny tárgya ebben a rendszerben, mely az emberi élet céljának az érzéki gyönyört tartja (hedonizmus).

V. A védánta. A szánkja-jóga rendszer realizmusa, az egyéni lelket tagadó buddhizmus, a csárváka-rendszer materializmusa, a népvallást senyvesztő visnuizmus és sivaizmus térfoglalása ellen erőteljes visszahatás a védánta rendszer, mely az ind szellemi élet reformját az ősi szent könyvek, a Védák tekintélyének a visszaállításával biztosította maradandóan.

A buddhizmus a VIII—X. században hontalanná vált saját hazájában és elerőtlenedése megkönnyítette a brahmanizmus előnyomulását, melynek döntő diadalát a IX. században *Sankara* (Sankarácsárja) biztosította. Sankara a bráhma-szutrákhoz, a főbb upanisadokhoz, a Bhagadvadgitához s a vedánta-szutrákhoz írt kommentárjaiban az upanisadokból teljes következetességgel kifejtette az *idealizmus* eszmevilágát, amelylyel az ind lélek eredeti hajlamainál fogva mindig rokonszenvezett s melynek az útját a buddhizmus idealista rendszerei már különben is előkészítették.

1. Sankara világosan látja az upanisadok belső ellentmondását s az idealizmus és realizmus tarka egyvelegéből a kivezető utat *a kettős igazság* elve alapján keresi.

Az upanisadok alapelve a Brahman és a lélek azonossága és egyedülvalósága. Ezzel szemben áll a tapasztalat a dolgok sokféleségéről és a tapasztalatot követik a rituális törvények előírásai, melyek a testből-testbe vándorló lelkek sokaságát tételezik fel. Sankara szerint azonban ez az ellentét nem kiegyenlíthetetlen. Mert mi az upanisadok szerint a megváltás lényege? A tudás, a Brahmannal való azonosság átélése. Azonban a védánták nemcsak azok számára írattak, kik már a megváltó tudás magaslatára eljutottak, hanem azok számára is, kik a megváltást keresik. S a megváltást mindenkinek keresnie kell, mert az ember anélkül, hogy arról számot adhatna, a nemtudás *(avidjá)* állapotában születik. Vagyis valóságosnak tartja az érzéki világot. Ezzel a tudással azután Istenről, világról, lélekről egészen más szemlélete van, mint annak, aki már az igazi tudás *(vidjá)* birtokába jutott.

2. A nem-tudás, az érzékekhez való kötöttség, az istentisztelet céljából Brahmant különböző tulajdonságokkal ruházza fel. Személyes Istennek *(Isvara)*, teremtőnek, a világ fenntartójának, jutalmazónak és büntetőnek tartja, kinek tetszését az áldozatokkal iparkodik megnyerni. Azonban a tulajdonságokkal felruházott Brahman nem az igazi Brahman. ert hMiszen Jádnyavalkja szerint a Brahmanról semmi határozmány nem állítható. A vallásos kultusz, *az alacsonyabb tudás tárgya* tehát az alsóbbrendű Brahman, mely a magasabb tudás fokán csalódássá válik.

A világ az alsóbb tudás álláspontján *valóságosan létezik* s a Brahman önmagából hozza létre. Mivel pedig a lelkek a Brahman részei, a hozzájuk tapadó karma szükségessé teszi az engesztelést. A lelkek vándorlásának lehetővétételéhez tehát a Brahman időközönkint kibocsátja magából és ismét visszaveszi magába a vi ágot (örökös körforgás).

A velünk született tudatlanság előtt rejtve marad a lélek igazi valója s azt *egyedivé* teszi, amennyiben különböző határozmányokkal *(upathi)* ruházza fel.

3. *Az igazi tudás*, a megváltás állapotában az ember *saját énjét azonosnak tudja a világlényeggel*, a Brahmannal. Ennek a tudásnak a tárgya a «magasabb Brahman», melyet csak a bölcs szemlélhet: határozmány nélküli szellemi lény, amelyben nincs szenvedés s ami tőle különbözik (t. i. az egyedi, érzéki lét), mind szenvedés.

A Brahmannal egy lélek előtt *szubjektiv látszattá lesz az érzéki lét*, a tér, idő és az oksági kapcsolatok világa. Az egyetlen létező a lélekkel azonos szellemi Brahman. Az érzéki világ csak káprázat, *csalódás (mája)*, melyet a Brahman, mint varázsló *(mávin)* bocsát ki magából, anélkül azonban, hogy a világ hathatna reá, amint a varázslóra sem hat az általa előidézett varázslat. A világról való ismeretünk tehát, mint ismeret (tudattény) valóságos, de ennek az ismeretnek a tárgyai olyanok, mint az álomképek, nem valóságosak.

Minthogy a lélek azonos a Brahmannal, azonos természetű is vele,

tiszta szellemiség, téren és cselekvési lehetőségen kívül álló, mindenütt lévő, mindenttudó, mindenható, vagyis *megváltott*.

A megváltó tudáshoz segítenek a jócselekedetek, azonban a megváltás nem a cselekedetek jutalma, hanem a cselekedetek elősegítik. Jócselekedetnek számítanak a Védák tanulmányozása, áldozat, alamizsna, vezeklés, böjt. Továbbá a nyugodtság, önfegyelmezés, lemondás, türelem, önmagábaszállás. Míg a külső jócselekedetek csak a megváltás kieszközléséig szükségesek, az utóbbiak azután is. A jócselekedeteken kívül fontos a Védák szaváról való elmélkedés, amely a csépléshez hasonlít, addig kell ismételni, míg a tudás belőle ki nem sarjad. A megváltó tudás ugyan nem szüntetheti meg a korábbi cselekedetek következményeképen már létrejött testet, de a bölcs tudatában van annak, hogy a test megmaradása csak látszat, éppen ezért annak halála teljesen közömbösen hagyja.

Sankara rendszere fejezi ki legtalálóbban a klasszikus hindú világfelfogást s tényleg, a művelt hindúk tekintélyes részének mindmáig a világnézete. A későbbi rendszerek közül a legjelentékenyebb *Rámánuja* (XI. sz.) *teizmusa*, mely szintén a Védák tekintélyére támaszkodik. A személyes Istent megkülönbözteti az általa létrehozott s fenntartott véges szellemektől és dolgoktól, elveti a mája-tant s a megváltást Isten örök szemléletébe helyezi.

Az utolsó négyszáz évben a bágyadás jeleit mutatja az ind gondolkodás, amit a hindú Radhakrishnan az ind szellemre ható, de eddig feldolgozatlanul hagyott külső hatások következményének tulajdonít. Az elmult másfél s ázadban a keresztény isten- és szeretet-tan hatása mutatkozik *Ram Mohan Rai* (1722—1833) Krisztus és az upanisadok tanítását egyeztető kísérletén, vagy a vallások értékét az isten- és emberszeretethez mérő *Ramakrishna* (1834—86) gondolatvilágában. *Rabindranath Tagore* (1861—1942), a költőfilozófus pedig a hindú mindenegység misztikáját a vallási különbségektől függetlenített bensőségesség világnézeteként hirdette.

Irodalom. Keith A. B., Indian Logic and Atomism. Oxford, 1921. — *Garbe R.*, Die Samkhya-Philosophie.[2] Leipzig, 1917. — *Woods I. H.*, The Yoga-System of Patañjali. Cambridge, 1914. — *Oldenberg H.*, Buddha.[9] Stuttgart—Berlin, 1921. Buddha's Reden. (Ford.) München, 1922. — *Schmidt J.*, Buddha. Budapest, 1920. — *Beckh H.*, Buddhismus. I—II. Berlin—Leipzig, 1916. — *Govern W. M. Mc.*, A manuel of Buddhist Philosophy. I. Conuologie. London, 1923. — *Steherbatsky—Strauss*, Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten. München, 1924. — *Lénárd J.*, Dhammó. I. Bevezetés Buddhó tanába. Budapest, 1911. II. A negyedik alapigazság. Adalékok a Buddhizmus fejlődésének történetéhez. 1913.

Összefoglalás.

Visszatekintőleg egybefoglalva az ind bölcselkedés eredményeit úgy találjuk, hogy az érzéki sokféleség mögött rejtőző végső *egység* meghatározása volt Indiában a filozófiai kutatás kezdete, melyhez az Abszolútummal egyesülni vágyó lélek *misztikus* igénye adott lendületet. A filozófia célja, hindú felfogás szerint, az Abszolútumhoz való visszatéréshez, a lélekvándorlás megszűntetéséhez, a megváltáshoz segítő tudás (vidjá). Ennek a megszerzését segíti elő az érzéki világtól elszakadó, vágynélküli erkölcsi tökéletesülés, melynek a jóga-gyakorlatok hathatós támogatói.

A bölcseleti tudás nézőpontjából különbözőképen látják a rendszerek a világ szerkezetét. A *szánkhja* dualisztikus felépítettségűnek találja a mindenséget, szemléletében anyag és szellem egymás mellett és egymásra visszavezethetetlenül léteznek. De ez a dualizmus veszít élességéből annak megállapításával, hogy az ember lényét alkotó szellem csak látszólag van kapcsolatban az anyaggal. A *buddhizmus* világszemlélete aktualista, mely az illuzionizmusig túlfeszített idealizmusba csap át. A *védánta* a magasabb tudás fokán az idealista monizmus tételét állítja.

A metafizikai részletproblémák a rendszerek különféleségéhez alkalmazkodnak. A lét pesszimista értékelése folytán Istennek nem jut hely a szánkhja-rendszerben s a vele rokon jóga-rendszerben sem elmaradhatatlan. A buddhizmus csak az oksági törvényszerűséget ismeri el a mindenség folyását szabályozó elvnek. A védántában csak az alacsonyabbrendű tudás számára létezik személyes Isten, a magasabb tudás fokán a Brahman a világlényeggel azonosul (panteizmus). A világ folyton megújuló örökös körforgása mellett a teremtés fogalma idegen gondolat a későbbi ind filozófia számára.

A szubstanciás maradandóságot tagadó buddhista aktualizmus és a materializmus kivételével az iskolák *a lélek* örökkévalóságát vallják s az idealizmus és realizmus álláspontjának különbözősége szerint magyarázzák lélek és test kapcsolatát. Minthogy pedig egyértelmű az a felfogás, hogy a lélek közvetlen nem érintkezhetik a testtel, az emberi tevékenységek magyarázata csak igen bonyolult pszichofizikai szervezet feltételezésével válik lehetségessé. A metafizikai álláspontnak megfelelően a realizmus (szánkhja, jóga, njája, vaisésika) s az idealizmus (manajána-buddhizmus, védánta) *ismerettanával* találkozunk.

Kétségtelen, hogy a problémák és rendszerek eléggé gazdag változatát tünteti fel az ind bölcselet, melynek a megfelelően hangolt lelkiségre hatóképessége könnyen érthető. Az ember figyelmének önmagára fordítása, a lelki elmélyedés sürgetése, az Abszolútumhoz tartozás tudatosítása oly mozzanatok, melyek alkalmasak arra, hogy a bensőségességében veszélyeztetett, a technikai kultúra egyoldalúságától fenyegetett

nyugati ember érdeklődését, különösen válságos időkben, a hindú filozófia felé fordítsák. Csalódott s a nyugati kultúra iránt szkeptikus lelkekre vonzólag hat az a valóság-magyarázat, mely a földi lét látszatszerűségét hirdeti, s mely az ember egységre törekvő igényének kielégítését ígéri.

Azonban az esetleges lélektani hatás lehetősége mellett a gondolatrendszerek tárgyi értékelésénél mégis az a döntő szempont, hogy menynyiben sikerül a felvetett problémák filozófiai, tudományosan indokolt megoldása? S e tekintetben a hindú filozófia misztikus intuicióból fakadó tanain lehetetlen a belső probléma-feszültséget észre nem venni, mely nem tud kielégítő megoldáshoz jutni.

A hindú valóság-magyarázat oly egyoldalúan hangsúlyozza az abszolút létet, hogy mellette a világ létének, a Relatívumnak nem marad kielégítő értelme. A világ a tökéletes tudás fokán látszatnak bizonyul, varázslat, melyet a Varázsló hoz létre s a bölcseség ép e varázslat belátása. A hindú filozófia embertana egyrészt a lelket függetleníti a test életétől, másrészt a testi cselekedeteknek a lélek sorsára döntő hatását hangsúlyozza. Az ujjászületés-tan a lélek egyediségét emeli ki, de az üdvözülés a lélek egyediségének elvesztésében, a mindenegységgel való egyesülésben áll. A metafizikai képzetek határozatlansága etikai tekintetben az ellentétek megtűrését, illetve az empirikus tapasztalat és a metafizikai magyarázat közti kényszerkiegyezést teszi szükségessé. Habár az etikai magatartás lényege hindú felfogás szerint a megváltó tudás megszerzése, mégis kénytelen a cselekvés parancsát is elismerni (legkifejezettebben a Bhagadvad-Gitá). Azonban a világ értelmetlensége, látszatszerűsége, az akaratnak a világhoz való vonzalma megtagadásának követelménye mellett az ember nem kaphat komoly etikai ösztönzést a világ alakításához, amint az öntökéletesülés erős egyoldalúsággal hangsúlyozott követelménye sem ad elég sürgetést a társadalmi kötelességek teljesítéséhez. A kifelé irányuló etikai magatartás a hindú világfelfogás alapján inkább tartózkodó, mint alkotó jellegű, elsősorban a szeretetlenségtől, a másnak ártó szándéktól való tartózkodás parancsában áll, kisebb nyomatékkal érvényesül benne a magátadó szeretet követelménye. A tapasztalat és metafizikai értelmezés közti éles ellentéttel, amit legjobban Sankara szemléltet a kétféle igazság elvével, nem elégítheti ki az ind filozófia a hindú léleknél erősebb valóságérzékkel rendelkező gondolkodást.

Az ind bölcseletnek az ókori nyugati filozófiához való viszonya tekintetében mindeddig nem állnak megbízható adatok rendelkezésünkre. Bizonyos, hogy az ind bölcselethez hasonló megoldásokkal: érzéki és érzékfeletti lét különbsége, egyetemes lényegek, ősanyag, hylozoizmus, atomelmélet, aktualizmus, találkozunk a görög bölcseletben is. A hasonlóság azonban közvetlen hatás feltételezése nélkül, a lét mindenütt azonos problémáiból s az emberi szellem egyetemes törvényszerűségéből is magya-

rázható. Az eleáta *(Gladisch)* és a pythagoreus filozófia *(Schroeder)* ind eredetéről felállított nézetekkel szemben súlyos kronológiai és tárgyi nehézségek vannak. A legrégibb ind és görög bölcselet egymásra hatásának a kérdése az orientalista szakkutatás jövőbeli feladata.

Kevesebb nehézséggel állítható az ind filozófiának a görög filozófiára *Plotinos* (Kr. u. III. sz.) közvetítésével gyakorolt hatása. Az újkorban nyilvánvaló egyes romantikusoknak, különösen *Schopenhauer*nak az ind gondolatvilághoz fűződő kapcsolata, melyet a modern teozófus mozgalmak is ébren tartanak.

II. A kínai bölcselet.

Kína a bölcselettörténet számára nem a bölcseleti rendszerek egyetemességének az ismerete, hanem a nagy gondolkodók panteonjának a teljessége szempontjából jön figyelembe. A rendszeralkotás terén ugyanis Kína Indiát sem közelíti meg s a bölcselet jelzésére a legújabb időkig nem volt a kínai nyelvnek önálló szava. Viszont kétségtelen, hogy ennek az ősi kultúrával rendelkező népnek is vannak filozófusai, kik a kínai lélek eredeti változatait szolgáltatják annak az általános képnek a kialakításához, melynek vázolása a bölcselettörténet feladata.

A feltűnően erős faji érzék Kínában igen korán kiépítette az állami szervezetet s a fejlett közösségi élet az *etikai problémákat* emelte a gondolkodók érdelődésének a tengelyébe. Az etikai elvek megalapozása ad ösztönzést a metafizikához, melynek első intuiciója századokra kielégítette az igényeket. A kínai lélek érdeklődését a tapasztalati valóság köti le, a lét mélységeinek problémái nem izgatják. A kevés önállóságot biztosító kollektív szellem, a hagyományokhoz s főleg a konfucianizmus tanaihoz való ragaszkodás megkötik a gondolkodás eleven lendületét. S végül nem jelentéktelen akadálya a bölcselet fejlődésének a gondolatközlés eszközeinek az elégtelensége : a kínai beszéd és írás. A szavak legtöbbjének sokféle jelentése s a ragozás hiánya akadálya a kifejezés pontosságának. Az írásjegyek elsősorban konkrét dolgok jelzésére szolgálnak s alkalmatlanok a bölcselő elvont gondolatainak a kifejezésére. A kínai beszéd és írás általában több súlyt helyez a külső formák csínjára, mint a tartalom világosságára. A filozófusok is legszívesebben képekben fejezik ki gondolataikat, melyek értelme éppen ezért sok esetben kétséges marad.

A bölcselők legnagyobb része az állami élet irányításában is tevékeny részt vesz, alkalmilag nyilvánított mondásaikat s tanítványaiknak adott oktatásaik tartalmát különösen kezdetben a szájhagyomány tartotta fenn, s sokszor csak a harmadik-negyedik nemzedék foglalta azokat írásba.

A kínai bölcselet leghasználtabb felosztása a következő :

1. az *ókori bölcselet* a legrégibb időktől a Tchin dinasztia bukásáig (Kr. e. 200);

2. a *középkori bölcselet* a Han dinasztia trónra jutásától a Tang dinasztiáig (Kr. e. 200—Kr. u. 960);

3. az *újkori bölcselet* a Szung dinasztiától (960-tól).

Az ősi vallási könyvek: az imákat és jóslatokat tartalmazó *I-king*, («változások kánonja»), az énekgyüjtemény, a *Si-king* és a krónikák könyve a *Su-king* a filozófia szempontjából is *forrásműveknek* tekintendők, minthogy a filozófusok ezek tekintélyére támaszkodnak s a bennük talált gondolatokat magyarázzák. A kínai klasszikusok műveinek nagy részét *Legge J.* (Oxford, 1893—95) adta ki. Értékesek a német *Wilhelm R.* fordításai és *Forke A.* forrástanulmányai is. A legújabb bölcseleti összefoglalások kínai részről *Hu Shih* munkái.

Irodalom. Forke A., Geschichte der chinesischen Philosophie. Hamburg, I. 1927; II. 1934; III. 1938. Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises. München—Berlin, 1927. — *Hackmann H.*, Chinesische Philosophie. München, 1927. Der Charakter der chinesischen Philosophie. Berlin, 1917. — *Zenker E. V.*, Geschichte der chinesischen Philosophie. I—II. Reichenberg, 1926. — *Wilhelm R.*, Chinesische Philosophie. Breslau, 1929. — Tekintettel arra, hogy a magyar olvasóközönség részére a szinológia németnyelvű munkái a legkönnyebben hozzáférhetők, a kínai szavak átírásánál a német átíráshoz alkalmazkodunk.

5. Az ókor.

1. A kínai világszemlélet legrégibb rajzát az ősi vallásos könyvek adják. Ezek szerint a túlvilági és a földi lét egyetlen nagy egészet, organikus egységet képez. A kettő közti összefüggésnek a belátása a mindenség rendjét szabályozó törvényszerűség megállapítása a *tao*-nak, annak az *út*-nak a felfedezése, melyet a világegyetem mozgása követ, mely a kölcsönös feltételezettség szálaival átszőtt világrendben az emberi magatartás helyes módjának a megállapításához s a társadalmi béke biztosításához vezet. Az égi és földi tüneményeket szabályozó számok nagy jelentőségének a kiemelése, a számarányokhoz alkalmazkodó zene nagyraértékelése igazolja, hogy a kínai kezdettől fogva az *összhangban*, a harmóniában találta meg a mindenség titkát s az emberi közösség boldogulásának a biztosítékát.

A világrendben működő s isten gyanánt tisztelt természeti erők közt a legfőbb az Ég, *Tien*, ki a világ folyásának s az erkölcsi rendnek a szabályozója. Bár ezen a fogalmon következetesen az anyagi eget értik, a fogalom monoteisztikus vonása abban az analógiában domborodik ki határozottan, hogy az Ég a mindenség császára, a Föld hitvestársa, az égitestek, hegyek és folyók hivatalnokai (Su-king).

Már az ősi I-kingben a természetben tapasztalható ellentétek (férfi-nő, világosság-sötétség, hideg-meleg) s változások (évszakok, emberekorok stb.) magyarázatára két metafizikai elv szolgál: a *Jin* és a *Jang*, melyeket folyadékszerű őselemeknek gondoltak, s úgy a kozmikus,

mint a pszichikai és az etikai jelenségek előidézőinek tekintették. Jang tüzes, világos elem, Jin hideg, nedves, ködszerű elem. Az emberben a lélek a Jang, a test a Jin elvből létesült. E két elv folytonos együttműködése példáját adja az emberi közösség életében kívánatos együttműködésnek.

Az ember helyes erkölcsi magatartása kiegészítő részét képezi a világharmóniának, viszont helytelen cselekedete zavarólag hat a mindenség folyására. Főleg nyilvánvaló ez a fejedelem ténykedéseiben, ki az emberi tevékenységek irányítója, a Su-king szerint az Ég küldötte, uralkodó és főpap egy személyben. Idővel ő lesz az egész állam hűbérura, ki alattvalóiról, mint atya gyermekeiről köteles gondoskodni. Az ország kormányzásában miniszterei állnak segítségére.

2. A voltaképeni bölcselet a *Tsu* dinasztia hatalmas feudális államának a VIII. és VII. században bekövetkezett felbomlásával veszi kezdetét. A birodalom apró államokra szakadozik szét s az államok egymással való harcából fakadó társadalmi bajok: a fejedelmek önkénye, a hivatalnokok visszaélései, a folytonos háborúsággal járó bizonytalanság és az ezt nyomon követő erkölcsi eldurvulás válságos helyzetében tűnnek fel azok a bölcsek, kik a pusztulófélben levő állami élet megmentésére vállalkoznak. A legtekintélyesebb köztük *Kong-Fu-ce* («Kung mester», a jezsuita misszionáriusok által latinosított nevén): *Konfucius*.

Konfucius Lu állam Kio helységében született 552-ben. Korai árvasága önállóságra és különböző munka megtanulására késztette. 19 éves korában megházasodott s a rövid ideig viselt állami gabonahivatali állását 22 éves korában a tanítóskodással cserélte fel. A Tsu dinasztia fővárosába, Lao Jang-ba tett tanulmányútja nagy hatással volt reá. Itt találkozott valószínűleg Lao-cével is. Hazatérte után a hazájában, Lu államban kitört zavargások elűzik a fejedelmet, kit a szűmzetésbe követ. Majd visszatér s a viszonyok javultával kormányzóvá, később igazságügyminiszterré lesz. Tanácsai nem találván a hanyag Ting hercegnél meghallgatásra, elhagyja az országot s 13 évig önkéntes száműzetésben tanítványaival bejárja a szomszéd államokat. Tanítványaival folytatott beszélgetései tükrözik vissza leghívebben bölcseleti eszméit. 483-ban egyik tanítványa közbenjárására hazatérhetett, 4 év mulva, 479-ben meghalt. Kü-Fu-ban lévő sírja mindmáig nemzeti szentély.

Tanait nem hagyta írásban hátra. Az utána következő két nemzedéktől származó feljegyzések három könyvre terjednek: *Lun-jü* (Konfucius életét és tanait ismertető „beszédek"), a *Tai-hsio* („magasztos tanítás") és a *Tsung-jung* („jogszabályok gyüjteménye"). A két utóbbi iratot eredetileg a *Li-gi*, a „szokások könyvé"-be olvasztották be, melyből Kr. u. a VI. századtól kezdve a Tsung-jung kimaradt.

Konfucius a gyakorlati élet embere, ki metafizikai vizsgálódásokba nem merül el. Az ősi vallás hitének és szokásainak megtartását, a személy-

telen Égi Isten, a természeti erőkben működő istenek, szellemek s az ősök tiszteletét a hagyományokhoz ragaszkodó hűséggel, erkölcsi kötelességnek ismeri el. Az államot mint titokzatos organizmust magyarázó ősi mitikus gondolkodás hatása alól sem tud szabadulni s az ősi elvet gyakorlati érzékével úgy hozza összhangba, hogy lassanként az Abszolútummal egyjelentőségűvé lett *tao* fogalmat a kínai államra mint empirikus adottságra alkalmazza s azt az immanens, bennműködő erőt érti ezen, mely a közösségi életet szabályozza, s annak boldogulását biztosítja.

A tao működését emberi erő nem befolyásolhatja, végzetszerű hatalom *(ming)* az, mely a fejedelmekben központosul. Az állam sorsa azon fordul meg, hogy az uralkodó méltó hordozója-e a taónak? A hatalom tekintélyét kizárólag az erkölcs biztosítja. Az erkölcsi tökéletesség a *lélek nemessége (tchün tse)*, melyet nem a születés, hanem az *egyéniség* kimüvelése biztosít. A tudásnak erkölcsi jelentősége van. Az erkölcsi rend alapvetését szolgáltatja a helyes *ismeret* a fogalmak tisztázásával, a dolgok helyes nevének a megállapításával. Az igazság és az erkölcs kapcsolata nyilvánvaló abból, hogy ha mindenkit helyes nevén szólítanak, vagyis a a fejdelmet fejedelemnek nevezik, az alattvalót alattvalónak, az atyát atyának, a fiút fiúnak s mindegyikkel ennek megfelelően bánnak s mindegyik úgy cselekszik, mint arra neve kötelezi, akkor az állam boldogulása biztosítva van. (Lun-jü XII. 11 ; XIII. 3.)

Cselekvésünknél a helyes mértéket a *kölcsönösség (su)* elve határozza meg : «amit magadnak nem kívánsz, másnak se tedd» (XV. 23) ; V. 11). A kölcsönösség fogalmából azonban hiányzik a keresztény felebaráti szeretet melegsége. Konfucius ugyan a kölcsönösség mellett emlegeti még az *emberszeretetet (jen)* is, mely arra ösztönöz, hogy más létét és boldogulását épúgy kívánjuk, mint a magunkét. Emberszeretet nélkül a *tiszteletadás (li)* semmit sem ér. Az emberszeretet megszerzése azonban igen nehéz, s egyébként sem általános, a rosszakra is kiterjedő szeretet. Konfucius elve : «a méltatlanság igazságossággal, a jóság jósággal fizetendő» (XIV. 36). A cselekedetben nyilvánuló jóság az *erény (te)*.

Mivel az erény az egyéniség kimüvelésében áll, az erényes élethez nagyfontosságú a *tanítás* és az önnevelés *(hsio)*. A legfőbb tanító *Kína multja*. A mult tanulságain iparkodik Konfucius a helyes irányt bemutatni az egyetlen sajátkezűleg írt, a Su-King kiegészítéséül szánt, Lu állam történetét összefoglaló művében, a *Tsun-Tsiu*-ban (a «tavasz és ősz könyvében»). Ezt a célt szolgálta a régi nemzeti énekek összegyüjtésével, az énekes könyv *(Si-king)* kiadásával is. Etikájának esztetizáló vonást ad a *zene* nagyrabecsülése, melyet a lelki összhang kifejezőjének tartott.

3. Konfucius szellemi örökségének legnevesebb ápolója és továbbfejlesztője *Mencius* (Meng-ce, Mong-Ko, Kr. e. 372—289), ki hét kötetre menő dialógusaiban az államkormányzás elveit Konfucius gondolatai

szerint fejti ki, Konfucius aforizmaszerű mondásait rendezi s bizonyítékok felsorolásával iparkodik azok tekintélyét alátámasztani.

A fejedelem erkölcsi tökéletességét még Konfuciusnál is merészebben sürgeti. Sőt a méltatlan fejedelem letételét és meggyilkolását is megengedettnek tartja.

A kor nagy erkölcsi válsága veti felszínre azt a kérdést, hogy vajjon az ember természeténél fogva jó, vagy rossz-e? Ebben a vitában Mencius a konfucianizmust jellemző optimizmussal hirdeti, hogy az ember alapjában véve jó, s minden külső akadályon diadalmasan keresztül tör, ha az erények gyakorlásával törekvéseinek helyes irányt szab. A négy főerény : a helyes belátás, az emberszeretet, az igazságosság és a figyelmesség. E négyre való hajlam természetes mindenkiben s ezek birtoklása tesz egész emberré, hasonlóan a test egészét alkotó négy főrészhez : fej, törzs, kezek és lábak. Az erények adják az ember mennyei nemességét.

4. Míg a konfuciánusok a gyakorlati élet igényeinek kielégítésére megelégszenek a fogalmak tisztázásával, mélyebbre szántanak a *taoizmus* filozófusai, Kína igazi metafizikusai. A jelenségek sokfélesége mögött rejtőző Abszolútum természete, a metafizikai és tapasztalati lét kapcsolata érdekli ezeket a gondolkodókat, akik közül az első történetileg hiteles személy *Teng Hsi* (Kr. e. VI. sz.). A Bambuszkódex alkotásával mint jogtudós is megörökítette nevét, két rövid filozófiai iratában pedig a taoizmus elveit vallja, melyeket *Lao-ce*, a taoizmus klasszikus filozófusa fejtett ki bővebben a neki tulajdonított *Tao-te-king* («a lét és az erény könyve») c. iratában.

Lao-ce Kr. e. a VI. században élt. A hagyomány szerint a Tsu dinasztia udvarában levéltáros volt, majd midőn a dinasztia hanyatlását észrevette, elhagyta az ország területét s a határőrnek, Jin Hsi-nek a kérésére írta le ötezer szóból álló bölcseleti művét : a Tao-te-king-et. Minthogy azonban *Lieh-ce* és *Dzsuang-ce* (IV. sz.) Lao-ce idézésénél nem hivatkoznak művére, valószínű, hogy tanai eredetileg a szájhagyomány útján maradtak fenn s csak később (talán a IV. század folyamán) kerültek leírásra. Ezt a feltevést megerősítik a források is, melyek Lao-ce szerénységét hangsúlyozzák, ki hírnévre nem törekedett s nagy tudását rejtegette az emberek előtt.

A jelenségek világa «az üres»-ből jön létre, ami nem a semmi, hanem a tapasztalati lét felett álló transzcendens lét, az *Abszolútum*. Semmiféle határozmány nem állítható róla, minthogy érzéki tapasztalat tárgyává nem tehető. «Megfoghatatlan és megismerhetetlen, ki a dolgok formáit magában rejti. Megismerhetetlen és megfoghatatlan, de az anyag őbenne van. Mély és sötét, de az erőt magába zárja.» (Tao-te-king c. 21.)

Minden lét lehetőségé szerint benne rejtőzik s a tao önkifejlődésével lesz reális, tapasztalható valósággá. A tapasztalati világba jutva lesz az Abszolútum földi taová. Észrevétlenül, a nemes visszavonulást keresve,

működik minden létezőben. A mérhetetlen mélységeket kereső víz legmegfelelőbb szimboluma. Bár Lao-ce a személyiség jelzőit, a szeretetet, gondosságot ruházza a taóra, mégsem tekinthető az személynek, sem pedig Istennek, mert az Istennél is ősibbnek tartja. A tao a lét differenciálatlan forrása, sem személyi, sem tárgyi határozmányok nem alkalmazhatók rá.

A tao működése a világban a *te*, a tevékenység. A minden lényben kifejlődésre törekvő erő a tao jelenlétének a bizonyítéka. A tao akadálytalanul működik a tudattalan lények világában s a serdülő ember is teljesen vezetésére bízza magát. Azonban a felnőtteket az érzékiség, a kapzsiság és az uralomvágy önző szenvedélyei elszakítják a lét gyökerétől. A visszatérés feltétele : az egyéni vágyakról való lemondás, a taóra való ráhagyatkozással. Ez a magatartás a *vu-vei*, a nemcselekvés állapota, mely nem a buddhista nirvánával egy jelentőségű, hanem a zajtalan, észrevétlen, a tao által irányított önkifejlődést jelenti, mely erkölcsi alkalmazásában a *fatalizmust* eredményezi. A tao ugyanis, mint személytelen erő spontán, tudattalan, célnélküli működést fejt ki.

5. A tao-fogalom teljesen elmechanizálódik s a vak természeti erő sajátságát nyeri *Lieh-ce* filozófiájában. (V. sz.) A természeti történések szoros kapcsolatát a mindenséget átható tao teremti meg. Az ember is oly mértékben van beékelve a társadalmi organizmusba, hogy voltaképen egyedről és egyedi jogokról nem beszélhetünk. A természeti javak használata is rablás, az embernek tényleg semmihez sincs joga. Az ember és a természet minden egyéb egyede egyet képeznek. A lények egységének a hirdetése folytán látják Lieh-cében sokan Darwin előfutárát.

Lieh-ce-től való az első részletesebb *kozmogónia*. A taónak a tiszta transzcendencia állapotából a jelenségek világába való bocsátkozása a «nagy változás», melynek folyamán a lét elvei közül először az erő, azután a formák s végül az anyag jön létre. Az anyag formálódása az 1., 7. és 9. szám szerint történik. A kezdetben egységes összubstancia első differenciálódása a Jin és Jang, melyekből az öt elem jön létre. Az így létrejött hét valóhoz jön azután még kettő, az Ég és a Föld, melyek a látható világ alapjai. A világ keletkezésének ezt a magyarázatát lényegében a többi filozófus is magáévá teszi.

6. A tao-fogalomban rejtőző idealizmust a *relativizmus és illuzionizmus* irányában fejti ki *Dzsuang-ce*, ki a rendelkezésre álló kevés adat szerint Kr. u. a IV. században élhetett. «Igaz könyv a déli virágföldről» c. művéből 33 fejezet maradt reánk. Homályos gondolatait igen sok magyarázó iparkodott megvilágítani.

Dzsuang-ce szerint nincs igazság és tévely, nincs alany és tárgy, nincsenek feltétlen érvényes mértékek, nincs tényleges keletkezés és elmúlás. Minden megállapítás viszonylagos. Ugyanaz az alany ugyanarról különböző állapotokban, különbözőképen ítél. Változékony, kizárólag alanyi feldolgozású képzeteinket nem tarthatjuk tárgyilag igazaknak, A sokféleség és az ellentétek csak az egyedi tudat alkotásai. A valóságos

világ egy, az egységes tao, mely téri és időbeli viszonyok látszatában lesz tudatossá számunkra. A tao, az Abszolutum látószögéből tekintve, a jelenségeknek csak árny-létük van, melyeket a tao rajzol ki, mint a fény a tárgyak különböző árnyait. A valóság csak álom.

7. A *logikai kutatás* terén Kína legnevesebb filozófusa *Me-Ti* (Mo-Di, Kr. e. kb. 480—400), jóllehet nála is a logikának csak az etika szempontjából van jelentősége. Igy sem ő, sem pedig iskolája, a mehisták, nem jutottak el a logika rendszerének teljes kiépítéséig.

Me-Ti a bölcseleti okoskodás módszerét a vita alá kerülő kérdés három szempontú vizsgálatában állapította meg. Mindenekelőtt megvizsgálandó az ókori bölcsek véleménye. Azután figyelembe veendő a tapasztalat tanuságtétele s végül a tan gyakorlati következménye. Ezen módszer figyelembevételével állítja össze Me-Ti társadalomtanát, melynek középpontjába az *egyetemes emberszeretet* tanát állítja. Ehhez következetesen kárhoztatja a hódító háborút.

8. Me-Ti az egyetlen kínai filozófus, ki *bölcseleti iskolát* alapított. Vallásos szervezetű iskolája az emberszeretet értelmezése s az ismere kérdése tekintetében később több ágra oszlott.

A kötött kínai nyelv és írás teszi érthetővé, hogy a *mehisták* is Konfuciushoz hasonlóan elsősorban a *dolgok nevének* a pontos megállapítására törekszenek. A dolgok nevét, sajátságait megfigyelésből állapítjuk meg. A név és a fogalom közt csak homályos megkülönböztetést téve, a mehisták a nevet az igazság kifejezőjének tekintik. Az igazságot kifejező szavak egysége hozza létre az ítéletet, melynek fajai között főleg a problematikus és a hipotetikus ítéletek mibenléte képezi vizsgálat tárgyát. Az induktív és a deduktív következtetés sem volt ismeretlen a mehista logikusok előtt, bár az erre vonatkozó utalások meglehetősen hiányosak. A hasonlóság és a különbség mint az ismeretgyarapítás fontos eszközei szerepelnek. A kínai filozófusok rövid, aforizmaszerű mondásokat kedvelő módszerének megfelelően a mehisták írásai is roskadoznak a nominális és reális definiciók tömegétől.

A megismerés aktusát a mehisták a megvilágítás analógiájával magyarázzák. A lélek a dolgokra veti ki fényét s ennek közvetítésével fogja fel azokat. Megkülönböztetendő a közvetlen és a közvetett megismerés. Az előbbi egyéni észrevételen alapul, az utóbbi egyrészt az oktatás, másrészt a fogalmaknak vitatkozás útján való tisztázásával jön létre. Bár behatóbban nem foglalkoznak az ismeretelméleti kérdésekkel, mégis az érzetminőségek reális vagy ideális létének a kérdése vita tárgyát képezi s két részre osztja a véleményeket. A mehisták egyik része a *realizmus* álláspontjára helyezkedett, azt tanítván, hogy pl a kőben a keménység és a szín két valóságosan létező lényeg. Azonban a mehisták másik része az *idealizmus* nézetét vallotta s tagadta az érzetminőségek tárgyilagos létét.

Irodalom. Wilhelm R., bevezetéssel ellátott német fordításai (Die Religion und Philosophie Chinas, Jena, sorozatban): I-Ging, Buch der Wandlungen. I—II. 1924; Li-Gi, Buch der Sitte, 1930; Kungfutse, Gespräche (Lun-Yü), 1910; Laotse, Das Buch vom Sinn und Leben, 1923; Mong Dsi (Mong Ko), 1916; Dschuang Dsi, Das wehre Buch vom südlichen Blütenland, 1923. — *Wilhelm R.*, Kung-Tse, Leben und Werk. Stuttgart, 1925; Kungtse und der Konfucianismus. Berlin, 1928. — *Faber E.*, A systematical digest of the doctrines of Confucius. Shanghai, 1902. — *Stojits J.*, Laoce életbölcselete. Budapest, 1906. — *Rosny L.*, Le Taoisme. Paris, 1892. — *Forke A.*, Me-Ti. Berlin, 1922. — *Witte J.*, Mê-Ti. Leipzig, 1928. — *Suzuki D. T.*, A brief history of early Chinese philosophy London, 1914.

6. A középkor.

A kínai középkor filozófiája nem mutat változatos képet. A filozófia fejlődését főleg az a körülmény gátolta, hogy a *Hán* dinasztia (Kr. e. II. sz.) a konfucianizmust államvallássá és a hivatalos kínai filozófiává nyilvánította s minden egyéb tant száműzött a nyilvánosságból. Azonban a konfucianizmusban oly kevés a filozófiai eszmecsira, hogy azt a fejedelmi pártfogás sem volt képes terebélyes fává növeszteni. A bölcseleti életbe csak a *buddhizmus* behatolása hozott némi élénkséget.

A hagyomány szerint már Kr. e. 217-ben egy *Li Fang* nevű buddhista szerzetes 17 társával Kínába jött, hogy Buddha tanait hirdesse, de bebörtönözték. Történeti bizonyítékok szerint Kr. e. a II. században mutathatók fel Kínában a buddhizmus első nyomai. Az idegen vallás Kínában, hol mindig erős volt a nemzeti érzés, nehezen talált bebocsátást. A kínai faj egy másik sajátos vonása, a családi élet nagy tisztelete, erre meg a buddhizmusban nagy szerepet játszó szerzetesi eszme hatott idegenül. Csak midőn a Kr. utáni 60-as években *Ming-ti* császár udvarát megnyitotta a buddhista tanokat terjesztő szerzetesek számára, jutott az új vallás jelentősebb szerephez a szellemi élet irányításánál.

Kínában kezdetben a buddhizmus *mahajána* iránya talált talajra, amint az a kínai buddhizmus legrégibb írott emlékéből, két indiai szerzetesnek, *Fa-lan*-nak és *Mo-teng*-nek tulajdonított «42 fejezet szutrája» című műből nyilvánvaló. Eszerint a változékony világ látszat, a dolgokról semmiféle maradandó határozmány nem állítható *(animithata)* minden csak a *mája* játéka.

A Han dinasztia bukását követő polgárháború alatt (III. sz.) a buddhizmus élénk megértésre talált a békesség után szomjazó lelkeknél. Sok buddhista könyvet lefordítanak, különösen a tökéletes ismeret *(pradnyaparamita)* filozófiáját ismertető iratok terjednek, melyek a kínai szellemi hagyományokból elsősorban a taoizmussal találnak kapcsolatot. Különösen a Dzsuang-ce filozófiájában fenomenalizmussá fejlett taoizmus építette meg a hidat a kínai gondolkodás és a buddhista mahajána-filozófia között. A buddhizmus terjedését különben is előmozdítot-

ták a *Tchin* dinasztia császárai s a krónikák szerint Kr. u. a IV. században Észak-Kína lakóinak kilenctizedrésze buddhista volt.

A buddhizmus iránti lelkesedést bizonyítják az indiai zarándoklatok s a két birodalom közti élénk érintkezésre legjobban jellemző, hogy az indiai buddhizmus főpapja, *Bodhidharma*, ki hivatalát Buddhára vezette vissza, 520-ban Kr. u. Kínába tette át székhelyét. Különösen az ő tartózkodása alatt eresztett mélyebb gyökereket Kínában a buddhizmus s csakhamar egész sereg iskolának adott létet, melyek jellegzetes sajátságukat a buddhizmus valamelyik tételének a különös kidomborításából nyerték. Kezdve a nép ezreinek szánt, a paradicsomi élet gyönyörűségeit kiszínező «lotusziskolától» (mely a lótuszvirágból való ujjászületést tartotta az üdvözülés feltételének) az V—VI. században a *hinajána* irány is szóhoz jutott. Az iskolák közül határozottan panteista volt a *Tu Sun* (556—640) által alapított *avatansaka* iskola (neve a hasonnevű szutra után).

A VII. századtól a Tang dinasztia a buddhisták tevékenységét korlátozta. Majd az elégedetlen és az ország szerencsétlenségét a buddhizmusra hárító konfucionisták *(Fu Ji* és *Jao Tsung)* izgatására kitört véres üldözés (844) oly mély sebeket ejtett a buddhizmuson, melyeket az sohasem hevert ki. Azonban az üldözés ellenére éppen ebben az időben a kínai buddhizmus igen előkelő személyiségeket tüntet fel, sőt ebben az időben terjed el Kínában a tudat egyedüli létét hirdető *jogacsára*-iskola is.

Irodalom. Walleser M., Prajña Paramita. Leipzig, 1914. — *Groot J. M.*, Sectarianism and religious persecution in China. I—II. Amsterdam, 1903.

7. Az újkor.

A *Szung* császárok (960—1280) ellenszenvvel nézték a buddhizmust, különböző korlátozásokkal terjedése elé gátat vetettek s a konfucianizmust visszahelyezték régi tekintélyébe. A buddhizmus erőteljesebb szellemi ellenállásra képtelenné vált. Indiában hazáját vesztve, mint filozófia elernyedt s csak mint vallás tartotta fenn magát Ázsia különböző népeinél. A konfucianizmus felújítása terén különösen *Han Yü* (IX. sz.) buzgólkodott. Azonban a buddhizmus által felkeltett metafizikai érdeklődés is ébren maradt s különösen a taoizmus misztikáját művelő elmélkedő irány *(tsan hüo)* híveinél hatott elevenen. A későbbi kínai gondolkodás különböző irányai *Tsu Hsi* dualisztikus filozófiájában jutottak szintézisbe.

1. *Tsu Hsi* a kínai filozófia utolsó korszakának, sőt talán az egész kínai filozófiának legkimagaslóbb alakja. A vezető szerepet a kínai lélek ritka adománya, a *rendszerző* képesség biztosítja számára. Tsu Hsi 1131-ben született Yu hsi helységben, Fukia tartományban. Családjából több

tudós került ki. Atyja leköszönt hivatali állásáról, hogy a tudományoknak és tehetséges fia nevelésének éljen. Halála után végrendelete szerint három tudós barátja folytatta fia neveltetését. A fiatal Tsu Hsi Konfucius és Mencius mellett, kiknek írásait magyarázta, a buddhizmussal és a taoizmussal is megismerkedett. A buddhizmus eszméi mély nyomokat hagytak lelkében s dualisztikus világszemlélete kialakulására kétségtelenül befolyással voltak. Többízben viselt magasabb állami hivatalt, azonban tudós hajlamait követve visszavonult a közélettől s a kínai filozófusok szokása szerint, oktatással foglalkozott. 1200-ban halt meg. A bölcselet mellett a történelemmel is foglalkozott. Bölcseleti műveit csak a XVIII. században gyüjtötték össze.

Tsu Hsi szerint *li* és *tchi* a lét két végső, egymást kölcsönösen feltételező elve. A tchi (lélegzet, levegő), a finom, levegőszerű *anyagi elv*, a li, a *szellemi elv*, mely a fejlődéshez szükséges erőket is magában foglalja. A li és tchi egymás nélkül nem létezhetnek. A szellem csak az anyagi elvben valósulhat meg, az anyag a szellem létének a szubsztrátuma. A li értelmi és akarati tevékenysége szabja meg az anyagi világ fejlődését. Ennek első mozzanata az anyagi elvnek két összubstanciára, a Jangra és a Jinre való bomlása. Jang a mozgó, Jin a nyugalom állapotában lévő anyag. Mozgás és nyugalom folytonos, ritmikus változása az életfolyamat. Jang és Jin egymásra hatása hozza létre az őselemeket: a vizet, tüzet, fát, ásványt, földet. Az őslemekből alakul ki az Ég és a Föld, az a két kozmikus erő, mely a látható világot hozza létre. Az ősi hitnek, mely szerint Ég és Föld egyesülése minden létező, így ad helyet Tsu Hsi rendszerében.

A világfolyamat az évszakok változásához hasonló *folytonos körforgás:* keletkezés, virágzás, hanyatlás és elmúlás fázisainak az egymásutánja. A változás rendjének végső alapja a li, a mindenség szellemi elve, melyben négyféle etikai erő szunnyad : a szeretet, igazságosság, tisztelet, okosság, melyek a négy évszakban megnyilatkoznak a tavaszi természet megtermékenyülésében, a nyár kifejlődött szépségében, az ősz hasznothozó bőségében és a tél erőket rejtegető, józan takarékoskodásában. Tsu Hsi szerint tehát a világegyetem minden jelensége *etikai erőmegnyilvánulás.*

A kozmoszban működő etikai erő teljes kifejlődése *az ember.* Megkülönböztetendő az ember lényege (in abstracto) és az adott viszonyok közt kialakuló egyénisége, jelleme (in concreto). Az ember a li, az erkölcsi elv működésének alanya lévén, egész lényét erkölcsi minősültség hatja át. A lelkiismeret minden cselekedetének maradandó irányítója anélkül azonban, hogy az ember cselekedeteit szükségképen létesítené. Annak okát, hogy az ember lelkiismeretlenül, rosszul is cselekedhetik, Tsu Hsi az ember dualisztikus felépítettségében találja. Lényegében az ember is a tchi és a li egysége. A szellem az anyagban tevékeny, s bár az anyag

nem ellentéte a szellemnek, mégis etikailag közömbös. A li működése tehát függ az anyagi feltételektől. Ez pedig a két ősállag, a Jang és a Jin különböző arányú keveredése következtében az egyes embereknél nagyon különböző lehet s így a li tevékenységi lehetőségei, a jó megvalósulásának az ereje is különböző az egyes emberben. Az ember erkölcsi alkatának ilyen megalapozásából önként következő determinizmust Tsu Hsi annak hangsúlyozásával iparkodik elkerülni, hogy az ember erős akarattal fizikai létének akadályait legyőzheti.

Az erkölcsi tökéletesedés biztosítékai, mint Menciusnál, a négy főerény, melyek közül a legfontosabb az emberszeretet. A négy főerény mint kozmikus, emberen kívül álló erő, csak úgy fejlődhetik ki az emberben, ha a megfelelő hajlamokban erre alkalmas talaj kínálkozik. Az erények tehát bizonyos pszichikai diszpozíciót tételeznek fel. Az ember konkrét egyedi léte és a négy főerényt magában foglaló lényege közti közvetítő a szív *(hsin)*, a lelki élet központja.

Így foglalja össze szintézisbe Tsu Hsi a kínai gondolkodás ősi eszméit, midőn az erkölcsiséget a világfejlődést irányító szellemi principiummal azonosítja. *Étosz hatja át a mindenséget.* Ember és természet egyaránt eszközei az erkölcsi tökéletesülésnek. Ez a meggyőződés hű kifejezője a kínai optimizmusnak s erőteljes ösztönzés az állam békéje és rendje érdekében való együttműködésre, ami Kína örökös problémája. Ebből érthető Tsu Hsi nagy hatása. A Ming dinasztia a XIV. században Tsu Hsi magyarázatait állította fel irányításul a klasszikusok értelmezésénél, bölcseletét pedig az egyedül helyes és érvényes filozófiának nyilvánította s az abban való jártasság a magasabb képzés elengedhetetlen követelményévé lett.

2. Az *idealizmusnak* a korábbi gondolkodóknál fejlettebb formáját képviseli a magas katonai és állami tisztségeket viselő *Wang Jang Ming* (1472—1527), Kína utolsó jelentékenyebb filozófusa. Harmincöt éves korában bekövetkezett háromévi száműzetésben éppen úgy, mint a nyugati újkori filozófia atyja, Descartes, hirtelen, egy éjjel jön rá arra az glapelvre, melyből egész rendszerét kifejtette: «önmagam elégséges vagyok a mindenség megismerésére».

A bennünk működő szellem a *Liang tchi*, az «igazi megismerés». Belőle érthetjük meg az egész világot, mely lényegében egyetlen elv s különböző viszonyítások szerint különböző megnyilatkozási módokban mutatkozik be. Mint a világtörténelmet irányító erőt Istennek, illetve végzetnek nevezzük; mint az emberi tevékenység alapját egyéni természetnek hívjuk; mint a különböző szellemi tevékenységek megnyilatkozását mindmegannyi erkölcsi tulajdonság nevével jelöljük. A jelenségek törvényeit nem a történések megfigyelésével állapítjuk meg, hanem a mindenséget kormányzó törvényszerűség elvét önmagunkban hordjuk. Wang-Jang *monizmusa ismeretelméleti:* a mindenség értelmünk függvénye.

«Értelmem uralkodik egen és földön, szellemek és istenek felett . . . ha ég, föld, szellemek, istenek és dolgok értelmemtől különválnának, úgy nem lenne ég, föld, sem szellemek, sem istenek, sem dolgok. Ha értelmem ezektől a dolgoktól elszakadna, önmaga sem létezne.» (F. G. Henke, i. m. 184. l.) Az emberi értelem intuitív képességével biztonsággal megállapítja a jót minden esetben. Az értelem tehát az erkölcsiség mértéke *(autonómia)*.

Az ismeretelméleti idealizmus és az erkölcsi autonómia elve közeli rokonságba hozza Wang Jang-ot az újkori bölcselet nyugati gondolkodóival. Tényleg azonban Kína a legújabb időkig nem talált kapcsolatot a nyugati filozófiával. A konfucianizmus, Tsu Hsi és Wang Jang filozófiái lényeges változtatás nélkül mindmáig az uralkodó tanok. Ezek a kínai gondolkodók hatnak a külföldön is, főleg Japánban, mely a filozófiában eredeti alkotást nem hozott létre.

Irodalom. Le Gall St., Tchou Hsi, sa doctrine, son influence. Chang-Hai, 1894. — *Bruce J. P.*, Chu Hsi and his masters. London, 1923. — *Henke F. G.*, The philosophy of Wang Yang Ming. London—Chicago, 1916.

Összefoglalás.

A kínai bölcseletet a gyakorlati élet követelményei teremtették meg. Az első filozófusok, Konfucius, Teng Hsi, Lao-ce, elsősorban a válságban lévő állami élet bajainak észszerű orvoslására kívánnak útmutatást adni. A közélet hullámzásában felvetődő etikai problémák maradtak mindvégig a bölcselkedés leghatásosabb ösztönzői. Az etikai problémák nyomán talált rá a kínai gondolkodás az ember és a világ végső létfeltételeit kutató metafizika mélyebben fekvő kérdéseire is.

A maradandó metafizikai elv a *tao* lett, melyet az egyes rendszerek különbözőképen értelmeznek. A *konfuciánusok* empirikus világszemlélete a taót a közösségi életet irányító törvényszerűségnek tekinti, a *taoizmus* s annak buddhisztikus változata a taót a világlényeggel azonosítja s ezzel a monizmus lett Kínában hosszú ideig az egyedüli metafizika. A panteizmus, illuzionizmus, a passzivitás etikája a monista metafizika következményeképen jelentkeznek. Az ősi vallás sajátságos teizmusát a konfuciánusok tartják fenn.

A szélesebb mederben folyó metafizikai vizsgálódás legkiválóbb eredménye *Tsu Hsi* dualisztikus rendszere, mely természetnek és szellemnek a kínai életigenlő, optimista világszemléletnek megfelelő békés harmóniáját teremti meg s a mult hagyományait is érvényre juttatja. *A hagyományokhoz való ragaszkodás* egyébként feltűnően érvényesül a kínai gondolkodás egész folyamán. A régi vallásos hagyományok idejéből származó tao fogalom mindvégig megtartja jelentőségét, az ősi kozmogónia két őselve, a Jin és a Jang szolgálnak maradandóan test és lélek, érzékiség és szellem viszonyának s a különböző kozmikus változások

magyarázatára. Az erkölcsnek is következetesen társadalomfenntartó ereje domborodik ki s a viszontagságos viszonyokból érthető kivételektől eltekintve, arra nézve is megegyeznek a vélemények, hogy az emberi természet alapjában véve jó és az erény az ember természetes tökéletessége. Az erény biztosítékát a konfuciánusok a helyes tudásban, a mehisták az általános szeretetben, a taoisták pedig a misztikus elmerülésben találják meg és valamennyien a nemzeti mult tiszta erkölcseit tekintik követendő például.

Az etikánál sokkal szerényebb eredményekre mutat az ismerettani vizsgálódás. A mehisták és Wang Jang Ming a számottevő kezdeményezők e téren anélkül, hogy a logika és az ismeretelmélet jövőjét biztosították volna.

Nagy filozófiai mozgalmak nem indultak világgá a «mennyei birodalomból». De az alapvető metafizikai, ismeretelméleti kérdések ott is tudatossá váltak, a társadalmi etika kérdései pedig különösen élénken foglalkoztatták az elméket. Kína bizonyság arra, hogy a filozófia szükségképeni életigény, mely mostoha viszonyok között is hazára talál.

II. RÉSZ.

A GÖRÖG BÖLCSELET.

A bölcselet klasszikus hazája Görögország. Máshol is tudatossá váltak a lét problémái s a valóság magyarázatára máshol is alkottak világnézeteket. A spekulatív képesség megnyilvánul Indiában is, s Kína is mutat fel filozófusokat, de a görög szellem teljesítményeivel nem vehetik fel a versenyt. Míg a hindú a filozófiától megváltását várja, a kínai pedig a társadalom bölcs irányítását, addig a görög azért filozofál, hogy tudásszomját kielégítse. Az igazságnak gyakorlati érdekektől független, önmagáért való keresése *(θεωρίης εἵνεκεν)* és értékelése a lényeges különbség a görög filozófia és egyéb ókori spekuláció között. A filozófia görög földön lett igazán azzá, amit e görög eredetű névvel jelzett fogalom kifejez, a legegyetemesebb tudománnyá. A kutatás módszerének folytonos tökéletesítésével, a filozófiai alapfogalmak szabatos értelmének a meghatározásával, a vizsgálódás körének fokozatos kiterjesztésével, nagyvonalú bölcseleti rendszerek megteremtésével a nyugati filozófia alapját maradandóan a görög gondolkodás vetette meg.

Ha azokat a feltételeket keressük, melyek Hellász földjén a bölcselet fellendülését elősegítették, elsősorban a görög léleknek a *szellemi műveltségre való ritka rátermettségét* kell említenünk. Amilyen maradandó értékűek a görög irodalom és a művészet termékei, époly klasszikus eredetiség mutatkozik a görög szellem elméleti téren létrehozott leghatalmasabb alkotásán, a filozófián. A görög lélek jellegzetes tulajdonságai, a könnyed mozgékonyság, az éles megfigyelőképesség, a józan valóságérzék, az értelem megismerőképességében való nagy bizalom, a kritikus hajlam értékes adottságai voltak a valóság szerkezeti törvényeinek felkutatására irányuló törekvésénél. A görög gondolkodó nem alanyi énjéből indul ki, mint India bölcselői, hanem a külvilágra : a természetre és a társadalomra szegzi fürkésző tekintetét. Nem az alanyi sejtés, az érzés a vezetője, hanem az értelemnek a tárgyi világ vizsgálata során szerzett belátása, az ismeret irányadó alapvetően magatartására. A természet jelenségeinek megfigyeléséből kiindulva a görög lélek a szemlélet elevenségével pillantja meg a jelenségek, a világ életét irányító örök, egyetemes, érzékfeletti elveket. A görög számára az ismeret a szellem szemeivel való átás, tárgymegragadás, a vallási kultusz és a művészet nyujtotta szem-,élettel rokon természetű élmény. Az isteninek *(θεῖα)* a szépség formái-

ban való szemlélése *(θεωρία)* a görög vallásos kultusz lényege. S a formatökélyben megjelenő tartalom a görög művészi alakítás jellegzetes sajátsága. Nemcsak a kultúra egységével adott kölcsönhatás, hanem sok esetben a filozófus személye is belső kapcsolatot teremtett a művészi és a bölcselő szemlélődés között, a görög filozófusok nagy része versben vagy drámai dialógusokban foglalja írásba gondolatait.

A klasszikus görög műalkotások hozzásegítenek a görög léleknek a bölcselkedés szempontjából is igen értékes képességének, az *egészben látás* könnyedségének a felismeréséhez is. A görög számára amint az emberi test, a világ is arányosan megépített, egységes, zárt egész, melyben minden egyes rész szerves tagja az egésznek s csak az egészben betöltött helyéből, rendeltetéséből érthető meg kielégítően. Ez az *organikus* szemléletmód érvényesül mind a természet, mind a társadalom vizsgálatánál. A görög természetvizsgálódás nem elemzésen nyugszik, hanem az egészről alkotott benyomás alapján ítéli meg a részjelenséget. S az embert is az eredeti görög szellemiség csak mint a társadalom, illetve csak mint az emberi természet tagját képes megérteni, akinek tevékenységeit, fejlődési lehetőségeit, célját az ember-volt örök törvényszerűségei határozzák meg. Az örök emberi eszményének a tudatosításával lett Hellász a *humanizmus* klasszikus hazája.

Nem volt jelentőség nélkül a bölcseleti kultúra fellendülésére a *görög nyelv* hajlékonysága sem, mely símulékonyan engedelmeskedett a kifejezésre törő gondolatnak. A görög nyelv a görög művészethez hasonló plasztikus kifejező erővel képes a gondolatnak szóbeli formát adni. Ritka hajlékonyságának tulajdonítható, hogy máig szolgáltatja a nemzetközi tudományos műszavakat, amikor pedig még közhasználatban volt, megkönnyítette a gondolatok kicserélését s kifejező erejével serkentőleg hatott az eszmélődésre.

A külvilágra szegeződő s annak jelenségeire élénken reflektáló görög léleknek változatos benyomásokat közölt s gondolkodására indítólag hatott *a föld* is, amelyen lakott. Napsütéses hazája a formák és a színek gazdag változatosságát mutatta, az évszakokkal járó változás az ellentét és a szabályos ismétlődés jelentősége, az élet változatokat egyesítő törvényszerűsége iránt tették fogékonnyá. A föld változatos tagozódottsága a társadalmi tagozódáson is éreztette hatását s *a társadalmi* problémát a görög életben jelentős szerephez segítette.

A föld csekély termékenysége lakóit fokozott munkára, célszerű, megfontolt tevékenységre ösztönözte. A görög nem adhatta át magát a valóságot semmibe vevő ábrándozásnak, mint a létfenntartáshoz szükségeseket bőségesen ontó India népei. A megélhetés nehézségei alaposan átgondolt, öntudatos, a következményekkel számoló, tervszerű cselekvést sürgettek tőle. Az anyaország szegénysége kereskedelemre, gyarmatosításra késztetett. Már a Kr. e. a VII. században görög gyarmatosok

lepik el a kisázsiai partokat, Alsó-Itáliát, Sziciliát, eljutnak Dél-Galliába és Hispániába. De Ázsia, Afrika népeivel való érintkezés a szellemi életre sem maradhatott hatás nélkül. Kedvező fejlődési lehetőséget nyitott a filozófia számára a hellén *állami élet* is. Az organikus érzék erős fejlettsége mellett az ellenségtől való állandó szorongatás is ébrentartotta az összetartás szükségességének és az erős állami élet jelentőségének a tudatát. A görög az emberhez méltó élet kialakítását csak a társadalom kebelében, a közösség nevelő, segítő közreműködésével, s az egyénnek a közösségnek tett szolgálata formájában tudta elképzelni. S a társadalmi élet formája a korán kialakult, egy-egy városra terjedő város-állam, a «polis» lett, mely szűk határai közt annál intenzívebb hatást volt képes lakóira kifejteni. A «polis» nemcsak a jogrend őre, hanem polgárai életformájának a meghatározója is, mely legbensőbb életkörük alakításába is beavatkozik. A «polis» a görög közösségi érzésben az emberi életeszmény hordozója, mely polgárait nevelő, erkölcsi irányításával az eszmény megvalósításához segíti. Jelentősége tudatában, erkölcsi ereje fokozására veszi kezébe az állam a vallási ügyek irányítását; nyilvános ünnepeket tart, polgárai erkölcsi érzületének, különösen a szolidaritástudat mélyítésére versenyeket *(ἀγῶν)* rendez, melyeken polgárai vállvetett buzgalommal igyekeznek testi és szellemi képességeiket kibontakoztatni s a köz rendelkezésére bocsátani. A versenyen bebizonyított rátermettség *(ἀρετή)* szerzett a görög embernek közmegbecsülést.

Az ember életén átfogó módon érvényesülő jellegével az állam is belekerül a bölcselkedés nézőszögébe. Az állam szerkezetére, berendezkedésére vonatkozó bölcseleti elmélődést lehetővé tette, sőt egyenesen sürgette a véleménynyilvánítás szabadsága. A görögök nem ismertek, illetve nem voltak hajlandók zsarnoki uralmat elviselni. A patriarkális királyságot a nemesek uralma váltotta fel, de ennek oligarchikus törekvéseit már a VII. században megtöri a polgárság ellenállása, mely sorsa irányítását a maga kezébe venni igyekezik. A görög élet közösségi begyökerezettsége mellett, a pártviszályok, a törzsek egymással és a külső ellenséggel vívott háborúi közepette állandó probléma lesz a bölcselkedő ember számára, milyennek kell lenni az államnak, hogy az ember-formálás ránehezedő nagy feladatának rendeltetéséhez méltóan eleget tehessen? A főprobléma ezen a vonalon az állam s vele együtt az emberi lét lehetőségét biztosító törvény alapjának, érvényességének az igazolása, amivel együtt jár a törvénynek megfelelő erkölcsi magatartás követelményeinek a megállapítása. A «polis»-nak az emberi élet egészére kiterjedő jelentősége alapján domborodik ki oly erőteljesen a görög etikai vizsgálódáson a közösségre vonatkoztatott szemléletmód.

Nem volna teljes a görög bölcselet fejlődési feltételeinek az áttekintése, ha figyelmen kívül hagynánk a *vallási élet* oldaláról mutatkozó hatásokat. A korábbi görög vallás az erős természet-érzék jellegzetes vonásait

mutatja. Az ősi vallásos hagyomány szerint az istenek is az Égből és a Földből jöttek létre s habár felsőbb hatalommal intézik az ember sorsát, felettük is uralkodik a Végzet *(μοῖρα)*. Az istenek az embereknél magasabbrendű, de az emberek hasonlóságára gondolt lények, akik az embereknél tapasztalható fogyatékosságoknak sincsenek a híjján. Ennek az isteneket az emberekhez antropomorfizálóan közelhozó meggyőződésnek kétségtelenül volt része az emberi ész erejében való bátor bizakodásnak a kifejlesztésében. A tudást a görög szellemiség oly isteni értéknek tekintette, melynek lehetőségétől az ember sincs megfosztva s az emberi tökéletességet az istenek tudásához hasonló szemlélődésben látta.

De talán még inkább serkentőleg hatott a bölcselkedő gondolkodásra az olymposi istenekbe vetett bizalom megingása. Habár nem volt minden veszély nélkül a hivatalos államvallással való szembehelyezkedés, a bensőségesebb vallásosság iránt jelentkező igényeket sem lehetett elnémítani, s nem lehetett megakadályozni, hogy a végső feltételeket kutató elme magárahagyatkozva igyekezzék kialakítani az Abszolútum fogalmát. Az olymposi istenek a költőknél feltünedező kritikájával, sőt gúnyjával egyidejűleg a görög lélek oly vallási eszmék iránt mutat fogékonyságot, melyeknek a korábbi vallás nem mutatja nyomát, aminők a lélek túlvilági eredete és rendeltetése, a bűnnek a tudata, a tisztulás szükségessége. A természeti vallást áttöri a lélek isteni eredetéről való meggyőződés, mely a testet a lélek büntetésül kapott börtönének tartja, melyből csak az ujjászületések hosszú során át, tisztulással szabadulhat.

Az új vallási eszmék az eleusisi Démeter-kultusz s a vele lassanként egybeolvadó, trák eredetű *orphikus* kultusz nyomán terjednek s a bölcselő elmék részéről is megértésre találnak. Pythagoras és iskolája, Empedokles, Platon, az újpythagoreizmus és az újplatonizmus eszmevilágában a természetnek és a transzcendens, természetfölötti létnek éles szembeállítása nem magyarázható meg az orphikus vallás figyelembevétele nélkül. S az istenek s a világ keletkezését előtáró orphikus teogóniáknak és kozmológiáknak kétségtelenül van szerepük a lét eredetének a problémája felé forduló bölcseleti eszmélődés felkeltésében. Bizonyára a vallásos tanok ösztönző hatására vonatkozik Aristoteles célzása, hogy a görög filozófia útját a «teológusok» egyengették (Met. XI. 6.).

Már a hősi korszakot megéneklő epikus költészetben megtaláljuk a lét problémáira való komoly ráeszmélés nyomait, a görög bölcselkedő hajlam első jeleit. *Homeros* eposzaiban az evilági élet örvendező igenlése mellett, az élet árnyoldalai is előtűnnek s az élet művészetének szabályát a megfontolt, találékony cselekvés s a nehézségekkel való bátor szembeszállás adja. *Hesiodos* oktató célzatú költészete az istenek és a világ eredetének a leírása mellett a nemességgel viaskodó parasztság erkölcsi felfogását juttatja kifejezésre, midőn az erőszakkal szemben a jognak a tiszteletét és a munka becsületét hirdeti. A VII. és VI. század elegikusai

(Archilachos, Mimnermos, Simonides, Tyrtaios) és gnomikus költői *(Solon, Theognis)* az emberi sors mostohaságát panaszolják fel, rámutatnak az emberi szenvedélyekre s a helyes erkölcsi magatartásra intenek. A filozófia tehát nem jelent meg görög földön előzmény nélkül, hanem a természetet és önmagát kritikus szemmel figyelő ember szellemi szükséglete hozta létre.

Kelet hatása a görög bölcseletre az ú. n. hellenisztikus korban (Kr. e. a III. századtól) minden kétségen kívül áll. Sokat vitatott kérdés azonban, hogy a keleti hatás a görög filozófia kezdeteire is kimutatható-e? Különös élénkséget adtak e vitának *Röth E.* és *Gladisch A.*, kik Kelet hatását igen nagymértékűnek állították. Röth a Sokrates előtti bölcselet forrásául az egyiptomi vallásbölcseletet tartotta, Gladisch pedig a Sokrates előtti bölcseleti iskolák mindegyikét valamelyik keleti nép (perzsa, ind, kínai, egyiptomi, zsidó) világnézete képviselőjének tekintette. *Willmann O.* Kelet hatását az orphikus kultuszban látta, melynek forrását az emberiség közös vallásos hagyományában kereste. Újabban *Chiappelli A.*, *Gomperz Th.*, nálunk *Rácz Lajos* állítják Keletnek, nevezetesen Egyiptomnak és Babiloniának a befolyását a görög filozófia kezdetére, míg *Zeller E.*, újabban pedig *Hopfner Th.* a görög filozófia minden idegen befolyásától mentes, önálló kifejlődése mellett foglalnak állást.

Ha olyan mértékű és oly világosan meghatározható befolyás, aminőt Röth és Gladisch állítottak, nem is állapítható meg, a görög bölcselet megindulására Kelet *ösztönző* hatása mégsem tagadható le. Figyelembe kell vennünk, hogy a tell-el-amarnai ékiratos levéltárból már Kr. e. a II. évezredben Egyiptom és Babilon közt megállapítható kapcsolatok a krétai—mykenei kultúrára is hatással voltak; később a közlekedés fejlődésével az összeköttetés Kelettel még szorosabb lett s hogy ez a filozófiai eszmélődésre is serkentőleg hatott, kétségtelenül bizonyítja az a körülmény, hogy a filozófia kezdetei éppen a Kelettel közvetlenebb érintkezésben lévő kisázsiai ion gyarmatokon jelentkeznek. Azonkívül az égitesteket istenítő káld-babilóniai asztrálteológiának, valamint az orphikus teológia eszkatológiájának és kozmogoniájának nyomai a görög filozófusok műveiben világosan felismerhetők, sőt Platon és Aristoteles (utóbbi főleg *Περὶ φιλοσοφίας* c. művében) kifejezetten hivatkoznak a keleti kapcsolatokra, elsősorban az orphizmusra.

A VII. század táján nagy erővel jelentkező vallásos igények a homerosi korszakot megelőző görög vallás túlvilági hitét a *Démeter-kultuszhoz* fűződő eleusisi misztériumok alakjában újítják fel, melyek az erkölcsi feltételek alapján beavatottak számára az áldozat és a vallásos dráma bemutatása ellenében ígéri Persephone kegyét, az örök boldogság elnyerését. Ugyanakkor *Orpheus* trák énekes közvetítésével egy keleti (közelebbről meg nem állapítható) eredetű kultusz is eljutott görög földre.

A kultusz középpontjában *Dionysios*, a teremtő természet istene áll. Azt tanítja, hogy a világegyetem abszolut ősforrásából keletkezett minden s ebbe tér minden vissza. A lélek dionysosi, isteni eredetű s valami ismeretlen bűnnek a büntetéseképen került a test börtönébe, sírjába *(σῶμα-σῆμα)*. Száműzetéséből az újjászületések hosszú sorozatán keresztül csak Orpheus előírásainak a megtartásával: véres áldozattól, bizonyos ételektől való tartózkodás, önmegtagadó, erkölcsi tisztaságra törekvő élet árán szabadulhat meg. A dionysosi kultusz éjjeli ünnepségei a képzelet és a szellemi erők felizgatásával iparkodtak a résztvevőket az istenséggel való egyesülésnek tartott önkívületi állapotba hozni.

Az eleusisi és a vele lassanként egybeolvadó orphikus kultusznak jelentékeny szerepe van abban, hogy a lélek nagyraértékelése, az örökkévalóság utáni sóvárgás lesz a homerosi testi erő és földi boldogság eszményе felé

kerekedő új életideál, melyért a filozófus elmék is lelkesednek. *Pythagoras* és iskolája, *Empedokles*, *Platon* az *újpythagoreizmus* és az *újplatonizmus* gondolkodói az orphizmus követői s annak eszméi világnézetük *dualisztikus* kialakítására óriási hatással voltak. De a görög filozófia megindítására is nagy jelentősége van az istenek és a világ keletkezését magyarázó orphikus teogonióknak és kozmogonióknak. Ezek között a legfigyelemreméltóbb a syrosi *Pherekydes* irata *(Πεντέμυχος)*, melyben a mitosz mellett már a természettudományos vizsglódás is szóhoz jut. A voltaképeni bölcselet kezdetét képező természetvizsgálat kétségtelenül a mitológikus magyarázatokból jelentékeny ösztönzést nyert a lét keletkezésének mitoszmentes felkutatására.

A görög filozófia *forrásai* tekintetében tudnunk kell, hogy a filozófusok legnagyobb része tanait nem foglalta írásba, hanem szóbeli érintkezés útján közölte tanítványaival, kik azokat feljegyezték. A nagy filozófusok közül csak *Platon* sajátkezűleg írt művei maradtak fenn, a többieké csak részben, a *Sokrates* korát megelőző filozófusok művei pedig mind elvesztek. Igy ennek a kornak a filozófiai tanait csak közvetett, másodlagos forrásokból ismerjük, melyek a hiányok miatt a későbbi korok filozófiai eszméinek a megállapításánál is kiegészítésképen nagy fontosságúak. *Másodlagos források:*

a) az ú. n. *doxografus* irodalom, vagyis a bölcselők tanait *(δόξαι, δόγματα)* ismertető művek. Az egyes bölcselők (főleg Platon és Aristoteles) műveiben található történeti utalásokon kívül a voltaképeni doxografus irodalom Aristoteles iskolájában lendült fel. A legfontosabb Aristoteles tanítványának, *Theophrastos*-nak *Φυσικῶν δόξαι* c. műve, mely 18 könyvben problémák (lételvek, istenség, természet stb.) szerint rendezve ismerteti a bölcselők tanait. Kisebb töredékek mellett csak az érzékelésről, *Περὶ αἰσθήσεων* szóló rész maradt fenn. Theophrastos művének a kivonata a stoikus *Poseidonios* köréhez tartozó írótól származó *Vetusta Placita* (Kr. e. I. sz.), mely forrásul szolgált *Aëtius* (Kr. u. I. sz.) részére, ki a Kr. e. I. sz. közepéig feltűnt tanokat ismerteti *Συναγωγὴ τῶν ἀρεσκόντων* c. művében. A doxografusok fennmaradt műveit *Diels H.* adta ki: Doxographi Graeci. Berolini, 1879.

b) Aristoteles iskolájából indult ki a bölcselettörténeti művek egy másik faja is: *a bölcselők életrajzai*. Aristoteles tanítványa, *Aristoxenos* művében *(Βίοι)* a szájhagyomány megbízhatatlan adatai alapján nem kis elfogultsággal rajzolja meg az egyes filozófusok jellemét. Több pontossággal írott források alapján állítják össze a filozófusok életrajzi adatait és műveik jegyzékét az alexandriai irodalomtörténészek, Kyrenei *Kallimachos* (Kr. e. 310—235) 120 kötetes művében *(Πίνακες)* és tanítványa, a szmirnai *Hermippos* (Kr. e. 200. *Βίοι)*, ki az irodalmi adatok mellett a filozófusok egyéniségét is ismerteti. Ez utóbbi szempont kizárólagosan érvényesül az alexandriai aristotelikus iskolától független Karystosi *Antigonos* (Kr. e. III. sz.) művében *(Βίοι)*.

c) A történeti feldolgozás egy további válfaja *a bölcseleti iskolák fejlődését* s egymásra való hatását vizsgálja. Az első ilyen irányú mű az alexandriai *Sotion*-tól származik, *Διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων* (Kr. e. 200—170). Eszerint a görög bölcselet párhuzamosan fejlődő irányai: az ion, mely a miletosi természetbölcselőktől kiindulva Sokratesen, Platonon és Aristotelesen át a középső Akadémiáig tart s az itáliai, mely Pythagorason, az eleátákon s az atomistákon keresztül Epikurosig folytatódik. Az iskolák egymáshoz való kapcsolatának s a filozófusok hovatartozandóságának a megállapítása nem történik mindig kellő kritikával.

d) A görög filozófia Kr. u. II. századig terjedő történetéről legjobb áttekintő képet *Diogenes Laërtios* (Kr. u. III. sz.) teljes egészében fennmaradt 10 könyvre terjedő műve *(Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων καὶ τῶν ἑκάστη αἱρέσει ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγή)* ad. Ez a különböző forrásokból készült s tartalmi érték tekintetében sem egységes kompiláció, mely mind a filozófusok életrajzát, mind az iskolák

tanait és egymáshoz való viszonyát is ismerteti, a görög bölcselettörténet legkimerítőbb kútfője.

e) A görög bölcselet forrásait képezik továbbá *a vitairatok*, melyek a bírálat tárgyává tett tanok tételeiről is tudósítanak. Igy pl. *Plutarchos* a stoikus és epikureus iskola tanait ismerteti, azokat cáfolva; *Sextos Empeirikos* a szkepszis igazolására elemzés alá veszi a pozitív rendszerek tételeit. A kereszténységet támadó görög filozófusok *(Kelsos, Hierokles, Julián)* írásai megsemmisülvén, tanaik a keresztény apologéták *(Origenes, Lactantius, Eusebius, Cyrillus)* műveiből ismeretesek. Az egyházatyák műveire mint a görög bölcselet forrásaira *Diels* hívta fel a figyelmet.

f) Figyelembe jönnek még a klasszikus filozófusok műveihez készült ókori *magyarázatok, kommentárok is.* Leginkább magyarázták a peripatetikus filozófusokat. Az Aristotelest magyarázók közt *Rhodosi Andronikos* (Kr. e. I. sz.) és *Alexander Aphrodisias* (Kr. u. II. sz.) a legjelentősebbek. Az újplatonikus *Simplikios* (V. sz.) Aristoteles-magyarázatai a Sokrates előtti filozófusokról tartalmaznak értékes töredékeket.

g) Végül megemlítendők *Athenaios (Δειπνοσοφισταί)* és *Ailianos (Ποικίλη ἱστορία) gyüjteményei* (Kr. u. II. sz.) s *Joannes Stobaios* mintegy 500 bölcselő műveből készült *antológiája.*

A görög filozófia organikus fejlődésében a kibontakozás, a virágzás és a hanyatlás periódusait könnyen megállapíthatjuk. A gondolkodó elme figyelme először a *természetre*, a kozmoszra szegeződik, melynek eredetét és szerkezetét törekszik megállapítani. A filozófia kezdetét jelentő természettudományos vizsgálódás a gyarmatvidéken indul meg.

Az V. században a kultúra súlypontja Attika fővárosába, Athénbe helyeződik át s a nemzeti öntudat erőteljes fellángolásával együttjáró erkölcsi reflexió a természet mellett az embert is bevonja az érdeklődés körébe. Az új irány Sokrates működésével kezdődik, mellette Platon és Aristoteles *átfogó rendszerei* képviselik a virágzás teljét.

Aristoteles halála után, a politikai önállóság megszüntével az attikai művelődés elveszti vezetőszerepét. A hellén kultúra egyéb termékeivel a görög filozófia is elterjed s hozzáidomul a Földközi tenger népeinek a gondolatvilágához. A hellenizmus bölcselete főképen *etikai és vallásos* irányú. Szülőföldjétől elszakadtan, hazátlan bolyongásában a görög szellem lassan elbágyad. Örökségét a keresztény népek kultúrközössége veszi át.

A görög bölcselet három korszaka tehát:

I. *A Sokrates előtti bölcselet* (Kr. e. 700—450).

II. *Az attikai bölcselet* (Kr. e. 450—322): *Sokrates, Platon* és *Aristoteles* bölcselete.

III. *A hellenizmus bölcselete* (Kr. e. 322—Kr. u. a VI. századig).

Irodalom. A görög bölcselet legrészletesebb feldolgozása *Zeller E.* 3 részből álló 6 kötetes műve, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung.[7] Leipzig, 1923. A nagy mű kézikönyvi kiadása: *Zeller—Nestle,* Grundriss der Geschichte der griech. Philosophie.[13] Leipzig, 1928. — Újabb, sok tekintetben egyéni értelmezésű *Gomperz Th.* 3 kötetes műve, Griechische Denker.[4] Berlin—Leipzig, 1922, 1925, 1931. — *Ueberweg—Praechter,* Grundriss der Geschichte der Philosophie. I. Das Altertum.[12]

Berlin, 1926. — *Meyer H.*, Geschichte der alten Philosophie München, 1925. — *Halasy-Nagy J.*, Az antik filozófia. Budapest, 1934. — *Eibl H.*, Die Grundlegung der abendländischen Philosophie. Bonn, 1934. — *Robin L.*, La pensée grecque. Paris, 1923. — *Hönigswald R.*, Die Philosophie des Altertums. (Modern szempontú problématörténeti feldolgozás). — *Windelband—Goedeckemeyer*, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum.[4] München, 1923. — *Benn A. W.*, The greek Philosophers.[2] Londres, 1914. — *Horváth J.*, Bölcsészettörténet. I. Az ókori filozófia története. Pápa, 1914.

Részletkérdések: Nestle W., Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens. Stuttgart, 1940. — *Baeumker Cl.*, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster, 1890. — *Bauch B.*, Das Substanzproblem der griech. Philosophie. Heidelberg, 1910.— *Gomperz H.*, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Jena—Leipzig, 1904. — *Jaeger W.*, Paideia. Die Formung des griech. Menschen. I. Berlin—Leipzig, 1934. Die geistige Gegenwart der Antike. Berlin, 1919. — *Heinze M.*, Die Lehre vom Logos in der griech. Phil. Oldenburg, 1872. — *Herbertz R.*, Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie. Berlin—Leipzig, 1913. — *Hirzel R.*, Der Dialog. I—II. Leipzig, 1895. — *Rivaud A.*, Le problème du devenir et la notion de la matière dans l. phil. gr. Paris, 1906. — *Rohde E.*, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsgalube der Griechen.[4] Freiburg i. B., 1907. — *Wundt M.*, Geschichte der griech. Ethik. I—II. Leipzig, 1911. — *Kerényi K.*, Apollon-Studien über antike Religion und Humanität. Wien, 1937. Die antike Religion. Leipzig, 1940. Pythagoras és Orpheus. Budapest, 1938. — *Croiset M.—Révay J.* A görög kultúra.[2] Budapest, 1942. — *Otto W. F.*, Der Geist der Antike und die christliche Welt. Bonn, 1923. Die Götter Griechenlands. Bonn, 1929. — A görög filozófia eredetére vonatkozó újabb művek: *Rácz L.*, Keleti hatások a görög filozófia kezdeteire. Debrecen, 1929. — *Hopfner Th.*, Orient und griechische Philosophie. Lepzig, 1925. — *Chiappelli A.*, L'oriente et le origini della Filosofia Greca Archiv f. Gesch. d. Phil. 1915. 199—256 ll.— *Willmann O.*, Geschichte des Idealismus. I. — *Piukovits S.*, Az orphicus cultus vázlatos áttekintése. Budapest, 1901. — A fontosabb szövegek gyüjteménye: *Ritter—Preller*, Historia philosophiae graecae.[9] Gotha, 1913.

Első korszak.

Az ión-dór természetbölcselet.

A bölcselet legkorábban a görög kultúrterület *határszélein* tűnik fel: a kisázsiai ión városokban, Alsó-Itália, Szicilia dór telepeseinél, a trák partvidéken: azokon a helyeken, hol az idegen népekkel való érintkezés, a tengeri kereskedelem nyomában járó jólét, mely ugyan az erkölcsökre nem volt veszély nélkül, a belső viszályoktól megkímélt állami élet a szellemi művelődés számára a legkedvezőbb feltételeket teremtették meg. A kisázsiai gyarmatokról, hol Homeros dalai keletkeztek, indult útjára a görög bölcselet is. Elfogulatlanul mélyed el a gondolkodó elme itt a mindenség szemléletébe, kezd érdeklődni a természeti jelenségek okai iránt s ha egyelőre még nem is foglalkozik önmagával, hanem a külvilágban merül el s az annak változásai közt megmaradó rendet csodálja, a csodálkozás *(θαυμάζειν)* veti fel — mint Platon és Aristoteles megállapítják — azokat a kérdéseket, melyek a bölcselkedés megindítói. A természet vizsgálódásában elmerülő bölcsek *(σοφοί, σοφισταί)* a *fizikusok (φυσικοί)*, — a «filozófus» név csak Sokrates korában jön használatba, — kik, ha gondolataikat írásba foglalják, annak rendszerint a «Természet» *(Περὶ φύσεως)* címet adják, ami e kor filozófiai irányát mint az *ἀρχή*, a természet kezdetére, az őselvre vonatkozó vizsgálódást a legjobban jellemzi.

A természetet, a kozmoszt pedig úgy tekintik, mint egy minden ízében élő, önmagát mozgató organizmust. Anyag és erő, anyag és szellem különbségének a problémája csak lassanként bontakozik ki. Az anyagnak, mint élő, eleven valóságnak ez a naiv szemlélete, a *hylozoizmus* vagy *panpszichizmus*, nagy általánosságban a jellemző vonása az első filozófiai korszaknak, bár a későbbi görög filozófiában főszerephez jutó dualizmus első jelei is feltűnnek már.

De az őselv meghatározása nyomán szükségképen felvetődik *a kifejlődés* kérdése is s ezzel együtt az egység és sokaság, a maradandóság és elmúlás kérdésének a megvitatása, ami a *metafizikai* spekuláció útját mélyíti. Az önmagára eszmélés kezdetei az *etikai* problémákra is ráterelik a figyelmet, míg a vitatkozás a *dialektika* fegyvereit élesíti. A természetből kiindulva egyre szélesebb medret váj így a bölcseleti vizsgálódás. A bontakozó eszmélődés a következő korszakban bekövetkező virágzásnak az előfeltétele.

Irodalom. A Sokrates előtti filozófiai tartalmú töredékek legjobb gyüjteménye *Diels H.* műve: Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch.[4] Berlin, I—III., 1922., mely az egyes filozófusok életére és tanaira vonatkozó adatokat s műveiknek a különböző forrásokból származó töredékeit közli. A következőkben a töredékeket (fr.) ezen munka után idézzük. — A már említett műveken kívül ezzel a korszakkal foglalkoznak: *Joël K.*, Geschichte der antiken Philosophie. I. Tübingen, 1921. (Platonig.) — *Burnet J.*, Early Greek Philosophy.[3] Londres, 1920. (Német ford. *Schenkl E.* Berlin—Leipzig, 1913.) Greek Philosophy. I. Thales to Plato. Londres, 1914. — *Kafka G.*, Die Vorsokratiker. München, 1921. — *Leisegang H.*, Griechische Philosophie von Thales bis Platon. Breslau, 1922. — *Zivuska J.*, A filozófia története Thalestől Platonig. Beszterczebánya, 1912. — *Sebestyén K.*, A görög gondolkodás kezdetei Thalestől Sokratesig. Budapest, 1898.

8. A miletosi természetbölcselők.

1. A kisázsiai ion gyarmatvárosban, Miletosban élnek azok a gondolkodók, kik a bölcseleti absztrakció különböző fokáig jutva elsőknek igyekeznek megállapítani a *mindenség egysége elvét.* Sorukat *Thales* (kb. 624—546) «a hét görög bölcs» egyike nyitja meg. A hagyomány szerint (Herodotos I. 74) megfordult Egyiptomban, az ott tökéletesített ismeretei alapján jövendölte meg a Kr. e. 585. évi napfogyatkozást, azonkívül több értékes asztronómiai és geometriai felfedezést tett. A bölcselettörténetében Thales azzal örökítette meg nevét, hogy az értelem kutató erejére hagyatkozva önállóan törekedett a világ eredetét megállapítani.

Az *őselvet*, azt, «amiből minden létező áll, amiből minden keletkezik s amiben minden megsemmisül» (Arist. Met. I. 3) *a vízben* találja meg anélkül, hogy a tanítását közvetítő forrásokból megállapítható lenne, hogyan magyarázta a dolgok vízből való keletkezésének a módját. Csak annyit tudunk, hogy a földet vízen úszó korongnak tartotta. Valószínű Aristoteles magyarázata, hogy a vizet azért tekintette Thales a mindenség létesítő elemének, mivel nedvesség nélkül nincs élet. De kétségtelen a világ keletkezését az ősvizekből magyarázó vallásos tanoknak, a költészetben is emlegetett «Óceán»-ra való visszaemlékezés és a végtelennek látszó tenger szemléletéből nyert benyomás hatása is.

Thalest egy anyagi természetű őselv megjelölése miatt nem érheti a materializmus vádja. Hylozoista, sőt panpszichista felfogása nyilvánvaló abból, hogy vonzóereje miatt a mágnesnek is lelket tulajdonított (Aristoteles, De anima I. 2) és azt tartotta, hogy az egész világ szellemekkel van tele s Isten rendező értelme hatja azt át. (U. o. I. 5.)

2. A bölcseleti absztrakció magasabb fokára jut el *Anaximandros* (610—545). Ő az első görög filozófiai író, ki párszoros töredékben fennmaradt iratában először használja az őselv megjelölésére a «kezdet» (*ἀρχή*) kifejezést, mely szerinte nem egy bizonyos minőségű, érzékeink alá eső anyag, hanem a *határtalan*, az *ἄπειρον*. A legvalószínűbb magyarázat szerint (Arist. Phys. III. 4) nemcsak minőségileg tartotta meghatár-

zatlannak az ősanyagot, amelynek örökös mozgása választja ki *(ἔκκρισις)* a különböző minőségű anyagokat, hanem mint a világ folytonos megújulásához szükséges kimeríthetetlen létforrást, mennyiségileg is végtelennek tekintette.

Az őselv, mint a keletkezés és elmúlás létalapja, öröktől való és soha meg nem szűnik. Mindent áthat és mindent irányít. Mint minden lét ősforrását Anaximandros állítólag isteni természetűnek tartotta. (Phys. III. 4.) Kétségtelen, hogy a vallásos nézőpont erősen érvényesült vizsgálódásaiban. A lét bűnös voltát hirdető keleti vallási eszmék hatását mutatja pársoros töredéke, mely szerint mindennek, amiből keletkezett, ugyanabba kell büntetésül a maga idejében visszatérni és megsemmisülni (fr. 1.).

Az ősanyagból mindenekelőtt a meleg és a hideg csirái válnak ki. A tűz gömbalakban zárja körül a földet, mint a fát a kérge. A tűz behatására keletkező párákból jön létre a földet és a tűzövet szétválasztó levegőréteg. Az égitestek a tűzövből leváló óriási átmérőjű, kerékformájú, tűzzel töltött, nyílásokkal ellátott tömlők, melyeket a levegőáramlat a föld körül vízszintes irányban mozgat. A föld hengeralakú s a minden oldalról körülvevő levegő tartja egyensúlyban. Ezzel a kozmogóniával némelyek a Kant-Laplace elmélet előfutárának tekintik Anaximandrost, Darvinnal pedig azzal a nyilván mítoszból származó tanításával hozzák összefüggésbe, hogy az ember, mint minden élőlény, a Nap behatására jön létre a föld váladékát képező ősnyálból. Az ember először a vízben él és a halhoz hasonló burkot csak akkor veti le, midőn már eléggé erős a szárazföldi életre.

3. *Anaximenes* (585/84—528/27), kit a források Anaximandros tanítványának mondanak, Thaleshez hasonlóan egy meghatározott anyagot, a *levegőt* állapítja meg, mint őselvet *Περὶ φύσεως* c. töredékes művében. Ebben a meghatározásban mesterének absztrakt gondolkodásával szemben a képzelet szemléletességre törekvő hajlandósága érvényesül. A világot ugyanis hasonlónak gondolja az emberi organizmushoz, melyet a levegőszerű lélek tart fenn és mozgat. «Amint a lélek, mely levegő, összetart bennünket, épúgy veszi körül a lélegzet és a levegő az egész világmindenséget» (fr. 2.).

A levegő örökös mozgása kétféle változást hoz létre: a *ritkulást (μάνωσις)* és a *sűrűsödést (πύκνωσις)*. Ritkulás útján a levegőből a tűz, sűrűsödés útján a légáramlat keletkezik, amelyből a felhők, ezekből a víz s a vízből jön létre a föld és a kő. Minthogy a sűrűsödést préselődés módjára gondolja el, a földet korongalakúnak tartja. A bolygók a föld kipárolgásából létesülő tüzes, korongalakú testek.

4. Hylozoista világszemléletüknek megfelelően, a miletosiak megelégszenek azzal, hogy megjelölik azt az *anyagi elvet*, amelyből a különböző dolgok létrejöttek. Ugyanis az anyag mint élő valóság fejlődés-

képes s így önként értetődőnek tűnik fel az egyetlen elvből a sokféleségnek a létrejötte. Anaximandros azonban már számol azzal a nehézséggel, hogy az ellentétes tulajdonságokat feltüntető dolgok mái nem származhatnak egy konkrét, meghatározott minőségű anyagból s az ősanyag *minőségileg közömbös* természetének a meghatározásával az absztrakció meglepő élességét árulja el. Anaximenes pedig már szükségesnek látja, hogy a kialakulás *módjának* tudományos magyarázatát is megkísérelje.

A filozófia kezdetét jelző három miletosi gondolkodó mindegyikénél tehát bizonyos haladás állapítható meg. Legjelentősebb eredményük a *lét egységes forrásának és a fejlődés tényének* a megállapítása. A következő gondolkodók feladata lesz az egység és sokféleség viszonyának behatóbb vizsgálata.

9. Hérakleitos.

1. A kisázsiai görög kultúrvilág legkimagaslóbb gondolkodója *Hérakleitos*, ki Efezusban, a virágzó kereskedő városban élt 500 körül. Hérakleitos is, mint a többi ión természetbölcselő, azt az őselvet keresi, amelyből a világ kialakult. De annak meghatározásával nem elégszik meg, hanem értelmével, melyet egyedül tart megbízható ismeretforrásnak, betekintést akar nyerni a mindenség *belső életébe*, hogy annak ismeretével az emberi magatartás szabályait is megállapítsa.

Előkelő, magas papi méltóságot viselő családból származott. A demokraták előnyomulása miatt hamar visszavonult a közélettől s a nép szokásaitól és véleményétől büszke önérzettel iparkodott magát függetleníteni. Gondolkodásában is megnyilvánul önálló, arisztokratikus egyénisége. Ismeri a miletosiak és Xenophanes tanait, de azok lenézett tudatlanságánál tovább akar jutni. Magányos utakon járó gondolkodó, ki eredeti megállapításait aforizmaszerű mondatokban jegyezte fel s iratát állítólag az Artemis templomba rejtette el, hogy avatatlanok kezébe ne jusson. Az irat a nem tőle származó *Περὶ φύσεως* címen forgott közkézen. Sokrates is ismerte, Aristoteles, Theophrastos is említést tesznek róla. A szöveg paradoxonokban gazdag, nehezen érthető kifejezései miatt Hérakleitos már az ókorban a «homályos» *(ὁ σκοτεινός)* nevet kapta.

A mintegy 130 fragmentumból álló iratot a legszakszerűbben *Diels* állította össze. Külön kiadás: Hérakleitos von Ephesos. Griechisch und deutsch.[2] Berlin, 1909.

2. A világ ősprincipiuma Hérakleitos szerint *a tűz*. Tűzből lett minden s minden tűzzé válik. Az átalakulás folyamata úgy történik, hogy a tűz vízzé válik, a víz pedig földdé s hasonló módon fejlődik minden vissza tűzzé. Minden létező tehát a tűznek, az őselemnek a változata *(πυρὸς τροπαί)*. Az egyik állapotból a másikba való átmenet oka szerinte a sűrűsödés és a ritkulás, amint azt Anaximenes is állította. A tűzből való kifejlődés és visszafejlődés folyamata nem egyszeri, hanem periódu-

sokban ismétlődő. Hosszú évezredek lepergése után büntetésül az egész világ a tűzben megsemmisül *(ἐκπύρωσις)* s azután a tűzből egy új világperiódus veszi ismét kezdetét.

A tűz, mint őselem szemlélteti Hérakleitos számára a legmegfelelőbben a mindenség életét. A nyugalom, a maradandóság ugyanis csak látszólagos. Tényleg *minden folytonos változásban van (πάντα χωρεῖ*, Platon, Kratylos 402 *a)*. Kétszer nem léphetünk ugyanabba a folyóba, mert a folyó vize folyton változik, de épúgy mi is, kik a folyóba lépünk. «Ugyanabba a folyóba lépünk és nem ugyanabba, ugyanazok vagyunk és nem ugyanazok.» (fe. 49. *a*., 97.)

Minden változás egy ellenkező állapotba való átmenet s mivel a változás folytonos, folytonos a változást előidéző ellentétek egymásra következése : nap és éj, élet és halál, ifjúság és öregség, feltételezik egymást. Minden állapot az ellenkezőjéből születik meg. Folytonos *harc* tehát a mindenség élete, de ép a harc bizosítja a létet, mert hiszen az nem más, mint folytonos változás. «Harc minden dolog atyja és királya.» *(Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δε βασιλεύς*. fr. 53, 80.)

Amint a mély és magas hang ellentéte adja az összhangot, épúgy az ellentétek harca a világ *harmóniájában* egyenlítődik ki. A változás ugyanis mértékhez, szükségszerű rendhez *(δίκη)* igazodik, törvényszerűség : *λόγος* irányítja a mindenség életét. Hérakleitos az első, ki ezt a fogalmat használja s a világban uralkodó törvényszerűség felismerését a legnagyobb bölcseségnek tartja.

A Logos-fogalom valószínűleg a számok világából való *(λέγειν*, legere colligere, összeolvasni, összeszámolni) s az egységes ősanyag változásait, irányító mértékkel egyjelentőségű. *(Kafka.)* Ennek következtében minden változás meghatározott mértékben és formában történik és ennek tulajdonítható, hogy pl. a Nap, melynek anyaga Hérakleitos szerint minden éjjel megújul, méreteit állandóan megtartja.

Minthogy pedig a rend, a törvényszerűség céltudatos értelmet tételez fel, a világ őselve, a tűz nemcsak anyag és erő, hanem *értelmes* való is s azért Hérakleitos helyenként Zeuszszal azonosítja.

3. Hérakleitos *istenfogalma* jellegzetesen hylozoisztikus, a materialista és spiritualista elvek kitisztulatlan ellentétét mutatja. Isten az ősanyag és a világtörvény, az ellentétek egységének a hordozója, minden az ő megnyilatkozása. De az Istenség egyszersmind tiszta értelem is, mely a világot irányítja s egyedül érdemli meg a bölcseség nevet. Sőt Hérakleitos bírói hatalmat is látszik neki tulajdonítani, midőn a világ megsemmisülését az engesztelés szükségességével magyarázza. Annyi kétségtelen, hogy a tömeg hiténél tisztultabb vallásosságot hirdetett.

A *lélek világa* is erősen foglalkoztathatta, amint azt mélyértelmű mondása sejteti : «a lélek határait nem találhatod meg, ha minden utat be is jársz, oly feneketlen a mélysége» (fr. 45.). A lélek is az isteni tűzből

való s mint a pók a hálóban, úgy lakik az emberi testben, annak minden sérülését gondosan javítgatja (fr. 67/a.). Az emberi értelem része a világértelemnek, ami az értelmi megismerés általános erényének *(λόγος ξυνός)* biztosítéka (fr. 2). Az érzéki megismerést nem sokra értékli. «A szem és fül, a barbár lelkű emberek rossz bizonyságtevői.» (fr. 107.)

A feltámadásra, a halál utáni ítéletre és jutalomra való utalásából (fr. 63.) úgylátszik, hogy Hérakleitos a lélek halhatatlanságát is vallotta. Hogy milyen értelemben, természetesen attól függ, mennyiben tartotta a lelket egyedinek. A stoikusok úgy értelmezték, hogy a lélek a test halála után visszatér a világlélekbe, vagyis az egyedi halhatatlanság tagadásával.

Erkölcstanában is magát a tömeg felett érző szellemi arisztokrata öntudatos idelizmusa nyilvánul meg. Mélyen megveti az érzéki élvezetek hajszolását. Ha az ember boldogsága a gyönyör lenne, úgy a babot ropogtató ökröket kellene a legboldogabbaknak tartani. Előtte csak a küzdelemnek, a bátorságnak van becsülete. Harc az élet lényege s az egyetemes világtörvény mindenki részéről feltétlen alárendeltséget követel. E feltétlen engedelmesség eredménye a megelégedettség *(ἐναρέστησις)*, a világ folyásával való megbékülés. Vol'aképen nem más ez, mint annak a belátása, hogy minden szükségképen történik. A bölcs tehát tiszteletben tartja a törvényeket, melyek mind az isteni törvényben, az általános világrendben gyökereznek (fr. 114.). A tudás, a bölcseség egyszersmind a legnagyobb *erkölcsi érték*.

4. Hérakleitos spekulatív erő tekintetében jelentékenyen felülmúlja a miletosiakat. Átfogó szemlélete nemcsak az őselvben találja meg az egységet, hanem a folytonos változáson keresztül érvényesülő *világtörvényben* is. Az ő világképe már sokkal körvonalozottabb, mint a miletosiaké, mely csak az érzéki valóság magyarázatára szorítkozott. Minthogy az őselvet a Logos tulajdonságaival ruházza fel, a hylozoizmust mérsékli, de ugyanakkor a mindenegység gondolatát oly határozottan hansgúlyozza, hogy világszemléletét nem dualisztikusnak, hanem inkább az *immanens panteizmus* kezdetleges formájának kell tekintenünk. Legnagyobb jelentősége, hogy a gondolkodásra ébresztőleg hatott. Parmenidest minden valószínűség szerint ő késztette állásfoglalásra.

Hérakleitos zárkózott egyéniség volt. Nem valószínű tehát, hogy iskolát alapított volna. Gondolatai mégis mély hatást keltettek. Sok követője akadt, akik azonban nem közelítették meg mesterük hatalmas egyéniségét. Legszámottevőbb közöttük *Kratylos*, aki Aristoteles szerint Platon nevelője volt. Hérakleitos hatása az ókorban a stoikusokra volt a legnagyobb, kik természetbölcseletét, teológiáját és etikájának legtöbb tételét vallották. De a modern gondolkodás is sokra becsüli. *Hegel* és a modern *aktualizmus* benne tiszteli ősét.

Irodalom. Sebestyén K., Herakleitos. (A töredékek fordításával.) Athenaeum, 1917. 129—159 ll. — *Kövendi D.*, Az ephesosi Herakleitos. Egyet. Phil. Közl. 1918, 115—127, 401—418 ll. — *Kerényi K.*, Herakleitos és a görög filozófia eredete. Athenaeum, 1924. IV. 11—34 ll. — *Macchioro V.*, Eraclito. Bari, 1922. — *Bodrero E.*, Eraclito. Torino, 1910. — *Wundt M.*, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Joniens. Archiv f. Gesch. d. Phil. 1907. 431—455 ll. — *Brecht F. J.*, Heraklit. Heidelberg, 1936. — *Spengler O.*, Der metaphysische Grundgedanke der Herakliteischen Philosophie. Halle, 1904. — *Schuster P.*, Heraklit von Ephesus. Leipzig, 1873.

10. Az eleáták.

Az emberi szellem egységre irányuló tendenciájából érthetően az ión gondolkodóknál egyre határozottabb formában alakul ki az *egyelvű világszemlélet* (monizmus). De ezzel egyidejűleg a nehézségek is felmerülnek s elsősorban az a kérdés vár megoldásra, hogyan jött létre az *egyetlen* őselvből a különböző sajátságokat feltüntető dolgok *sokfélesége?* Egység és sokféleség, változatlanság és változás ellentétét különösen Hérakleitos merész, a közfelfogással ellentétben álló magyarázata tette tudatossá. Hérakleitoshoz hasonlóan, az *érzéki és értelmi megismerés lényeges különbsége* alapján, az eleai filozófusok vele szemben azt állítják, hogy változás és sokféleség mellett csak az érzékek tanuskodnak. Az értelmi ismeret szerint ellenben a *létezés egy és változhatatlan.* Ez a tétel az eleáta-iskola meggyőződése, melyet *Xenophanes* a teológia, *Parmenides* a metafizika, *Zenon* a dialektika területéről vett érvekkel bizonyít, míg *Melissos* a korábbi érveket összegezve a tétel elmélyítésére törekszik.

1. *Xenophanes* (kb. 570—475) Kolophonban született s 25 éves korában a perzsa uralom miatt elhagyta hazáját. Hosszú vándorlás után végre Alsó-Itáliában, *Elea* városában telepedett le. Szűkös viszonyok között élt s mint vándorénekes (rhapsodos) kereste meg kenyerét. A gyérszámú töredékek mellett tanait egy Aristotelesnek tulajdonított, de valószínűleg későbbi írótól származó irat őrizte meg: De Xenophane, Zenone, Gorgia. Xenophanes elégiáiban, filozófiai tárgyú gúnyverseiben *(Σίλλοι, Παρωδίαι)* éles szatírával támadja meg az iónok elpuhultságát, de legnagyobb elégedetlensége az antropomorf népvallás miatt. Ezen a ponton kérlelhetetlennek mutatkozik. Homérost és Hesiodost sem kíméli meg, kik még a bűnök fertőjében is meghurcolták az isteneket. Az antropomorfizmus legszánalmasabb következményének mondja, hogy minden nép magához hasonlónak képzeli el az Istent. Az étiops feketének, a trák kékszeműnek és vöröshajúnak. Sőt, ha az ökröknek, lovaknak és oroszlánoknak kezük volna, magukhoz hasonló isteneket csinálnának. De Xenophanes gúny-tárgyává teszi a lélekvándorlás tanát is. Az Istenségről való felfogását a természetről szerzett tanköltemények ismerteti, melyből csak csekély töredék maradt fenn.

Ő az első görög gondolkodó, ki az *Istenség egységét és változhatatlan-*

ságát hirdeti. «Egy az Isten, legnagyobb az istenek és emberek között, sem alakra, sem gondolataiban nem hasonló a halandókhoz.» (fr. 23.) Mozdulatlanul egy helyben marad, élő, szellemi lény, csupa szem, csupa fül, csupa szellem. Fáradság nélkül, az értelmes szellem erejével mozgatja a mindent. (fr. 25.) Istennek a világhoz való viszonyát Xenophanes nem világítja meg, de megbízható források *(Platon, Aristoteles, Theophrastos)* állítják, hogy ő volt az első, ki a *mindenegység* elvét kimondotta : *ἓν καὶ πᾶν*. Eszerint tehát istenfogalma panteisztikus. Minthogy Isten a világgal azonos, Isten egysége és oszthatatlanságánál fogva a világ is egy oszthatatlan. Ezt a következtetést vonják le a poétalelkű Xenophanesnél mélyebb filozófiai érzékkel rendelkező későbbi eleáta gondolkodók.

2. A korábbiaknál magasabbra törő absztrakció útján *a lét* lényeges tulajdonságaiul az *örökkévalóságot, egységet és változhatatlanságot* állapítván meg, az eleáta tétel *Parmedines*-nél (540—470) jut maradandó formához. Parmenides (540—470) előkelő családból származott, az eleaiak mint bölcs törvényhozót is tisztelték. Összeköttetésben állt a pythagoreusokkal, amint az asztronómiai tanulmányaiból s szigorú, általános megbecsülést kiérdemelt életéből következtethető. Később Xenophaneshez csatlakozott s valószínűleg tőle ismerte meg Hérakleitos tanát. Nézeteit egy tanköltemény ben adja elő, melynek *Περὶ φύσεως* címe valószínűleg nem tőle származik.

Irata a Platonnál, Aristotelesnél, Sextos Empeirikos-nál, Diogenes Laërtios-nál, Simplikios-nál található töredékekből összeállítva 155 versszorra terjed. A különböző szerzők műveiből származó töredékek csak homályosan tükrözik vissza Parmenides gondolatait, melyek értelme mindmáig sok vita tárgyát képezi. Külön kiadás : *Diels H.*, Parmenides, Lehrgedicht. Griechisch und deutsch. Berlin, 1897.

Az értelmi és érzéki megismerés különbségének megfelelően, Parmenides tanköltemény e első részében *az igazságról* szóló tant *(τὰ πρὸς τὴν ἀληθείην)* adja elő, a második rész pedig a *látszatról* szól *(τὰ πρὸς δόξαν)*, ami mellett csak az érzékek tanuskodnak.

Parmenides szerint az igazság annak a felismerése, hogy a *létező létezik s a nemlétező nem létezik*. A semmiből semmi sem jöhet létre s ami létezik, nem válhat semmivé. Ennek a tételnek a bizonyossága a gondolkodás és a lét azonosságából következik. *(τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.* fr. 5.) Ez nem azt jelenti, hogy csak a gondolat létezik, hanem, hogy a gondolkodás mindig valami *tárgyra* irányul, tárgya csak a *létező* lehet. Minden gondolkodás ugyanis állít valamit a tárgyról. Minden állításban pedig bennfoglaltatik a létezés *(οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν* fr. 35.). A gondolkodásból tehát nyilvánvaló a lét szükségképenisége. A mindenség egységes létalapja az a valami, ami minden gondolatban szükségképen bennfoglaltatik.

De ez a csak gondolatilag felfogható valami, a «létező» milyen határ-

rozmányokkal rendelkezik? Ezek megállapításánál Parmenides már nem mutatkozik oly elvont metafizikusnak, mint az a kiindulásképen felállított tételből következtethető lenne, mert a létezőt mint a teret teljesen kitöltő *(τὸ πλέον)*, térbelileg elhatárolt, szabályos gömbalakhoz hasonló anyagot határozza meg, mellyel szemben a «nem-létező» a testnélküliség, az üres tér *(τὸ κενόν)*.

a) A létező nem keletkezett *(ἀγένητον)* s nem szűnhetik meg *(ἀνώλεθρον)*, vagyis *örök*. A nemlétezőből nem jöhetett létre, mert érthetetlen, hogy mikor és hogyan jött volna létre a semmiből. De a létezőből sem keletkezhetett, mert már létezik.

Ezenkívül hangsúlyozza a létező egységét és változhatatlanságát is anélkül, hogy ezt részletesebben kifejtené, csak az összefüggésből következtethetünk érveire.

b) A létező *egy (ἕν)*, vagyis oszthatatlan *(συνεχές)* egész, a teret egyenletesen kitölti. Nincs olyan ellenállás, mely folytonosságát megtörhetné.

c) A létező *változhatatlan*, mozdulatlan *(ἀτρεμές)*; a változás összeegyeztethetetlen a létező teljes befejezettségével. A létező az egész teret kitölti, üres tér hiányában pedig lehetetlen a mozgás. Amellett a változás *keletkezést és elmúlást* tételez fel, ami azonban, mint Parmenidesnek a kétfejű *(δίκρανοι)* bölcsek (nyilván Hérakleitos) ellen intézett kifakadásából következtethető, a lét és nem-lét azonosításával lenne egyenlő. Ez pedig a kiindulásként felállított azonosság elvének nyilt tagadása lenne.

Tanköltemény e második részében Parmanides *a közönséges elképzelés* világképét ismerteti. Ez a létező mellett a nemlétezőt is felveszi s úgy gondolja, hogy a mindenség a létező és nemlétező egysége. A létezőnek megfelel a világos, tüzes elem, a nemlétezőnek a sötét, hideg elem, melyet Parmanides földnek is nevez. A kétféle elem keverékének az aránya állapítja meg a lelki képességeket is. A szellemi erő a meleg elem túlsúlyából származik. *Theophrastos* szerint az alany és tárgy közti hasonulás szükségénél fogva Parmanides azt állította, hogy a meleget a bennünk levő meleggel, a hideget a hideggel vesszük észre.

3. Parmanides tanítványa, *Zenon* (460 körül), az eleáta-iskola tételét a természetről szóló iratában a támadókkal szemben közvetett bizonyítékokkal védelmezi, amennyiben azokat *a logikai ellenmondásokat (ἀποριαί)* iparkodik felfedni, melyek az érzékekre hagyatkozásból, a sokaság és változás feltételezéséből következnek. Aporiái általában a gondolati lehetőségnek a valósággal való azonosításán nyugszanak.

Zenon érvei, melyeket legrészletesebben *Aristoteles* közöl, *a sokaság ellen*, a következők :

a) Ha a létező sok volna, végtelen kicsinek és egyszersmind végtelen nagynak kellene lennie. Végtelen kicsinek : mert az egységek, melyek alkotják, oszthatatlanok, vagyis nagyságnélküliek. De egyszersmind vég-

telen nagynak is kellene lennie. A létezőnek ugyanis, hogy létezhessen, nagysággal bíró, vagyis részek közbeékelődésével egymástól eltávolodó részeinek kell lennie, mert aminek nincs nagysága, az semmi. A részek közt megint más részek vannak, melyeknek szintén van nagyságuk s így megy ez a végtelenségig. De végtelen sok nagyság végetelen nagy létezőt alkot.

b) A sokaságnak számszerint is egyszerre határoltnak és határtalannak kellene lennie. Határoltnak, mert annyi amennyi, sem több, sem kevesebb. Határtalannak, mert kettő csak akkor kettő, ha egymástól el vannak választva. De hogy el legyenek választva, kell valami harmadik választónak köztük lenni. De épúgy, e között és a megosztott részek mindegyike között a végtelenségig. (A két első aporia az elméletileg lehetséges végtelen oszthatóságot valóságosnak veszi s valószínűleg a pythagoreusok tételét támadja, hogy a test az egységek összességéből áll.)

c) Ha minden létező a térben van, a térnek is térben kellene lennie, ennek ismét térben kell lennie, a végtelenségig. Tehát nincs tér, a létező nem létezik térben. (Az üres tér tagadása a valóságos és lehető tér felcserélése alapján.)

d) Ha egy véka köles kiöntése zajt okoz, minden egyes szemnek, sőt minden egyes szem legkisebb részének is zajt kellene okoznia, amit az érzékelés nem igazol. (Az érzéki észrevétel megbízhatatlansága. Ez az érv indította később Leibnizet az ingerküszöbnek az ingerek egybeolvadásából való magyarázatára.)

A *mozgás* ellen :

a) Hogy a mozgó test célhoz érjen, először az út közepéig kell jutnia, ezt megelőzően az út első felének a közepéig, ezt megelőzően az út első negyedének a közepéig, s így tovább a végtelenségig. Minden testnek tehát, hogy egy pontból a másikba jusson, végtelen teret kellene befutnia. Ez azonban véges idő mellett lehetetlen, tehát a mozgás lehetetlen.

b) Ugyanannak változata : Achilles, a leggyorsabb, nem érheti utól a teknősbékát, a leglassúbbat, ha az valamivel megelőzte. Mert Achillesnek először arra a pontra kell érnie, amelyikről a teknős kiindult. Azután arra, amelyikre a közbeeső idő alatt érkezett, azután arra, amit az megtett, míg Achilles a második előnyt behozta s így tovább. De ha a gyors nem érheti a lassút utól, a mozgás lehetetlen. (A két első érv a gondolható és valóságos oszthatóság felcserélésével a mozgás lehetetlenségét azzal bizonyítja, hogy egy adott tér csak úgy futható be, ha a test a tér minden egyes pontján keresztülhalad, ami a pontok végtelensége miatt lehetetlen.)

c) A repülő nyíl nyugvó helyzetben van, mert minden pillanatban egy és ugyanazon térben van. Ha a repülési idő minden pillanatában nyugszik, nyugszik az egész repülési idő alatt. (Az idő sem, a tér sem folytonos, hanem egymástól szétválasztott részekből áll s az idő leg-

kisebb részében, a pillanatban, lehetetlen a mozgáshoz szükséges változás.)

d) Azonos teret, azonos gyorsaság mellett azonos idő alatt kell befutni. Azonban a mozgó test a vele szemben azonos sebességgel haladó test mellett kétszer olyan gyorsan halad, mint a nyugvó test mellett. Az egyik esetben tehát, csak félannyi időre van szükség, mint a másikban, ami lehetetlen. (A test által befutott tér mértéke a mellette levő testek nagysága, akár nyugvó, akár mozgó állapotban vannak.)

Aristoteles Zenont a közvetett bizonyítékok alkalmazásában való ügyessége miatt a dialektika megteremtőjének tartotta. (Diog. Laërt. IX. 25.) Aporiáinak érdemleges eredménye *a végtelen, a folytonosság, a tér, idő, mozgás* kérdéseinek a filozófiai érdeklődés körébe való beállítása.

4. A számoszi *Melissos* (ki Kr. e. 441-ben az athéni flottát legyőzte) a természetről vagy a létről szóló iratával az eleáta gondolat legutolsó képviselője. Parmenideshez méltó metafizikai tehetség, sőt az absztrakció erejében őt felülmúlja.

Szerinte a létező *örök*, mert ha keletkezett volna, keletkezése előtt semmi sem lett volna. De a semmiből semmi sem keletkezhetik. Nemcsak időben kezdet és vég nélküli a létező, hanem a térben is határtalan, amivel Melissos egyrészt a létező *egységét*, másrészt (valószínűleg Empedoklesszel szemben) a változáshoz szükséges üres tér lehetetlenségét törekszik bizonyítani.

A *változás lehetetlen*, mert a mozgás vagy üres teret, vagy legalább is csekélyebb sűrűségű helyeket tételez fel. Azonban a létező végtelenségénél fogva üres tér nincs, de csekélyebb sűrűségű helyek sincsenek, mert a létező a térben egyenletesen osztódik el, a teret teljesen betölti s így a mozgás lehetetlen. Igen fontos megállapítása, hogy a létező *fájdalomnélküli*. (fr. 7.) Egyenletes megosztódottságánál fogva sem növekedés, sem megfogyatkozás nem érheti, ami fájdalmat okozhatna. E tulajdonság kiemelésével valószínűleg a világlényeg antropomorf vonásait kívánta tagadni. S bár a végtelen kiterjedés és a térbeli mozgás lehetőségének a felvetése a létezőt anyagszerűnek tünteti fel, Melissos azt is hangsúlyozza, hogy a létező egysége folytán részekre nem osztható, *testnélküli* való. Minthogy a létező változatlan, az érzékek meg változásról tanuskodnak, az érzékek nem ragadhatják azt meg. «A létezőt sem nem láthatjuk, sem nem foghatjuk meg.» (Simplikios, De coelo 558, 21.) Ezt az állítást a létező anyagtalanságáról való tétellel egybevetve, Melissos közelíti meg az eleáták közül legkifejezettebben az *idealizmus* álláspontját.

Platon és Aristoteles véleménye szerint az eleáták létfogalmukkal megállították a világ folyását *(στασιῶται τοῦ ὅλου..* Theat. 181. *a.* Sext. Emp. Adv. math. X. 46.). Az eleáta létfogalom tényleg roppant *merev*. A primitív idealizmus ezt a merész túlzását a görög valóságérzék nem

viselhette el. A létet mint örökös változást magyarázó *hérakleitosi* tétel és a lét örök változhatatlanságát állító *eleáta* világszemlélet *összeegyeztetése* lesz a legközelebbi feladat. Ezt a feladatot vállalják magukra Empedokles, Anaxagoras és az atomizmus.

Irodalom. Einhorn D., Xenophanes. Wien-Leipzig, 1917. — *Levi M.*, Senofane, e la sua filosofia. Torino, 1904. — *Reinhardt K.*, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn, 1916. — *Speiser A.*, Ein Parmenideskommentar. Leipzig, 1937. — *Loew E.*, Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenid. Erkenntnisproblem. Archiv f. Gesch. d. Phil. 1918, 63—90, 125—152 ll. — *Koyré A.*, Bemerkungen zu den zenonischen Paradoxen. Jahrbuch für Philosophie und phänom. Forschung. Halle, 1922. — *Chiappelli A.*, Sui fragmenti e sulle dottrine di Melisso di Samo. Rendiconti della Academia dei Lincei. 1890. 377—413. ll.

11. Empedokles és Anaxagoras világképe.

A tapasztalat és a metafizika összeegyeztetésével a tudományos világkép megalkotása *Empedokles* és *Anaxagoras* célja. Ezért a tapasztalati sokféleséget és változást, melyet Hérakleitos elmélete jobban méltányolt, az eleáta létfogalommal a *pluralizmus* felvételével iparkodnak összhangba hozni. A maradandó lét nem egyféle, hanem többféle részből, elemből áll s az elemek különböző kombinációja alkotja a különféle dolgokat. A változó anyagtól *különböző* mozgató erők felvételével a metafizikai magyarázatba bevezetik *a mozgató ok* elvét s ezáltal úgy a korábbiak hylozoizmusát, mint a saját mechanizmusukat mérséklik.

1. Az akragasi (Szicilia) *Empedokles* (kb. 483—423) orvos, szónok és orphikus teológus volt egy személyben, kit kortársai nagyra becsültek. Csodatevő erőt is tulajdonítottak neki, állítólag szülővárosa a királyi koronát is felajánlotta neki. Később mégis száműzték és a Peloponnesoson fejezte be életét. Halála körülményeiről egész sereg legenda keletkezett. Tanait két költeményben hagyta hátra: az egyik a természetről *(Περὶ φύσεως)*, a másik a szellemi világról, címe szerint a megtisztulásokról *(Καθαρμοί)* szól. Figyelembe véve, hogy Empedokles fizikus és misztikus volt egy személyben, a két mű közt nincs ellentmondás, mint azt egyideig állították, hanem a kettő együttesen nyujtja szerzőjük világnézetét.

Empedokles szerint a lét, a világ, örök, maradandó állománya a *négyféle őselem:* a föld, a víz, a tűz és a levegő. Ezek a mindenség *gyökerei (ῥιζώματα*, a *στοιχεῖα*, elem szót Empedokles még nem használja), melyekből a dolgok sokfélesége kisarjad. Az elemek részekre oszthatók s a részek különböző arányú keveredése hozza létre a dolgok különféleségét anélkül, hogy a keveredés folytán az elemek eredeti minőségüket elvesztenék és egyik a másikká átalakulhatna. Az elemek változhatatlan minőségi jellegét azzal is kiemeli Empedokles, hogy a mitológiához alkalmazkodva, mindegyik elemet egy-egy istennek a nevével jelöli. (A tűz Zeus, a levegő Héra, a víz Nestis, a föld Aidoneus.) Minden változás tehát

az elemi részek *keveredése és szétoszlása*. Az előbbit nevezi a közbeszéd születésnek, az utóbbit halálnak.

Fontos ama megállapítása, hogy a szükséges *mozgást* nem az anyag elevensége idézi elő, mint azt eddig a különböző hylozoista elméletek állították. Az anyagi részek önmagukban élettelenek, mozgásra képtelenek. A mozgást két, az elemektől különböző örök *mozgató erő*, a Szeretet *(Φιλότης*, mitológikus néven *Ἀφροδίτη)* és a Gyűlölet *(Νεῖκος)* hozzák létre. A szeretet az egyesítő, a gyűlölet a szétbontó erő. A világ irányításánál hol a Szeretet, hol a Gyűlölet kerül hatalomra. Ha a Szeretet egyedül uralkodhatik, az őselemnek egyenletes elosztódása áll elő. Ez a részek megkülönböztetése nélküli szabályos gömbalakú egész a *sphairos*, a gyűlöletnélküli boldog Istenség. Viszont, ha a Gyűlölet jut hatalomra, az az elemi részeket szétveti s ezzel a kozmosz szétbomlása következik be. A világegyetem élete e két állapot közt változik, melyek periodikusan ismétlődnek.

A világ kialakulása a sphairosból a Gyűlölet behatása folytán keletkező küzdelem következménye. Az őselemek megkülönböztetés nélküli keverékéből először a levegő válik ki s körülveszi az egész tömeget. Ezt követi a tűz kiválása, mely a levegőréteg ellenállása folytán keletkezett egyensúlyi megbillenés következtében az egész őstömeget tölcsérszerű forgásba hozza. A forgás központjába a föld kerül s a földből jön létre a víz. A négy elem kiválása után először a növények jönnek létre, majd a Szeretet alakító ereje a földből először egyes összefüggéstelen tagokat hoz létre, melyeket a következő periódusban idomtalan szörnytestekké egyesít. Csak a harmadik korszakban rakja össze a tagokat szabályos testekké s a negyedikben már nem a szervetlen anyagból, hanem nemzés útján jönnek létre a lények. Inkább a mítoszok utóhatása, mintsem a modern fejlődéselmélet megsejtése ez a kozmogónia.

Empedokles a *megismerésre* vonatkozólag azt tartotta, hogy minden elemet a bennünk levő elem által ismerünk meg, a földet a föld által *(γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν* fr. 109), a vizet a víz által stb., vagyis *a hasonlót a hasonlóval*. Az érzékelés úgy történik, hogy a tárgyakról kis részecskék *(ἀπορροαί)* válnak le s érzékeink pórusain behatolnak. A látásnál azonban a szemből is kiárad a tűzelem, melynek a tárgyról jövő fénysugárral való találkozása létesíti a szemléletet. Ez a materialisztikus elmélet Empedokles számára nem akadálya annak, hogy az értelmi megismerést az érzéki elé helyezze s hogy a lelket az anyagi testben vándorló szellemnek tekintse.

2. *Anaxagoras* (500—428) a kisázsiai Klazomenaiban született. A nyilvános szereplés helyett szívesebben követte a bölcseleti kontempláció felé vonzó hajlamait, melyet a tapasztalati tények iránti érdeklődés szerencsésen egészített ki. Valószínűleg ismerte Empedokles tanát s azt tökéletesíteni iparkodott. Nyilván ő volt az első filozófus, ki Athén-

ben telepedett le, hol 30 évet töltött (460—430) s ott Perikles és más kiváló férfiak barátságát élvezte. Csak a nép fogadta idegenül, sőt ellenséges érzülettel az ión felvilágosodás bölcseletét. A hagyományos vallással összeegyeztethetetleneknek ítélt asztronómiai tanai miatt az istentelenség vádját vonta magára. Perikles bukása után Lampsakosba menekült, hol pár év mulva meghalt. *Περὶ φύσεως* c. prózában írt művét Platon tanusága szerint Athénben sokat olvasták. A töredékekből nagy része összeállítható.

Empedokleshez hasonlóan tanítja, hogy minden változás a maradandó, örökkévaló anyagi elemek összetevődése *(σύγκρισις)*, illetve szétoszlása *(διάκρισις)*. Abban azonban különbözik Empedoklestől, hogy nemcsak négy őselemet vesz fel, hanem a dolgok tapasztalható sokféle minőségének megfelelően *határtalanul sokféle elemet*. A világegyetem kialakulását előidéző mozgató erőt is Empedoklestől eltérően határozza meg s általában Empedokles misztikus értelmezésével szemben a világegyetem jelenségeinek az okságí kapcsolatok nyomán megállapítható tudományos magyarázatára törekszik.

Az elemek, melyeket Anaxagoras a dolgok magvainak *(σπέρματα)* vagy általában dolgoknak *(χρήματα)* nevez, örökkévalók, érzékileg fel nem fogható kicsiny, de a végtelenségig osztható testecskék, mindegyikük bizonyos változhatatlan minőséggel (arany, hús, csont stb.) rendelkezik. Az aristotelesi terminológia ezeket a maradandó minőségű összubstanciákat «hasonló részűeknek» *(ὁμοιομέρειαι)* nevezte. Az őselemek nem atomok, hanem paránvi testecskék. Anaxagoras az atomok csoportosulását feltételező üres teret az eleáta elvhez következetesen tagadja. A fejlődés folyamán jön létre az eredetileg teljesen összekeveredett *(ὁμοῦ πάντα)* elemek szétkülönülése : az egyneműek egyesülnek s létrehozzák az érzéki világ megfelelő minőségű anyagait. Azonban az elkülönülés sohasem lesz teljes, az egyes anyagminőségek mindvégig megtartják az eredeti összetartozás nyomait, «mindenikben van valami mindenikből» s egy bizonyos érzékelhető dolog sajátos minőségét a túlsúlyban levő elemből nyeri.

Hogy a különböző minőségű elemek rendezetlen összekeveredéséből, a káoszból a kozmosz, a rendezett világ kialakulhasson, az ehhez szükséges mozgáshoz az *első lökést (περιχωρῆαι τὴν ἀρχήν)* az anyagtól különböző valóság : a *Nús* adta. A *Νοῦς* a világ felett álló, az anyaggal nem egyesülő értelmes lény, az anyag oszthatóságával szemben teljesen egyszerű. *(ἁπλόος)*. «A legfinomabb és legtisztább minden dolog között, tökéletes tudása van mindenről és a legnagyobb erővel rendelkezik.» (fr. 12.) Ennek a megállapításnak a bölcselet jövőjére való nagy jelentőségét emeli ki Aristoteles, midőn a régiekről írván, Anaxagorast az egyedüli józan elmének mondja a sok félrebeszélő közt. (Met. I. 3.) Az anaxagorasi Nús-fogalom tökéletesítése az aristotelesi *istenfogalom*.

Anaxagorasnál a Nús egyedüli szerepe a világfejlődés *megindítása*, minden további változást a mechanikusan működő anyagi okok hoznak létre. Érthető tehát, ha Platon és Aristoteles helytelenítik, hogy a világegyetem minden egyes történésében megnyilvánuló célszerűséget nem vezette vissza az istenségre. (Mechanikus és nem teleológikus világmagyarázat.)

A világkialakulás a Nús által a kaotikus őstömeg egyik pontján előidézett körmozgással indult meg, mely örvény formájában kiszélesedve az egész tömegre átterjed. A megelőző természetbölcselőktől eltérően Anaxagoras a mozgás mechanikus hatásából eredezteti a különböző anyagok kiválasztódását. Először a levegő és az éter válnak ki, a levegő a középre, az éter a tömeg szélére kerül. A levegőből, illetve a felhőkből válik ki a víz, ebből a föld, mely a hideg behatására szilárdul meg. A levegő által fenntartott föld gyors forgása következtében leváló, izzó állapotba jutó kövek: az égitestek. Minthogy a Napot is izzó kőtömegnek tartotta, jutott az ateizmus gyanujába. Az élők a levegőben és az éterben levő magvakból megtermékenyített nyálkából jönnek létre. A növényi, állati és emberi testet a *Nús mint lélek élteti*. Nem állapítható meg, hogy vajjon a Núst minden élőben azonosnak vagy egyedinek tartotta-e?

Theophrastos (De sensu 27 kk.) szerint Anaxagoras az érzékelésről azt állította, hogy a *megismerés* az alany és a tárgy minőségi *különbségén* alapszik. Az ellentétes erők behatása fájdalmat hoz létre az érzékszervben, mely egy bizonyos erősségi fokon tudatos ingerré válik. Az ellentétek elvének megfelelően a látási érzetek a világos tárgyaknak a homályos pupillán való tükröződésével jönnek létre. Éjjel azért nem láthatunk, mert a sötét tárgyak a sötét pupillán nem tükröződhetnek.

3. Anaxagoras és Anaximenes gondolatainak szintéziséről tesz bizonyságot *Apolloniai Diogenes* (V. sz.). Az újabb természetbölcselők pluralizmusával szemben fenntartandónak véli az őselv feltétlen *egységét:* a változás csakis egy különböző állapotokba átmenő szubstrátum feltételezésével érthető. A *levegő* a mindenség változásait hordozó egységes őselv, mely értelmes való s a világ célszerű mozgását biztosítja. Diogenesnél Anaxagorasnál következetesebben érvényesül a teleológia elve, viszont a léleknek a levegővel való azonosításával a korábbiak hylozoizmusára való visszaesést mutatja.

Irodalom. Bignone E., Empedocle. Torino, 1916. — *Capelle W.*, Anaxagoras. Neue Jahrbücher für das klass. Altertum. 1919. — *Löwy F.*— *Cleve*, Die Philosophie des Anaxagoras. Wien, 1917. — *Pauler Á.*, Anaxagoras istenbizonyítéka. Budapest, 1926. (M. Tud. Akad. Értek.)

12. Az atomizmus.

1. Empedokles és Anaxagoras mellett a hérakleitosi és az eleáta álláspont közti harmadik közvetítő megoldás a *Leukippos* és *Demokritos* nevéhez fűződő *atomizmus*, mely Empedoklestől és Anaxagorastól eltérően az anyagnak nemcsak mennyiségi állandóságát, hanem *minőségi*

egységét is vallja. Az anyagtól különböző mozgató erőnek a tagadásával az atomizmus a teljes *mechanizmus* világképéhez jut el.

Az atomizmus megalapítójának a források *Leukippos-t* emlegetik, kinek személyéről igen keveset tudunk, sőt *Epikuros* (újabban *Rhode* történeti létét is kétségbe vonta, ami azonban nem bizonyult elfogadhatónak. Hazájául Miletost, Abderát, Eleát emlegetik. Valószínűleg Miletosban született, Eleában Zenon tanítványa volt. Működésének ideje összeesik Empedoklesével és Anaxagoráséval. Két iratát *(Μέγας διάκοσμος* és *Περὶ νοῦ)* a tartalmi megegyezés folytán korán beolvasztották Demokritos iratai közé s ezzel meg is szüntették Leukippos különállóságát. Már Aristoteles következetesen Demokritosszal együtt említi. Egyébként Leukippos és Demokritos egymáshoz való viszonya mindmáig tisztázatlan.

Az abderai (trákiai) *Demokritos* (460—370) nagy utazásokat tett, bejárta nemcsak Görögországot, hanem Kelet jórészét is. A természetbölcselet mellett értett a zenéhez, a matematikához, foglalkozott etikai, művelődéstörténeti, nyelvészeti kérdésekkel. Aristoteles után a görög gondolkodók között a legszélesebb látókörrel rendelkező egyéniség. Rendszerező elme, ki a tudomány legkülönbözőbb ágait egymással kapcsolatba hozni iparkodott. Sokat írt és Cicero írói képesség tekintetében Aristoteles és Platon mellé helyezi. Négyesével (tetrológiákba) rendezett iratait Thrasyllos, Tiberius császár udvari csillagásza öt csoportba osztotta : etikai, fizikai, matematikai, zenei és gyakorlati tartalmú művekre. Atomista kozmologiáját és kultúrbölcseletét a *Μικρὸς διάκοσμος* c. művében foglalta össze.

2. Az atomizmus szerint is a világban teljesen új keletkezés (a semmiből) és teljes megsemmisülés nincs. Azonban a tapasztalható sokféleség és változás mégsem tagadható le, hanem magyarázatot igényel. A sokféleséget és a mozgást az eleáták főkép azért tagadták, mert szerintük nincs üres tér, mely a létező részeit elkülöníti s az egyik pontból a másikba való mozgást tehetővé tenné. A tapasztalható sokféleség és mozgás magyarázata azonban csak úgy lehetséges, ha a létező, a *tért betöltő test*, a teli *(ὄν πλῆρες)* mellett valóságosnak tekintjük a nemlétezőt, az *ürességet (μὴ ὄν, κενόν)* is. Az üres tér a létezőt, a telit, számtalan apró, egymástól elkülönített részre, testecskékre osztja szét, melyek parányi kiterjedésüknél fogva észrevehetetlenek s minthogy terüket teljesen, köz nélkül kitöltik, oszthatatlanok. Oszthatatlanságuknál fogva Demokritos *atomoknak (ἄτομα)*, vagy sűrű testeknek *(νασταί)* nevezi őket. A mindenség az üres tér által egymástól elválasztott végtelen sok parányi kiterjedésű oszthatatlan lételemből, atomból áll.

Az atomok *örökkévalók*, minőségileg egyenlők, csak alak, nagyság és súly tekintetében van köztük különbség. Minőségi változáson nem mehetnek át, egyedüli változásuk a mozgás folytán előálló tömörülés

vagy szétválás. Az atomok tömörülése létesíti a dolgokat, melyek különbözősége az alkotó atomok nagyságának, alakjának, helyzetének és rendjének a különbségére vezetendő vissza. A test növekedése vagy megfogyatkozása úgy történik, hogy a meglevő atomokhoz újak jönnek, illetve a meglevők egy része eltávozik. A test pusztulása az atomok szétszóródása a világürben. Újabb tömörülésük új testnek ad létet.

Legszembetűnőbb a tökéletes mechanizmus a *világkialakulás* és a változás magyarázatánál. Az atomok mozgása öröktől való, tehát külön mozgató erő feltételezése, amint azt Empedokles és Anaxagoras tették, szükségtelen. A változás egyedüli létesítője a *szükségszerűség (ἀνάγκη)*. «Semmi sem keletkezik szükség nélkül, hanem meghatározott okokból és szükségszerűségből.» (Leukippos, fr. 2.) Ez a célszerűséget tagadó mechanizmus azonban önmagával jut ellenkezésbe, midőn másrészt a dolgok maradandó létformáinak a magyarázatául az atomoknak meghatározott számviszonyok *(λόγοι)* szerint történő csoportosulására hivatkozik.

Az üres térben egymásba ütődő atomok körforgásából egyre szélesebb körre terjedő örvénylő mozgás *(δίνη)* keletkezik, amelyben a finomabb és könnyebb atomok a magasba jutnak s az égboltot hozzák létre, a nehezebbek a központba tömörülnek s a földet alakítják ki. Mivel az atomok száma és az üres tér végtelen, egyidejűleg *végtelen sok világ* létezhetik. A földet Demokritos korongalakúnak tartja, nevezetes azonban az az újítása, hogy a föld közepe medenceszerűen bemélyed. Ezzel a magyarázattal akarta okát adni a föld különböző részein különböző időpontban megállapítható napkeltének és napnyugtának : a föld magasabb részén levők (keleten) korábban veszik észre a napkeltét, mint a medencében lakók.

3. Demokritos szerint a *lélek* a legfinomabb, síma és kerek tűzatomokból áll, melyek az egész testben oly módon oszlanak szét, hogy két testi atom közé mindig egy lélekatom kerül. A lélek s ezzel az élet fennmaradását a lélegzetvétel biztosítja, mely a testből eltávozott lélekatomokat a levegőből felvett új tűzatomokkal pótolja. A lélegzetvétel megszüntével a levegő a testből kinyomja a tűzatomokat s a halál bekövetkezik, mely az egyén számára a teljes lelki és testi megsemmisülés.

Az érzéki *megismerésnél* a tárgyakról kiáradó atomok érzékszerveinket érintik. A látási érzetek pl. úgy jönnek létre, hogy a tárgyról alakjának megfelelő atomkomplexum, képecske *(εἴδωλα)* válik le s ennek a tárgyról és a szemből jövő atomkiáramlások által sűrítetté vált levegőben keletkező lenyomata kerül a szembe. E materialisztikus pszichológia mellett is megkülönbözteti Demokritos a csak homályos ismeretet nyujtó *(γνώμη σκοτίη)* szemlélettől a gondolkodást, a biztos ismeretet *(γνώμη γνησίη)*, melynek létrejöttét behatóbban nem vizsgálta.

Minden minőségi jelenség mennyiségi viszonyokon alapszik. Édes, keserű, hideg, meleg, ilyen vagy olyan szín csak a közbeszéd *(νόμῳ)*

szerint van, az érzékelő alany szempontjából. A valóságban csak atomok és üres tér van. (fr. 9.) E kijelentése miatt szokták Demokritost az újkori bölcseletben *(Galilei, Locke* óta) megkülönböztetett elsődleges (tárgyi) és másodlagos (alanyi) minőségek elmélete előfutárának tekinteni.

4. Demokritos *etikai* kérdésekkel is foglalkozott, (ily irányú *Περὶ εὐθυμίης* c. műve) s vannak, kik őt tekintik az etikai tudomány megalapítójának, jóllehet etikájának a tételei a hiányos adatokból csak nagy vonásokban állíthatók össze. A legfőbb jó a boldogság *(εὐδαιμονίη)*, mely nem más, mint a nyugodt kedélyállapot *(εὐθυμίη)*. Ez pedig azzal biztosítható, hogy az ember kerüli mindazt, ami felindulást idézhet elő. A fölényes nyugalom Demokritosnak, a «nevető filozófusnak» az eszménye. A nyilvános életben való részvétel csak a legszükségesebbre korlátozandó és minden vágy kielégítésénél a legfontosabb a helyes mértékhez való alkalmazkodás, melyet az ész állapít meg. «A hiba alapja a jobb nem ismerése.» (fr. 83.) Az erkölcsiség nemcsak a külső magatartásra korlátozódik, hanem az *érzületben* gyökerezik. «Nem a jogtalanságtól való tartózkodás a jó, hanem a jogtalanság nemakarása.» (fr. 62.). Az erkölcsi jó felemel, a rossz lealacsonyít. «Aki jogtalanságot tesz, boldogtalanabb, mint aki a jogtalanságot elszenvedi.» (fr. 45.) A lélek örömei sokkal értékesebbek, mint a testi örömök, a boldogság igazi lakhelye a lélek *(ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος* fr. 171.) Demokritos tehát nem hirdet oly érzékies hedonizmust, mint amire materialisztikus rendszeréből következtetni lehetne.

Érdekli az emberi *művelődés* keletkezésének és fejlődésének a kérdése is. A boldog aranykorról szóló regékkel szemben azt tartja, hogy a műveltség különböző ágai (nyelv, vallási, állami élet, földmívelés) kezdetleges állapotból fejlődtek ki. A vallás eredetét részben a rendkívüli természeti jelenségek magyarázatául szolgáló istenhitből, részben pedig a levegőben levő, az embernél hosszabb ideig élő szellemeknek az emberre gyakorolt játékony és káros hatásából, az álom, vagy éber állapotban történt megjelenéseiből magyarázta.

5. Az atomizmus a *materialista monizmust* és *mechanizmust* képviseli a görög filozófiában, mely az eleáták akozmizmusával szemben a természettudományos világkép kialakítását oly módon iparkodott lehetővé tenni, hogy az atomokat, a lét alkatelemeit kiterjedt, tehát valóságosan létező elemeknek tekintette, melyekre nem érvényes Zenon aporiája, hogy kiterjedés nélküli elemekből nem jöhetnek kiterjedt valók létre.

Demokritos abderai iskolájában tovább éltek az alapító tanai s idővel a szkepticizmus és az epikureizmus *(Metrodoros, Nausiphanes, Anaxarchos)* irányában fejlődtek. Az atomizmus ama módszertani elve, hogy a jelenségek mennyiségi viszonylatokra vezetendők vissza, az újkori fizikában és kémiában is alapvető fontosságú.

Irodalom. Balassa G., A görög atomizmus. Budapest, 1910. — *Nagy J.*, A görög atomista fizikusok filozófiájának alapvonalai. Budapest, 1907. — *Dyroff A.*, Demokritstudien. München, 1899. — *Natorp P.*, Die Ethik des Demokritos. Marburg, 1893.

13. A pythagoreusok.

1. Eltérően a többi irányoktól, melyek a világ maradandó állagát — a még oly elvont — anyagi elvben állapították meg, a Pythagoras nevéhez fűződő iskola a maradandó lét magyarázatául egy *érzékfeletti principiumot* vesz fel: *a számot*. Az iskola tagjainak a számtani tudományokkal való foglalkozása és az *orphikus* szövetségbe tartozása sajátos módon érvényesül világmagyarázatukban is.

Pythagoras, az iskola alapítója, Kr. e. a 6. században élt, de a pythagoreus irány az egész korszakon keresztül a többi irányokkal párhuzamosan fejlődik, sőt átnyúlik a 4. századba is. Minthogy a forrásokból nem állapítható meg, hogy az iskola metafizikai elmélete mennyiben tulajdonítható magának Pythagorasnak s mennyiben az iskola későbbi tagjainak, a «pythagoreizmus» a személyi vonatkozásoktól függetlenül az iskola általános szellemi irányát jelenti.

Pythagorasról s az általa alapított iskoláról az iskola tagjának, Philolaosnak (V—IV. sz.) töredékben fennmaradt *Περὶ φύσεως* c. műve, Aristoteles Metafizikája (I. 5; XIII. 6) s egy, a pythagoreusokról szóló töredékes műve a legrégibb források. Az újplatonikus Porphyrios és Jamblichos terjedelmes életrajzai a legendák dicsfényével övezik Pythagoras alakját. Történeti adatunk annál kevesebb róla. Annyi megállapítható, hogy 580 körül Számosz szigetén született s valószínűleg Polykrates zsarnoki uralma késztette hazája elhagyására. 532-ben a délitáliai *Kroton*-ban telepedett le s itt egy orphikus szövetséget alapított, mely a kultusz hagyományos aszketikus gyakorlatai mellett a léleknek a tudomány és zene által való megnemesítésére is törekedett. A szövetség tagjai bölcseleten kívül különösen *matematikával*, *geométriával* és *asztronómiával* foglalkoztak. Erős fegyelem uralkodott közöttük, a vezető feltétlen tekintélyt képviselt, kinek kijelentéseit mindenki köteles tisztelettel fogadta *(αὐτὸς ἔφα)*. Az erős szervezettség tette lehetővé, hogy a pythagoreusok mintegy 100 esztendőn keresztül a görög városok politikai életében is tevékeny részt vettek, de ezzel együtt sok ellenséget is szereztek maguknak. Pythagoras politikai ellenfelei miatt kénytelen volt *Metapont*-ba átköltözni, hol valószínűleg 496-ban halt meg. A szellemi arisztokrácia érdekeit képviselő párt politikai erejét a demokrácia túlsúlya törte meg. Krotonban és az alsóitáliai városokban az 5. század második felében a demokrata párt vérbe fojtotta a pythagoreusok szövetségét. Ha az üldözés következtében a szövetség fel is bomlott, a pythagoreus eszmék Platontól kezdve a görög filozófia történetében egyre visszatérnek. — A pythagoreusok a

nagy nyilvánosság elől rejtegetett, misztériumképen tisztelt tanairól (*ἀπόῤῥητοι λόγοι* Phaid. 62. d.), melyeket csak másodlagos, nagyrészt hiányos forrásokból ismerünk, nem lehet minden homályt eloszlatni.

2. Aristoteles szerint a pythagoreusok vetették meg a matematikai tudományok alapját s a matematikus tekintetével szemlélték a világot. A testek arányos felépítettsége, a világban uralkodó rend és harmónia láttára — állítólag Pythagoras használta először a *κόσμος* szót — az aránynak, a rendnek az alapját a számokban találták meg. Erre a belátásra vezette őket a zenének a művelése is, a hang magassága és a húr hosszúsága közti viszony felismerése. Azonban a pythagoreusok — legalább is kezdetben — a számokat nemcsak a világ törvényszerű rendjét fenntartó elvont elveknek, hanem valóságosan létező szubstanciáknak tekintették. Eszerint az álláspont szerint a dolgok nemcsak számviszonyok *szerint* rendezettek, hanem a számok a dolgok *valóságos* alkotóelvei.

Minden dolog kettős létösszetevője a *határtalan (ἄπειρον)* és a *határoló*, meghatározó tényező *(πέρας)*. A határtalanból, a végtelenből a határoló formálja, alakítja ki a létező valókat. A határtalan és a határoló egyesülése hozta létre az első dolgot: az egyes számot, melyet a határoló ereje tartott össze. (Diog. Laërt. VIII. 85.) Az egyesből fejlődtek ki azután a többi számok s a számsornak megfelelően a valók különböző nemei.

Aristoteles szerint a pythagoreusok arra a tételre, hogy a számoknak létformáló erőt tulajdonítsanak, *a geométria* útján jutottak. A geométria teszi szemléletessé a matematikai viszonyokat. S a pythagoreusok a geométriai alakokat számokra vezették vissza: a pontot az egyes számmal, a vonalat a kettessel, a síkot a hármassal, a testet a négyes számmal azonosították. (Met. VII. 11.) Sőt a testek határát alkotó geométriai síkokat, lapokat, pontokat a fizikai testek valóságos alkatelemeinek tekintették. (Met. VII. 2.) Minthogy pedig a fizikai testek geométriai alakok által létesültek, a geométriai szerkesztés pedig a számok feltétlen érvényét feltételezi, a számok lettek a dolgok, a valóság lételvei.

A pythagoreusok a számmetafizikát valóságos *számmisztikává* fejlesztették ki, ami azt igazolja, hogy a pythagoreus világszemlélet kialakulására a Keleten űzött számmisztikának nem kisebb hatása volt, mint a matematikának. Isten lényegét szerintük az egyes fejezi ki, a határtalannak és a határolónak a páros és a páratlan szám felel meg. Különösen szentnek tartották a négy alapszám összegét képező 10-es számot, melyet piramis-alakban rendezett pontokkal *(tetraktys)* ábrázoltak.

A kategóriák táblázatának első kísérletével is a pythagoreusoknál találkozunk a tízféle lehetséges ellentét meglehetősen önkényes összeállításában. Ezek: a határoló-határtalan, páros-páratlan, egy-sok, bal-

jobb, férfi-nő, nyugvó-mozgó, egyenes-görbe, világosság-sötétség, jó-rossz, négyzet-téglalap. (Arist. Met. I. 5.)

3. Meglepően fejlett asztronómiai ismereteket árulnak el a pythagoreusok a *kozmosz* leírásában. A világegyetem közepe a *központi tűz*, (nem a Nap), melyet mint Zeus lakóhelyét, különös tiszteletben tartottak. Tűz képezi a világ szélső határát is, a levegőrétegen túl, melyből a mindenség lélegzetét veszi. A két tűz közt *forognak* az égitestek, köztük a *Föld* is, melyek közé a korábbi kozmológia, valószínűleg az égitestek számának tízre való kiegészítése kedvéért, az Ellenföldet *(ἀντίχθων)* is beiktatta. A későbbi kozmológia *(Hiketas, Ekphantos)* az Ellenföldet az ellenkező földtekének tekintette, a központi tüzet pedig a föld központjába helyezte.

Legfontosabb felfedezésük *a Föld és az égitestek gömbalakjának és a Föld saját tengelye körüli forgásának* a megállapítása, továbbá annak a felismerése, hogy az égbolt napi forgása csak látszólagos. A heliocentrikus naprendszer eszméjét Kopernikus a pythagoreus Hiketas Cicerónál közölt (Quaest. Acad. II. 39) elméletéből merítette.

A zene művelésével függ össze az a pythagoreusi tan, hogy amint minden mozgásban lévő test, az égitestek mozgása is hangot fejleszt. Az egyes égitestek a központi tűztől való távolsága szerint különböző hangjainak a harmóniája *a szférák zenéje*, melyet azonban a folytonos és egyforma ingerhatás következtében nem veszünk észre, amint a kovács sem hallja a pöröly csapását.

4. *A pszichológia* terén igen jelentősek a krotoni *Alkmaion* (V. sz.) vizsgálódásai, ki orvos és filozófus volt egy személyben. Ő az első pythagoreus, ki könyv kiadására szánta rá magát *(Περὶ φύσεως)*. A lelki élet központjának az *agyat* tekintette, mely az érzékekkel finom vezetékek révén áll összeköttetésben. Hangsúlyozza az érzéki és értelmi tevékenység különbségét, az utóbbi kizárólag az ember képessége. De Aristoteles arról is értesít (Eth. Eudem II. 8.), hogy a *szenvedélyek* fontossága is tudatos volt már a pythagoreusok előtt.

Philolaos a *megismerésről* azt tartotta, hogy minden ismeret a számon alapul, mely az ész és a dolgok közti megegyezést létrehozza. Ha csak a határtalan anyag lenne, lehetetlen volna bármit is megismerni. A dolgok azáltal lesznek megismerhetőkké, hogy a számoktól az érzékek által felfogható *alakot* nyernek s az érzékek közvetítésével az értelem felfogja a bennük lévő számot. A szám tehát minden bizonyosság kritériuma. «A számot nem éri sohasem a hazugság lehellete, a szám fajtájának eredetileg rokona az igazság.» (fr. 11.) Ennek megfelelően a fogalmakat számokkal jelölték. Egy a változatlan ész, kettő a vélemény, hat a lélek stb.

A *lélek lényegét* különböző anyagban jelölték meg. Leggyakrabban szerepel a központi tűz, de emellett a lebegő por, a víz, a tűz is. Abban

megegyeztek, hogy *a lélek a test harmóniája*, mely az élet fenntartásához szükséges anyagminőségek helyes megosztását *(ἰσονομία)* biztosítja. A lélek lényegének hylozoista értelmezése ellenére vallották a halhatatlanságot, amit egyébként az iskola valláserkölcsi alaptétele: a *lélekvándorlás* tana is feltételezett.

5. A pythagoreus spekuláció nem annyira a létesülésre, mint inkább az álló, sztatikus létre, a dolgok léttartalmára irányítja a figyelmet s legfontosabb eredménye, hogy léleknek és testnek az orphikus kultuszban tudatossá vált megkülönböztetését általánosítva, az anyag, a határtalan mellett felfedezte a határoló, a valók sajátos miségét, lényegét alkotó s egymáshoz való viszonyukat meghatározó létmozzanatot, *a formát*, melyet a számban, illetve a számviszonyokban állapított meg. Bármint értelmezzük is a pythagoreus számelméletet, a számok mindenesetre az anyagtól különböző *érzékfeletti* lételveknek tekintendők. Az első korszak irányai közül az anyag és a forma egymást feltételező ellentétének a felállításával *a dualizmust* a legkövetkezetesebben a pythagorikus iskola képviseli.

Irodalom. Méautis G., Recherches sur le pythagoreisme. Recueil des travaux de la faculté des lèttres de Neuchâtel. 1922. — *Frank E.*, Plato und die sogenannten Pythagoreer. Halle, 1923. — *Kerényi K.*, Pythagoras és Orpheus. Budapest, 1938. — *Delatte A.*, Études sur la litterature pythagoricienne. (Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences histor. et philol. f. 217.) Paris, 1915.

Összefoglalás.

A görög filozófia első, kozmológiai korszakának a tárgya: *a világ* mítoszmentes, *filozófiai magyarázata.* A tudományos világmagyarázat a tapasztalati sokféleség mélyén rejtőző lényeg megragadására törekszik s elsősorban is az *őselv* kérdését veti fel. A természetben észlelhető rend, mely iránt a görög léleknek oly nagy érzéke volt, az egység alapjának a felkutatására ösztönzi. Melyik az az elv, amelyből a dolgok lettek, amelyre, mint egységes létalapra, a tapasztalati sokféleség visszavezethető? Ennek a feladatnak a megoldásában a bölcselők az absztrakció különböző fokáig jutnak s annak megfelelően állapítják meg a létprincipiumot és a metafizikai alapfogalmakat. A bölcselkedésnek lassú kialakulását, fokozatos tökéletesülését élénken szemlélteti az első korszak története.

A miletosiak és Hérakleitos szerint az őselv egy bizonyos *anyag*, illetőleg Anaximandros szerint a határtalan anyag. Az anyagi elv a pluralizmus módosulásában szolgál principiumul a későbbi természetbölcselőknél, Empedoklesnél, Anaxagorasnál és az atomistáknál. A fizikai absztarkciónál magasabb fokú elvonásra törekszenek az eleáták, midőn a *létet* a maga igazi, anyagi vonásoktól megtisztított *metafizikai lényegé-*

ben iparkodnak megragadni s azt úgy határozzák meg, mint a változást és sokféleséget kizáró *egységet* és *változatlanságot*. Azonban a logika fejletlensége és a metafizikai spekuláció kezdetlegessége nyilvánvaló akadály az eleáták számára, hogy a gondolkodás és a lét rendje közti összefüggést kielégítően megállapítsák. Igy azután a fizikai vonásoktól sem mentesített létfogalom lesz a valóság magyarázó elve anélkül, hogy a tapasztalati valóság megnyugtató magyarázatául szolgálhatna. Ha kísérletük nem is sikerült, a metafizikai fogalomalkotáshoz szükséges elvonás tekintetében a legmagasabbra az eleáta spekuláció szárnyalt. A pythagoreusok számtani ismereteik alapján a dolgok minőségi tulajdoságait a *számokra* mint meghatározó tényezőkre vezették vissza. Ha így az elvonás mélysége tekintetében nem is érték utól az eleátákat, azoknál biztosabb alapon állnak a határtalan és a határoló, az anyag és az érzékfeletti formai elv, a szám dulaizmusának a lét egész vonalára kiterjesztett következetes alkalmazásában. A metafizikai spekuláció kezdetén jelentkező kérdésre tehát, hogy mi a valóság, a dolgok maradandó létalapja, a feleletek: egy bizonyos anyag (víz, levegő, tűz), illetve az anyag, a sokféle anyag, a számviszonyok szerint rendezett anyag, az egységes és változatlan lét.

A természeti erőket megszemélyesítő ősi görög természetszemlélet örökségeképen megmaradt hylozoizmus, mely a bölcseleti absztrakció legfőbb akadálya volt, a miletosiaknál még önként értetődőnek tünteti fel a *létesülés* tényét: az ősanyag, mint élő valóság *önmagából* hozza létre a dolgok sokféleségét. Anaximenes ugyan szükségesnek tartja annak megállapítását, hogy a kifejlődés az anyag sűrűsödése és ritkulása útján jön létre, ennek azonban már nem adja okát. Hérakleitos előtt a lét *folytonos változás*, szüntelen keletkezés és elmúlás, az egyedüli maradandó a változásban érvényesülő világrend, a *Logos*. A teret teljesen kitöltő létező mellett a mozgáshoz szükséges üres teret, mint nemlétezőt lehetetlennek tartván, az eleáták a hérekleitosi tétellel szemben tagadják a változás lehetőségét s a logikai igazolást annak hangsúlyozásában adják, hogy a változás keletkezés és megsemmisülés, már pedig a semmiből nem jöhet létre a létező és meg sem semmisülhet. A létező *változatlanságát*, mint metafizikai elvet magáévá teszi a későbbi természetbölcselet is, és a tapasztalati változás az örök, minőségileg és mennyiségileg maradandó ősanyag részeinek az eredeti tulajdonságok megmaradását biztosító, minőségi átalakulást kizáró mozgásával magyarázza. Az anyagi elemek mozgásához szükséges mozgató erő felvétele Empedoklest és Anaxagorast a *dualizmus* útjára tereli, míg az atomok önálló mozgási képességének az állításával az atomizmus a hylozoizmust a *materialista mechanizmussá* alakítja át.

Az első korszak problématörténeti tárgya, *a lételv és a létesülés* kérdése körül folyó vita eredményeképen kialakul előttünk *az állag, a szub-*

stancia (οὐσία) problémája. Ez a fogalom ugyan csak a következő korszakban kristályosodik ki, lényegében azonban a természetbölcselők által kutatott ősprincipium, az eleáták merev létfogalma, a pythagoreusok számelmélete mind ugyanegy *metafizikai elv* megállapítására törekszik: *a változások közt megmaradó létmozzanatnak* a meghatározására. Az már a vizsgálódás e kezdetleges fokán is nyilvánvaló, hogy nem a minőségek változnak át, hanem a dolgok vesznek fel különböző minőségeket. Nem a hideg lesz meleggé, hanem a test a hideg állapotból a meleg állapotba jut. Mi tehát a «dolog önmagában», a változások maradandó alanya? Ez a metafizika alapvető problémája.

A miletosiak még nem eszmélnek rá erre a problémára. Őket még a dolgok eredetének, nem belső szerkezetüknek a kérdése foglalkoztatja. Hérakleitos a változást a maradandóság rovására túlozza, ellenkező végletbe esnek az eleáták. A két szélsőséges elmélet közt próbál egyeztetni a későbbi természetbölcselet anélkül, hogy feladatát megoldotta volna. Mert Empedokles nem adja tudományos magyarázatát, hogyan jön létre a *négy* elemből a *dolgok változatos sokfélesége.* Ezt a nehézséget érezhette Anaxagoras s azért vette fel a minőségileg különböző elemek sokféleségét, de adós maradt a felelettel, miért jut a dolgokban egy-egy *bizonyos tulajdonság* túlsúlyra? S az atomisták sem voltak képesek megfejteni, hogy miért *csak bizonyos* atomformációk lehetségesek? Legközelebb jutott a probléma megoldásához a pythagoreizmus, mely a számok *változatlan érvényéből* magyarázta az egyes számoknak megfelelő dolgok maradandóságát. Ezzel az a nézet jutott kifejezésre, hogy a forma, egy *érzékfeletti elv* határozza meg a dolog sajátos miségét. Azonban ez a matematikából kölcsönözött fogalom még merev s a *fejlődés* magyarázatára kielégítő metafizikai elvnek nem tekinthető. Ám ennek a kérdésnek a megoldása már a következő korszak feladatát képezi.

Az első korszak vizsgálódása a külső természetben merül el, ami nagyon érthető, ha megfontoljuk, hogy az első filozófusok az asztronómusok és a matematikusok sorából kerültek ki. De az önmagunkra való eszmélődés lélektanilag is későbbi, mint a bennünket környező világ észrevétele. Ez magyarázza, hogy a világ mellett az *ember* nem képezi még ebben a korszakban behatóbb megfigyelés tárgyát, hanem csak mint a természet egyik egyede a többi között szerepel, teljesen belefondóva az általános természeti létfeltételekbe. Érthető tehát, ha az ember legnemesebb része a *lélek* is, mely kezdettől fogva a belső, önmozgást létesítő életelvvel egyjelentőségű fogalom, következetesen a világ anyagával azonos, illetőleg finomabb minőségű anyagnak tetszik. Ez a hylozoizmusból következő materialisztikus pszichológia Anaxagorasnál enyhül, aki a fizikai anyagnál magasabbrendű szellemi természetű Núst az élők lelkével azonosítja, a világlélek és az egyéni lélek közti viszony közelebbi megjelölése nélkül. A lélek anyagszerűségénél fogva a *megismerés* a kül-

világi anyagnak a lélek anyagára való *hatásából* nyeri magyarázatát, csak abban térnek el a vélemények, hogy vajjon a megismerés az egynemű (Parmenides, Empedokles), vagy a különnemű anyagok (Anaxagoras) egymásra hatásából jön-e létre?

A lélektani vizsgálódások kezdetlegessége ellenére tudatossá válik *az érzéki és értelmi megismerés lényeges különbsége.* Erre a megkülönböztetésre a metafizikai spekuláció vezetett. Ha a pszichológia és az ismeretelmélet alapján nem is tudták a különbség magyarázatát adni, annyi kétségtelen volt már ennek a kornak a gondolkodói előtt is, hogy a világmagyarázathoz megállapított fogalmak (*ἀρχή, ἄπειρον, λόγος πέρας* stb.), az érzéki tapasztalat körét *túlhaladó* ismeret tárgyai, mely a tudományos világmagyarázat *előfeltételét* képezi. Ismeretelméleti igazolás helyett egyelőre önként értetődő, általánosan elfogadott tétellé lesz az értelmi ismeretnek a tapasztalati megismeréssel szembeni felsőbbsége. A görög *racionalizmus* tehát már a filozofálás kezdetén erőteljesen megnyilvánul. Hérakleitos szerint a Logos állapítja meg a világ rendjét, Anaxagoras szerint a Nús ereje hatja át a világegyetemet, Parmenides és Zenon a gondolkodás logikai előfeltételeire mutatnak rá, a pythagoreusok a matematikai viszonyok felismerésétől teszik függővé a dolgok lényegébe való bepillantást.

A fennmaradt töredékek az *erkölcsi rend* nagy tiszteletéről tesznek bizonyságot. Különösen Anaximandros, Hérakleitos, Demokritos és a pythagoreusok bizonyítják az etikai eszmélődés élénkségét. Az erkölcsi értékelésen a vallásos misztika jelentékeny hatása mutatkozik, csak Demokritos etikája korlátozódik a földi életre. De Demokritos már az erkölcsi értékelés tudományos alapjait is kutatja. Ő már egy új korszak beköszöntét jelzi, mely a természetből az *emberre* tereli a figyelmet s az ember erkölcsi problémáinak, lelki életének a vizsgálatával kiegészülve a filozófiai kutatás terét lényegesen kitágítja.

Második korszak.

Az attikai bölcselet.

Midőn a perzsákon aratott győzelem után (449) Athén, Attika fővárosa lett a görög állami és szellemi élet középpontja, a bölcselet is hatalmas fejlődésnek indult. A filozófusok, kik között addig nem állott fenn szorosabb érintkezés, egymásra találtak Athénben, hol a bölcselet számára a talaj már különben is elő volt készítve. Anaxagoras elvitte oda az ión gondolkodás eszméit, megfordultak ott Parmenides és Zenon, a könyvárusok terjesztették Hérakleitos és a pythagoreusok írásait.

De a külső indítástól eltekintve, a földművelő Attikában a görög lélek jobban megőrizte eredeti vonásait, mint a gyarmatok népe s az idegen hatalom nyomásától felszabadulva kibontakoztathatta sokoldalú képességeit. Képzőművészet, költészet, drámairodalom és bölcselet itt érik el virágzásuk teljét, amint a görög nyelv is itt ölti magára maradandó klasszikus formáját.

Az V. és IV. századbeli athéni élet adja az attikai bölcselet szellemtörténeti keretét. Perikles kora ez, melyben Athén tengeri hatalma tetőpontjára jut, fellendül az ipar és a kereskedelem, az athéni művészlélek az Akropolis páratlan alkotásaiban örökíti meg magát.

De már rövid idő múlva kitör a háború az athéni demokrácia hatalmára féltékeny peleponnesosi arisztokráciával, mely Athén vereségével végződik. A védőfalat lerombolják, éhség és járvány pusztít, száműzetések és gyilkosságok követik egymást. Mindez az erkölcsi életet is mélyen megrendíti. A politikai hegemóniát Athén kénytelen ismét Spártának átengedni, azonban a szellemi vezetés továbbra is nála marad, habár a belső állami élet is nagy megrázkódtatásokon megy keresztül. Az uralmat magához ragadó harminc arisztokrata üldözőbe veszi a demokratákat, de az eleusisi csata után ismét a demokrácia kezébe kerül a hatalom. A IV. században Athén a görög városok tengeri szövetségében ismét vezetőszerephez jut, de Makedonia hatalmi terjeszkedését nem tudja feltartóztatni. Miközben kénytelen megszálló csapatokat befogadni s a demokrata alkotmányt korlátozni, az ellenállás főszervezője, a tüzes szavú Demosthenes önkezével vet véget életének.

A politikai élet izgalmasan változó eseményei közt nagy alakuláson megy át az athéni lélek. Oly ellentétek hatása alá került, melyek feszültségét nehezen volt képes feloldani. A gyorsan fellendülő városi kultúra

nehezen tudja áthidalni a korábbi földbirtokos nemesi műveltséggel való ellentétet, a polgári egyenjogosultságot biztosító alkotmány keretei közt vezetőszerepét megtartani igyekező arisztokráciával a nép soraiból feltörekvő demokraták szállnak könyörtelen elszántsággal szembe, a hagyományos állami, vallási, jogi berendezkedéssel szembehelyezkedik a széles rétegeket magávalragadó kritika és újításvágy. A *felvilágosodás* szelleme hatja át az athéni társadalmat, mely egyszerre több forrásból táplálkozott. Az egyik kétségtelenül a bevándorlott ion természetbölcselet, melynek racionalista világképe megingatta a mitologikus világmagyarázatba vetett hitet. E mellett a gazdasági és politikai érvényesülés lehetősége is az individulaista hajlamoknak kedvezett, de az individualizmussal rendszerint együtt jár az ész önállóságának, magabízásának erős tudatosulása. Mindehhez hozzájött a hosszas háborúskodással járó erkölcsi eldurvulás, melyet csak fokozott a szembenálló pártok politikai szenvedélye.

Ebben a lelki atmoszférában kétség merül fel mindazzal szemben, amit eddig a hagyomány szentnek és kikezdhetetlennek tartott. Vajjon felsőbb vezetés alatt áll-e az ember élete, vagy önmaga sorsa korlátlan irányítója? Vajjon az erkölcsi, vallási, állami élet intézményei a természettel *(φύσει)* adattak-e, vagy pedig közmegegyezésen *(νόμω)* alapulnak, melyeket az ember szabadon változtathat? Thukydides-nek, a peleponnesosi háború történetírójának jellemzése szerint az átértékelés a szavak korábbi jelentését is megváltoztatta, lealacsonyította az addig magas értéket jelző szavak értelmét s igyekezett a korábban megvetést kifejező szavaknak erkölcsileg igazolt értelmet adni. A politikai élet erőszakosságai, a számbeli többség döntő fölénye bizonytalanná teszi a társadalmi együttélés oly alapvető követelményeinek az értelmét, amilyenek a jog, az igazság, bátorság, mértékletesség fogalma.

A lelki válság létalapjában fenyegette az athéni államot. Léte sorsukat szabadon intéző polgárai kezébe volt letéve. A polgárság magatartását pedig a vezetőréteg volt hivatva meghatározni. A különböző módon hatalomhoz jutó és különböző erkölcsi súllyal érvényesülő államférfi *(πολιτικός)* mellett az athéni életben, mely a művészi életet épúgy nem nélkülözhette, mint az öntudatos életirányítást, fontos szerephez jutott az ember erkölcsi problémáit tudatosító, nagy tömegekre ható költő *(ποιητής)* és az életre kritikus értékeléssel reflektáló bölcselő *(σοφός)*. Az állam által a Dionysios-ünnepeken rendezett tragédiák költői a mitológia alakjainak ajkán koruk emberének lelki problémáit szólaltatják meg, a jobb módú polgárokból alakult kar szuggesztív erővel harsogja a néző fülébe a dráma erkölcsi vezető gondolatát. S az irodalmi fénykorát élő görög dráma félszázadon belül szembetűnően elénk vetíti az athéni lélek nagy átalakulását. *Aischylos* (526—455) még a hagyományos vallást nagyra értékeli, a világ rendjének bölcs és hatalmas kor-

mányzója nála még Zeus, aki csak nehezen bocsát meg a lázongó Prometheusnak. S még *Sophokles* (496—405) drámáiban is az istenek győznek, akiknek hatalma előtt kénytelen az ember meghajolni. De már *Euripides* (480—406) darabjaiban az ion felvilágosodás gondolatai törnek keresztül. Ő már kegyetlen kritika tárgyává teszi az olymposi isteneket s nem habozik kimondani a félelmetes szót: «ha az istenek roszszat tesznek, nem istenek többé». Nála már az istenek helyett a magára maradt ember erkölcsi magatartásának irányítójává az a vágy lesz, hogy «győzzön a jó» *(τὸ δ'εῦ νικάτω)*.

Ha megindulásánál a természet történéseit szabályozó elvek megállapítására törekedett a filozófia, a lelki és a társadalmi válság az *emberre* tereli figyelmét. A kosmos rendjét irányító elvek megállapítása mellett érdeklődése most már ama tényezők felé fordul, melyek végső fokon az ember lelki világát és a társadalmi élet rendjét meghatározzák. A természetkutatást a gondolkodó és cselekvő ember vizsgálatával kibővítve Attika nagy gondolkodói eljutnak az *átfogó filozófiai rendszerek* alkotásáig.

Az ellentétes kosmológiai elméletek nyomán keletkező szkepticizmus és a demokrácia művelődési igényei a *szofisták* számára nyitják meg a teret. Az elsekélyesedés veszedelmétől, mellyel működésük fenyegeti a filozófiát, *Sokrates* óv meg. Az ő nyomain haladva *Platon* és *Aristoteles* a görög spekulatív szellem erőteljesen duzzadó energiáit a teljes kibontakozáshoz segítik. A filozófia ugyan már nem tartóztathatta fel Athén bukását. De annak elhárítására törekedve oly alkotást hozott létre, mely évezredek után is hirdeti nagyságát.

Irodalom. Howald E., Die griechische Tragödie. München—Berlin, 1930. — *Kranz W.*, Stasinon. Untersuchungen zur Form und Gehalt der griechischen Tragödie. Berlin, 1930.

14. A szofisták.

1. A demokratikus államforma az egyént sorsa intézőjévé tette s megnyitotta mindenki számára a közéleti érvényesülés lehetőségét, aki ahhoz a szükséges tudással és képzettséggel rendelkezett. A fokozódó kultúrigények kielégítését szolgálják az általános műveltség hivatásszerű terjesztői, a *szofisták*. Működésük középpontja Athén, de megfordulnak az egész országban. Városról-városra járnak, tandíj ellenében oktatják az ifjúságot s az érdeklődő közönségnek is ismeretterjesztő előadásokat tartanak. Működésük célja a közéleti érvényesüléshez szükséges rátermettségre *(ἀρετή)* való nevelés. S minthogy pedig demokrata államban, hol a nép szavazatától függ az ügyek intézése, a szó hatalma nagy súllyal esik latba, a *retorika*, a szónoklás művészete a szofista-oktatás főtárgya, de a szónoki működés előfeltételét képező általános művelt-

séghez szükséges etikai, vallási, politikai, művészeti ismereteknek is a szofisták voltak a tanítói.

Azonban sokoldalúságuk nem állott arányban a gondolkodás mélységével. Az igazság mibenlétének a kutatásától a szofista annál is inkább felmentve érezte magát, mivel az egymásnak ellentmondó kozmológiai elméletek kételkedést ébresztettek aziránt, hogy az ember képes lenne az igazság hiánytalan birtokába jutni. A tárgyilagos igazságban való hit megingásával az *alany*, az ember lesz az igazság mértékévé. A szofisták legfontosabb tudománya a retorika, melynek lényegét a vitatkozás művészetében *(erisztika)* látták, különben is az alanyhoz igazodik, az ember pillanatnyi érdekeit szolgálja. Ügyes szónoki fogással a szofista szerint mindent elfogadhatóvá lehet tenni s annál nagyobb a szónok sikere, minél inkább tudja a tárgyilagosnak vélt szempontok tarthatatlanságát, illetve az ellenkező állítás lehetőségét bizonyítani s ezzel ellenfelét zavarba hozni.

Igy lettek a szofisták, kiknek működéséhez az általános műveltségre szomjazó görög demokrácia adta meg a létfeltételeket s akiknek a műveltség terjesztésében letagadhatatlan érdemeik vannak, a bölcseletben *a szubjektivizmus* és a *relativizmus* terjesztői s e felületes filozófia következtében lett a szofista név, mely eredetileg tudóst, bölcset jelentett, a szofistákkal vitázó Platon és Aristoteles írásaiban — melyekből a szofisták tanairól is értesülünk — megbélyegzetté. De tanaik tartalmától eltekintve, a szabad görög, ki az igazért és szépért önmagáért lelkesedett, a bölcseséget pénzért áruló vándortanítókat nem tekinthette a tudomány önzetlen kutatóival egyenrangúaknak s Platon gúnyos mondása, hogy a szofisták «szellemi árúval kereskedő szatócsok» (Protagoras 313. c.), örökre rajtuk száradt.

2. A bölcselettörténelem számára legjelentősebb szofisták:

Az abderai *Protagoras* (481—411), kit szónoki képességei miatt az athéni ifjúság rajongó lelkesedéssel vett körül s Perikles a Thurii görög kolónia alkotmányának a kidolgozásával is megbízott. Protagoras az érzéki megismerés kizárólagosságát vallotta. (Diog. Laërt. IX. 51.) Emellett Platon szerint (Theait. 160) Hérakleitos elméletét követve azt tartotta, hogy a folyton változó alanyi és tárgyi világ mellett érzeteink is folyton változnak. Maradandóságot, a dolgokat önmagukban véve nem ismerhetjük meg. E szenzualizmus alapján jutott a *relativizmus* tételéhez: «minden dolog mértéke az ember, a létezőknek, hogy vannak s a nemlétezőknek, hogy nincsenek». *(Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δε οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*, fr. 1.) Ez a «homo mensura» elv.

Platon szerint az «ember» *individualisztikusan* értendő: mindenki számára az igaz, amit alanyilag igaznak talál.

Ezzel szemben áll egyesek *(Laas, Gomperz)* erőltetett magyarázata,

mely az «embert» *fajilag* érti s eszerint a protagorasi mondás Kanthoz hasonlóan azt állítaná, hogy a tapasztalati tények törvényszerűségének a forrása az emberi értelem.

Az igazságról szóló «megsemmisítő beszédein» *(Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες)* kívül, melyben Protagoras a relativizmust felállítja, az emberiség ősállapotával is foglalkozik *(Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ κατατάσεως)* s úgy találja, hogy az ember csak lassan fejlődött ki az állati sorból s alkotta meg a nyelvet, a vallást, az államot. Erkölcs és jog a társadalom érdekében fenntartandó, azonban annak szabályai nem maradandók, hanem a társadalmi igények szerint alakulnak. Egy másik művében *(Περὶ θεῶν)*, mely miatt eljárás indult ellene, a vallási agnoszticizmust hirdeti : az istenekről semmi bizonyosat nem állapíthat meg az ember. Minden kérdésben (mint azt az *Ἀντιλογίαι*-ban bizonyítani iparkodik) kétféle nézet lehetséges. Irt még a nevelésről, a matematikáról, a nyelvtudományról.

A leontinoi *Gorgias* (483—375) kezdetben a természettudományokkal foglalkozott s Empedokles tanítványa volt. Majd megismerkedett Zenon dialektikájával s annak felhasználásával a teljes *nihilizmust* hirdette. Eszerint 1. semmi sem létezik, mert ha valami lenne, vagy létesülnie kellett volna, vagy öröktől fogva kellene lennie. Azonban sem a létezőből, sem a nemlétezőből nem jöhetett létre. De öröktől sem lehet, mert az örökkévaló végtelen, de a végtelen sem önmagában, sem másban, vagyis sehol sincs. 2. A létező csak az esetben lenne megismerhető, ha a gondolat a létezővel azonos lenne. De akkor a gondolható lehetetlenségnek (pl. tengeri szekércsata) is valóságosnak kellene lennie. 3. Az ismeret nem közölhető, mert a kifejező jel a jelzettől különböző. Nem közölhető pl. a színképzet szóval, mert a fül csak a hangot fogja fel, de nem a színt.

Gorgias *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* c. művének ez a különös gondolatmenete sok vitára adott okot. Egyik vélemény szerint az eleátatant akarta ad absurdum bizonyítással gúny tárgyává tenni *(Maier)* ; egy másik szerint az egész a rétori művészet bravúros fitogtatása *(Gomperz)* ; ismét más vélemény szerint Gorgias komolyan vallott egyéni nézete *(Praechter)*. Utóbbi mellett szól főleg az a tény, hogy oly komoly elme, mint Aristoteles érdemleges cáfolatot tartot szükségesnek *(Πρὸς τὰ Γοργίου)*. Rétori túlzásnak legfeljebb csak az első tétel tekinthető, mely az ismeretelméleti szkepszis jogosultságát szándékozott valószínűvé tenni.

Míg Protagoras és Gorgias szkepticizmusa nem érintette a hagyományban gyökerező erkölcsi és társadalmi rendet, amennyiben annak legalább is hasznossági szempontból való fenntartását szükségesnek tartotta, a későbbi szofisták *(Prodikos, Hippias, Kallikles, Kritias)* már a *gyakorlati szkepticizmus* terjesztésével az erkölcsi kötelesség fogalmát is meglazítják s a fennálló társadalmi rend természetjogi alapjait kétségbe vonják. Szerintük a törvény, a vallás az ember zsarnoka. A természet alapján mindenki szabad és egyenlő. Az állam szerződéssel jött létre.

3. A szofisták, mint a beszéd művészetének a mesterei, nagy ha-

tással voltak a görög próza fejlődésére, amint azt főleg a drámairodalom *(Sophokles, Euripides)* és a történetírás *(Herodotos, Thukydides)* mutatják, melyek a külső forma mellett a társadalmi tényezők különös figyelemre méltatásával jelzik a szofistáktól eredő új világszemléleti irányt. A szellemtudományoknak (jog, nyelv, erkölcs, kultúrtörténet) is a szofisták voltak a megalapitói s a tervszerű nevelés jelentőségére is ők irányították rá a figyelmet. Működésük tehát nincs jelentőség nélkül a görög művelődés történetében.

Bölcseleti jelentőségük, hogy a gondolkodásnak az élettel való kapcsolatát hangsúlyozva, a filozófiai kérdéseket a nagy nyilvánosság elé vitték s ezzel az érdeklődés körét jelentékenyen kiszélesítették. De tartalmi tekintetben is gazdagodást jelent működésük. Kritikus magatartásukkal kiélezték az ismeretelméleti kérdést s ösztönzést adtak a lélektani és etikai vizsgálódáshoz. Szkepticizmusuk hozza létre a nagy ellenhatást, melyet Sokrates indított meg s Platon és Aristoteles segítenek maradandó győzelemhez.

Irodalom. Gomperz H., Sophistik und Rhetorik. Leipzig, 1912. — *Hornyánszky Gy.*, A görög felvilágosultság tudománya. Hippokrates. Budapest, 1910.

15. Sokrates.

1. Korának mozgató eszméjét, az önállóan gondolkodó és öntudatosan cselekvő ember típusának a kialakítását szolgálja működésével *Sokrates* is. Azonban az ő módszere a szofisták szubjektivizmusával és relativizmusával szemben az emberi magatartás számára maradandó és általános érvényű elvekre mutat rá. Az igazság egyéni önkénytől független, feltétlen méltóságának a hirdetése s az élet az igazság szolgálatába állításának a sürgetése az ő nagy tette, mellyel könyvek írása, iskola alapítása nélkül is a bölcselet történetében párját ritkító hatást keltett.

Kr. e. 470-ben Athénben született. Atyja *Sophroniskos* szobrász, anyja *Phainarete* bábaasszony volt. Atyja művészetét tanulta, egyideig folytatta is, s az Akropolis egyik műremekét neki tulajdonították. Azonban egy belső, isteninek tartott sugallat ösztönzését követve, melyet a delphii jósda mondása is megerősített, igazi hivatását abban találta meg, hogy embertársait az élet értelme felől gondolkodásra indítsa s legértékesebb javuknak, lelküknek a művelésére ösztönözze. Szegényes viszonyok közt élve, nagy önzetlenséggel, minden jutalom nélkül adta magát erre a munkára. Nemes, emberszerető egyéniségével sok tanítványt vonzott magához, jóllehet bölcseleti iskolája nem volt. A természetbölcselők tanait ismerte, de nem tartotta sokra. Érintkezett a szofistákkal, alkalmilag hallgatta előadásaikat, sőt tanítványokat is küldött hozzájuk. Az emberi lélek problémáit önmagában fedezte fel, a filozófia számára élmény volt. Gondolataiba elmerülve, a külvilágról egészen megfeledke-

zett. A táborban 24 órán át állt egy helyben merengve anélkül, hogy a rajta szórakozó katonákat észrevette volna. Az embereket keresve, családját meglehetősen elhanyagolta. Felesége, Xanthippe, a férje miatt boldogtalan asszony mondaszerű alakjává lett.

Sokrates a politikától tartózkodott, önálló egyénisége nem tudott a pártérdekek szolgálatába szegődni. Az arginusaeai tengernagyok perében (406) mint a tárgyalás vezetője, a vádlottak ellen foglalván állást, szembekerült a tömeggel és semminemű fenyegetés árán nem volt hajlandó törvényszegést elkövetni. A demokrata alkotmány feletti kritikájával, sokakat megszégyenítő feddéseivel s az átlag athénit meghaladó különleges egyéniségével ellenségeket is szerzett magának. 399-ben Anytos, Meletos és Lykon az ifjúság megrontása és az istentelenség vádjával törvényszék elé állítják. Az *ἀσέβεια* vádját tisztult istenfogalmával vonhatta magára, de a főok nyilván az athéni felvilágosodásnak az ő személyében, mint legtekintélyesebb képviselőjében való elítélése volt. A vádlók személyes sértődöttsége is közbejátszhatott. Elítélés helyett jutalmat követelő önérzetes magatartásával magára vonta a bírák haragját, kik halálra ítélték. A haláltól nem félt, meggyőződése volt, hogy vagy álomhoz hasonló nyugalom állapota az, vagy továbbélés a Hadesben, hol a bölcs férfiakkal érintkezhetik: egyik esehetőség sem ad aggodalomra okot. A menekülésre tett ajánlatot elutasítva, önként ürítette ki a méregpoharat.

Sokrates csak élőszóval tanított, tanait így kizárólag közvetett forrásokból ismerjük. *Főforrások Xenophon: Memorabilia*-ja (*Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους*), *Apologiája* (*Ἀπολογία Σωκράτους πρὸς τους δικαστάς*) s több kisebb műve, *Platon* Apologiája, korábbi dialógusai, a Symposionban közölt Alkibiades-beszéd, *Aristoteles* rövid megjegyzései, *Aischines* dialógusai, a *sokratikusok* (Antisthenes, Aristippos, Euklides) töredékei. *Aristophanes* a «Felhőkben» Sokratest mint veszedelmes szofistát szerepelteti.

A különböző források lényegesen *különböző képet* adnak Sokratesről. A gyakorlati érdeklődésű *Xenophon* Sokratest mint az emberekkel kedélyesen társalgó, gyakorlati irányú erkölcstanítót mutatja be, aki azonban nehezen indíthatta meg a nevéhez fűződő filozófiai fejlődést. *Platon* viszont a saját filozófiáját adja mestere ajkára. *Aristotelesnél* pedig Sokrates mint a tudományelmélet megalapítója szerepel. A különböző források összeegyeztetésére irányuló kísérletek (*Schleiermacher*) meghiusulása után a bölcselettörténészek a források valamelyikét vették mértékadóul. *Joël* Aristotelest, *Döring* Xenophont veszi irányítóul, *Burnet*, *Taylor*, *Ritter* a platoni Sokratest tartják hitelesnek. *Maier* Xenophon emlékiratai kezdő fejezeteiből (Mem. I. 1 és 2) s a korai platoni dialogusokból állapítja meg a sokratesi erkölcsi ideált, Aristotelest pedig, ki szerinte Xenophon költött és Platon későbbi dialógusaiból merített, teljesen figyelmen kívül hagyja. *Schrempf* a belső ellenmondások alapján igen kedvezőtlenül bírálja a forrásokat. Szerinte Sokrates különös egyéniségét (az athéniek *ἄτοπος* néven emlegették) egyik életrajzírója sem értette meg helyesen. Legvalószínűbbek a platoni Apologia adatai.

A kutatások eredményeként legmegbízhatóbb forrásoknak tekinthetők: Platon Apologiája, korábbi dialógusai, a Symposion Alkibiades-beszéde; Xenophon és Aristoteles pedig annyiban, amennyiben ezekkel a platoni adatokkal összeegyeztethetők. Általában az újabb kritika az aris-

totelesi beállítást kevésbbé méltatja figyelemre s Sokratesben nem annyira a filozófust, mint inkább az embert önértékének tudatára ébresztő vallásos géniuszt látja. A «Sokrates probléma» voltaképeni rejtélye: Sokratesnek a források adataival arányba nem álló páratlan hatása, egy nagy egyéniség vonzó erejében találja legelfogadhatóbbnak mutatkozó megoldását. *Dupréel* Sokratest legendás alaknak tartja. Ezt a beállítást a kritika méltán utasította vissza.

2. Sokrates azt tekintette hivatásának, hogy az ifjúságot és polgártársait erkölcsi rendeltetésük tudatára segítse. Egész lényében a gyakorlat embere, aki azt tartja a legfontosabbnak, hogy az ember tudja, hogyan kell helyesen élnie. *Az erkölcsi kérdés* gondolkodásának tengelye és a megismerés bizonyosságának a problémája is az etika szempontjából jön nála figyelembe. A helyes tudás *(ἐπιστήμη)* megszerzése azért fontos, mert *az erény (ἀρήτη) a jónak az ismerete.* Hogy mi a jó, Sokrates tartalmilag közelebbről nem határozta meg. Nem kész tételeket tanított ő, ki «tudatlanságára» hivatkozva következetesen tartózkodott a metafizikai problémáktól, hanem arra akarta az embert rávezetni, hogy hogyan juthat oly ismeretek birtokába, melyek adott körülmények közt biztos és következetes cselekvésre képesítik.

Xenophon szerint (Memor. IV. 6, 8—9) Sokrates a jót a széppel s a hasznossal *(ὠφέλιμον)*, vagyis a célszerűvel azonosította. Azonban semmiesetre sem akarta ezzel a szofisták relatív mértékét elismerni. Bizonyos alapelveket szilárdul vallott: nem a külső javak teszik az embert boldoggá, hanem a következetes erkölcsi cselekvés *(εὐπραξία* Memor. III. 9, 14); jobb jogtalanságot szenvedni, mint tenni (Apol. 30. *c—f);* a törvényellenes cselekedet minden körülmények közt rossz. (Apol. 29. *b)* A hedonizmus vádja Sokratest nem érheti. Azonban görög létére rendületlenül vallotta az erkölcs és a boldogság közti szükségképeni kapcsolatot s ehhez a meggyőződéshez kétségtelenül az önmagához következetes élet lelki békéje szolgáltatta a lélektani motívumot. Az általa hangoztatott boldogság nem valami sekélyes gyönyör, hanem az öntökéletesedés öröme. «A legjobb — úgymond — azoknak az élete, kik minden erejükkel arra törekszenek, hogy lehető jó emberekké legyenek, a legkellemesebb azoké, akik leginkább tudatában vannak annak, hogy jobbak lettek.» (Mem. 10, 8, 6.)

Hogy mi a jó, az értelem esetenként határozza meg s a jó megismerése elégséges annak megtételére. Az ember szükségképen azt választja, amit jobbnak talál. Értelem és akarat, értelem és érzékiség ellentétének a lehetőségét Sokrates nem veszi figyelembe. Az ember egész erkölcsi élete szerinte a *helyes ismereten* fordul meg. Helyes ismeret mellett az ember jól választ és jól cselekszik. «Senki sem hibázik szándékosan» *(οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει* Protagoras 345 *d;* Gorgias 509 *e).* A bűn tudatlanság, tévedés.

3. De ha az erény lényegében tudás, *tanulással* mindenki meg-

szerezheti. Sokrates az erényt biztosító tudásra akarja az embereket rávezetni, aminek előfeltétele annak a bizonyítása, hogy biztos tudás egyáltalában lehetséges. Ezt szolgálja a *párbeszédes* módszer. Sokrates nem a tömeget kereste, mint a politikai szónokok, hanem az *egyén* lelkéhez igyekezett hozzáférni. A delphii jósda mondásához tartotta magát, mely szerint önismeret *(γνῶθι σεαυτόν)* az erényes élet feltétele. Az ismeret az ember egyéni érdeke, a tanításnak tehát egyéninek kell lennie. Sokrates módszere szerint a nevelő munkája a tanítvány lelkiállapotának a kivizsgálásával *(ἐξέτασις)* kezdődik. A mindennapi élet látszólag jelentéktelen eseményeiből kiindulva kezdett kérdezgetni. Kérdései valami *lényegének*, mibenlétének a megállapítására irányultak. (Memor. I. 1. 16.) Mi a bátorság, igazságoság, ki a jó polgár, jó hadvezér? A helyes belátás megszerzését tekintvén az oktatás céljának, a tanítói tekintélyt szándékosan nem érvényesítette, hanem arra törekedett, hogy tanítványa közvetlen győződjön meg, mintegy önállóan állapítsa meg az igazságot. S hogy az igazság keresésére ösztönözzön, a tudatlanság látszata alatt kéri a felvilágosítást s midőn az adott válasz nem mutatkozik elfogadhatónek, nyilvánvaló lesz a kérdezett tudatlansága. A tudatlanság felfedése a sokratesi *irónia (εἰρωνία)*, mely voltakép az igaz tudás kezdete, mert *vágyat (ἔρως)* ébreszt a helyes ismeret megszerzésére. Lépésről-lépésre haladva az ember tényleg fel is fedezi a benne tudattalanul szunnyadozó ismeretet. Végeredményben tehát a sokratesi párbeszélő módszer célja nem más, mint az emberben rejtőző ismeret tudatosítása, megszületésének az elősegítése *(μαιευτικὴ τέχνη)*.

Aristoteles szerint (Met. XIII. 4) Sokrates tanítási módszerével az *induktív vizsgálódást (ἐπακτικοί λόγοι)* és a *fogalmi meghatározást (ὁρίζεσθαι καθόλου)* alapította meg s ezzel a tudományos ismeret alapjait vetette meg. A sokratesi rávezetés *(ἐπαγωγή)* célja a fogalmi ismeret megszerzése, a dolog lényegének a meghatározása, definícióban való kifejezése, mely a maradandó, mindenki számára érvényes igazságot szolgáltatja. A sokratesi indukció igazolását az egyéni vélemények megegyezése és az egyes esetekre való alkalmazhatósága adja. A tanítást megindító kérdezés a definíció felállítását célozza, mely azután az esetek és vélemények figyelembevételével addig módosul, változik, míg csak ki nem alakul az a *fogalmi meghatározás*, melyet mindenki elfogad s mely a különböző esetekre alkalmazható. De az is megtörténik, hogy az eljárás eredménytelen marad. A kellő óvatosság hiánya, az analógia túlértékelése, a gyors általánosítás a sokratesi indukció fogyatékossága. A sokratesi módszer alkalmazásánál a *közmegegyezés* az igazság kritériuma. Az a tény, hogy a fogalom tartalmát mindenki elfogadja, hogy ennek alapján fogalmaink általános érvényűek, képezi a szkepszis cáfolatát s az erkölcsi kötelesség biztos alapját. A helyes fogalmi ismeret az erkölcsi tájékozódás biztos irányítója.

4. Sokrates a *politikát* nem tekintette hivatásának. Ez azonban nem tartotta vissza az athéni demokrácia kritikájától. Helytelenítette a teljes egyenjogúságot, mely hatalomhoz segítette az erkölcsileg alkalmatlan akarnokokat s a képzett és megbízható polgárokat visszaszorította. Különösen elítélte a hivatalok sorshúzás és népszavazás által történő betöltését. A demokrácia ezt az intézményét nem tartotta az ügy komolyságához méltónak s azt hangoztatta hogy a közhivatal viselésére nem a néphatározat, hanem a hozzáértés kell, hogy mértékül szolgáljon. Egyébként hirdette a törvények iránti engedelmességet s annak mélyítésére és szabad göröghöz méltó módon való teljesítésére a hagyományok és a törvények észszerűségét iparkodott bizonyítani. Életének tragédiája, hogy kritikus magatartása miatt a szofisták maradinak, a konzervatívok pedig forradalmárnak tekintették.

Sokrates mélyen *vallásos* lélek volt, kit az a meggyőződés hatott át, hogy életének sorsát az istenség irányítja. Xenophontól értesülünk, hogy az emberi szervezet és a mindenség célszerű berendezése figyelmét különösen lekötötte (Mem. I. 4, 4) s ez a teleológikus világszemlélet vezette a világrendező isteni értelem hirdetésére. Az istenhit volt etikai optimizmusának is alapja. Tántoríthatatlan volt az a meggyőződése, hogy az isteni Gondviselés irányítja a jó ember sorsát.

Ez a lekünkben észrevehető irányítás az «Isten szava» (Xenoph. Apol. 12), a *daimonion*. Ifjúsága óta hallotta Sokrates ezt a titokzatos belső szózatot, ez tartotta vissza a politikai életben való részvételtől, az önmagát mentegető beszédtől a bírák előtt. Ennek az észtől független etikai tényezőnek a hangoztatásával mérsékli Sokrates intellektualizmusának egyoldalúságát.

5. Sokrates a szofisták önző, ösztönös morálja helyett az erkölcsiség létalapját az értelem által megismerhető igazságba helyezi. A sokratesi etika eszménye az *autonómia* és az *autarkia*. Az ő megítélése szerint az embert nem ösztönös vágyai irányítják, nem vakon engedelmeskedik a törvényeknek, hanem azt követi, amit értelmével belát s a külső javaktól függetlenítve magát, az erényt öncélnak kell tekintenie. Az értelemben való túlságos bizakodás és a kritikus állásfoglalás Sokratest teljesen a maga kora emberének tünteti fel. De alakja mégis túlnőtt korának a keretein. Cicero szerint Sokrates hozta le az égből a földre a filozófiát, bevitte a városokba, az emberek otthonába, hogy az élet, az erkölcsök irányítója legyen (Acad. post. I. 4, 15). Nem tekinthető ugyan ő a világ legelső filozófusának, még kevésbbé nevezhető rendszeres filozófusnak, de tagadhatatlan gondolatébresztő hatása. Ráirányította a figyelmet a módszer jelentőségére az igazság keresésénél, erőteljes ösztönzés adott az erkölcsi magatartás alapjainak a felkutatására, a már nála előtérbe kerülő célszerűségi szemlélet is Platon és Aristoteles filozófiájában jut teljes jelentőséghez.

Irodalom. Maier H., Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen, 1913. — *Joël K.*, Der echte und der Xenophontischer Sokrates. Berlin, I., 1893, II., 1901. — *Taylor A. E.*, Varia Socratica. Oxford, I., 1911. — *Piat C.*, Socrates. Paris, 1900. — *Schrempf C.*, Sokrates. Seine Persönlichkeit und sein Glaube. Stuttgart, 1927. — *Ritter C.*, Sokrates. Tübingen, 1931. — *Dupréel E.*, La Legende Socratique et les Sources de Platon. Bruxelles, 1922.

16. A sokratesi iskolák.

Sokrates jelentőségét misem bizonyítja jobban, mint az, hogy a nagy virágzásnak induló filozófiai kultúra valamennyi hajtásán az ő szellemének a hatása állapítható meg. Platonon kívül, ki szellemi örökségét a legdúsabban kamatoztatta, több tanítványa alapított iskolát, melyek jelentőség tekintetében ugyan nem közelítik meg Platon iskoláját, de mégsem voltak minden hatás nélkül. Ezek a kisebb, a görög föld különböző részein működő «sokratesi iskolák» a sokratesi gondolatvilág egyes elemeit a korábbi, vagy a korszerű filozófiai irányok valamelyikébe olvasztják be. E szinkretizmus következtében a sokratesi elvek a legkülönbözőbb irányú tartalmú kifejtéshez jutnak. A sokratesi etikát az eleáta metafizikával kapcsolja össze a *megarai* iskola ; a sokratesi önállóság elvének és Gorgias ismeretelméletének összeolvasztása jellemzi a *cinikus* iskolát ; a sokratesi individualizmus túlhajtásával Protagoras ismeretelméletének összeegyeztetésére törekszik a *kyrenei* iskola. Valamennyi az új korszak szellemének a szülötte : a természetvizsgálat nem képezi különösebb érdeklődés tárgyát, hanem az etika s az annak alapját jelentő ismeretelméleti kérdések kerülnek megvitatás alá. A dialektikai szempont a történeti kapcsolatok folytán túlsúlyra jut a megarai iskolában.

1. *Euklides* (450—380), (ki a hasonló nevű matematikustól megkülönböztetendő), a *megarai iskola* megalapítója, úgylátszik, Sokrates egyik legrégibb tanítványa volt. Megarai otthona Sokrates kivégeztetése után megrettent híveinek menedékül szolgált. Mielőtt Sokrateshez szegődött, megismerkedett az eleáta filozófiával. Ennek az lett az eredménye, hogy az *Egyet* (melyet Istennek, értelemnek, szellemnek is nevezett) a *Jóval azonosította*. Ezt tekintette az egyedüli valóságnak s az eleáta létfogalom határozmányaival látta el: örökkévalónak, változhatatlannak, keletkezés- és elmúlásnélkülinek tartotta. Az ezzel szemben álló közönséges világkép cáfolata tekintetében a megaraiak *(Eubulides, Stilpon)* Zenon örökébe léptek anélkül, hogy a dialektika fejlődését érdemlegesen elősegítették volna.

Amint a fennmaradt kevés számú töredékből sejthető, a megarai iskolával állt rokonságban az *elis-eretriai* iskola, melyet az elisi *Phaidon*, Sokrates tanítványa alapított s *Menedemos* vitt át Eretriába.

2. *Antisthenes* (445—365) először Gorgias, később Sokrates tanítványa, az athéni *Kynosarges* gimnáziumában alapított iskolát. A *cinikus*

név vagy innen származik, vagy pedig a *κύων* (kutya) gúnynévről, mellyel sajátos életmódjuk miatt az iskola tagjait elnevezték s melyet Diogenes büszkén viselt. Antisthenes szerint «az erény elégséges a boldogsághoz, az erényhez pedig nincs másra szükség, mint egy Sokrates erejére; a *tettnek* a dolga az, s nem szorul sok szóra és ismeretre» (Diog. Laërt. VI. 11.). Ennek az elvnek megfelelően a cinikusok megvetettek minden tudományt, melynek lehetőségét Antisthenes ismeretelméleti szempontból is tagadta. Platonnal szemben ugyanis azt hirdette, hogy csak az egyednek van valóságos léte s az egyedi léten az érzékelhető dolgokat értette. Ez a szélsőséges nominalizmus Gorgias szenzualizmusára vezethető vissza.

Antisthenes az ösztönök erejével jobban számolt, mint Sokrates. Azért az ő intellektualista erénytanát, jóllehet az erényhez a belátás *(φρόνησις)* szükségességét maga is vallotta, a *voluntarizmus* irányában fejlesztette. Herakles küzdelmes életét állította fel példaképül s az erényhez vezető útnak az akarat fáradságot nem ismerő, következetes kitartását jelölte meg. Az igazi boldogság a lelki függetlenség *(ἀυτάρκεια)*, az igénytelenség. A legnagyobb rossz az élvezetvágy és azért Antisthenes inkább akart volna eszelősen, mint gyönyörben élni *(μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην* Diog. Laërt. VI. 11, 3). Ezt az erkölcsi ideált a gyakorlatban a cinikusok szélsőséges naturalista és individualista életmóddal iparkodtak megvalósítani.

A vallásos hagyományokat, a társadalmi szokásokat, az állami berendezkedést megvetették. Az isteneket a néphit találmányainak tartották, valóságban csak egy istenség van, akinek a tisztelete az erényes élet. A lélek halhatatlanságát tagadták. A legigénytelenebb ruhával és élelemmel megelégedtek, koldulva tengették életüket, a nélkülözések és bántalmazások elviselését kiváló erénygyakorlatnak tekintették. Lemondtak a rendes lakásról, családi életről. Az állami életet a bölcs számára feleslegesnek tartották: az mindenütt otthon van. Nincs különbség szabad ember és rabszolga közt, mert a bölcs rabszolga létére is szabad.

A sinopei *Diogenes* (megh. 324) a naturalizmus terén Antisthenesen is túl akart tenni. Hordóban lakott s az állatok természetes életét tartotta az ember számára is követendőnek. Iratai maró gúnnyal fordultak a meglevő szokások, intézmények ellen. Tanítványa, a thébai *Krates* tekintélyes vagyonát szülővárosának ajándékozta s a cinikusok kolduló életét választotta. Szeretetreméltó egyénisége, levelei, költeményei és tragédiái a cinizmusnak sok hívet szereztek.

3. A kyrenei *Aristippos* (435—355) eredetileg Protagoras tanítványa volt, később Sokratesszel is összeköttetésben állott. Sokrates halála után mint szofista először Athénben, majd különböző helyeken, így a syrakusai udvarban is tanított, végül Kyrenében iskolát alapított. Iskolájának iránya a *hedonizmus*.

Protagoras ismerettani elvéhez híven Aristippos azt állította, hogy csak a dolgok bennünk keltett alanyi hatásáról *(τὰ πάθη)* szerezhetünk tudomást s nem az azokat előidéző okokról *(τὰ ποιητικά)*, a dolgokról. Ennek alapján Aristippos Antistheneshez hasonlóan a matematikát és a természettudományokat elvetette s *az alanyi élményt* vette a cselekvés zsinórmértékéül. Minden érzet testünkben végbemenő mozgás, mely ha mérsékelt, gyönyört, ha túlerős, fájdalmat kelt, ha pedig egészen gyenge, közömbösen hagy bennünket. E három állapot közül egyedül a gyönyör a kívánatos, ami után az ember a tapasztalat szerint ösztönösen vágyódik. A gyönyör tehát nem más, mint a természetnek megfelelő jó. Igy a legfőbb etikai szabály: minél több gyönyörnek az élvezete Minthogy pedig különböző, testi és szellemi természetű gyönyörök vannak, a különböző gyönyörök közti értékviszony megállapítása s a következmények helyes megítélése belátást tesz szükségessé, s ez a belátás *(φρόνησις)* a filozófia. Tehát nem egyéb, mint az életértékek mérlegelésének a művészete *(μετρικὴ τέχνη)*. A sokratesi függetlenség elvét a hedonizmushoz alkalmazva, azt a gyakorlati elvet vallotta, hogy inkább kell a viszonyokat magunknak, mint magunkat a viszonyoknak alárendelni *(ἔχω Λαΐδα, καὶ οὐκ ἔχομαι* Diog. Laërt. II. 75).

Irodalom. Nestle W., Die Sokratiker. Leipzig, 1922. — *Dümmler F.*, Anthisthenica. Berlin, 1882. — *Geffcken J.*, Kynika und Verwandtes Heidelberg, 1909. — *Sebestyén K.*, A cinikusok. Budapest, 1902. (F. I. T.)

17. Platon.

1. Sokrates által az emberi magatartás számára sürgetett igaz ismeret elmélyítő és átfogó megalapozását szolgálja legnagyobb tanítványának, *Platon*nak a bölcselete. Platon ritka teremtő ereje a sokratesi fogalmi bölcseletet az eleáta-iskola maradandó és változhatatlan létfogalmával, a folytonos változás hérakleitosi tanával és a pythagoreusi dualisztikus világmagyarázattal hozza eredeti szintézisbe, melynek megalkotásánál a dialektikus elme éleslátása épúgy segítségére volt, mint a költői lélek gazdag képzelete s a vallásos és etikus géniusz mély és bensőséges élményvilága.

427-ben Athénben, vagy Aigina szigetén született. Neve eredetileg *Aristokles* volt, serdülő éveiben valószínűleg széles vállairól kapta a *Πλάτων* nevet. Szülei Athén legelőkelőbb családjaival álltak rokonságban. Atyja, *Ariston*, Kodrosnak, Attika utolsó királyának, anyja *Periktione*, Solon egyik rokonának volt leszármazottja s közeli rokona volt *Kritias*nak, a demokráciát megelőző Harmincak tanácsa fejének. Platon már tanuló éveiben költői tehetséget árult el s ez a hajlam gondolatvilága kialakulására nagy jelentőséggel volt. Első filozófiai ismereteit a Hérakleitos irányát szertelenül túlzó *Kratylos*tól szerezte, ki a későbbi ión természet-

bölcselők nézeteivel is megismertette. Sokkal nagyobb hatással volt reá *Sokrates*, kihez kb. 20 éves korában szegődött. A tőle kapott mély és maradandó benyomást művei őrzik. Bár két alkalommal is foglalkozott a politikai életben való aktív részvétel gondolatával, Sokrates kivégeztetése végleg elvette kedvét a politikai szerepléstől, s lelkében érlelte a társadalmi reform szükségességének az eszméjét. A szomorú esemény után egyideig Euklidesnél tartózkodott Megarában. Majd Athénbe visszatérve élénk írói tevékenységbe kezd, mely eleinte a Sokratestől kapott eszmék egyéni feldolgozásában merül ki. Pár év mulva ismeretköre tágítására hosszabb tanulmányútra szánja rá magát. Volt Kyrenében, felkereste Alsó-Itáliában a pythagoreusok tarentoni központját, hol az eleáta filozófiával is alkalma volt megismerkedni s valószínűleg megfordult Egyiptomban is. Nem lehetetlen, hogy a pythagoreus-iskola akkori fejének, *Archytas*-nak a syrakusai udvarral fennálló összeköttetései révén jutott *I. Dyonisios* udvarába, akinél Aischynes és Aristippos is megfordultak. Dionysios sógorával, *Dion*-nal benső barátságot kötött s azt remélte, hogy reformterveit Syrakusában sikerülni fog megvalósítania. Azonban Dionysios gyanakodva nézte s visszautazását úgy intéztette, hogy Platonnak az Athénnel háborúskodó Aigina szigetén kellett partra lépnie, hol a hadijog alapján rabszolgasorsba esett. Ismerőse, Annikeris hamarosan kiváltotta. Mivel ez a Platon barátai által a váltságdíj megtérítéseképen felajánlott összeget nem volt hajlandó elfogadni, Platon állítólag ebből a pénzből vette meg visszatérése után (387-ben) az Akademos hérosz szentélye melletti kertet, hol iskoláját, az *Akadémiát* megnyitotta. A pythagoreusok mintájára az iskola tagjai vallásos egyesületet *(θίασος)* alkottak, melynek célja a múzsák tisztelete volt. Tudományos tevékenységük a filozófia mellett az asztronómia, a matematika és a természettudományok művelésére terjedt ki. Az iskola tagjai az Akadémia kertjében szétszórt házakban laktak, különleges viseletük volt, az előadásokon kívül időnkint közös lakomára *(συμπόσιον)* gyűltek össze.

367-ben Dion hívására Platon másodszor is Syrakusába ment, abban a reményben, hogy az ifjú Dionysios, ki atyja utóda lett, hajlandó lesz az állami életre vonatkozó eszméit megvalósítani. De ismét eredmény nélkül kellett visszatérnie s 362-ben, harmadik syrakusai útja sem járt több sikerrel. Dion meggyilkolása után végleg lemondott társadalmi reformeszméinek megvalósításáról. Utolsó pillanatig a tollat forgatva, 348—347-ben (Theophilos archon alatt) 80 esztendős korában halt meg.

Platon *előadásai* nem maradtak fenn. Tanainak közvetlen forrását a sokratesi párbeszédek mintájára készült *dialógusai* képezik, melyek egyszersmind a költői lélek irodalmi műalkotásai. Legtöbbje drámai elevenségű beállításban, a helyzet, a szereplők élethű jellemzésével mutatja be egy-egy problémának a vitáját. A párbeszédeket Sokrates irányítja,

többnyire kortársai (szofisták, rétorok, ifjak, költők, politikusok) a résztvevők. A dialógusok rendszerint az egyik főszereplőről kapják címüket. A drámai eszközök azonban sok esetben a tartalom világosságának a rovására érvényesülnek. Platon működésének utolsó szakaszából való dialógusaiban Sokrates alakja a háttérbe szorul, utolsó műveiben teljesen eltűnik. A filozófus megváltozott gondolatait új szereplőkkel képviselteti. Az előadás élénksége is ezekben elbágyad, a dialógusformát inkább csak a szokás kedvéért tartja meg. Dialógusain kívül fennmaradt még Platon *13 levele* is. Az ókor 36 művét tekintette eredetinek, melyeket *Thrasyllos*, Tiberius könyvtárnoka, 9 tetralógiára osztott, a leveleket egy könyvbe foglalva. A kutatás jelenlegi állása szerint a történeti bizonyítékok, a tartalom és a stílus figyelembevételével felállított kritériumok alapján Platon (alább felsorolt) *26 dialógusa*, *Sokrates Apologiája*, a *Kryton*, valamint az életkörülményeit ismertető *7. levél* eredetinek tekintendő.

Platon 50 esztendőre terjedő írói működése alatt keletkezett művei tartalom és forma tekintetében jelentős *különbséget* tüntetnek fel. Tanainak megállapításánál nagyfontosságú tehát művei *időbeli sorrendjének* a kérdése. Ennek a kérdésnek a jelentőségét először *Schleiermacher* ismerte fel. Véleménye szerint Platonnak egységes rendszere van, mely nagy vonásaiban készen volt, midőn írni kezdett. A dialógusokban jelentkező különbségek nem a filozófus megváltozott gondolatirányát jelzik, hanem bizonyos tervszerűség, didaktikus célzat érvényesül bennük. A későbbi dialógusok a korábbiak ismeretét feltételezve, mintegy lépésről-lépésre vezetik be az olvasót a rendszerbe. Ezt a nézetét később *Arnim* is vallotta anélkül, hogy Platon filozófiai fejlődését teljesen tagadásba vette volna. Ma már azonban *Hermann* véleménye tekinthető általánosan elfogadottnak. Eszerint a dialógusok Platon gondolatvilágának folytonos alakulását tükrözik vissza. *Fejlődésében* különböző (Hermann szerint 3) korszakot kell megkülönböztetnünk, ami azonban nem zárja ki, hogy az egyes korszakokban bizonyos tervszerűség ne érvényesülne a művek sorrendjében.

A dialógusok időbeli sorrendjének a megállapításánál értékes szolgálatot tettek a *Campbell*, *Dittenberger* által kezdeményezett s *Ritter*, *Arnim*, *Lutoslawski* által folytatott *stilisztikai* és *stilometriai vizsgálatok*, melyek azt vették figyelembe, hogy bizonyos művekben olyan kifejezések találhatók, melyek másokban ritkábbak, vagy teljesen hiányoznak. A kifejezések számából tehát hozzávetőlegesen megállapíthgtó az egyes dialógusok keletkezési ideje. Irányításul véve a történeti adatokból (Aristoteles) kétségtelenül Platon öregkori művének tekintendő *Törvényeket*, az egyes dialógusok korát illetőleg a kutatók egymással a lényegben megegyező eredményre jutottak. Az egyes korszakokon belül a dialógusok sorrendjét nem sikerült eddig megállapítani.

Alapul véve a stilisztikai vizsgálatok eredményét s azt az ókori történeti adatokkal, az egyes dialógusokban található történeti utalásokkal s a dialógusok közt megállapítható benső vonatkozásokkal, tartalmi adatokkal kiegészítve, Platon működésének négy korszakát szoktuk megkülönböztetni.

I. *A sokratikus korszak.* Platon első dialógusai teljesen Sokrates befolyását mutatják. A későbbi bölcseletét annyira jellemző ideatan még teljesen hiányzik. Csak a külső forma, a gondos kidolgozás tekintetében érvényesül Platon egyénisége. *Sokrates* személyének és *etikai tanításának ismertetése* ezeknek a dialógusoknak a tárgya.

Az *Apologia* Sokratest védelmezi bíráival szemben, a *Kriton* Sokratest mint mintaszerű állampolgárt mutatja be. A dialógusok sorát az *Ion*

nyitja meg, mely a költő hivatását ismerteti. A *Protagoras* az erény egységéről s annak elsajátíthatóságáról, a *Laches* a bátorságról, a *Charmides* a mértékletességről, az *Eutyphron* a jámborságról, a *Lysis* a barátságról szól. Valószínűleg ebben a korban keletkezett a *Politeia* (Állam, idézve: Respublica) első könyve, továbbá a két Hippias, melyek közül a *Hippias Minor*, Sokrates alapelvét kívánja bizonyítani: senki sem hibázik szándékosan. A *Hippias Maior* a szép lényegét állapítja meg. Hitelessége nem kétségtelen *(Pohlenz)*.

II. *Átmeneti korszak.* A fogalmi meghatározások helyett a társadalmi állapotok, főleg a szofisták működésének a szatirikus bírálata nyomul előtérbe. Emellett a sokratikus gondolatkörön kívül álló filozófiai rendszerek is figyelembe jönnek: *a hérakleitizmus és a pythagoreizmus.* Ezek hatása alatt a megelőző kor racionalizmusa mellett az örökkévalóság felé tájékozódó miszticizmus erősen érvényesül. Feltűnnek azok az elemek, melyekből Platon sajátos filozófiája a következő korban felépült.

A *Kratylos*, a nyelvfilozófia kérdéseit fejtegeti; vajjon a természet, vagy a közmegegyezés szülte-e a nyelvet, mennyiben segíti elő a nyelv a dolgok megismerését? A hérakleitizmussal szemben hangsúlyozza a szép, és jó abszolút voltát, melyet a megismerés aktusa is feltételez. Csak úgy lehetséges a megismerés, ha a tárgy a megismerés aktusa alatt megmarad. Az *Euthydemos* a szofista álkövetkeztetéseket bírálja; a *Menexenos* az eleseltek emlékét dicsőítő fiktív beszédben mutatja be a szofisták hatást vadászó beszédművészetét, nem minden irónia nélkül a demokráciára. A *Gorgias* az erősebb jogát valló politikus s az igazság elvét önzetlen követő filozófus vitájában a bölcselet erkölcsi jelentőségét mutatja be. A *Menon* a pythagoreizmusnak megfelelően módosítja a Protagorasban már felvetett kérdést az erény elsajátíthatóságáról. A tanulás a lélek visszaemlékezése az előéletében látott tartalmakra, az ideákra. Ez a dialógus már átvezet a férfikorra, némelyek oda is sorozzák.

III. *Platon működésének virágkora.* A jelenségek világától különálló lényegek, az *ideák tanának* megfelelően oldja meg a bölcseleti kérdéseket, melyek az ismeretelmélet, metafizika, etika és a társadalomtudomány területét ölelik fel. A kérdések egységes szempontú szemléletét feltüntető dialógusoknak megfelel az előadás formájának a tökéletessége is. A legművészibb formájú dialógus, a *Symposion*, egy lakoma vendégeinek a szépről folytatott vitája során arra mutat rá, hogy a földi szépség csak árnyképe az önmagában Szépnek, mely után a lélek vágyódása (ἔρως) irányul. A *Phaidon* a lélek halhatatlanságának a bizonyosságában a földi létet oly csekélyre értékeli, hogy az igazi filozófia céljául a «halálban való gyakorlást» tekinti. A *Politeia* (II—X. könyv) ebben a korban folytatódik, de valószínűleg még az utolsó korszakban is dolgozott rajta Platon. A *Phaidros* az eros lényegét az ideatan, a lélek előélete és halhatatlanságának a tana alapján magyarázza, s a filozófia és a retorika kapcsolataira mutat rá. Diogenes Laërtios szerint ez a dialógus lenne Platon első műve, sokáig annak is tekintették. Az újabb kritika a belső kritériumok (főleg a három lélekrészről szóló tan) alapján ennek a feltevésnek a tarthatatlanságát igazolta.

IV. *Platon öregkora.* Az ideatan a megelőző korral szemben veszít jelentőségéből anélkül, hogy azt Platon feladná. Hogy mi lehet e változás oka, pontosan nem állapítható meg, csak sejthető, hogy a (főleg tanítványa, Aristoteles részéről) felhozott ellenvetések Platont óvatosságra intették s arra késztették, hogy az ideatan ontológiai vonatkozásai mellett a kérdés *ismerettani* szempontjaira is rámutasson. Késői műveiben Platon az érzéki valóságot több figyelemre méltatja, mint korábban, az idelaizmus merész szárnyalásának az alábbhagyatlása a dialógusok külső formájának a leegyszerűsítésén is szembetűnő. A *Theaitetos* a figyelembe vehető (Protagoras, Herakleitos, Antisthenes, Aristippos) filozófiák alapján a tudományos ismeretet lehetetlennek találja. Ez a negatív eredmény az ideatan igazolását szolgáltatja. A *Parmenides* az ifjú Sokrates által védelmezett ideatannal

szemben felhozott antinomiákat ismerteti s új dialektikai módszer alkalmazását sürgeti. Az ideatant megoldás nélkül bíráló tartalma miatt ezt a dialógust némelyek Platon befejezetlen művének tartják *(Praechter)*, mások eredetiségét tagadják *(Pial)*. Azonban eredetisége nem vitatható el s tartalmát a leghelyesebben úgy értelmezzük, ha Platon lelki tépelődése rajzának tekintjük, mely a Sophistesben kifejtett álláspontban nyugodott le. Ebben az időben Platon két trilógia tervén is dolgozott. Az egyik a szofista, az államférfiú és a filozófus személyével foglalkozott volna, a másik az államtan kiegészítése lett volna. Mindkettőből csak a két első rész készült el. A Parmenides folytatása a *Sophistes*, mely a szofistákat, mint minden komoly tudományosság nélküli szemfényvesztőket ítéli el. A dialógus voltaképeni jelentősége az ideáknak a faji és nemi fogalmakkal való azonosítása. A *Politikos* szerint nem annyira a törvények, mint inkább az uralkodó tudása biztosítja a kormányzás sikerét. A tényleges körülmények iránt több érzéket tanusít, mint az idealisztikus irányú Politeia. A *Philebos* a korszerű irányok kritikája mellett a jó lényeges tulajdonságát pythagoreus módon, a mértékben állapítja meg és a széppel és az igazzal hozza vonatkozásba. A Politeia kiegészítésére tervezett trilógia részei közül csak a Timaios és a Kritias készült el. A *Timaios* Platon egyetlen természetbölcseleti műve, mely a világ, az ember s az állatok keletkezésének pythagorikus befolyás alatt álló magyarázatával a Politeia alapvetését kívánja adni. A *Kritias* töredékes dialógus, a Timaiosban megkezdett Atlantis-mitosz folytatása. A *Nomoi* (Törvények) Platon utolsó műve, melyet irnoka, opusi Philippos röviddel halála után adott ki. A 12 könyvből álló terjedelmes mű az állami élet minden ágára kiterjedő törvénygyüjtemény, mely keletkezését a syrakusai udvarral folytatott tárgyalásokban leli. A törvények mellett szétszórtan történeti, teológiai, etikai és művészettárgyú fejtegetéseket is tartalmaz.

Platon műveinek összkiadása: *Barthelémy—St. Hilaire—Burnet*, Oevres de Platon. I—V. Oxford, 1899—1906. Legjobb kritikai kiadás. — *Schneider—Hirschig*, Platonis Opera. I—III. Paris, 1846—1856.

Magyar fordítások: Platon összes művei. A Magyar Filozófiai Társaság kiadása. I—II. Budapest, 1943. — Egyes művek: *Simon J.*, Theaitetos. Budapest, 1890. Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon. Budapest, 1899. Platon Állama. Budapest, 1903. Platon Sophistája. Budapest, 1908. (Valamennyi a Görög és Latin Remekírók Gyüjteményében.) — *Szabó A.*, Phaidros, Symposion, Charmides, Ion. Székelyudvarhely, 1908. — *Dercsényi M.*, Symposion, Phaidros. Budapest, 1909. (F. I. T.) — *Péterffy J.*, Gorgias, Philebos.[2] Budapest, 1913. (F. I. T.) — *Gyomlay Gy.*, Euthyphron. Sokrates védekezése. Kriton.[2] Budapest, 1913. (F. I. T.)

Platon dialógusainak legnagyobb része az alkalomszerűség vonását mutatja, belőlük filozófiai rendszerre való törekvés nem állapítható meg. Gondolkodás és élet *(λόγος καὶ βίος)* eleven egységének a meggyőződésében számára a filozófia nem zárt rendszert jelentett, hanem az élet benyomásainak élményszerű feldolgozását. Gondolatvilága a folytonos fejlődés képét mutatja, melynek az érzékfeletti világ tárgyai, az ideák adnak maradandó irányt. Bölcseletének ismertetését tehát az ideatannal, illetve a dialektikával kell kezdenünk.

2. Sokrates nyomán Platon a filozófus voltaképeni tudományának a *dialektikát* tekinti, mely nála mind a *logikát*, mind a *metafizikát* jelenti. Metafizikája dialektikájából nő ki s azzal mindvégig szerves összefüggésben marad. A dialektikus tudományának a lényege a *synopsis (συνοπτικός*

διαλεκτικός Resp. p. 537 *c)*, vagyis annak a sajátságos értelmi szemléletnek a képessége, mely a sokféleségben megnyilatkozó *egységet* meglátja s az érzéki valóság adatait *egyetemes elvekre* vezeti vissza.

Fontos alaptétele ennek a dialketikának, hogy minden ismeret valami *létező tárgyra* irányul, ami nem létezik, nem ismerhető meg (Resp. p. 476 *e*—477 *a*, Parmen. p. 132 *b*, *c)*. Ismerettárgyaink azonban nem egyforma értékűek, köztük bizonyos rangfokozat állapítható meg, mely az ismerettárgy *egyetemesebb* volta arányában emelkedik. (Resp. p. 476 *a*—480 *a*, 532 kk.) Az érzéki világ folytonos változásban lévén, az *érzékelés tárgyai (ὁρατὸν γένος)* nem szolgáltathatnak tudományos ismeretet, hanem csak vélekedést *(δόξα)*. Tökéletes ismeret csak az *érzékfeletti* ismeret lehet *(νόησις* tágabb értelemben), mely változatlan, intelligibilis tárgyakra *(νοητὸν γένος)* irányul. Ide tartoznak a matematikai fogalmak, a fontolgatás *(διάνοια)* tárgyai. Azonban a matematika alapfogalmait bizonyítottaknak tételezi fel s tételeit érzékileg is szemlélteti. A matematikai fogalmak még nem vezetnek bennünket a valóság legbensőbb elveinek az ismeretére, bár a matematikának gondolkodásfejlesztő értékét Platon nagyra becsülte s ismeretét tanítványaitól megkövetelte. A matematikai ismeretet túlhaladja a *dialektikai ismeret (νόησις* szűkebb értelemben), melynek tárgyai az érzékfeletti, változatlan lényegek *(ὀυσίαι)*. Itt már megszűnik a sokféleség s az ismeret egymástól megkülönböztetett, önmagukban álló, egyedi tárgyakra irányul. Ez a tudományos ismeret *(ἐπιστήμη)*, mely a feltétlen igazságot *(ἀληθεια)* szolgáltatja.

A platoni dialektika eredeti módszere a *hypothesis*, mely a geometria eljárásához hasonlóan, egy feltételesen felállított tétel igazolásában áll (Phaid. p. 100 kk.). Ha a visszamenő bizonyítás során ellentmondás nem merül fel és sikerül biztos alaphoz jutnunk, úgy a feltétel «elégséges»-nek *(ἱκανόν)*, bizonyítottnak tekintendő. Igy pl. az az állítás, hogy jogtalanságot elkövetni helytelenség, egyetemes elvként felállítható, mihelyt kimutattuk, hogy a jogtalanság az ember igazi boldogságát lehetetlenné teszi. Mert az, hogy minden ember boldog akar lenni, önként értendő s további bizonyítást nem igényel. A hipotetikus eljárás arról is meggyőz, hogy egyetemes, érzékfeletti tárgyakról is van ismeretünk. A szofistákkal szemben Platon kezdettől arra mutat rá, hogy a cselekedetek értékét oly *elvekhez* mérjük, melyek akkor is érvényben maradnak, ha az érzéki világ megsemmisülne (Laches, Gorgias, Menon). Hogy egyetemes elvek irányítják a valóság életét, a *matematika* is igazolja. A matematikai képlet bizonyos dolgok megvalósulásának a feltételeit foglalja magában (Menon p. 87 *a)*. Itéleteinkben *általános* vonásokkal jellemezzük az egyest, de az álatlános mozzanatot nem ragadhatják meg az érzékek. Minden jámbor emberen ugyanaz a jellegzetes vonás *(ἰδέα)*, a «jámborság» nyilvánul meg (Eutyphron p. 5 *d)*. Van tehát valami jelleg-

zetes, egységesítő mozzanat, valami egy a sokban *(ἓν ἐπὶ πολλῶν)*, ami által az egyes dolgok összetartoznak, egy bizonyos osztály tagjaivá lesznek. Vannak tehát bizonyos maradandó, érzékfeletti elvek, melyekhez ítéleteinkben alkalmazkodunk. Valamit annyiban mondunk jónak, szépnek, igaznak, amennyiben az *önmagában (καθ' αὐτό)* jónak, szépnek, igaznak megfelel (Phaid. p. 74 *a*, 100 *b*).

Azok a maradandó, érzékfeletti elvek, melyek mindennemű létezés és megismerés előfeltételei, az *ideák*.

a) α) Az *idea (ἰδέα, εἶδος)* nem a fogalommal azonos. A fogalmak a *mi* alkotásaink, ellenben az ideák *tőlünk függetlenül léteznek*. Az idea a fogalom korrelativuma, a fogalomnak megfelelő tárgyi valóság, a szellem szemével látott, megpillantott alak, forma, «eidos». Az ideák önmagukban fennálló örök és változatlan, érzékfeletti, transzcendens *(χωριστά)* szubstanciák, melyek az égfeletti helyen *(ὑπερουράνιος τόπος)* léteznek. Az értelmi világ *(κόσμος νοητός)* tagjai. Az ideák a teljes értelemben vett létezők *(ὄντως ὄν)*, az érzéki világ tárgyainak az ideákhoz képest csak árnylétük van. Az ideákkal szemben inkább nemlétezőknek *(μὴ ὄν)* mint létezőknek mondhatók.

A valóság alapjait, létfeltételeit kutató elme végül is eljut a legfőbb ideához, melyet Platon különböző neveken emleget. Ez a *Szép* (Symp.), a *Jó* (Resp.), az *Egy* (Phileb.); különböző minőségek szempontja szerint, valamennyi név az abszolút *ősvalóságot* jelenti, melynek megismerése a «legnagyobb tudomány». Az Ősjó, az Ősegy szellemi látása oly páratlan ismerési élmény, mely tárgyának szabatos fogalmi meghatározását nem teszi lehetővé. A Jó abszolút voltában nem nevezhető oly értelemben létezőnek, mint más egyébb valóság. A Jó nem egyszerűen «lét», hanem méltóságban és hatalomban fölötte áll a létnek *(ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* Resp. 509 *b*). Ő a lét teljessége. A földi Naphoz hasonlóan, a Jó fényében ragyognak az ideák, az ő melege minden létnek és növekedésnek a forrása, ő világítja meg a lélek szemét is az ideák megragadására. Az ideák az Egy által léteznek, ő határozza meg sajátos létminőségüket s az Egy meglátása teszi lehetővé az ideavilág szemléletét is.

Platon világszemlélete *a valóságot két részre osztja:* a folytonosan változó s éppen azért teljes értelemben létezőnek nem mondható érzéki világra s a változatlan és örök érzékfeletti valóság világára, «a mindig létező és sohasem létesülő és a mindig létesülő és sohasem létező» valóság világára (Tim. p. 28 *a*). Mindkét világnak *valóságos léte* van, de érthető, ha Platon a változatlan és örökkévaló világot a változandóság érzéki világánál értékesebbnek becsüli. Az ő világszemlélete *hierarchikus* jellegű: az idea-világ a *létet* s egyszersmind az *értéket* is meghatározza. Ami létezik, annak értékrangját az ideához, illetve a Jóhoz való közelség, a lét teljességének mértéke állapítja meg.

Az ideák és az érzéki világ közti lényeges különbséget különböző hasonlatok szemléltetik. A földi lét hasonló a tenger fenekén élő ember életéhez, ki a fölötte lévő víztömeget az égnek képzeli s fogalma sincs a tenger tükre felett lévő világ szépségéről. Ha valaki a földre boruló levegőég határait át tudná szelni, meglátná az igazi eget, az igazi világosságot és az igazi földet. (Phaid. p. 109.) A földi élet földalatti barlanghoz hasonlít, melynek lakóit gyermekkoruktól kezdve láncok tartják fogva. Lehetetlen lévén, hogy a hátulról beszüremlő világosság felé forduljanak, a világosságon mozgó alakoknak csak az árnyképeit szemlélhetik a szemben lévő falon. A dolgokat igazi valóságukban s nemcsak árnyképekben a börtönlakók akkor ismernék meg, ha világosságra juthatnának. (Resp. p. 514.)

Sokrates által az erkölcsi magatartás előfeltételéül keresett általános érvényű ismeretet Platon a szellemi világ tárgyaiban találja meg, a jóság, igazság, szépség örökkévaló ideáiban, melyek minden egyéni véleménytől függetlenül léteznek és feltétlen elismerést követelnek. A sokratesi etika elveit a folytonos változásban lévő érzéki világ hérakelitosi világképével szemben álló ideák világa igazolja, melyek a parmenidesi létfogalom tulajdonságait, a változatlanságot és örökkévalóságot mutatják az eleáta egység elvének merevsége nélkül. *Az érzékfeletti és érzéki világ dualizmusa* Platon gondolatvilágának maradandó alaptétele, mely az ideák tanának módosulása mellett is változatlanul mindvégig fennáll.

Másképp értelmezi az ideatant Natorp és az őt követő marburgi *újkantiánus* iskola. Eszerint az ideatan *metafizikai* értelmezése Aristoteles téves magyarázatán alapszik. Az ideáknak csak *logikai* jelentőségük van, a gondolkodás, a szellem tevékenységének a priori, szükségképeni törvényeit fejezik ki. *Lotze* is értelmetlennek tartja az ideatan metafizikai formáját. Az ideák az igazság léttől független érvényét jelentik. *Ritter* a platoni ideatanban *Meinong* tárgyelméletének és *Husserl* fenomenológiájának ókori mását véli feltalálni. Azonban Platon és a modern gondolkodás közt kétségtelenül megállapítható eszmekapcsolatok ellenére, az ideatannak a modern idealizmus értelmében adott magyarázata erőltetett, mely ellentétben áll a platoni szövegek világosan megállapítható értelmével, a történelmi körülményekkel, nemcsak Aristoteles, hanem az Akadémia hagyományos értelmezésével is.

β) Platon szerint az ideák és az érzéki lét két külön világ, mely azonban mégis viszonyban áll egymással. De ennek *a viszonynak a módját* Platon csak hasonlatokban és képekben fejezi ki. Az érzéki dolgok a *részesedés (μέθεξις)* viszonyában állnak az ideákhoz, az ideák *jelen vannak* a dolgokban *(παρουσία)*. Minden csak a megfelelő ideában való részesedés által létezik (Phaid. p. 100 *c—c;* Resp. p. 517 *c)*. Azonban az ideák, mint transzcendens valóságok nem lehetnek a dolgok immanens lételvei (mint pl. a számok a pythagoreusoknál). Az ideákat *ősmintáknak (παραδείγματα)* kell tekintenünk, melyek hasonlóságára formálta az Alkotó az érzéki valókat. S egyszersmind az ideák minden cselekvés és természeti történés követendő eszményei. Az ideák tehát ez utóbbi szempontból a dolgokkal célos, *teleológikus* viszonyban vannak. A tökéletesebb,

boldogabb létre való törekvés egyetemes világtörvény. A világ minden lényét az az ösztönös vágy élteti, hogy lényegének megvalósításával az örökkévaló, változatlan valóságokhoz, az ideákhoz hasonlóvá váljék. (Symp.)

γ) Az ideák megismerését *a lélek előélete (praeexistencia)* teszi lehetségessé. A lélek értelmes része az ideákkal rokon, elmúlhatatlan, érzékfeletti való, mely mielőtt a testbe költözött volna, közvetlenül szemlélte az örök ideákat. A földi életben ez az ismeret elhomályosul, azonban az érzéki dolgok az ideákhoz hasonlók lévén, azokat szemlélve a lélek visszaemlékezés *(ἀνάμνησις)* által felismeri a földi lét előtti életében közvetlen szemlélt ismerettárgyait, az ideákat (Phaid. p. 72 *e*, 82 *b*—85 *b)*. A tapasztalat tárgyaival való érintkezés szolgáltatja az alkalmat arra, hogy az ideákra visszaemlékezzünk, mint ahogyan eszünkbe jut barátunk, ha lantját látjuk (Phaid. p. 72 *c*—75 *c)*.

Az *ideaszemléletnek* két feltétele van, az egyik az értelemre, a másik az akaratra s általában az ember erkölcsi felkészültségére vonatkozik. Az értelmi előkészítést a dialektika adja, mely előtünteti az ideák felé vezető út fokait, állomásait (Resp. p. 532 *a—b)*. Csak ezeken áthaladva juthat el az elme az ideákig. A testi szem a konkrét, egyedi, érzéki dolgot fogja fel. Ehhez képest emelkedés, magasabb fokú ismeret, ha az elme elvonással megrögzíti a dolgok közös jegyét. Egyre átfogóbb s így egyre magasabbrendű ismerethez érve, végül az Egyet megragadva az ész a teljes szinopszishoz jut. Az Egy világosságánál átlátja az ideáknak az Egyhez s egymáshoz való viszonyát, s visszafelé haladva az érzéki létsík felé, az idea-világ alapján állapítja meg mindennek a helyét és értékét. Platon szerint tehát a fogalmi ismeret előkészületül szolgál a tudás teljességét jelentő szemlélődéshez *(θεωρία)*, mely már nem fogalmak révén, hanem közvetlen látással, intuicióval ragadja meg a tárgyat. A szemléletben látott «nem foglalható szavakba, mint egyéb tudomány tárgya, hosszú érintkezés és állandó együttlét után, hirtelen, mint a szikrából a tűz lobban fel az igazság a lélekben, hogy azontúl tápláléka legyen.» (7. levél 341 *c—d)*.

De nemcsak értelmünkkel, hanem egész lelkünkkel kell az igazság, az ideák világa felé törekednünk. Az embert nemcsak a tudásvágy, hanem egy irracionális erő, az «*eros*» is mozgatja, mely a szép és a jó után sóvárog. De a vágy is csak fokozatosan jut beteljesüléséhez. A testi szép szeretetéről a szellemi értékek szeretetére térve át érkezik el a lélek az örökkévaló szépség, az idea szemléletére. (Symp.) E felemelkedés elengedhetetlen követelménye a megtisztulás *(κάθαρσις)*, mely mint az ősi hagyomány alapján Platon vallja, a lélek felszabadítása a test bilincseiből s ezzel lehetővé váló összpontosulás önmagában (Phaid. 67 *b—d)*. Megtisztult szem szükséges ahhoz a szemlélethez, mely nemcsak a teljes tudás, hanem az ember igazi boldogsága is. Az igazság-ismeret erkölcsi

gyökérszálainak felfejtése a platoni gondolkodás később is elevenen ható belátása.

Festugière a platoni gondolatvilág elmélyedő kutatása alapján igen elfogadhatóan támasztja alá azt a nézetet, miszerint a platoni «theoria» lényegében a fizikai világot tudós szemmel kutató és a vallási kultusz érzéki formákban nyujtott szemléletének együttes áttétele, felemelése a szellemi síkra. Az idea, s különösen a legfőbb idea Platon számára közvetlen szemlélt, megtapasztalt valóság, mely közvetlenségével (épúgy, mint később Descartesnál a gondolkodás) feltétlen bizonyosság alapja. A dialektika igénybevételével különbözik a platoni «theoria» a misztikus szemlélődéstől, egyébként az ideatan Platonnál egyszersmind a vallási és erkölcsi magatartásnak is meghatározója.

b) Az idea-világ kezdetben vallott parmenidesi merevségét később Platon az ideák egymáshoz és a világhoz való viszonyának elevenebbé és közvetlenebbé tételével enyhíteni igyekezett anélkül, hogy az eredeti dualizmust megszüntette volna. Emellet az *ideák logikai és ismeretelméleti* szerepét is élesebben kidomborította (Theaitetos, Parmenides, Sophistes).

Az átmenetet az ideatannak a Parmenidesben adott kritikája (p. 130 kk.) jelzi. 1. Ha az érzéki dolgok a részesedés viszonyában állnak az ideákhoz, vagy az egész ideában részesednek, vagy pedig csak egy részében. Első esetben az idea a sokféle dologban megsokszorozódik, a második esetben részekre bomlik. Mindkét esetben az idea egysége megszűnik. 2. Az ideák abszolút létük mellett az alájuk tartozó egyedekkel csak egy közvetítő harmadik által, pl. az ember egyedek és az ember idea a «harmadik ember» *(τρίτος ἄνθρωπος)* által lehetnének egyneműekké. 3. A transzcendens ideákat az ember, az érzéki világ lénye nem ismerheti meg, viszont az istenség transzcendenciája folytán nem ismerheti meg a földi viszonyokat. Különösen a harmadik ellenvetés szemlélteti a *chorismos*, az érzéki és érzékfeletti lét szétválasztottságának nehézségét, melynek megszüntetése a későbbi dialógusokban Platon főgondját képezi. Ehhez szükségesnek mutatkozik a dialektikus *módszer* változtatása is. Az öreg Parmenides a dialógus végén arra figyelmezteti az ifjú Sokratest, ne elégedjen meg a feltételek felállításával, hanem az *ellenkező* feltétel vizsgálatával győződjön meg a tétel helyességéről.

A *Parmenides* nehézségei nyilvánvalóvá teszik a *megismerés* problémáját: hogyan lehetséges az ideák transzcendenciája mellet az empirikus világ tudományos megismerése?

Miután a *Theaitetos*-ban Platon a szenzualizmussal szemben rámutatott, hogy csak érzékfeletti határozmányok által érhetjük meg az érzéki való mibenlétét, mielőtt az érzéki és érzékfeletti rend ismerettani viszonyát részletesebben kifejtené, a *Parmenides*-ben az ideák körét kibővíti. Az etikai, esztétikai, matematikai s a természeti valók ideáihoz jönnek az egyes testrészek (pl. haj), valamint a tökéletlenséget jelentő dolgok (pl. rútság) ideái (Parm. p. 130), vagyis az ideák átfogják *a lét egész körét*, a valóság minden egyes létmozzanata csakis az ideákban való részesedés által létezhetik.

E változtatás voltaképeni jelentőségét a *létfogalom dialektikája* teszi érthetővé, ami az ideatan fejlődése szempontjából a *Sophistes* (p. 249. kk.)

legfontosabb tárgya. A «létező», az érzékfeletti «Egy» korántsem oly merev, mozdulatlan valami, mint azt az eleáta dialektika állította, hanem értelmes, élő, mozgó valóság (248 *a*). Azt a nehézséget, hogy a létezőről nem állíthatunk ellentétes állítmányokat — a nyugalmat (ami a létező megismerhetőségének feltétele) és a mozgást (ami az élet velejárója) —, az *állíthatóság* problémája oldja meg. Ismereteinket állítás formájában, az ítéletben fejezzük ki. Az *ítélet* egy névszó *(ὄνομα)* és ige *(ῥῆμα)* kapcsolata *(συμπλοκή)*, mely igaz vagy hamis, aszerint, hogy az alanyról a valóságnak megfelelő állítmányt, vagy annak ellenkezőjét állítja (p. 259 *e*). Nyilvánvaló, hogy *egy alanyról sokféle állítmányt* állíthatunk. Így pl. az emberről színére, alakjára, nagyságára, lelki tulajdonságaira vonatkozó állítmányokat állíthatunk.

De hogyan állhat az *egyes* dolog a *sokféle* ideával vonatkozásban? Az ideák *egysége (κοινωνία τῶν γενῶν)* alapján. Mindegyik idea részesül a létben, azonos vele *(ταὐτόν)*, de sajátságos határozottsága folytán különböző minden más ideától *(θατερόν)*. Mozgás és nyugalom egymást kizárják, de mindkettő azonos a léttel, tehát e két ellentétes fogalom összefoglalható a «lét» fogalma alatt. Ebből már az is kitűnik, hogy az eláta dialektikában oly sokat szereplő «nemlétező» nem a lét tagadásával egyértelmű fogalom, hanem az osztályokra, *kategóriákra* osztott lét egyes tagjainak egymástól való különbségét, tehát egy viszonylagos nemlétet jelent.

A dialektika *új módszere* a Sophistesben a *diairesis*, vagyis a fogalmak kettémetszése *(κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι)*, tartalmuk szétbontása, elemzése (p. 253 *d*.) s a talált elemeknek definícióban való összekapcsolása *(συμπλέκειν* p. 268 *c*). A fogalmak közti ellentét, alá- és felérendeltségi viszony ismeretével jut el a filozófus *a létvonatkozások* ismeretére. Platon előtt ugyanis kétségtelen az ismeret és a lét rendjének tökéletes megegyezése (p. 257 *c* kk.).

A diairesis, melynek jelentőségére újabban *Stenzel* mutatott rá, egy törzsfogalomból kiindulva fokról-fokra menő, folytatólagos kettéosztás által jut el a nemi és faji különbségeken keresztül az oszthatóság végső határához *(ἄτομον εἶδος)*, a meghatározandó fogalomhoz. A kettéosztás által nyilvánvalóvá lesz, hogy a fogalom két tagja közül csak az egyik lehetséges. Pl. a horgászat mibenlétének meghatározását a mesterség általános fogalmából kiindulva, a következő fogalmi tagolással nyerjük (Soph. p. 219 kk.). A mesterség vagy készítő, vagy valami meglévő megszerzésére irányuló. A megszerzés vagy küzdelem, vagy lesbenállás által történhetik. A lesbenállás vagy életteln, vagy élő dolgok megszerzésére irányulhat. Az élőlény vagy a szárazföldön, vagy a vízben található. A vízben levő élőlény vagy hálóval, vagy megsebesítéssel ejthető el. A megsebesítés éjjel vagy nappal történhetik. A nappali megsebesítés tőrel vagy kampóval, horoggal történhetik. A diairesis célja a *definició:* az oszthatóság végső határát képező konkrét alany egymásután következő állítmányai lesznek a tartalmát képező fogalmi jegyek. A horgászat definíciója tehát a végzett diairesis után ilyenformán alakul: a horgászat kampó által történő nappali megsebesítése a vízben élő lénynek, (tehát) lesbenállással űzött szerző mesterség.

Az öreg Platon az ideák létéről nem mond le (mint néha tévesen értelmezik), hanem *az ideáknak a faji és nemi fogalmak* szerepét tulajdonítja. Ehhez a változtatáshoz a tudomány lehetőségének az igazolása adott indítékot. Tudományos ismeret tárgya csakis az *egyetemes*, a szükségképeni lehet. A változó, konkrét érzéki dolgokat tehát csak annyiban «érthetjük meg», csak annyiban ismerhetjük meg mibenlétüket, amennyiben az egyetemes, szükségképeni léttel vonatkozásba hozhatók. Ez a feltétel valósul meg az ítéletben, az oszthatatlan, konkrét, egyedi létezőnek *(ἄτομον εἶδος)* a faji fogalmak alá vonásában, aminek a lehetősége adva van a kozmosz belső egysége, az egyedinek a létben való részesedése által. *Az ideák nemcsak a létnek, hanem a megismerésnek is az előfeltételei.* A Sophistes terminológiával küzködő párbeszédeiben tűnnek fel először teljes határozottsággal a *logika* problémái. Ezek szabatos megoldása Aristotelesre maradt feladatul.

c) Az ideatan utolsó változata az ideáknak *a számokkal* való azonosítása. A *Philebos*-ban az ideák mint egységek *(ἕναδες, μονάδες* p. 15*a b*) szerepelnek, melyek a határtalan anyag matematikai viszonyok szerinti rendezettségét eredményezik. Az anyag és az ideális számok közt a határtalan *(ἄπειρον)* és a határoló *(πέρας)* viszonya áll fenn. Az anyagi világ számtani viszonyok szerinti alakulásával lesz hasonló a Jó ideájához, melyet az agg Platon az Eggyel azonosít. A pythagoreus hatás ellenére azonban Platon — mint Aristoteles kifejti (Met. XIII. 6—9) — eredeti felfogásához híven a számokat nem tekintette a dolgok formájának, hanem azoktól különálló létezőknek tartotta, s nem a szám-ideákat közvetlenül, hanem a matematikai számokat, a számviszonyokat tartotta az érzéki dolgok meghatározóinak. De a platoni számelméletet nem találjuk részletesen kifejtve a dialógusokban. Arra vonatkozólag Aristoteles homályos adataival s a platoni hatás alatt készült *Epinomis* c. dialógus utalásaival kell megelégednünk.

3. Platon a fizikai lét valóságát nem vonta kétségbe. Azonban az ideákban találván meg filozófus lelke a maradandó és változhatatlan létet, *a természet világa* nem sokat érdekelte. Mesterének, Sokratesnek álláspontjához híven a természettudományos vizsgálódást az isteni világrendbe való illetéktelen beavatkozásnak tekintette (Resp. p. 531, Tim. 68 *d*) s a természetbölcselők teóriáit kételkedve fogadta. Az erkölcsi vonatkozások mellett valószínűleg a demokritosi materializmus cáfolata lehetett az a cél, mely öregségében az egyetlen természetbölcseleti tárgyú dialógusnak, a *Timaios*-nak a megírására indította. Minthogy azonban a természetre vonatkozólag minden ismeretünk az érzéki tapasztalat megbízhatatlan adatain alapul, Platon szükségesnek tartja hangoztatni, hogy a természetbölcselet tételei nem haladhatják meg a valószínű tudás *(εἰκότες λόγοι)* szintjét. De azt is, amit e fenntartás mellett nyujt, legnagyobbrészt homályos mitosz formájában adja elő, ami a legkülön-

bözőbb magyarázatra ad okot. A dialógusnak a pythagoreusok tételei szerinti értelmezésére a pythagoreus főszereplő személye ad legmegbízhatóbb támpontot.

A természetben tapasztalható *változás* ténye Platont az ideák és az egyes dolgok mellett még egy harmadik elv *(τρίτον γένος)* felvételére készteti. Semmi sem hordozhatván magában a változással feltételezett ellentétes határozmányokat, a dolgokban az idea mellett van még valami alaktalan *(ἄμορφον)*, láthatatlan *(ἀόρατον)*, különböző forma felvételére alkalmas *(πανδεχές)* s éppen azért a változás szubstrátumát képező principium: az *anyag* (melynek jelzésére a *ὕλη* nevet először Aristoteles használja). Ez az *öröktől fogva létező* elv a változás alanya, a «nemlétező» a változatlan ideákkal szemben. (Tim. 48 *e*—53 *c*.) Az érzéki világ dolgai az ideában is, meg az anyagban is részesülnek. Előbbi tökéletességük, utóbbi tökéletlenségük forrása.

Az anyag eredetileg rendezetlen, kaotikus mozgásban lévő tömeg volt, alávetve a szükségszerűség *(ἀνάγκη)* játékának, melyből a négy elem (víz, föld, levegő, tűz) alakult ki. Ebből az anyagból (nem a semmiből!) hozta létre az Alkotó *(Δημιουργός)* az «értelmi élőlények»-re *(νοητὰ ζῶα)*, az ideákra mint ősmintákra tekintve az érzéki dolgokat, mivel irigység nélküli jóságában azt akarta, hogy a világ hozzá minél tökéletesebben hasonló legyen (p. 28. kk.). A kozmosz kialakításánál a mechanikai törvények csak mint társokok *(συναίτιαι)* szerepeltek, a voltaképeni teremtő erő a célszerűen tevékeny isteni értelem *(teleológikus magyarázat)*.

Az ősanyagot az Alkotó matematikai viszonyok szerint alakította (53 *b*), aminek a lehetősége adva volt azáltal, hogy mindegyik elem alkatrészeit bizonyos anyagtalan geometriai forma képezi. A földatomok kockából, a tűz piramisokból, a levegő oktaeder, a víz ikozoéder formákból áll, amint azt Platon barátjának, a pythagoreus Theaitetosnak sztermometriája alapján tartja. Mindegyikben a háromszög lévén az alapforma, válik lehetővé az elemek vegyülése. Ezek az ős-háromszögek a demokritosi atomoknak megfelelő maradandó egységek.

A maradandó és a változó lényegből hozta létre a Démiurgos még az érzéki lények előtt a *világlelket*, azt a láthatatlan, értelmes szubstanciát, mely az egész világegyetemet átfogja s önmozgásával a világot mozgatja, a világ rendjét, egységét biztosítja (p. 34 *b*—37 *c*). A világ tehát *élő, organikus lény*, az istenség hasonmása *(εἰκὼν τοῦ θεοῦ)* ép azért egyetlen (szemben az atomistákkal), a maga nemében a legtökéletesebb, amit gömbalakja is kifejezésre juttat. A jó világlélek mellett élete végén Platon a rossz világlélekről is említést tesz (Nom. p. 897 *d*.). Ennek tulajdonítja a világban tapasztalható rosszat.

Minden addig marad fenn, ameddig az alkotó Isten akarja. (Tim. p. 41 *a*—*b*.) «Amint az ősi tan mondja, Isten tartja minden dolog kezdetét, végét és közepét s mindent természetének megfelelően irányít, áthatva mindenen s őt követi mindig az Igazság *(δίκη)*, ki megbünteti azokat,

kik az isteni törvénytől eltérnek.» (Nom. p. 716 *a*.) A világon mindent Isten rendez el célszerűen, gondoskodik a világról, minden jónak ő a forrása. (Tim. 28 *e*, 30 *b*, 41 *a*, 42 *e*, 47 ; Nom. 904 *a*—*b*.)

A Platon-magyarázat egyik vitás kérdése, hogy vajjon *Isten (θέος)*, kiről a *Timaios* és a *Nomoi* mint a világ Teremtőjéről és Gondviselőjéről beszél, azonos-e a *Jó* ideájával? Platon az azonosságot sehol sem jelenti ki. A magyarázók nagyobb része a tartalmi megegyezés alapján a két fogalmat azonosítja. Emellett Platon monoteizmusáról is sok vita folyt már. Kétségtelen, hogy sok helyütt meglepően tiszta monoteisztikus istenfogalmat árul el s a platoni Istent az antik és a középkori kereszténység közelebb állónak tartotta a saját istenfogalmához, mint a világgal közvetlen nem érintkező aristotelesi istenséget. Azonban Platon beszél istenekről is, kikkel szemben Isten abszolút felsőbbségét nem juttatja mindig kifejezésre. A látszólagos ellentmondás onnan ered, hogy a filozófiai és a mitológiai istenfogalmat nem választja következetesen szét. Hogy filozófiája a monoteizmust feltételezi, nem szenved kétséget. A panteisztikus magyarázat ellen szól, hogy Platon szerint kizárólag Isten a tökéletes lét s minden más a létben való részesedés, azaz az isteni rendező és irányító erő jelenlétének a mértéke arányában létezik (Tim. 53 *a*—*b*.). Ez az álláspont Isten immanenciáját, a világban való jelenlétét transzcendenciájának, világfölöttiségének a feladása nélkül vallja.

4. A természetben legjobban az érdekli Platont, ami legközelebb áll az ideák világához : az ember halhatatlan lényege, a *lélek*. A lélek igazi hazája az érzékfeletti világ, honnan egy (meg nem nevezett) bűn miatt került a test börtönébe (Phaidr. p. 246—247). Lélek és test két lényegesen különböző létrendhez tartozik, a kettő közt nem állhat fenn a közvetlen létegység viszonya. A test jármű *(ὄχημα* Tim. p. 69 *c*), melyet a lélek használ. De e laza kapcsolat mellett is kölcsönösen befolyásolják egymás működését.

Míg kezdetben Platon a lélek egyszerűségét hangoztatta, később *három lélekrészt* különböztetett meg. (Resp. p. 436.) A lelki küzdelmek tapasztalati ténye s a hármas felosztásból az államtanra vonható következtetések szolgáltathatták ehhez az alapot. Az *eszes* lélek *(λογιστικόν)* a megismerő tevékenység szerve, a lélek legnemesebb része. A *harag* lelke *(θυμοειδές)* a szervezet védelmét szolgálja a káros behatásokkal szemben s az eszes lelket támogatja az érzékiség elleni harcban. A *vágy* lelke *(ἐπιθυμητικόν)* az érzéki élet szerve, az érzéki ösztönök és vágyak hordozója. Féktelen, mértéktelenségre hajlamos. A három lélekrész kettős fogathoz hasonlítható, melyet az ész kormányoz. A harag lelke az ideák világa felé törekvő paripa, míg a másik, a vágy lelke, a föld felé vonzódik s az észnek csak kelletlenül engedelmeskedik. (Phaidr. p. 246 *a*.) Később a három lélekrészt Platon a test három részébe helyezi : az eszes lélek az agyban, a harag lelke a kebelben, a vágy lelke az alsó testben székel. (Tim. p. 69 *c*.) A három közül csak az értelmes lélek halhatatlan. Platon az első görög gondolkodó, ki *az egyéni lélek halhatatlanságát* filozófiai érvekkel igazolni törekedett. Fő bizonyítékai a lélek képessége az ideák szemlélésére, mely az ideákhoz tartozását igazolja (Phaid. p. 77 *b*—84 *b*) s az

erkölcsi szentesítés szükségessége, mely csak a túlvilági életben lehet teljes. (Resp. p. 613 *a b;* Theait. p. 176 *c e;* Nom. p. 715 *e*—716 *h.* Platonnál a lélek halhatatlansága mellett a *lélekvándorlás* tanát is megtaláljuk. Mindegyik lelket létrejötte után a Démiurgos egy csillagra helyezi, honnan az egy férfitestbe kerül. Erkölcsisége határozza meg a további megtestesülések sorsát. (Tim. p. 42 *a.*)

A lélek metafizikai és etikai szempontú vizsgálata mellett Platonnál *pszichológiai* megállapításokkal is találkozunk. Az érzéki észrevételt a későbbi természetbölcselők szerint, az alanyból és az ismerettárgyból kiáradó részek érintkezéséből származó mozgásnak tekintette. (Tim. p. 45 *b,* 67 *c.*) Foglalkozik az emlékezés folyamatával (Phileb. p. 33 *c*) s érdeklik az érzelmi élmények is, melyek keletkezését tisztán testi, tisztán lelki és testi-lelki okokra vezeti vissza. (Phileb. p. 31 *b* kk.) A pythagoreusok orvostudománya sem maradt rá hatás nélkül, a test anatómiájával, a különböző betegségekkel részletesen foglalkozik. (Tim. p. 34—41.) A lelkibetegségek okát testi elváltozásokban találja, s ebben igazolva látja a sokratesi mondást, hogy senki sem hibázik szándékosan. (Tim. p. 41.) A test edzése a gimnasztikával és a lélek képességeinek a kifejlesztése a filozofálálással a kiegyensúlyozott élet titka. (Tim. p. 42.)

5. Platon érdeklődését, filozófiai vizsgálódását legmélyebbről az erkölcsi probléma irányította. A bölcselet egyik legfontosabb hivatásának az emberhez méltó életszabály megállapítását tekintette. *Etikája* tehát nem lehet más, mint a teoretikus filozófiának, az ideatannak az emberi cselekvésre való alkalmazása. A lélek az ideák világához tartozik, onnan szakadt el a földre, az élet célja tehát az örökkévaló értékek, az ideák világához való igazodás által a lélek visszatérésének a biztosítása. Ennek, az ideatanból következő erkölcsi célkitűzésnek a megvalósítására megjelölt eszközök tekintetében a platoni etika a sokratesi túlzó intellektualizmustól a pythagoreusok aszketikus életideálja felé mutat közeledést.

A boldogság kiolthatatlan szeretetét találván az emberi természet alapösztönének (Symp.), Platon etikája is *eudaimonisztikus,* mely kezdetben a hedonizmus színezetétől sem volt mentes, amennyiben az erényt az élvezetek közti helyes mérlegelés művészetének tekintette. (Protag. p. 357.) Azonban a gyönyört később (Gorgias, Resp., Phileb.) az értékek rendjének alacsony fokára szállította s a kyreneusok hedonizmusa és a cinikusok közömbössége közt foglalt állást: a tudás, a helyes belátás mellett az örömnek, a gyönyörnek is van erkölcsi értéke, ha a lélek eszményi törekvéseinek nem szegi szárnyát.

Az embernek az ideák világához emelkedésében erősen érzi Platon a test terhét s lélek és test küzdelmének a ténye arra készteti, hogy az értelem mellett a lelki élet egyéb tényezőinek erkölcsi jelentőségét is figyelemre méltassa. Ha a korábbi dialógusokban a sokratesi állásponthoz híven, az erényt fenntartás nélkül a tudással azonosította, később anélkül,

hogy az erkölcsi életre a tudás irányító szerepét kétségbevonta volna, az értelem tisztánlátását befolyásoló érzéki és érzelmi hatások figyelembevételével az erényt a *rendben*, az összhangban állapította meg. Az *erény (ἀρετή)* tágabb értelemben véve minden dologban a dolog céljának megfelelő teljesség, tökéletesség. (Resp. p. 601 *d*, 609 *a* ; Menon 71 *c*.) Az ember tökéletessége lelki életének a rendezettsége.

Rendezett, harmónikus akkor lesz a lelki élet, ha *mindegyik lélekrész* sajátos természetének megfelelő, tökéletes cselekvésre alkalmas készséggel *(ἕξις)* rendelkezik. (Resp. p. 435 kk.) Pszichológiája alapján igazolva találja Platon a kialakult közfelfogást a *négy sarkalatos erényről*. Az eszes lélekrész erénye a *bölcseség (σοφία)*, a harag lelkéé a *bátorság (ἀνδρεία)*, mely a veszedelmekkel szemben az ész által megállapított magatartásra képesíti ; a vágy lelkének tökéletessége a *mértékletesség (σωφροσύνη)* erénye, az érzékiségnek az ész uralma alá rendelése. Az *igazságosság (δικαιοσύνη)* erényét akkor birtokolja a lélek, ha mindegyik lélekrész megteszi a maga feladatát. Az igazságosság tehát feltételezi és magában foglalja a három másik erényt, azért Platon az erényt általában az igazságossággal azonosítja.

Az erény által valósítja meg az ember életcélját. Már az érzéki lényekben is él a vágy, hogy hasonlók legyenek örökkévaló ősmintáikhoz, az ideákhoz. (Phaid. p. 74 *c*—75 *e*.) Az emberben ez a vágy az erkölcsi törvény formájában tudatosan jelentkezik s ezért az ember rendeltetése az, hogy Istenhez hasonlóvá legyen *(ὁμοιοῦσθαι θεῷ*. Resp. p. 613 *b* ; Phaid p. 67 *a* ; Theait p. 176 *a* ; Nom. p. 716 *c*). Platon etikájának a gyökerei a vallásos élet talajában nyúlnak. Nem a népvallás ez a talaj, hanem a filozófus egyéni lelki világa, melyben élénken él a bűn tudata és az erkölcsi tisztulás szükségessége, mely a Végtelenhez tartozónak tudja magát s legnemesebb vágya, hogy embertársai lelkében is öntudatossá tegye a lélek örök rendeltetésének az igazságát.

6. Platon nem vonul vissza a társadalmi élettől, mint később Plotinos ; etikája éppen nem korlátozódik csak az egyénre. Az emberi lét társas vonatkozásait a szofisták individualisztikus törekvéseivel szemben annyira természeteseknek és szükségképenieknek tartja, hogy az ember erkölcsi célját csak a közösségben, az állam támogatásával tartja megvalósíthatónak. Az állam nagy *erkölcsi közösség*, melynek javát az állampolgároknak a közös cél érdekében történő önzetlen együttműködése biztosítja.

Platonnak, ki az oligarchák lelkiismeretlen hatalomvágyának és a tömegszenvedély féktelenségének társadalombomlasztó hatását (amint arról a 7. levélben beszámol) végigélte, meggyőződésévé lett, hogy az állami életben felburjánzott bajok csakis gyökeres *erkölcsi reform* útján orvosolhatók s ennek módját az ideatannak az államra alkalmazásában találta. Az ideák világában uralkodó rend, igazságosság, az állam rendjé-

nek is ősmintája. A *Politeia* a három lélekrésznek megfelelően az állam népét az egyedek pszichikai sajátságainak a figyelembevételével három rendbe osztja (p. 435, 441 *a—d*). Az eszes léleknek megfelel a *filozófiailag képzettek* rendje *(ἄρχοντες)*, kik a bölcseség birtokában lévén, a kormányzásra hivatottak. Tökéletes csak az az állam lehet, amelyben «a filozófusok királyok s a királyok filozófusok» (Resp. p. 473 *d*). Különösen hangzó követelmény ez a modern állam kereteihez képest. Ha azonban figyelembe vesszük a «polis» átfogó szerepét az antik görög életrendben, nem csodálkozhatunk azon, hogy az ideatant mértékül véve, Platon az ideák világához közelálló filozófusokat tartotta a társadalom legértékesebb, vezetésre hivatott elemének, annál is kevésbbé, mivel Platon szemében a filozófus erkölcsileg is feddhetetlen jellem. A harag lelkét képviseli az állami organizmusban *a harcosok* vagy *őrök (φύλακες)* rendje, mely a bátorság erényével felvértezve elhárítja az államot fenyegető veszedelmet. Utána következik *a földművesek* és a *kézművesek (γεωργοὶ καὶ δημιουργοί)* rendje, melynek erénye a mértékletesség. Ez a rend az életszükségletek kielégítésével a vágy lelkének a szerepét tölti be. Ha a három réteg mindegyike legjobb tehetsége szerint végzi teendőit, megvalósul az állami életben a Jó tökéletes eszméje, az igazságosság erénye.

Mivel az állami élet irányítása hozzáértést és erkölcsi tökéletességet tételez fel, a *Politeia* főtárgya a vezetésre hivatott két rend *életmódjának* a megállapítása. Hogy a vezetők és az őrök hivatásukat minél odaadóbban gyakorolhassák (tehát *ideális* szempontból), le kell mondaniok a magántulajdonról és a családi életről. Részükre a vagyon- és a nőközösség állapota a kívánatos. Férfiak és nők, jogok és kötelességek tekintetében egyenlők. E két rendhez tartozó szülőktől származó gyermekek állami nevelésben részesülnek, mely a 20. életévtől kezdve az alkalmasság megállapítása után katonai, matematikai, asztronómiai és zenei kiképzésben nyilvánul. Ezek sikeres elvégzése után, 30 éves korukban a dialektika tanulmányozására bocsáttatnak, majd hosszabb katonai, vagy közigazgatási szolgálat után 50 éves korukban képesítve lesznek arra, hogy vezető állásba jussanak. A polgárok összes életviszonyait, a gazdasági rendet is, az állam irányítja, mely az erkölcsi élet felett szigorú ellenőrzést gyakorol. A zene, a költészet és a képzőművészet csak annyiban engedhető meg, amennyiben az erkölcsök nemesítését elősegítik. Ellenkező hatásuk miatt az eposz, a tragédia és a komédia művelése tiltva van (p. 595). Csak az isteneket és a kiváló férfiakat dicsőítő himnuszok engedhetők meg (p. 607 *a*).

Platon öregségében államelméletét újra végiggondolja és belátván, hogy az emberek tökéletlensége miatt az ideális állam eszméje nem valósítható meg, a *Politikos*-ban a filozófus-kormányzók helyett az erkölcsileg feddhetetlen és hozzáértő államférfit állítja az ország élére, kinek feltétlen hatalmat kíván biztosítani. Szükségképen azonban a törvényre támasz-

kodó uralmat is hajlandó elismerni s így három (kevésbbé tökéletes) *államformát* tart lehetségesnek : a királyságot, a nemesek uralmát és a népuralmat, melyek elfajulásai a tyranizmus, az oligarchia és a demagógia.

A *Törvények* (Nomoi) a *«második legjobb állam»* képét rajzolják meg, feladják a nő- és a vagyonközösség elvét s lemondanak a filozófusok uralmáról. A főhatalom a pythagoreusok synedrionjához hasonló államtanács kezében van, mely a gazdasági tevékenységet, a családi és az erkölcsi életet ellenőrzi.

7. Mint elszórt kijelentéseiből megállapítható, Platon az erkölcsiséggel szoros kapcsolatba hozta a *művészetet*. A Politeiá-nak a homerosi költők és drámaírók szereplését tiltó rendelkezései korántsem jelentik a művészet teljes megvetését. A mereven elutasító magatartást lélektanilag sem lehetne a művészlelkű Platonnál megérteni. De mivel maga is egész egyéniségével művész volt, teljes tudatában volt annak a mély erkölcsi hatásnak, amit a műalkotás az emberi lélekben felébreszt s korának művészete iránt ebből a szempontból voltak aggodalmai. A szépségnek szerinte az erkölcsi hatás a mértéke. Mindaz az érzéki alakítás, amely a lélek, vagy a test valamely jó tulajdonságával akár közvetlenül, akár közvetve vonatkozásban áll, szép, ami pedig azzal rossz vonatkozásban áll, arról az ellenkező igaz. (Nom. p. 655 *b*.) Mivel a tragédia s minden művészet az érzékit *utánozza*, az utánzat utánzásával távolodik el az igazságtól. (Resp. p. 595 kk.)

Kétségtelen, hogy Platon a művészben magasabbrendű embert látott, akit az isteni ihlet *(θεία μανία)* az ideákig ragad s az ideák szépségének érzéki formában való megjelenítésére ösztönöz. Az igazi művész nem az érzéki dolgokat utánozza, hanem azok örök mintaképét másolja. Csak szép formában juthat a Jó méltó kifejezéshez. A műalkotás két főkövetelménye az *összhang* és az *arány (τὸ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον* Phileb. p. 26 *a*). Az első a részek harmónikus egészbe olvadása, a második a formának a kifejezésre törekvő gondolathoz illősége. E formai feltételek egy fenkölt eszme szolgálatában váltják ki azt a felemelő erkölcsi hatást, amit Platon a művészet hivatásának ismert.

8. Az ész erejében rendíthetetlen optimizmussal bizakodó görög szellem Platonnál éri el legmerészebb teljesítményét s a metafizika addig megközelítetlen magasságaiba emelkedik. Platon az emberi magatartás számára irányt adó igazságot az érzéki világon túl, az örök és változatlan létben találja meg, mely a hiánynélküli igazság, szépség és jóság világa. Az igazi lét a transzcendens, érzékileg fel nem fogható világ s az érzéki lét annak csak árnyszerű vetülete. *A változó és mulandó előfeltétele a változatlan, az örökkévaló; az érzéki lét csak az érzékfeletti létben való részesedés által létezhetik.* Ez a platoni igazságkeresés végső és maradandó megállapítása.

Ezzel a filozófiai szemlélődés perspektívái hatalmas mértékben

kitágulnak. A kozmológiai és etikai spekuláció mellett érzéki és érzékfeletti lét, anyag és szellem, lét és gondolkodás, Isten és a világ közti viszony kérdései nyomulnak az érdeklődés középpontjába s ezek nyomán a bölcselet mint egyetemes világmagyarázat teljes jelentőséghez jut. A bölcselet legmélyebb problémái Platon lelkében nyíltak meg s a lét, a megismerés, az etika területein, az emberi vizsgálódás minden viszonylatában, az eszmei, ideális lét feltétlen elsőbbségének a megállapításával jutnak egységes szempontú megoldáshoz. Platon teremti meg az *idealizmus* rendszerét, melyet, minthogy az eszmei létnek tárgyi valóságot tulajdonít, objektív idealizmusának nevezhetünk.

Platon *jelentőségét* és hatását misem bizonyítja jobban, mint az, hogy a problémáknak általa adott megoldásával lépten-nyomon találkozunk a gondolkodás történetében. Az ő gondolatvilága éled újjá az újpythagoreizmus és az újplatonizmus rendszerében. A platoni objektív idealizmus szolgál alapul hosszú időn keresztül a keresztény hittudósoknál és bölcselőknél, Szent Ágostonnál, Szent Anzelmnél, Szent Bonaventuránál — hogy csak a legnagyobbakat említsük — a keresztény tanok spekulatív kifejtésére, bölcseleti igazolására. De a renaissance is nagyra értékelte, Marsilius Ficinus Flórencben platonikus Akadémiát létesített. Szellem és anyag platoni éles szembeállítása jellemzi a modern filozófia atyjának, Descartesnak a rendszerét, a Platon által megalapozott ismeretelméleti apriorizmus tovább él az újkori bölcseletben s a modern idealizmus irányai a platoni filozófia új renaissanceát hirdetik.

De Platon történeti jelentősége nem merül ki egy filozófiai irány megteremtésében. Őtőle nyert indítást legnagyobb tanítványa, Aristoteles, ki a történeti fejlődés újabb fordulóját képviseli. Aristoteles annak, a bölcselettörténet folyamán gyakran ismétlődő ténynek a legbeszédesebb kifejezője, hogy olyan gondolatrendszerek is, melyek Platontól eltérő megoldásra jutnak, Platonnak maradnak adósai. Ebben az értelemben találó Emerson mondása, hogy: «Platon a bölcselet s a bölcselet Platon».

9. Az *Akadémiában* Platon halála után pythagoreus irányú számmetafizikája élt tovább, ápolták a pythagoreus szokásokat, a szellemhit olykor babonás túlzásig is fajult, szorgalommal művelték a matematikát és az asztronómiát, de jelentékenyebb bölcselő nem került ki az iskolából. *Speusippos*, Platon unokaöccse, ki végrendelete értelmében az iskola vezetőjévé lett, az ideákat a számokkal helyettesítette. A világ örökkévalóságát tanította s a Timaiost átvitt értelemben magyarázta. A lélek halhatatlanságát vallotta s az erkölcsiség lényegét a természetszerinti életben látta. Utóda a chalcedoni *Xenokrates* volt, aki valószínűleg először osztotta fel kifejezetten a bölcseletet három részre, dialektikára, fizikára és etikára. Ezt a felosztást Cicero Platonra vezeti vissza. (Acad. post. I. 5. 19.) Xenokrates két őselvet vett fel: az Egyet (határolót) s a kettőt (határtalant). Egyesülésük létesíti az ideákat, melyek egyszersmind matematikai számok. A világ tele van jó és gonosz szellemekkel. Az elemek arányi testekből állnak, melyek közt nincs minőségi különbség s azért mindenből minden keletkezhetik *(alchimia)*. A régi Akadémia vezetője volt még *Polemon*,

aki Cicero szerint a stoikus etikára volt hatással és *Krates*. Az iskola vezetőin kívül az Akadémia jelentékenyebb tagjai voltak Opusi *Philippos*, aki valószínűleg az Epinomis dialógust írta. A matematika és az asztronómia nála a bölcseletet helyettesíti. A pontusi *Herakleides* is az asztronómiában tűnt ki, a lelket éterikus anyagnak tartotta. *Krantor* a Timaioshoz írt magyarázatot, de a legnagyobb hatást a fájdalomról *(Περὶ πένθους)* szóló iratával keltette, mely szerint az ember a fájdalmat büntetésképp szükségszerűen kénytelen elviselni. Az Akadémi aműködése átnyúlik a következő korszakra is, melyben az eredeti platoni eszmék lassanként elhomályosulnak. Megkülönböztetésül a *régi* Akadémiától, az iskola szkeptikus korszakát (III—II. sz.) a *középső*, eklektikus irányát (I. sz.) az *új Akadémiának* nevezzük.

Irodalom. Wilamovitz-Moellendorf, Platon. I. Leben und Werke. II. Beilagen und Textkritik.[2] Berlin, 1920. — *Ritter C.*, Platon. I—II. München, 1910, 1923. Die Kerngedanken der platonischen Philosophie. München, 1931. — *Taylor A. E.*, Plato. The man and his work. London, 1926. — Rövidebb ismertetések: *Brandenstein B.*, Platon. Budapest, 1941. — *Robin L.*, Platon. Paris, 1935. — *Aster E.*, Platon. Stuttgart, 1924. — *Howald E.*, Platons Leben. Zürich, 1923. — *Windelband W.*, Platon.[7] Stuttgart, 1923. — *Nagy J.*, Két filozófus: Platon és Kant. Budapest, 1926. — *Zivuska J.*, Platon. Debrecen, 1925. — *Diès—Michel*, Pláto. Budapest, 1933.

Részletkérdések: Hermann K. F., Geschichte u. System der platon. Philosophie. Heidelberg, 1839. — *Lutoslawski W.*, The origin and growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings.[2] Londres, 1905. — *Stenzel J.*, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik. Breslau, 1917. Zahl und Gestalt bei Platon und bei Aristoteles.[2] Leipzig, 1933. Platon, der Erzieher. Leipzig, 1928. — *Diès A.*, Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire. I—II. Paris, 1927. — *Ritter C.*, Neue Untersuchungen über Platon. München, 1910. — *Natorp P.*, Platos Ideenlehre.[2] Leipzig, 1921. — *Kornis Gy.*, Az ismerés a priori elemei Platonnál. Athenaeum, 1907—08. — *Szilasi V.*, Platon. Tartalom és forma párhuzamossága dialógusaiban. Budapest, 1910. — *Mugnier R.*, Le sens du mot *ΘΕΙΟΣ* chez Platon. Paris, 1930. — *Robin L.*, La théorie platonicienne de l'amour. Paris, 1908. Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon. Paris, 1919. — *Festugière A. J.*, Contemplation et vie contemplative selon Platon. Paris, 1936. — *Barth H.*, Die Seele in der Philosophie Platons. Tübingen, 1921. — *Meyer H.*, Platon und die Aristotelische Ethik. München, 1919. — *Gronau K.*, Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit. Braunschweig, 1929. — *Leisegang H.*, Platondeutung der Gegenwart. Karlsruhe, 1929.

18. Aristoteles.

1. *Aristoteles* Platon iskolájában kezdte filozófus pályáját s a platoni filozófia alapgondolatát, az ideális, érzékfeletti elvek lényeget alkotó jelentőségét mindvégig vallotta. Azonban természetkutató valóságérzékét nem elégítette ki a tapasztalati világnak az ideák transzcendentális világától való elszakítottsága, amit Platon tanított. Ezért a tudományos módszer ritka alaposságával kiépített, átfogó rendszerében az ideális elvek a tapasztalati valóság bennműködő principiumaivá váltak s ezzel a görög organikus világszemléletet a legteljesebb kifejezéshez juttatta.

Aristoteles 384-ben a trákiai *Stageirában* született (innen a «stagirita»

név). Atyja, *Nikomachos*, Amyntas makedóniai király orvosa volt. Tőle örökölte a természettudományok iránti szeretetét, mely filozófus egyénisége kialakulására is döntő jelentőséggel volt. 18 éves korában Athénben belépett az Akadémiába, melynek 20 éven át, Platon haláláig, tagja maradt. Platon közelében lett Aristoteles filozófussá s ha később, mint önálló gondolkodó erős bírálatban részesítette is mestere tanait, a köteles hálával és kegyeletről személye iránt sohasem feledkezett meg. Platon halála után (347) elhagyta Athént s Xenokratesszel *Hermias*, Atarneus és Assos urának hívására Mysiába ment s három évig Assosban tartózkodott. Valószínűleg Hermias halála következtében, kit a perzsák meggyilkoltak, hagyja el Mysiát s Hermias unokahugával és fogadott leányával *Pythias*-szal, kit nőül vett, Lesbos szigetére, Mytelene városába költözik. Két év mulva *Fülöp*, Makedónia királya udvarába hívja s fiának, a 13 éves *Sándornak* a nevelését bízza reá. Közben neje, kitől egy leánya maradt, meghalt s ekkor a stagirita *Herphylis*-szel lépett házasságra, kitől *Nikomachos* nevű fia született. Tanítványa trónralépte után (335—33) elhagyja a makedóniai udvart. Nevelői munkájának a befejezése mellett az is ösztönzésül szolgálhatott erre, hogy az ifjú uralkodó elveit nem mindenben helyeselte. A filozófus kifogásolta a görögök és barbárok egyenlő elbírálását és a perzsák ellen indított háborút. Majd pedig unokaöccsének, az árulás gyanújába került Kallisthenesnek a kivégeztetése is hozzájárult a mester és a tanítvány közti viszony elhidegüléséhez, jóllehet Aristoteles a makedóniai udvarhoz mindvégig hű maradt s valószínűnek látszanak azok a hírek, melyek tudományos vállalkozásainak Fülöp és Nagy Sándor részéről történt anyagi támogatásáról szólnak.

335-ben Aristoteles visszatért Athénbe s a város északkeleti részében fekvő *Lykeion*-ban iskolát alapított, mely az Akadémiához hasonlóan a múzsák tiszteletét ápoló vallásos jellegű intézmény volt, gazdag könyvtárral és gyüjteményekkel felszerelve. Az iskola sétaútjairól *(περίπατος)* s a sétálva tartott *(περιπατεῖν)* vitákról és tanítási módról a *peripatetikus* iskola nevet nyerte. Iskolájában a bölcselet mellett a matematika, a természet- és történettudományok is otthonra találtak. Azonban csak 12 évig működhetett Athénben. 323-ban, Nagy Sándor halála után, a Demosthenestől irányított néphangulat a makedóniai párt ellen fordult s Aristotelest az istentagadás vádjával illetik. Igy kénytelen Euboia szigetén Chalkisban levő birtokára visszavonulni, hol rövidesen meghalt (322.) Végrendelete (Diog. Laërt. V. 11.) nemes lelkéről tesz bizonyságot.

Az Aristoteles nevén reánkmaradt iratokat *két csoportba* osztjuk. Az *akroamatikus iratok (ἀκροαματικοὶ λόγοι,* a hallgatók számára adott tanítások) a Lykeionban tartott *előadások* tömör összefoglalását adják. Az *exoterikus iratok (ἐξωτερικοὶ λόγοι,* a kívülállók részére adott tanítások) a nagyközönség számára készültek gondosan kidolgozott *dialógus* formában, melyek a művelt osztályok kedvelt olvasmányát képezték. Eredetileg csak a dialógusok forogtak közkézen. Az akroamatikus iratok

Aristoteles halála után az iskola tulajdonában maradtak s tanítványának, *Theophrastos*-nak a halála után *Neleus* birtokába jutottak. Ez Skepsisben állítólag a pergamoni királyok gyűjtőszenvedélye elől egy pincében elrejtette az iratokat, melyeket Apellikon feltalált s Sulla *Rómába* szállított *(Strabo)*. Egy másik híradás *(Athenaios)* szerint az iratokat Ptolemaios Philadelphos, az alexandriai könyvtár megalapítója vette meg s *Alexandriába* szállíttatta, hol azoknak a jegyzéke tényleg megvolt. Mindenesetre az akroamatikus iratok csak Kr. e. 60—50 között *Rodusi Andronikus* kiadásában kerültek a nyilvánosság elé. Az akroamatikus iratok tartalmazzák Aristoteles bölcseletét végleges formájában. Érthető tehát, hogy a korábban keletkezett dialógusokat ezek kiadása után kevesebb figyelemre méltatták, azok lassanként feledésbe mentek és csak töredékek maradtak belőlük, melyeket *Rose V.* adott ki (Leipzig, 1886). E dialógusok Platon dialógusainál elvontabb tartalmúak, a tudományos viták vezetőjeképen maga Aristoteles szerepel. A bevezetést többnyire egy mitosz képezi.

Jaeger W. a dialógus-töredékek vizsgálata nyomán arra az eredményre jutott, hogy Aristoteles kezdetben teljesen Platont követte s csak lassanként alakult ki a saját, önálló gondolatvilága. A rendelkezésre álló akroamatikus iratokon végzett szövegkritikai vizsgálatai is arra a megállapításra indították, hogy ezek a művek sem mind egységesek, hanem különböző időben keletkezett részekből állanak és az egyes részek közt bizonyos fejlődés állapítható meg. Jaeger az aristotelesi szövegeken végzett tanulmányai alapján Aristoteles bölcseleti *fejlődésében három korszakot* különböztet meg:

1. *Az akadémiai működés* (367—347) idejéből való az *Eudemos* c. dialógus és a *Protreptikos*. Mindkettő Platon hatását mutatja. Az Eudemos a hasonnevű, Syrakúsában elesett hős emlékére szentelt vigasztaló irat, a platoni Phaidon visszhangja. A Protreptikos a ciprusi fejedelemhez, Themisonhoz intézett irat, mely a filozófia értékét az emberi élet szempontjából fejtegeti. Teljesen következetes a platoni éles dualizmushoz, a testet a lélek sírjának nevezi s az ideaszemléletben állapítja meg az igazi boldogságot. A mű nagy része az újplatonikus Jamblichos hasonnevű iratába olvadt be s a cinikus Krates, Cicero, Szt. Ágoston kedvelt olvasmányát képezte.

2. *Az átmeneti kor* (347—335) a mysiai és makedóniai tartózkodás idejére esik. A platonizmussal szemben Aristoteles *kritikus* magatartásra helyezkedik s későbbi rendszerének alapjai kezdenek kialakulni. A *Περὶ φιλοσοφίας* dialógus három könyvében tűnnek fel először határozottan az új elvek. Az I. könyv történeti áttekintést nyujt a filozófia fejlődéséről, annak előzményeiben a keleti vallásokra is kitér s különösen kiemeli Zarathustra személyének jelentőségét, kivel egy új világperiódus kezdődött. A II. könyv az ideatant bírálja, mellyel az elveszett *Περὶ ἰδεῶν* c. mű is foglalkozott, a III. könyvben későbbi metafizikájának nagyjelentőségű tételét adja, a világegyetem mozdulatlan mozgatójáról szóló tant.

Jaeger szerint ebben az időben keletkezett az akroamatikus iratok néhány része is. Nevezetesen az «eredeti metafizika», mely a metafizika jelentőségéről és a korábbi elméletek bírálatáról szóló reánk maradt *Metaphysika* I. (*a* könyvet kivéve), II. és utolsó könyvének felel meg, továbbá, az «eredeti etika» vagyis az *Eudemosi Etika*, mely kétségtelenül Aristoteles műve. A későbbi Nikomachosi Etikától jelentékenyen eltérő tartalma nem idegen szerzőre utal, hanem Aristoteles platonikus nézeteit tükrözi vissza, melyekhez az etikában ragaszkodott legtovább. Az Eudemosi Etika az erényre való hajlamot az Istenség adományának tekinti s az Isten-ismeretben *(φρόνησις)* állapítja meg az erkölcsi magatartás mértékét. A *Politika* II., III., VII. és VIII. könyve, melyek a korábbi államelméletekkel, a lehetséges államformákkal s az ideális állam eszméjével foglalkoznak, szintén az átmeneti korban készült. Ide sorozza még Jaeger, a Metaphysika I. könyvének utalására támaszkodva, a *Physika* két első könyvét is, melyek az aristotelesi rendszer legfontosabb alapelvét, az anyag-forma elméletet

tartalmazzák, továbbá a *De coelo* és a *De generatione et corruptione* c. természetbölcseleti műveket is.

3. *Az athéni működés kora* (335—322) a rendszerező tevékenység évei. Ezeknek az eredményei az akroamatikus iratok, eltekintve a megelőző korban keletkezett részektől.

Jaeger elméletét a kritika különbözőképen ítéli meg. Annyi azonban letagadhatatlan, hogy igen érdekes és fontos szempontokra mutat rá, melyek a jövőbeli Aristoteles-kutatás számára nagy jelentőségűek.

Az akroamatikus iratokat, melyeket egyszerűség kedvéért latin címükön szokás idézni, a következő csoportokba osztjuk:

A) Logikai művek, melyeket a bizánci korban «Organon» (módszertan) néven foglaltak össze:

a) Categoriae, a kategóriákról szóló irat.

b) De interpretatione, az ítélet elmélete. Eredetisége kétes.

c) Analytica Prior, az *Első Analytika*, a szillogizmus elmélete, mely röviden az ítélettel, a fogalommal és az indukcióval is foglalkozik.

d) Analytica Posterior, a *Második Analytika*, a tudományos bizonyítás elméletét adja s ennek kapcsán foglalkozik a meghatározással és a felosztással is.

e) A *Topica* a vitatkozás szabályait ismerteti.

f) De sophisticis elenchis, a szofisták okoskodásairól, az álkövetkeztetésekről szól.

B) A *Metaphysika* 14 könyve, különböző időkből származó előadások (tanítványok jegyzetei) gyűjteménye, mely jelenlegi alakját Aristoteles halála után nyerte. A cím nem tőle származik. Ő ugyanis *alapfilozófiának (πρώτη φιλοσοφία)* nevezte a végső lételvekről szóló tudományt, mellyel e könyvek foglalkoznak. A Metaphysika név valószínűleg Rodusi Andronikostól való, kinek a kiadásában a gyüjtemény a fizikai művek után következik. A részek közti időbeli különbségek és a különböző szerzők közreműködése adja a magyarázatát annak, hogy gyakran ugyanaz a kérdés több helyen fordul elő. A bevezető jellegű IV. könyv és a teológiai tartalmú XII. könyv valószínűleg eredetileg önálló művek voltak s csak a gyüjtők sorozták be őket a metafizikai iratok közé.

C) Természettudományos művek:

a) A *Physika* 8 könyvben, Aristoteles természetbölcselete. Legkorábbiak az I. és II. könyv, a VII. valószínűleg későbbi betoldás, tartalmilag azonban ez is aristotelikus.

b) A *De coelo* asztronómiai tartalmú.

c) De generatione et corruptione a keletkezés és elmúlás (a mai szerves kémia) tüneményeit tárgyalja.

d) A *Meteorologica* 4 könyve, az asztronómia és a fizikai földrajz körébe vágó kérdésekkel foglalkozik. A IV. könyv eredetisége kétes.

e) A *Historia animalium* rendszeres állattermészetrajz és összehasonlító anatómia. Tizedik könyve nem Aristotelestől való.

f) De partibus animalium, az állatok testrészeiről.

g) De animalium generatione, az állatok nemzéséről, főleg az öröklés szempontjából.

h) De animalium incessu, az állatok járásáról.

D) A lélektani művek Aristotelesnél szorosan a természettudományos művekhez tartoznak.

a) Legfontosabb a *De anima*, 3 könyvben, empirikus irányú vizsgálódás a lélekről.

b) De sensu et sensibili, az érzékelésről és az érzékelhetőről.

c) De memoria et reminiscentia, az emlékezetről és a visszaemlékezésről.

d) De somno et vigilia, az alvásról és az ébrenlétről.

e) De insomniis, az álmokról.

E) Erkölcs- és állambölcseleti művek:

a) A legrészletesebb a *Nikomachosi Ethica*, mely nevét valószínűleg Aristoteles fiától kapta, ki azt atyja halála után kiadta.

b) Az *Ethica Eudemica*, az Eudemushoz írt Ethica, írásának az ideje vitás.

c) Az *Ethica Magna*, a Nagy Erkölcstan, terjedelmileg a legkisebb, a két előbbinek valószínűleg valamelyik tanítvány által készített kivonata.

d) A *Politika* 8 könyve az aristotelesi államtan foglalata.

e) Ehhez tartozik a 158 állam alkotmányát tartalmazó anyaggyüjteményből egyedül fennmaradt s 1891-ben Londonban egy papirusz-kéziraton felfedezett *De constitutione Atheniensium*, az athéni alkotmányról szóló rész.

F) Művészettárgyú művek:

a) A *Rhetorica*, a szónoklástan elmélete.

b) A *Poëtica* töredékes mű a költészetről s általában az esztétikáról.

G) A *Problemata* különböző tárgyú kérdések megoldásával foglalkozik.

Aristoteles műveit a XV. század óta görögül és latin fordításban többször kiadták. Az újabb kiadások közül a legjobb a berlini Tudományos Akadémia által *Bekker I.* szerkesztésében kiadott 5 kötetes: Aristotelis Opera. Berolini, 1831—70. — A párizsi *Didot* kiadás, melyet *Dübner*, *Bussemacher* és *Heitz* szerkesztettek, szintén 5 kötetes. (1848—74.) Mindkét mű a töredékeket is s latinnyelvű fordítást is ad. Több mű megjelent a lipcsei *Bibliotheca Teubneriana* sorozatban.

Magyarul megjelentek: *Halasy-Nagy J.*, Metafizika. Budapest, 1936. — *Förster A.*, A lélekről. Budapest, 1915. — *Szabó Miklós*, Nikomachosi Ethika. Budapest, 1942. — *Haberern J.*, Aristoteles három könyve a lélekről. Budapest, 1865. A. Politikája. Budapest, 1869. A. Nikomachoshoz címzett Ethikája. Budapest, 1873. — *Szabó M.*, Politika. Budapest, 1923. — *Geréb J.*, Költészettan. Budapest, 1891. — *Kiss J.*, Szónoklattan. Pest, 1845. — *Simon J.*, Aristoteles Metaphysikájának I. könyve. Athenaeum, 1912. 26—64 ll.

2. Aristoteles, a «logika atyja», az intuitív, költői szárnyalású Platonnal szemben a szigorúan módszeres gondolkodó típusát képviseli. Mint a görög határvidék szülötte távolabbról szemléli a «polis» életét, mint Sokrates vagy Platon, viszont látási dimenzióii náluk átfogóbbak. Míg Platon a természetet az ideák világával szemben alig méltatta figyelemre, Aristoteles a tudományos ismeret elengedhetetlen előfeltételének tekinti a természeti jelenségek, a történeti tények megfigyelését, a történelem folyamán felmerült és a közvéleményben kialakult megállapítások vizsgálatát. A kérdések kifejtésénél mindenekelőtt pontosan meghatározza a tárgyat, majd ismerteti a korábbi véleményeket. Azután áttér a nehézségek ismertetésére, végül elénk tárja a megoldást s megcáfolja az ellentétes véleményeket. Ezzel a körültekintő módszerrel jut el a lényegek, a szükségképeni elvek ismeretéhez, melyek megállapítása a tudományos ismeret tárgya. Mert az *egyes csakis az általánosból, az egyetemesből* érthető meg, mely alá tartozik. Aristoteles módszere így az *indukció és dedukció, analizis és szintézis* belső kapcsolatát mutatja.

Hatalmas rendszerező ereje az ismeretek nagyszabású összefoglalására ösztönzi. A bölcseletet egyik helyen etikára, fizikára és logikára osztotta fel. (Top. I. 14.) Szélesebbkörű az a felosztás, mely az ismeret céljának a szempontjából a tudományok három csoportját különbözteti meg: a *teoretikus*, a *praktikus* és a *poiétikus* tudományokat (Met. VI. 1.). Az elméleti tudományokban az ismeret öncél. Ide tartozik a *fizika*, a *matematika* és az *alapfilozófia* vagy *teológia*. A fizika tárgya az anyagtól

elválaszthatatlan változó valóság, a matematika az anyagtól el nem különített változatlan lényegeket (számokat, alakzatokat) vizsgálja, végül az alapfilozófia az anyagtól elkülöníthető változatlan lételveket (Met. X. 7) kutatja, végső tárgya Isten s azért Aristoteles teológiának is nevezi. A tárgy állapítván meg a tudományok értékét, az alapfilozófia mint a legértékesebb tárgyról szóló tudomány a legnemesebb, a filozófus sajátos tudománya. (Met. III. 3.)

A gyakorlati tudományok célja a cselekvés irányítása. Ide tartoznak az *etika*, mely az erkölcsi jóra, az *ökonómia*, mely a gazdasági tevékenységre s a *politika*, mely az állami élet irányítására nyujt útmutatást. A poiétikus tudomány az anyag alakításával foglalkozik s megfelel a mai értelemben vett esztétikának. Ilyen tárgyú Aristotelesnek a *szónoklattanról* és a *költészetről* irt munkája. A tudományok rendszerében nem szerepel a *logika*, mivel azt Aristoteles a tudományos gondolkodás elengedhetetlen előfeltételének, vagyos propedeutikus tudománynak tartotta.

Aristoteles e felosztással nem szándékozott a saját rendszeréről áttekintést nyujtani. Legalább is művei nem mutatnak ehhez a felosztáshoz következetes alkalmazkodást. Figyelmen kívül hagyva természettudományi és történeti részletkutatásait, bölcseletéről műveinek tartalmi osztályozása alapján szerezhetünk áttekintést.

3. *a)* Aristoteles Sokratesszel egyértelműen tartja, hogy igazi tudást csak a *fogalmi ismeret* nyujt, melynek tárgya egyetemes, általános érvényű, szükségképeni. Az érzéki megismerés csak az egyesre, esetlegesre vonatkozik, a dolog létéről a «hogy»-ról *(τὸ ὅτι)* értesít, míg az értelmi ismeret, a dolog okát, a «miért»-et *(τὸ διότι)* a szükségképeni mozzanatot, a lényeget tárja fel. (Anal. post. I. 13.; I. 31.; Met. I. 1.) Azonban Aristoteles az érzéki és értelmi ismeret értékének lényeges különbsége mellett is, a kettőt sokkal szorosabb vonatkozásba hozza egymással, mint Platon. Az értelmi ismeret előfeltétele az érzékelés, enélkül a gondolkodás lehetetlen *(οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα.* De sensu et sensibili p. 445 *b* 17; De an. III. 7. 431 *a* 16). A dolgok lényegei ugyanis, melyek az értelmi ismeret tárgyai (amint azt Methaphysikájában Platonnal szemben kifejti), nem léteznek különváltan, hanem a dolgok immanens léttartalmát képezik s csak a szemlélet adataiból *elvonás* útján ismerhetők meg. Az ismeretszerzéshez az érzékelés szükségét igazolja az a tény, hogy valamelyik érzékszerv hiányában nem szerezhetünk fogalmat az illető szerv körébe tartozó tartalmukról. (A vak a színekről, a süket a hangokról.) Az érzékelés megbízható ismeretforrás, mert az érzékek a benyomásokat híven fogják fel s mint ilyenek nem csalódhatnak. Csalódás az érzetminőségek helytelen vonatkoztatása (tehát az ítélet által) áll elő. Ami fehér, azt szemünk fehérnek fogja fel, tévedés akkor történik, ha ezt a tartalmat olyan tárgyra vonatkoztatjuk, melyet nem illet meg. (De an. III. 3.)

Az érzékelés tárgya az egyedi, de minthogy abban az általános, a lényeg is bennfoglaltatik, közvetve az általános is. (De an. III. 8.) Az érzékek az egyes létező bizonyos tulajdonságait fogják fel, melyek önmagukban általánosak s habár a dolgon egyedi határozmányok formájában vannak adva, a bennük rejlő általános, lényeges tartalmat az értelem a lényegek világával való rokonságánál fogva felismerni és fogalom formájában kifejezni képes. (Anal. post. I. 31.; Met. IX. 10.) Az érzékelésben *(αἴσθησις)* adott egyes, konkrét, benyomásokat az emlékezet megőrzi s azok ismétlődésével lehetővé teszi a tapasztalati ismeret *(ἐμπειρία)* kialakítását, melyből az értelem *(νοῦς)* az egyetemes, szükségképeni ismeret, a tudás *(ἐπιστήμη)* birtokába jut. (Anal. post. II. 19; Met. I. 1.)

Értelmi megismerésünk kiindulási pontja a tapasztalat lévén, *számunkra* korábbi az egyes *(πρότερον πρὸς ἡμᾶς)*, bár a lényeg, az egyetemes létmozzanat *önmagában* korábbi *(πρότερον τῇ φύσει)*. Lélektanilag, ismereteink időbeli sorrendjét illetőleg előbb ismerjük meg az egyest, mint az általánost, viszont az ismeret tudományos igazolása, a logikai összefüggés szempontjából korábbi, alapvetőbb, az egyetemes, általános érvényű tétel. (Anal. post. I. 2.)

b) Aristoteles nemcsak a megismerés mibenlétével, hanem a gondolkodás törvényeivel is behatóan foglalkozik. De a formális logika elvei is rendszerében a metafizikával szoros kapcsolatban maradnak. Aristoteles szerint a helyes gondolkodás a tárgyi valóság ismeretére vezet.

α) A *fogalom (λόγος)* tárgya dolgok lényege *(οὐσία, εἶδος)*. A fogalom a lényeget kifejező szellemi ismeretkép, melynek tartalmát a meghatározás, a definíció határolja körül. Fajilag különböző dolgok közös jegyét tartalmazza a *nemi fogalom (γένος)*. A nemnek a faji különbségek által való megszűkítése a *faj (εἶδος)*, mely a különbségek legvégső határán a legalsó faji fogalmat eredményezi. (Anal. post. II. 13.)

Az egyetemesség legvégső határát képezik a dolgok legfelsőbb nemei, melyeknek a legegyetemesebb, más fogalom alá nem rendelhető törzsfogalmak, a *kategóriák* felelnek meg. A kategóriák logikailag az állíthatóság legfőbb módjai *(σχήματα τῶν κατηγοριῶν)*. Azok a határozmányok, melyek a létezőkről állíthatók, ezek valamelyike alá esnek. Aristoteles szerint tíz kategória van (Cat. 4.): 1. az *állag (ουσία, τί ἐστι* pl. ember, ló); 2. *mennyiség (ποσόν*, pl. két könyöknyi); 3. *minőség (ποιόν*, pl. fehér); 4. *viszony (πρός τι*, pl. kétszerese, fele valaminek); 5. *hely (πού* pl. a lyceumban); 6. *idő (ποτέ*, pl. tegnap); 7. *helyzet (κεῖσθαι*, pl. fekszik); 8. *bírás (ἔχειν*, pl. sarúban); 9. *cselekvés (ποιεῖν*, pl. vág); 10. *szenvedés (πάσχειν*, pl. vágják). Minthogy a kategóriák metafizikai vonatkozásban a legfőbb létmódokat képviselik, két csoportra oszthatók: a *szubstancia*, az önállóan létező (az 1. kategória) s az általa fennálló *járulékok (τὰ συμβεβηκότα*, a többi 9 kategória) osztályára. A kategóriaelmélet arra

mutat rá, hogy az osztályok, melyek alá az egyes dolgok rendelve vannak, véges számúak s ez teszi számunkra lehetővé a *megismerést*, a dolgoknak a megfelelő faj és nem által történő meghatározást.

Csak a *Kategoriák* és a *Topika* sorolnak fel 10 kategóriát. A helyzet és az állapot kategóriái a többi felsorolásokban kimaradnak s a megmaradó nyolc közül, mint legfontosabbak vannak feltüntetve a magánvaló, a minőség, a mennyiség és a vonatkozás. (Met. XIII. 5; III. 2.) A kategóriák levezetésénél követett elvet Aristoteles nem jelöli meg, de nyilvánvalóan a nyelvhasználatból indult ki s az alanyról lehetséges állítmányok alapján határozta meg a kategóriák számát. A logikai elvek megállapításánál Aristoteles gyakran veszi irányítóul a beszédet, mint gondolatfolyamataink kifejezését, melynél természetesen nem a szavakat, hanem azok jelentését veszi figyelembe. Ez érvényesül az ítélet vizsgálatánál is.

β) Az *ítélet (ἀπόφανσις)* két fogalom *(ὅροι)* kapcsolása *(συμπλοκή)*, melyet állítás *(κατάφασις)* vagy tagadás *(ἀπόφασις)* formájában fejezünk ki. Az ítélet elemei az alany *(ὄνομα)* és az állítmány *(ῥῆμα)*, melyhez a kötés (copula) is tartozik. A fogalmak önmagukban sem nem igazak, sem nem tévesek. Igazság vagy tévedés az ítélet által áll elő. (Cat. 4.) *Az igazság a gondolkodásnak a valósággal való megegyezése.* Aszerint, hogy a dolog létezik-e vagy nem létezik, igaz vagy téves a beszéd *(τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται* Cat. 12, p. 14 *b* 21.). Igaz az az ítélet, mely a létezőt létezőnek, a nemlétezőt nemlétezőnek állítja; az ellenkező pedig téves. (Met. III. 7. VI. 4.)

γ) Aristoteles a következtetésről szóló tant a magáénak vallja (De soph. elench. 34) s a *szillogizmus* név tőle származik. A szillogizmusban látván az ismeretfejlesztés és a bizonyítás voltaképeni eszközét, valamennyi gondolatművelet közül ezzel foglalkozik a legbehatóbban. *A következtetés oly gondolatfűzés, melyben bizonyos tételekből azok érvényénél fogva, valami azoktól különböző szükségképen következik. (Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερον τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.* Anal. pr. I. 1. p. 24 *b* 18. Top. I. 1. p. 100 *a* 25.) A szillogizmusban két ítélet, az *előzmények (προτάσεις)* kapcsolatából egy új ítélet, a következmény jön létre. A kapcsolat lehetőségét az előzményekben szereplő *középfogalom (μέσον)* adja meg, amennyiben egy általánosabb (a felső) fogalomban bennfoglaltatik, viszont egy harmadik fogalom (az alany) bennfoglaltatik a középfogalomban. A középfogalom indokolja meg a következményt, a zárótételben kifejezett tényállás okát. (Pl. Sokrates halandó, mert ember. Anal. Post. II. 2.)

Aristoteles csak a kategórikus szillogizmust veszi figyelembe, melynek a középfogalomnak a két másik fogalomhoz való viszonya szerint három figuráját *(σχήματα)* tartja lehetségesnek: 1. a középfogalom a felső tétel alanya s az alsó tétel állítmánya; 2. a középfogalom mindkettő állítmánya; 3. a középfogalom mindkettő alanya. Ezek közül csak az első a tökéletes figura, miután a zárótételnek az előzményekből való szükségképeni következése ebből tűnik ki; azért a két másik figura is az elsőre vezetendő vissza. (Anal. pr. I. 4—23.

A szillogizmus szabályai: mindegyik következtetésben lennie kell egy általános és egy állító ítéletnek; a zárótétel csak akkor lehet általános, ha mindkét előzmény az; úgy minőség, mint mód tekintetében (melyre csak utalás történik) az előzmények egyikének a zárótételéhez hasonlónak kell lennie. (Anal. pr. I. 24.) Az előzmények megállapítási módjáról, a tapasztalati anyag szillogisztikus feldolgozásáról s a rövidített következtetésekről szóló fejtegetések egészítik ki a szillogizmus elméletét.

A szillogizmus elméletén épül fel (a Második Analytikában) a *bizonyítás (ἀπόδειξις)* tana. Minden bizonyítás következtetés, de nem minden következtetés bizonyítás, hanem csak a tudományos következtetés az, mely a dolog szükségképeni okaira, az egyetemes tételre mutat rá. Azonban a *bizonyításnak is van határa*, egy ponton meg kell állnia *(ἀνάγκη στῆναι)*. Ha a bizonyítás a végtelenbe menne, a bizonyítás s ezzel együtt a tudományos ismeret lehetősége megszűnne, mert a «végtelent nem lehet végigjárni». (Anal. post. I. 3; Met. IV. 4.)

Az aristotelesi filozófia igen fontos alapelve az a tétel, hogy bárminemű (logikai, metafizikai, etikai) oksoron *a feltételek száma véges* (a regressus in infinitum lehetetlensége). Minden bizonyítás végső előfeltételét olyan tételek képezik, melyek közvetlen (intuitive) beláthatók lévén, sem nem bizonyíthatók (tagadva állítjuk őket), sem nem szorulnak bizonyításra. Az értelemben van ilyen közvetlen ismeret, mely éppen közvetlenségénél fogva nagyobb bizonyosságot nyujt, mint a következtetett ismeret s azért minden következtetés kiinduló pontja. A legnyilvánvalóbb tétel az *ellentmondás elve*. «Lehetetlen, hogy egy és ugyanazt a dolgot, ugyanabban a vonatkozásban, valami megillesse és meg ne illesse» *(τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό* Met. IV. 3. p. 1005 *b* 19). Ebből következik a *középkizárás elve*, «két egymással ellentétes állítás közt semmi sem lehet, hanem ugyanazt valamiről szükségkép vagy állítani, vagy tagadni kell» *(οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδέν, ἀλλ' ἀνάγκη φάναι ἢ ἀποφάναι ἕν κα' ἑνὸς ὁτιῶν.* Met. IV. 7. p. 1011 *b* 23).

Minthogy a gondolkodás tárgya a lét, a legfőbb észelvek egyszersmind a *létezésnek* is az alaptörvényei, úgy a logikai, mint a metafizikai tételek érvénye rajtuk nyugszik. Az alapelvek ismeretét egyetemes voltuknál fogva *nem szerezhetjük a tapasztalatból*, melynek az egyes, esetleges dolog a tárgya. De a tapasztalat szolgáltat arra alkalmat, hogy a képességileg velünk született elvek tudatos ismeretté váljanak. (Anal. post. II. 19.)

δ) Míg a szillogizmus az általánosból következtet az egyesre, a következtetés másik módja, az *indukció (ἐπαγωγή)* az egyestől halad az általános felé. Az indukció az egyes, empirikus esetekből indulván ki, szemléltetőbb, könnyebben érthető, mint a szillogizmus, viszont az utóbbi bizonyító ereje kétségtelenebb. (Top. I. 12.) Az indukció és a szillogizmus közti különbség lényege a logikai struktúra szempontjából a középfoga-

lom különböző szerepében áll. Míg a szillogizmusban a középfogalom azt igazolja, hogy az alsó fogalom a felső fogalom alát tartozik, addig az indukció az alsó fogalom által azt bizonyítja, hogy a felső fogalom a középfogalmat megilleti. Ott használjuk, ahol még nem ismerjük a középfogalmat, vagyis a sok egyes esetben ugyanazon eredményt létesítő okot. (Anal. pr. II. 23. Pl. az egyes emberek halandóságából arra következtetünk, hogy minden ember halandó.)

ε) Minden bizonyítás célja a helyes fogalmi ismeret, vagyis a dolgok lényegének a megismerése. Ezt az ismeretünket a *meghatározás*, a definíció *(ὁρισμός)* útján fejezzük ki. (An. post. I. 22.) A meghatározás feladata annyiban közös a bizonyításéval, hogy mindkettő a dolog léttartalmát képező mozzanatok feltárására irányul. Azonban *meghatározás és bizonyítás* közt mégis lényeges a különbség. A bizonyítás már feltételezi a tárgy mibenlétének az ismeretét, amit a meghatározás állapít meg. A bizonyítás azt igazolja, hogy az alanyt bizonyos állítmány megilleti, a meghatározás nem az egyes tulajdonságokra, hanem a lényegre vonatkozik. (Anal. post. II. 3.) Azonban az indukció és a szillogizmus a határozmányok megállapításával elősegítik a meghatározást. Minthogy valamely tárgy lényege csakis okainak felsorolásából állapítható meg, a definíciónak azokat a határozmányokat kell tartalmaznia, melyek által lesz a dolog azzá, ami. Ezek pedig a nemi és a faji különbség. A kimerítő definíció megkívánja a legfelsőbb nemtől a legalacsonyabb faji különbségig lemenőleg a fajképző jegyek megfelelő sorrendben történő megjelölését. A gyakorlatban azonban elégséges a legalacsonyabb nem megadása, mely tartalmilag magában foglalja a legfőbb nemeket is.

A meghatározás — s ezzel együtt a tudomány határát — a *legegyetemesebb fogalom* és az *egyedi létező* képezi. A legegyetemesebb fogalom (pl. a valami) nem hozható egy még egyetemesebb fogalom alá, ami a meghatározás feltétele. S viszont az egyed nem lehet fogalmi ismeret tárgya, tehát arról sem adható definíció.

4. Míg a szaktudományok (fizika, matematika) a létezők különböző osztályaival foglalkoznak, az alapfilozófia *(πρώτη φιλοσοφία)* — mely később a *metafizika* nevet nyerte — a létet önmagában *(τὸ ὄν ᾗ ὄν)* vizsgálja (Met. IV. 1.).

a) Legelső kérdés, *mi létezik?* Ennek eldöntése végett Aristoteles először vizsgálat alá veszi a korábbi filozófusok megállapításait (Met. I.). rámutat azok hiányaira s különösen a platoni ideatant részesíti szigorú bírálatban. (Met. I. 9; XIII. 4—5.)

Legfontosabb érvei *az ideatan ellen:*

1. Az ideák a dolgok lényegei. Azonban a lényeg nem választható el a dologtól, amelynek lényegét képezi.

2. Az ideatan nem alkalmas sem a lét, sem a változás magyarázatára.

Az ideák nem immanens, belső lételvei a dolgoknak, sem mozgató erővel nem rendelkeznek.

3. A részesedés és a mintakép elmélete mitsem magyarázó metafora.

4. Egy dologról nemcsak egy, hanem több ideának kellene léteznie. Pl. az emberről az ember, az élő, a kétlábú stb. ideájának, ami úgy az idea, mint a dolog egységét megszünteti.

5. Az egyedi dolgok csak egy harmadik, velük és az ideákkal közös őskép felvételével lehetnének az ideák utánzatai. (Ez az érv már a Parmenidesben is előfordul.)

6. Az ideatan az érzéki világ felesleges megkettőztetése. Az ideák örökkévalóknak gondolt érzéki dolgok.

Ha az ideák helyébe a számokat tesszük, a nehézségek épúgy fennállnak, sőt fokozódnak.

A létező, a szubstancia mibenlétének a megállapítására Aristoteles az általános fogalmakból indul ki. Az általános fogalmak azt fejezik ki, ami többet közösen megillet, azért csak állítmányként szerepelhetnek, vagyis feltételeznek bizonyos egyedeket, melyekről állíthatók, de alanyként nem fordulhatnak elő. Ha pedig az egyetemes, az általános önállóan nem állhat fenn, nem is lehet szubstancia. Szubstancia, állag *(οὐσία)*, a fogalom első és eredeti értelmében *az önmagában fennálló alanyt* jelenti, mely különböző járulékok hordozója lehet, de mással járulékos vonatkozásba nem kerülhet. «Szubstancia elsődleges és voltaképeni értelemben az, ami egy alanyról nem állítható s ami alanyon nem fordul elő. Pl. ez az ember, ez a ló». (Cat. 5.) Szubstancia, teljes tartalmú létező, tehát csakis *az egyedi, konkrét való (τόδε τι)*. A tapasztalat is azt igazolja, hogy mindennemű fejlődés eredménye egyedi dolog: egy fizikai-, növény-, állat-, ember- vagy más egyéb kozmikus szubstancia. (De gen. an. IV. 3; VIII. 2.)

A szubstancia tulajdonságai (Cat. 5.): 1. állításainkban csak alanyként szerepelhet (Sokrates másra nem alkalmazható állítmányként); 2. nem lehet járulékos létezővé (Sokrates felvehet különböző tulajdonságokat, nagyságokat, betegséget, de nem lehet nagysággá, betegséggé); 3. a szubstanciának nincs ellentéte (Sokratesnek mint ilyennek); 4. a szubstancia nem fokozható, nem lehet több vagy kevesebb (Sokrates nem lehet nagyobb, vagy kisebb fokban Sokrates).

Minthogy a szubstancia fogalmában adott önálló fennállással csak az egyed létezik, az egyetemes (faj és nem), mely az egyedtől különváltan nem állhat fenn, csak másodsorban, tágabb értelemben nevezhető szubstanciának. *Az egyetemes a másodlagos szubstancia (δεύτερα οὐσία)*, megkülönböztetésül az elsődleges szubstanciától *(πρωτή ουσία)*, a konkrét, egyedi valótól. (Cat. 5.)

b) A metafizika a végső *elvek*, az okok tudománya. Az elv *(ἀρχή)* a lét vagy ismeret rendjében való *elsőbbség*. (Met. V. 1.) Szűkebb az ok *(αἴτιον)* fogalma: az, ami valaminek a létét eredményezi. Ez pedig

négyféleképen lehetséges s így Aristoteles *négyféle okot* különböztet meg: az *anyagi okot (ὕλη)*, a *formai okot (εἶδος)*, a *mozgató okot (τὸ κινητικόν)* és a *cél-okot (τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα* Met. I. 3; Phys. II. 3; VIII. 2). Minden, ami létesül, valamiből, valamivé lesz, valami által és valami végett jön létre. A négy ok a változékony, fizikai valók létösszetevői. A szubstancia teljes léttartalmát tehát a négyféle ok elemzése által ismerjük meg.

α) Az anyagi ok ismeretére annak megfigyelése vezet, hogy a szubstancia *ellentétes tulajdonságokat* képes felvenni. Az ellentétes minőségek nem egymásból jönnek létre, hanem egyiknek a helyét elfoglalja egy másik. Minden változás feltételez tehát egy létalapot, egy szubstrátumot, amelyen létrejöhet. (Phys. I. 6—9.) *A változás szubstrátuma (ὑποκείμενον) az anyag.* A legkülönbözőbb hatások befogadására képes, *a szenvedőlegesség*, a meghatározatlanság, lényeges vonása. Az ércből, a fából, a legkülönbözőbb testek, idomok alakíthatók. Az anyag a változás kezdet- és végnélküli alapja (örökkévaló), kezdet és vég a létalap fogalmával összeegyeztethetetlen.

β) A második ok *a forma*, a meghatározó, alakító, határoló tényező. Az érc szoborrá a forma által lesz. A forma nem a külső alak (figura), hanem a dolog belső lételve. A forma a dolog *miségét (τὸ τί ἦν εἶναι)* alkotó, a fogalomnak megfelelő lényeg, egyetemesség. (Met. VI. 13.) A forma tehát a platoni ideának megfelelő létmozzanat, azzal a különbséggel, hogy nem létezik a dolgoktól külön, hanem azok belső léttartalmát képezi.

Anyag és forma csak gondolatilag különíthetők el egymástól. *A természetben minden lény anyagból és formából áll (dualizmus).* A kettő együtt alkot egy konkrét egyedi valót, mely tehát szükségképen kompozitum *(τὸ σύνολον*, Met. VIII. 1), összetett szerkezetű. A forma értékesebb, mint az anyag s annál nagyobb fokban nevezhető létezőnek *(πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν* Met. VI. 3. p. 1029 *a* 6); azért Aristoteles a szubstancia alatt sokszor csak a formát érti. Az anyag természetszerűen törekszik, vágyik a forma után, a lehető forma nélkülözése az anyag számára a hiány *(στέρησις)* állapota. (Phys. I. 9.)

A minden formai meghatározás nélküli anyag az *ősanyag (πρώτη ὕλη)*, mely tiszta lehetőség lévén, megismerhetetlen és ép azért semmiféle határozmány sem állítható róla *(λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὐτὴν μήτε τὶ μήτε πόσον μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται, τὸ ὄν* Met. V. p. 1029 *a* 20). Az ősanyag, mint ilyen csak in abstracto gondolható, a valóságban csak formált anyag (elem) létezik, mely mint passzív, szenvedőleges lételv különböző forma felvételére képes, az egyik formát levetkőzheti s másik formát vehet magára.

A valók anyagi és formai elvből való összetettsége teszi érthetővé a *változás* tényét, melynek magyarázatára az anyag-forma fogalompárnak megfelelően két új fogalom szolgál: a *lehetőség*, képességiség *(δύναμις)* és a

készlét, ténylegesség *(ἐνέργεια, ἐντελέχεια)* fogalma. Képességiség és ténylegesség a változás két határpontja. Semmiből semmi sem jöhet létre, minden, ami létrejön, eredetileg a lehetőség állapotában van. Ez az állapot nem a semmi, a lét teljes hiánya, hanem a *viszonylagos nem-lét*, a befejezettlenség állapota. A valóságos lét hiánya az annak megszerzésére képes létezőben. A magban bennerejlik, képességileg adva van a belőle kifejlődő növény, az ércben megvan a lehetőség arra, hogy belőle szobor készüljön, az emberben megvan a képesség (dispositio) különböző tulajdonságok felvételére. A *változás*, a mozgás *(κίνησις)* a *lehetőnek, mint olyannak a megvalósulása (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἥ τοιοῦτον* Phys. III. 1. p. 201 *a* 10), a képességiség állapotából a ténylegesség, kész valóság állapotába való átmenet.

Ha ez utóbbi fogalompárt az anyag-forma fogalompárral viszonyba állítjuk, úgy *az anyag a lehetőséggel*, a *forma* pedig *a ténylegességgel* azonos. Anyag és lehetőség, forma és ténylegesség mint metafizikai mozzanatok összeesnek *(ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια* De an. II. 1. p. 412 *a*. 10). De míg az anyag-forma viszony inkább *sztatikusan* szemlélteti a valókat, a valók *létét* alkotó elveket mutatja be, addig a lehetőség és ténylegesség *dinamikus* létmozzanatot fejez ki, a valók *különböző állapotait*, fejlődési stádiumait szemlélteti. Általánosságban azonban a lehetőség és ténylegesség elve *tágabb*, mint az anyag forma elv, mint az az arisztotelizmus későbbi fejlődése során (a létesülő és az örök szellemi való ép e fogalompárral történő megkülönböztetésében) kifejezésre jut.

Az utóbbi fogalompárral jut kifejezésre az a tény, hogy *a forma aktiv, tevékeny principium*, mely arra törekszik, hogy az anyagot mindjobban áthassa, hogy mindinkább érvényesüljön. Anyag és forma egymásra vannak utalva. A forma csak az anyagban valósulhat meg s az anyag a forma által lesz meghatározott léttartalommá. A forma tehát a dolog *célja, entelecheiája*. A dolog annál inkább «létezik», mennél tökéletesebben képes benne a forma kibontakozni. Az önmagában változatlan formának a változásnak alávetett anyagban történő kibontakozásával magyarázza Aristoteles a *fejlődés* mibenlétét. Ehhez az értelmezéshez az elhatározó indítást kétségtelenül biológiai vizsgálódásai adták. A forma belülről működő életelv, mely az összetett lény részeit egységbe szervezi s a szerves egész célszerű fejlődését irányítja.

γ) Minden változás, mint a képességiségből a ténylegességbe való átmenet, feltételez egy külső *mozgató okot*, melynek hatására a változás létrejön. A lehetőségi való u. i. a készléthez úgy viszonylik, mint a nemlétező a létezőhöz. Már pedig a nemlétezőnek nincs tevékenysége, nem adhat önmagának létet. Ami létrejön, «ami mozgattatik, valami által mozgattatik» *(ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι*, Phys. VII. 1. p. 241 *b* 24). Az anyagnak, mint azt a művészet és természet tárgyai bizonyítják, nincs önmozgása. A kőből, fából, az építőmester

mint mozgató ok közreműködésével jön létre a ház. Hasonlóképen a természeti változásoknak a természeti erők a mozgató okai. (Phys. III. 3 ; Met. IV. 2.)

δ) Az okok sorában a negyedik a *cél-ok:* az, ami miatt valami történik. (Phys. II. 3 ; Met. IV. 2.) A cél a *jó* fogalmával azonos, amennyiben minden emberi tevékenység, vagy természeti folyamat valami jó elérése, megvalósítása miatt történik. (Eth. Nic. I. 1.) A cél irányítja az egész fejlődést s azért a cél mint fogalom, mint szándék, *mindig az első.* (Met. XII. 6 ; De an. III. 4.) A cél ez ideális elsőbbsége folytán az egész szükségképen korábbi, mint a rész *(τὸ γὰς ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους* Polit. I. 2. p. 1253 *a* 20), mert bár a keletkezést tekintve a részek megelőzik az egészt, mégis az egész célját szolgálják. (Pl. a ház egyes részeinek az építésénél az egész terve az irányadó.)

Minden létesülés célja a forma megvalósulása. Érthető tehát, ha ez immanens teleológia folytán Aristoteles *a formai és cél-okot azonosítja.* (Met. V. 24 ; VIII. 4.) Azonban sok esetben a cél-ok, illetve a forma, a mozgató okkal is azonosítható és a négyféle ok az anyagra és formára vezethető vissza. Igy a lélek lényegi formája, célja és mozgató oka a testnek. S a mozgató ok fajilag azonos lehet a formai- és cél-okkal, nevezetesen midőn egy létező magához hasonlót hoz létre. (Pl. a nemzésnél. Phys. II. 7.)

A cél-oknak a formai okra való visszvezetéséből nyilvánvaló, hogy a *forma a célos tevékenység principiuma.* Igy jut a célszerűségi, *teleológikus* szemlélet az aristotelesi rendszer középpontjába, melynek végső alapja az első mozgató : Isten.

c) *Isten létére* Aristoteles nem a világ léte okának a kutatásával jut el. Ez a probléma számára nem létezik, a teremtés fogalmát nem ismeri. A világ öröktől van, az anyag és a formák öröktől fennállnak. (Met. XII. 3 ; De coelo I. 10.) Isten létére a *mozgás,* a változás okának a keresése vezeti. A világban folytonos a változás, a fejlődés, a formák kibontakozása. Minden változás megindítója egy kívülről ható mozgató ok. Azonban *a mozgató okok sora nem lehet végtelen,* mert különben nem jutunk el ahhoz az első okhoz, melytől a mozgás kiindul. Létezik tehát egy ősmozgató, melyet már más nem mozgat, mely változatlan, mozdulatlan. Mert ha változó volna, változása okául egy másik szubstanciát kellene felvenni, ez esetben ez lenne a változások végső oka. Az első, mozdulatlan mozgató *(πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον),* az Isten. (Phys. VII. 1.)

Isten a világtól különböző, mert a mozgató ok lényegéből következik, hogy mint a változást előidéző elv, a változótól különböző. *Isten egy.* Az örökös mozgás ugyanis nem a mozgások egymásutánja, hanem folytonos : egy mozgás, melyet egy mozgató hoz létre. Istennek *nincs teste.* A világ örök mozgása öröktől létező mozgatót tételez fel. Azonban a test véges, a végesnek pedig nincs végtelen ereje. Isten változatlan

lévén, minden anyag és képességiség nélküli *tiszta aktus*, tiszta szellemi lét. Lényege az értelem, mely a legtökéletesebb és legboldogítóbb működés, az értelmi szemlélődés *(θεωρία)* folytonos tevékenységében van. Ennek méltó tárgya csak önmaga lehet. Isten az *önmagát gondoló gondolkodás (νόησις νοήσεως)*, benne a gondolkodás alanya és tárgya tökéletesen azonosak.

A világot Isten úgy mozgatja, «mint az, akit szeretnek, azokat, akik őt szeretik» *(κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*, Met. XII. 7. p. 1072 *b* 3), azaz mozgat anélkül, hogy önmaga mozogna, változna. Tökéletességénél fogva *önmaga iránt vágyat* és szeretetet ébreszt a dolgokban. Minden dolog törekszik lényét kifejteni, önmagát megvalósítani. S a lények e tökéletesedési törekvésének, a világfejlődésnek végső mozgatója Isten.

Aristoteles tehát kétféle mozgatást, oksági hatást tulajdonít Istennek. A Physika szerint Isten idézi elő a legfelsőbb szféra mozgását, mely a mozgást a világ többi részeinek átadja. *(Jaeger* ebben az állásfoglalásban az Eudoxos-féle asztronómia hatását látja, mely szerint a bolygókat mozdulatlan szellemek mozgatják.) A Metaphysika szerint azonban Isten a világot nem közvetlenül, hanem közvetve, az önmaga iránt ébresztett szeretet által mozgatja. A létesítő és a célokság kapcsolatát Istennél Aristoteles nem találja meg. Isten nem mint teremtője, célja is egyszersmind a világnak. A *mozgás* oksági viszonyából nem jut el a *lét* oksági viszonyáig, a teremtés fogalmáig.

5. *A természet* világához *a változó dolgok* tartoznak, melyek tevékenységük elvét önmagukban bírják. (Phys. II. 1 ; Met. X. 7.) A természet *(φύσις)* és a művészet *(τέχνη)* dolgai között ugyanis az a különbség, hogy míg az utóbbiak mesterséges hatás által keletkeznek (pl. egy ház), addig a természet lényeinek a változása (pl. az elemek vegyülése) belső, öntevékeny mozgás útján jön létre. Minthogy pedig a tevékenység forrása a forma, szűkebb értelemben véve a természet a formával azonos. (Polit. VIII. 3.) *A változás fajainak a vizsgálata* az aristotelesi fizika fő-tárgya.

a) A változás, mint tudjuk, a képességi lét ténylegesülése. A változás *(μεταβολή)* módjai (Phys. V. 1.) : 1. *keletkezés (γένεσις)* és elmúlás *(φθορά)* a nem-létből a létbe, vagy a létből a nem-létbe való átmenet. A változás e módja a dolog *egész állagát* érinti. (Szubstanciális változás, pl. az elemek vegyülésével keletkező új szubstancia.) 2. *Mennyiségi változás (κατὰ τὸ πόσον)* a dolog növekedése *(αὔξησις)* vagy csökkenése *(φθίσις)*. 3. *Minőségi változás (κατὰ τὸ ποίον)* a tulajdonságok változása (pl. színváltozás). 4. *Térbeli változás (κατὰ τὸ ποῦ)* ha valami helyzetét változtatja *(φορά)*. Minden változás a térben és időben történik. Aristoteles az első gondolkodó, ki a tér és idő fogalmát részletes vizsgálat tárgyává teszi.

b) A *tér (τόπος)* nem az egyes testek alakja, sem pedig a testek anyaga, mert egyik sem választható el a testektől s ez esetben a testek nem változtathatnák helyüket, nem volnának *a térben*. A tér nem test,

hanem a testeknek egymáshoz való viszonyából származó létmozzanat: a testeket egymástól elválasztó határ. *A tér a körülzáró test határa*, pontosabban a körülzáró test első mozdulatlan határa a körülzárttal szemben (*τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον* Phys. IV. 4. p. 212 *a* 20). Minthogy határolt nélkül nincs határ, dolgok nélkül nincs tér. A világ határa a tér határa. (Phys. IV. 1—4.)

Ebből a térfogalomból önként következik *a végtelen tér lehetetlensége*. Végtelen nagy test lehetetlen, mert a testet síkok határolják, a határoltság pedig ellenkezik a végtelen fogalmával. (Phys. III. 5.) A végtelen test nem mozoghatna, mert a legkisebb út megtételére is végtelen időre lenne szüksége. (De coelo I. 6.) A végtelen befejezetlen, alaktalan és éppen azért nem is létezhetik, mert a forma, a létet adó mozzanat mindig lezárt egészet alkot. (Phys. III. 6.)

Aristoteles az atomistákkal szemben az *üres teret is lehetetlennek* tartja. (Phys. IV. 6—10.) Üres térben, mely minden irányban egyformán enged, lehetetlen lenne a mozgás, nem volna, ami a test mozgását bizonyos irányba meghatározná.

c) Idő csak ott van, ahol változás van, az örökkévalóságban nincs idő. Azonban az idő nem azonos a változással. A változás lehet gyorsabb vagy lassúbb, az idő folyása ellenben mindig egyenletes. Az idő tehát vonatkozásban áll a változással, de attól mégis különböző. *Az idő a változások száma* (mértéke) *a megelőző és a következő szerint* (*ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*, Phys. IV. 11. p. 219 *b* 1). Azonban az idő nem az a szám, *amellyel* számolunk — ez csak az elmében létezik —, hanem az, *amelyet* számolunk. Az idő tehát valami objektív mozzanat, jóllehet feltételezi a számoló lelket, enélkül idő nem volna, csak korábbi és későbbi mozgás. (Phys. IV. 14.)

d) Bár a térbeli mozgás a változás elemi alakja, a természeti jelenségek egyedül az elemek tömörüléséből vagy szétválásából, a vonzás és taszítás mechanikus erejéből nem magyarázhatók. Az atomizmussal szemben, annak beható kritikája után, Aristoteles az anyagok *minőségi különbségét* állapítja meg. A tapasztalat szerint — amint azt főkép a De generatione et corruptione c. művében bizonyítja — olyan anyagi átalakulások vannak, melyek minőségi változással járnak. Pl. a víz megfagyása, vagy a jég felolvadása. Az atom, az oszthatatlan test fogalma ellentmondás. (Phys. III. 6.) Az atomizmus, hogy a célszerűséget letagadhassa, a mozgást feltételezi, ahelyett, hogy megmagyarázná. (De gen. an. V. 8.)

A mechanikus természetmagyarázat teljesen elégtelen. Az anyagi okok csak feltételei a történéseknek, azok voltaképeni oka a dolgok lényege, a forma, mely célszerű kibontakozásra törekszik. *Isten és a természet semmit sem tesznek céltalanul* (*ὁ θεός καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*, De coelo I. 4. p. 271 *a* 33). Az égitestek szabályos mozgása, a csirák kifejlődése, az állati ösztön, a növényi és állati test célszerű felépítettsége szolgálnak *a teleológia* érveiül. Minthogy a természeti valók

tevékenységük elvét és célját önmagukban bírják, az egész természetet az immanens teleológia elve uralja. Ezért mind az anyagi, mind a cél-okot kutatnia kell a természettudósnak, de elsősorban a cél-okot, mert a céltól függ az anyag, nem a cél az anyagtól. (Phys. II. 9.)

Az anyag ellenállására, külső akadályokra, mint mechanikus okokra vezetendők vissza a szabálytalan jelenségek *(τέρατα)* a torzalakok, a célszerűtlen, automatikus jelenségek *(αὐτόματον)*, a szándékolt céltól eltérő eredménnyel végződő véletlen történések *(τύχη* Phys. II. 4—9).

e) A világegyetem legegyszerűbb létformái *a négy elem (στοιχεῖα)* a föld, víz, levegő, tűz, mindegyik az ősanyagból s a megfelelő elemi formából áll.

Az elemek közt súly és minőség tekintetében különbség áll fenn : a tűz meleg és száraz, a levegő meleg és nedves, a víz hideg és nedves, a föld hideg és száraz. A minőségi ellentétek következtében áll elő a vegyülés, mely egymástól távol álló elemek közt közbeeső alakulatok útján megy végbe. Mindegyik elemnek megvan a maga természetes helye, melyet elérni törekszik. A föld természetes helye a Föld központja, a vízé a Föld felszíne, a levegőé a Föld és Hold közti terület, a tűzé a külső tűzkör. Ez magyarázza meg a testek szabad esését, a víz elterülését a Földön, a tűz felfelé törekvését. (De gen. et. corr. II. 2—3.) *A négy elemből alakulnak ki a testek.*

f) Kora természetszemléletét juttatja kifejezésre Aristoteles ama tanításában, miszerint a *világegyetem két, egyenlőtlen részből áll:* a Hold fölötti, a földi *(τὰ ἐνταῦθα)* és a túlvilági *(τὰ ἐκεῖ)* valóságból. A Hold fölötti részben, az *égitestek* világában nincs keletkezés és elmulás, mint hogy ennek a világnak az anyaga a legnemesebb, az örökkévaló és változatlan elem, az *éter*. A mindenséget az állócsillagok köre boltozza be, mely örökkévaló, szabályszerű körmozgást végez. Ez hozza mozgásba a bolygókat. Az utóbbiak mozgása azonban a különböző szférák befolyása következtében már nem oly egyenletes, mint a legszélsőbb szféráé. Ez a szabálytalan mozgás hozza létre az atmoszferikus változásokat, melyekkel a Meteorologika foglalkozik behatóan. A csillagokat és a szférákat az embernél magasabbrendű *szellemi lények* (intelligenciák) mozgatják. (Met. XII. 8.) A bolygók a gömbalakú Föld körül forognak, mely mozdulatlan. A világegyetem örökkévaló, gömbalakú s egyetlen.

Az aristotelesi természetszemlélet a kozmoszban fokozatos fejlődést állapít meg. A magasabb létformák magukban hordják az alacsonyabbak tökéletességét, az alacsonyabbak a magasabbakért vannak, a mindenségben így minden összetartozik, a valók egymást feltételezik. A formák fokozatos tökéletesülését legjobban szemlélteti az élők világa, melynek alapjelenségeit Aristoteles lélektana teszi vizsgálat tárgyává.

6. Aristoteles «A lélekről» szóló műve az első összefüggő, önálló *lélektan*. Ebből, valamit a kisebb lélektani iratokból, a természettudományi művekben, a Nikomachosi Ethikában és a Rhetorikában előforduló pszichikai fejtegetésekből ismerjük meg a Stagirita lélektani megálla-

pitásait. Ezek azon a módszertani elven alapulnak, hogy a járulékos jelenségek ismerete alapján jutunk el a lényeg természetének a megállapítására. (De an. I. 1.)

Aristotelesnél épúgy, mint általában a görög filozófiában, a *lélek* egyértelmű az *életelv* fogalmával. Ennek megfelelően az emberi lélek mellett a növényi és különösen az állati lélek jelenségeit is behatóan vizsgálja. A lélek valamennyi élőlényre érvényes meghatározását metafizikai elvéhez következetesen adja : *a lélek első entelecheiája az életképes fizikai testnek (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος* De an. II. 1. p. 412 *a* 27). Aristoteles szerint tehát lélek és test közt sokkal szorosabb kapcsolat áll fenn, mint Platon szerint. A lélek nem idegenbe szakadt vándor a földön, hanem természete szerint a testre van utalva, lélek és test *létegységet* alkotnak.

A lélek *tevékenységeit* Aristoteles többféle szempontból osztályozza. A lélek életelvi jelentősége jut kifejezésre abban a platoni három lélekrészre támaszkodó felosztásban, mely a vegetatív, érzéki és értelmi működéseket különbözteti meg. E felosztás az életelv fokozatos tökéletesülését fejezi ki, amennyiben a magasabbrendű lélek feltételezi és magában foglalja az alacsonyabbrendű lélek képességeit a lélek egységének az épségben tartása mellett. (II. 3—4.) Minden élőlénynek csak egy lelke van, de különböző képességeket *(δυνάμεις)* egyesít magában. (III. 9.) Valamennyi élőlény rendelkezik a tengőéleti képességgel *(τὸ θρεπτικόν)*, mely a táplálkozás és szaporodás jelenségeiben nyilvánul meg. Az állatok a vegetatív tevékenységek mellett rendelkeznek még az érzékelés *(τὸ αἰσθητικόν)*, a törekvés *(τὸ ὀρεκτικόν)* és a helyváltoztatás *(τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον)* képességeivel is. A vegetatív és érzéki képességeket magában egyesíti s az ész *(νοῦς)* képessége által a többi élőlények felé emelkedik az emberi lélek.

Az emberi lelki élet lekimerítőbb vizsgálatát az élmények három osztályára, az *érzékelés (αἴσθησις)*, *törekvés (ὄρεξις)* és a *gondolkodás (νοῦς)* jelenségeire való felosztás adja. (Eth. Nic. VI. 2.) E jelenségek csak elméletileg választhatók szét, a valóságban szervesen egybetartoznak. Legbehatóbban foglalkozik Aristoteles az érzékelés tüneményeivel.

a) Az *érzékelés* a lélek és test együttműködésével jön létre. Az öt érzékszerv mindegyikének megvan a maga sajátos tárgya.

Az érzék a sajátos tárgyi minőségnek (szín, hang), az alany és a tárgy közt levő médium (levegő víz,) közvetítésével történő behatása folytán jön működésbe. Ha ez a behatás túlerős, az érzék megsérül vagy elpusztul. (De. an III. 2.) A látás a szín által mozgásba hozott levegőnek az érzékszervre való hatásával jön létre. A hang az egymásba ütődő testek által bekövetkező levegőrezgésnek a földben levő mozdulatlan levegőrétegre való hatásából áll elő, mely az egymásba ütődő testek gyorsabb vagy lassúbb mozgása szerint magas, vagy mély. (II. 8.) A szaglásnál a levegő és a víz szolgálnak közvetítő médiumul, az ízlésnél a száraz anyagot feloldó nyelv, a tapintásnál pedig a hús. (Az ideg még ismeretlen.) Minden érzékelés *ellentétek* közt mozog (pl. a látás fehérre és feketére, a hallás magasra és mélyre vonatkozik), a különbségek által szerzünk tudomást a tárgyak sokféleségéről. (II. 11.)

Ami az érzéki észrevétel *mibenlétét* illeti, Aristoteles a demokritosi naiv realizmussal szemben azt vallja, hogy az érzékelt *tárgy formáját a tárgy anyaga nélkül* fogják fel az érzékek, amint a viasz felfogja a pecsétgyűrűre vésett alakot a gyűrű vas- vagy aranyanyaga nélkül. (II. 12.) Az érzékelés által a tárgyakban lehetőségileg adott minőségek lelkünkben valósággá válnak. Az érzéklés passzív, *befogadó* folyamat, melynek eredménye a szenvedőleges képességnek a tárgyhoz való *hasonulása*. Azonban a lélek nemcsak szenvedőleges befogadója a benyomásoknak, hanem forma, *cselekvő* principium is. A lelki *öntevékenység* elve tehát szintén érvényre jut az aristotelesi pszichológiában.

Az érzékek önmagukban csak szenvedőleges felfogói a természetüknek megfelelő benyomásoknak. Azonban az észrevételben *ennél több* van. Nemcsak látunk, hallunk, hanem *tudjuk*, hogy látunk, hallunk. (III. 2.) Az érzékelés egy magasabbrendű érzéki képesség, *a központi érzék (αἰσθητήριον κοινόν)* aktív tevékenységével lesz tudatossá. Ez az érzék rendezi. különbözteti meg a különböző érzékek által felfogott tartalmakat s a nagyság, alak, mozgás, nyugalom, szám és idő tudatos felfogását eredményezi. A központi érzék székhelye a szív, honnan az erek révén érintkezésben áll az egyes érzékekkel. (III. 1—2.)

A központi érzék hozza létre a *képzetet (φάντασμα)*, mely az érzékelés utóhatása. Az érzékek ugyanis a külső benyomás megszüntével még egy ideig működésben maradnak s a közös érzékre hatva az eredeti benyomáshoz hasonló, de meggyöngült mozgásuk miatt annál halványabb ismeretképet hoznak létre. (III. 3.) Az érzékelésből visszamaradt nyomok teszik lehetővé a korábbi tartalmak felidéződését, az *emlékezést (μνήμη)*. Ettől megkülönböztetendő a visszaemlékezés *(ἀνάμνησις)*, mely következtetés módjára az egyik felidézett élményből keresés *(ζήτησις)* útján jut egy másikra. Emlékezete az állatnak is van, de visszaemlékezésre, mely értelmi tevékenységgel kapcsolatos, csak az ember képes. (De mem. II. p. 451.)

b) Az értelmi tevékenység előfeltétele az érzékelés: *képzet nélkül nincs gondolkodás*. «Az érzékelhető formákban vannak meg a gondolhatók.» (De an. III. 8. p. 432 *a* 5.) Amint a matematikai tétel bemutatására az ábrázolás szolgál, hasonlóképen a gondolkodást is mindig a megfelelő képzetek kísérik. (III. 7; De mem. et rem. 1.) Amint az érzék viszonylik az érzékelhetőhöz, épúgy viszonylik az értelem is a gondolhatóhoz. Az értelem eredetileg üres táblához hasonlít. (III. 4. 430 *a* 1.) Szenvedőleges, az ismerettárgy felvételére alkalmas, de a megfelelő ráhatást igénylő, befogadó képesség. Az értelem ezt a sajátságát fejezi ki Aristoteles, a *νοῦς παθητικός, szenvedőleges értelem* néven. Ettől megkülönbözteti a *ποιοῦν*-t, — mely már Alexander Aphrodisiasnál a *νοῦς ποιητικός* néven szerepel (De anima c. 88. 24.) — a *cselekvő értelmet*. A kétféle értelem egymáshoz való viszonyát a képességiség-ténylegesség elve szerint magya-

rázza. A szenvedőleges értelem a forma-befogadó, a tevékeny értelem a forma-adó, a fogalmi ismeretet közlő principium. Amint az anyag a művész keze alatt ölt formát, s amint a fény láthatóvá teszi a színeket, hasonlókép hat a tevékeny értelem a szenvedőleges értelemre, melynek folytán az a képességiség állapotából a ténylegesség állapotába, vagyis a fogalmi ismeret birtokába jut. (III. 5.) A cselekvő értelem homályos fogalma a történelem folyamán különböző magyarázatra adott okot.

Bár az értelmi tevékenység kiindulása az érzékelés, Aristoteles a szenzualizmus cáfolatául nagy súlyt helyez annak bizonyítására, hogy a gondolkodás az érzékelésnél lényegesen magasabbrendű, *szellemi működés*. Az érzékelés adatait *bírálatban* részesítjük, azokkal szemben állást foglalunk, tehát a gondolkodás, az értelmi belátás, nem azonos az érzékeléssel. (III. 3.) *Szemlélet* és *fogalom* lényeges különbsége *különböző képességeket* tételez fel. Más a kiterjedés és a kiterjedés fogalma, más a víz és a víz fogalma. Az érzéki képességgel ismerjük meg a kiterjedt dolgokat, ellenben egy más képességgel a kiterjedés fogalmát. (III. 4.) Az érzékek mindegyike csak bizonyos érzetminőségeket képes felfogni. Az értelmi ismeret tárgya, a fogalom, anyagi vonásoktól mentes, lényeget ábrázoló szellemi ismeretkép, mely nem korlátozható csak bizonyos érzetminőségek körére. Az értelem a tárgyak eszmei mását magába fogadva a tárgyakhoz hasonul s minthogy a megismerésnek nincsenek korlátai, a lélek bizonyos értelemben «*mindenné lehet*» (*ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα*, III. 8. p. 431 *b* 21), az egész univerzumot képes magába felvenni. Ha az érzékszervet túlerős benyomás éri, képtelen rögtön utána a gyengébb benyomást felfogni, sőt a túlerős inger az érzékszerv működését teljesen megbénítja. Ellenben az ész minden nehézség nélkül képes *a nehezebben felfogható ismerettárgyról a könnyebben felfoghatóra térni*. Nyilvánvaló tehát, hogy az ész tevékenysége nincs testi szervhez kötve. (III. 4—8.)

A *νοῦς* magasabbrendűsége jut kifejezésre abban, ha azt Aristoteles valami *isteni dolognak* (*θεῖον τι, θειότατον*) nevezi. A *νοῦς* szellemi természetéből következik, hogy az érzéki lélekből nem fejlődhetik, hanem *kívülről* (*θύραθεν*) jön a szülőktől származó létcsirába. (De gen. et corr. II. 3.) Míg a szenvedőleges értelem a testhez kötöttsége folytán a testtel együtt elmúlik, a cselekvő értelem örökkévaló és halhatatlan. (De an. II. 2; Met. III. 5).

A magyarázóknak a *νοῦς* eredetéről és halhatatlanságáról vallott erősen platonikus elmélet sok gondot okoz. Ha a *νοῦς* kívülről jön a testbe, a lélek előéletének tanát, melyet más helyen Aristoteles elvet, elfogadni látszik. Viszont a léleknek a testtől önálló léte nehezen egyeztethető össze azzal az alapvető definicióval, hogy a lélek a test entelecheiája. Ha a *νοῦς*-t a lélektől elkülönítjük, bajosan tartható fenn a lélek egysége. A korábbi görög és a későbbi arab kommentátorok a *νοῦς*-t az egyéni lélektől elválasztották s egyetemesnek állították. A skolasztika az aristotelesi filozófia egészéhez következetesebben a *νοῦς*-t a lélek legnemesebb képességének tartja. A *νοῦς*-nak az egyéni lélekhez való viszonyától függ az a kérdés is,

hogy vajjon a *halhatatlanság* egyéni-e? A homályt növeli, hogy Aristoteles Platontól eltérően sehol sem beszél a lélek túlvilági életéről.

A szellemi ismerőképesség különböző tevékenységét különbözteti meg Aristoteles. A megismerés *módjára* vonatkozik az értelem *(νοῦς)* és az ész *(διάνοια)* különbsége. Az értelem közvetlen, *intuitive* ismeri meg a legáltalánosabb logikai elveket (azért *ἀρχὴ τῆς ἐπιστήμης* Anal. post. I. 33. p. 88 *b* 36), az ész az ítélet és következtetés szintétikus tevékenységével, tehát *közvetett*, diszkurziv úton jut az ismerethez. Az ismeret *célját* tekinti *a teoretikus és gyakorlati ész* megkülönböztetése. Az előbbi tárgya az igazság érdeknélküli szemlélete, az utóbbié a cselekedet irányítása. (De an. III. 10; Eth. Nic. VI. 2.)

c) A megismerő képességtől különböző a *törekvő képesség*, melynek tárgya a gyakorlati jó. (De an. III. 10.) Aristoteles a törekvő képesség többféle működését különbözteti meg anélkül, hogy túlságosan vázlatos előadásából azok egymáshoz való viszonyát pontosabban megállapíthatnánk. A szemléletek, képzetek, vagy a szervezet belső változásai kellemes vagy kellemetlen hatást, *érzelmeket* váltanak ki bennünk. Az indulatok *(πάθη)*, aminő a harag, félelem, bátorság stb. olyan állapotok, melyekből gyönyör *(ἡδονή)* vagy fájdalom *(λύπη)* következik. (Eth. Nic. II. 4; Rhet. II. 12; Polit. III. 15.) Az érzelmeket a filozófus *fiziológiai* eredetűeknek tartja s különösen erkölcsi szempontból minősíti azokat. Önmagukban erkölcsileg közömbösek, az észnek kell rajtuk uralkodni. Gyönyör és fájdalom a vágy *(ἐπιθυμία)* mozgatója: ami kellemes hatással van ránk megszerezni, ami kellemetlen, magunktól távoltartani iparkodunk. (De an. II. 2.)

A *vágy* mozgásszerű folyamat, melynél a mozgató egyrészt a cél jelentőségével bíró tárgy, másrészt a vágyóképesség, melyet a tárgy hoz működésbe; mozgatott az élőlény, s a mozgás eszköze a tárgy elérésére alkalmas szerv. (III. 10.) Az érzéki vágyódás nemesebb, de még mindig értelemnélküli formája a *θυμός*, melynek mibenlétét Aristoteles közelebbről nem határozza meg. Úgy jellemzi, mint a harag és bátorság ösztönszerű indulatát, mely állatnál és embernél egyaránt fontos eszköze a létfenntartásnak. Csak az ember rendelkezik az értelem által irányított vágy, az *akarat (βούλησις)* képességével. (III. 11.)

7. Míg Aristoteles két első etikai műve (a Protreptikos és az Eudemosi Ethika) teljesen transzcendentális tájékozódású, addig későbbi s legfontosabb művében, a Nikomachosi Ethikában már új etikai szemlélődés érvényesül. Platonnal szemben etikája *immanens-teleológikus* irányt vesz: az erkölcsi élet célját az emberi természetből törekedik megállapítani.

Minden tevékenység célja valami jó. Jó az, amire mindenek törekszenek. (Eth. Nic. I. 2.) A tevékenység vagy önmagában bírja célját (pl. a játék), vagy valamilyen tárgyra irányul (pl. az építkezés célja a ház).

Az egymással a felé- és alárendelés viszonyában levő célok sorában szükségkép eljutunk ahhoz a célhoz, mely önmagáért kívánatos s ez a *legfőbb jó*, melynek megszerzése a *boldogság (εὐδαιμονία* I. 1). A boldogság tartalmi meghatározása tekintetében ugyan a vélemények különbözők, azonban nyilvánvaló, hogy az ember végcélja nem lehet pusztán az élettevékenység, mely a növényekkel közös, sem az érzéki élet, mellyel az állatok is rendelkeznek, hanem csakis valami sajátosan emberi, *az értelmes természetnek megfelelő tevékenység*. (I. 6.)

Aristoteles tehát az emberi élet célját metafizikájához következetesen állapítja meg. A forma kifejlődésre törekvő principium és így az ember célja sajátos lényegének, értelmes természetének minél tökéletesebb megvalósulása. A boldogság teljességéhez azonkívül még kívánatosak a külső javak is, jóbarátok, nemes származás, családi boldogság. (I. 7—8.) Aki nincs ezek birtokában, nem mondható teljesen boldognak. Azonban, ha ezek szükségesek is a teljes boldogsághoz, az erkölcsiség mégsem függ a külső feltételektől. Az erényes ember sohasem lesz szerencsétlenné *(ἄθλιος)*.

A boldogság nemcsak átmeneti, hanem tartós állapot, melyet az ember következetes tevékenységgel *(ἕξις)* biztosíthat. Az állandó cselekvési készség *az erény*. Az erény olyan minőség, melynek alapján az ember önmagában jó s tevékenységeit jól végzi. (II. 1—2.) Sajátosan emberi az értelmi tevékenység lévén, az erény elsősorban az értelem tökéletessége. Minthogy pedig az értelem kétféle tevékenységet végez: olyanokat, melyek benne folynak le s olyanokat, melyeket irányítására más lelkierők végeznek, az erények is két csoportra oszlanak: az *értelmi* (dianoëtikus) és *erkölcsi* (etikai) erényekre. Míg az értelmi erények alanya az értelem, az erkölcsi erények által a lélek értelemnélküli része jut oly állapotba, melyben készségesen engedelmeskedik az észnek. (I. 13.) Az összes lelkierőknek az ész irányítása alá rendelésével alakul ki az erkölcsi egyéniség.

Az erkölcsi erény lényegét Aristoteles a közfelfogáshoz alkalmazkodva a túlsok *(ὑπερβολή)* s a túlkevés *(ἔλλειψις)* közti *helyes közép (μεσότης)* betartásában állapítja meg. Így pl. a bátorság a gyávaság és az elvakultság közti közép. (II. 1.) A két véglet közti középutat a helyesen ítélkező *gyakorlati ész (ὀρθὸς λόγος)* állapítja meg, melynek eszménye az erényesség teljes birtokában levő férfiú *(φρόνιμος)* ítélete. Az erkölcsi erény tehát oly választási képesség, mely részünkre a helyes középutat úgy állapítja meg, amint azt az okos férfiú megállapítja. (II. 6.) Az egyes erkölcsi erényeket a Stagirita részletesen elemzi s éles megfigyelésen alapuló *karaktertípusokban* mutatja be. Különösen kiemeli a nemes becsvágy *(μεγαλοψυχία)* magas értékét, mellyel a valóban érdemes ember nagy dolgokra tartja magát hivatottnak, valamint az igazságosságot, melynek egy egész könyvet (V.) szentel.

Az emberek egymáshoz való viszonyának a törvényes szabályozása a *jog*, mely vagy *polgári-* (*πολιτικὸν δίκαιον*) vagy *természetjog* (*φυσικὸν δίκαιον*, Eth. V. 10—14). Az előbbi emberi megegyezés eredménye lévén változékony, a természetjog ellenben mindig és mindenütt egyforma. A tételes jog a természetjog szellemének megfelelő alkalmazása a méltányosság (*ἐπιείκεια*) melynek igazolását az adja, hogy a természetjog kovábbi, mint a tételesjog. (Rhet. I. 13.)

Az erényre való hajlam velünkszületett, de kifejlesztéséhez nevelés, szoktatás szükséges. A jellem (*ἦθος*) kialakításának előfeltétele a jó állandó, következetes gyakorlása (*ἔθος*, II. 1). Az erkölcsiség nemcsak belátás, mint Sokrates tanította, hanem harc, önfegyelmezés eredménye. Ennek akarati feltétele a *szabadság*. Akarati aktus (*ἑκούσιον*) a külső kényszertől mentes cselekvés, mely a cselekvő alanyban bírja okát. (III. 1.) Míg ezzel a képességgel az állatok s a gyermekek is rendelkeznek, addig a megfontolás alapján történő választás (*προαίρεσις*) kizárólag az értelmes ember képessége. *Az akarat szabadsága* kétségtelen. Vele szemben a szokás hatalma érvül nem hozható fel, mert a szokás is szabadakaratunkból származó cselekedetek által jön létre. (III. I.)

Minthogy az erény cselekvési készség, a tevékenységet mindig *gyönyör* is kíséri. A tevékenységek szerint különbözők a gyönyörök, nemesek vagy alacsonyak, aszerint, hogy jó vagy rossz cselekedet váltja-e ki őket. A gyönyör a természetszerű tevékenység követője s azért az eudaimonia kiegészítő része. (VIII. 14.) A gyönyör utáni vágy a lényekből kitörülhetetlen. Szoros értelemben Aristoteles nem tekinthető hedonistának, mivel a gyönyör értékét a tevékenységtől hozza függő viszonyba.

8. Aristoteles egyedüli reánk maradt, különböző időben írt részekből álló és több részében befejezetlen állambölcseleti műve, a *Politika*, tartalmilag szorosan az erkölcsbölcselethez kapcsolódik. Aristoteles az individuális erkölcstant a társadalmival hozza függő viszonyba, mert az állam célja nagyobb és tökéletesebb, mint az egyes emberé. (Eth. Nic. I. 6.) Megállapításaiban a természet és a történelem tapasztalataira, nevezetesen a maga és iskolája által összegyüjtött 158 történelmi államszervezet, (melyekből csak az athéni alkotmány maradt fenn) tanulságára támaszkodik. Ezek eredményekép Aristoteles a szofistákkal szemben vallja, hogy a társas élet formái nem közmegegyezés folytán jönnek létre, hanem *az ember természeténél fogva társas lény* (*ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον*, Polit. I. 2. p. 1253 *a* 3).

A társas természet bizonyítéka a *nyelv*, mellyel az ember gondolatait képes közölni ; úgyszintén a *jog és igazság iránti érzék*, melyek feltételezik a közösségi életet. (I. 2.) Csak az nem szorul államra, aki több az embernél : Isten, vagy ami kevesebb nála : az állat. (I. 2.) A legtökéletesebb társas alakulat az *állam*. Tökéletessége céljával van adva. Az állam rendeltetése ugyanis nem merül ki a polgárok fizikai szükség-

leteinek a kielégítésében, a jogrend biztosításában és a külső ellenségekkel szembeni védekezésben, hanem legfőbb célja az erkölcsi tökéletesség és az ezzel járó boldogság biztosítására a polgárok egyesítése (ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία. III. 9. p. 1280 *b* 33). A legerősebb társas erő a *barátság*, az állam erkölcsi célját épúgy igazolja, mint a példának és a nevelésnek erkölcsi fejlődésünkre letagadhatatlan hatása. (III. 5.) Mint legtökéletesebb társaság az állam *öncélú*.

Öncélúságánál fogva az állam megelőz minden más közösséget, amint az egész természete szerint korábbi, mint a rész. (I. 2.) Időben azonban korábbi a család, a családokból alakul ki a falu, a faluból az állam. A családban háromféle viszony állapítható meg: a férj és a feleség, az atya és a gyermek, az úr és a rabszolga közti viszony. (I. 3.) Mivel az igazságosság úgy kívánja, hogy a magasabbrendű az alacsonyabbrendű felett uralkodjék, a nő engedelmességgel tartozik férjének, a gyermek szülőjének, a rabszolga urának. (I. 5.) A rabszolgaság intézménye az ellenkező (szofista) nézettel szemben jogos és méltányos. A szabad ember és rabszolga közti különbséget a természet állítja fel, amennyiben egyesek, kik korlátoltabb értelmi képességgel rendelkeznek, csak testi munkára alkalmasak. De a gazdasági élet is megkívánja a rabszolgákat: a szövőszék nem szó magától. Azonban a rabszolgák is emberek, kikkel szelíden kell bánni.

A különböző államszervezetek vizsgálata során (II.) különösen éles bírálatban részesül a platoni ideális állam. (II. 2—5.) A nő- és gyermekközösség természetellenes állapotokat (vérfertőzést, testvérgyilkosságot) hozna magával, a tulajdon megszüntetése megbontaná a társadalmi békét. A vagyonközösség csak önkéntes lehet, s az önmérséklet és a bőkezűség erényének a gyakorlása, valamint a vagyoni ellentétek kiküszöbölése szempontjából ajánlatos is.

Állampolgár a bíráskodásra és kormányzásra jogosult szabad ember. Az állam a szabad emberek egyesülése. (III. 1.) *Helyes államformák:* a királyság, az arisztokrácia (a nép legjobbjai) és a polgárság uralma (*πολιτεία*), melyek elfajulásai zsarnokság, az oligarchia és a demokrácia. A helyes államformák közül az a legjobb, mely egy nép természetének és szükségleteinek a legjobban megfelel. A görög nép viszonyait tekintetbe véve, elvileg a királyság és a nép legjobbjainak az uralma lenne a legkívánatosabb államforma. Vezetésre méltó egyéniségek hiányában azonban legjobban a *πολιτεία* valósítható meg. Ebben a hatalom a középosztály (a szabad polgárok) kezében van s így az állami életben is biztosítva van a középút elve. Az ideális államnak a képét töredékesen vázolva (VII—VIII.) Aristoteles hangsúlyozza, hogy az állam ne legyen túlságosan nagy, mert az állati, vagy növényi organizmus sem fejlődik túl egy bizonyos határon. Ezért a gyermekek számát az állam szabályozza. Ő állapítja meg a házasulandók korát s a házasélet tisztaságára

felügyel. A nevelés a 7. életévtől kezdve az állam feladata s célja az erényes állampolgár kialakítása.

9. Míg a *cselekvés (πράττειν)* önmagában bírja célját, addig az *alkotás (ποιεῖν)* külső tárgyra irányuló. Aristoteles *művészetnek (τέχνη)* tekinti a szónoki beszédet is, melynek célja a meggyőzés. (Rhet. I. 2.) A szónoki beszéd a formai követelmények követésével lesz műalkotássá. (III.) Azonban fő esztétikai műve a töredékekben fennmaradt *Poétika*, mely a művészet általános elvei mellett legbehatóbban a költészettel s főleg a tragédiával foglalkozik. A művészet *utánzás (μίμησις)*, mely azonban nem egyértelmű a természet tárgyainak szolgai másolásával, hanem *típusok (παραδείγματα)* bemutatását, a jellemző, lényeges vonás megörökítését jelenti. (Poët. 1.)

A költészet azért «filozófikusabb», mint a történetírás, mert nem úgy ír le egy eseményt, amint az a valóságban megtörtént, hanem amint az az eszmei elgondolásnak megfelel, amint az a dolog lényegéből következik. (9.) Aristoteles tehát metafizikájának megfelelően azt tartja, hogy a művészet a forma ábrázolására törekszik s miután a forma cselekvő principium, a művészet is mindig valami cselekvést mutat be. (2.) A *szépség* feltételei: a nagyság, a rend, vagyis a formának megfelelő ábrázolás és a részek aránya. (7.) A művészet élményében az utánzás hűségének a megállapításával együttjáró öröm egybeolvad a mértékben és harmóniában való gyönyörködéssel. (4.)

Az egyes művészetek tárgy, eszköz és mód tekintetében különböznek egymástól. (1—3.) Eszközök a ritmus, a beszéd vagy a harmónia; az előadás tárgya mindig cselekvés, a nemes vagy alacsony jellemek tettei; módja vagy elbeszélés (költemény), vagy cselekvés (dráma). A *tragédia* nemes és nagyszabású cselekvés utánzása, mely részvét és félelem keltésével az indulatok megtisztulását *(κάθαρσις)* eredményezi. (6.)

10. Aristotelesnél alakul ki a bölcselet *öncélú, tudományos rendszerré*. Míg Sokrates és Platon gondolkodását az etikai érdeklődés irányította, addig Aristotelesnél az egyéniség és a gyakorlati szempont a tárgyilagos ténymegállapítás kedvéért háttérbe szorul. A Stagirita a valóság adatait szintetikus egységben összefoglaló világkép kialakítására törekszik s e törekvése közben a tudományos módszert kiépíti, mind a filozófia, mind a szaktudományok részére új területeket tár fel s a adatainak egységesítésében a rendszerző elme bámulatos erejével remekel.

Az absztrakció ritka ereje képesítette arra, hogy a gondolkodás formáit a tartalomtól elválasztva, a *módszeres logika megalapítójává* legyen. Logikája legkidolgozottabb része a szillogisztikus bizonyítás elmélete, mely a feltételek végtelen száma lehetetlenségének a tételében valamennyi kutatási területen eredményesen alkalmazható módszertani elvhez vezette. Ennek a segítségével állapítja meg a gondolkodás és lét-

rendjének alaptörvényeit, ennek alkalmazásával határozza meg az anyagot és a formát, mint a jelenségek végső principiumát, Istent, mint a világegyetem ősmozgatóját s ennek alapján ismeri fel, hogy az erkölcsi élet egy végcél megvalósítását szolgálja.

A metafizika tárgyát szabatosan először ő határozta meg. A négyféle ok elméletének a kifejtésével *rendszeres metafizikával* ő ajándékozza meg először a bölcseletet s ennek a tudománynak, mint alapfilozófiának a jelentőségét maradandóan megállapította. *Természetbölcselete* a mítoszok felé emelkedve a jelenségek tudományosan indokolt magyarázatára törekszik, amennyire ez korának természettudományi ismeretei mellett lehetséges volt. A lelki tünemények osztályozásával s egymáshoz való viszonyuk megállapításával *a rendszeres lélektan* alapjait vetette meg. A pszichikai elemzés ismerteti meg vele az *etikai* élmények természetét s így ezen a területen is a korábbiaktól nem sejtett mélységekbe tekintett be. A rendszeres *esztétika* épúgy őbenne látja úttörőjét, mint a *bölcselettörténelem*. Problémái kifejtésénél nagy súlyt helyez a történeti fejlődés megfigyelésére s a bölcselettörténet különböző formái először az ő iskolájában fejlődtek ki.

Aristoteles igazi nagysága azonban abban áll, hogy a részletkutatás óriási területén is megőrizte a szinopszis, az egybefogás képességét és a valóság különböző részeiről gyűjtött anyagot *a fejlődés* nézőpontjába beállított rendszere egységében sikerült összefoglalnia. Rendszerének alappillére a képességiség és ténylegesség dualisztikus principiuma, melylyel az érzéki és érzékfeletti lét, a tapasztalat és az ideák világának platoni ellentétét kiegyenlítette s oly világszemlélethez jutott, mely a változás és lét kérdését mint egymást feltételező adottságokat magyarázza. A forma a lényeget adó létmozzanat, de a forma a változékony anyagban fejlődik ki. E metafizikai tétel ismeretelméleti következménye az a megállapítás, hogy a formát, a lényeget a tapasztalatból ismerjük meg. Az anyagi és szellemi feltételeket úgy a lét, mint a megismerés rendjében összeegyeztető bölcseletét legtalálóbban a mérsékelt realizmus vagy az *ideálrealizmus* rendszerének nevezhetjük, mely az érzékfeletti valóságot tagadó empirizmus és az anyag létét elvető idealizmus közt mintegy középhelyet foglal.

Aristoteles *jelentőségét* misem bizonyítja jobban, mint az a hatalmas irodalom, amely iratainak a magyarázása nyomán keletkezett. Görög, arab, keresztény tudományosság gazdagodott az ő szellemének kincsesbányájából, egyetemes, átfogó hatása miatt őt tekintették általában «a» filozófusnak. Az aristotelesi bölcseletnek a keresztény középkorban *Aquinói Szent Tamásnál* oly erőteljes megújhodása következett be, mely a skolasztikában máig elevenen működik. Az újkori bölcselők közül különösen *Leibnizre* volt nagy hatással, ki a saját rendszerét az aristotelizmus reformjának tartotta. Majd *Bolzanónál, Trendelenburgnál,*

Brentanonál elevenednek fel Aristoteles gondolatai s a mai biológia, pszichológia és szociológia is egyre jobban méltatja érdemeit.

11. *A peripatetikus iskolában* az iskola-alapító tanainak továbbfejlesztésére nem akadt alkalmas egyéniség. Pozitív téren mozgó részletkutatásban s az aristotelesi filozófia magyarázásában merült ki az iskola tevékenysége s közben egyéb irányokkal való összeegyeztetésre is történt kísérlet. Aristoteles utóda az iskola vezetésében *Theophrastos* (megh. 288—86) lett, ki botanikai és zoológiai tanulmányaival, valamint híres jellemrajzaival az aristotelesi rendszer empirikus alapjait egészítette ki. Történeti műve a legrégibb görög filozófia értékes forrásműve. Utóda, Lampsakosi *Straton* az istenségnek a tudattalanul működő természeti erővel való azonosításával az aristotelizmust a demokritosi mechanizmussal törekedett szintézisbe hozni. Aristoteles műveinek összeállításával és magyarázásával szerzett érdemeket Rodusi *Andronikos*, ki Kr. e. 70—50. volt az iskola feje. A későbbi magyarázók közt a leghíresebb lett *Aphrodisiasi Alexander* (Kr. u. 200 körül), ki az aristotelesi tanokon *lényeges változtatásokat* is eszközölt. A cselekvő értelmet az isteni értelemmel azonosította s értelmi ismereteinket az isteni értelem ráhatásából eredeztette. A cselekvő értelemnek az egyéni lélektől való függetlenítésének szükségképeni következménye lett a lélek halhatatlanságának a tagadása. A peripatetikus iskola Kr. u. a III. században az újplatonizmusba olvad be.

Irodalom. Pauler Á., Aristoteles. Budapest, 1922. — *Rolfes E.*, Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung. Leipzig, 1923. — *Roland-Gosselin D.*, Aristote.[7] Paris, 1928. — *Ross W. D.*, Aristote. London, 1923. — *Brentano Fr.*, Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig, 1911. — *Kafka G.*, Aristoteles. München, 1922. Modern, idealista szempontú kritika. — *Hamelin O.*, Le système d'Aristote. Paris, 1920. — *Wilamovitz-Moellendorf*, Aristoteles und Athen. I—II. Berlin, 1893.

Részletkutatás: Jaeger W., Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1923. — *Maier H.*, Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, I. 1896., II. 1900. — *Solmsen Fr.*, Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik. Berlin, 1929. — *Antweiler A.*, Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles. Bonn, 1936. — *Gohlke P.*, Die Entstehung der Aristotelischen Logik. Berlin, 1936. — *Geyser J.*, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Münster, 1917. — *Ravaisson F.*, Essai sur la métaphysique d'Aristote. Paris, 1913. — *Ross V. D.*, Aristotle's metaphysics. I—II. London, 1924. (Fordítás, bevezetéssel és jegyzetekkel.) — *Meyer H.*, Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles. Bonn, 1909. — *Anhäupel Gy.*, Az aristotelesi bölcselet alapfogalmairól: az actusról és a potentiáról. Bölcs. Folyóir. 1896—98. — *Rolfes E.*, Die aristot. Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin, 1892. — *Elser K.*, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster, 1893. — *Pauler Á.*, Aristoteles Metaphysikájának módszeréről. Egy. Phil. Közl. 1920, 29—40; 1921, 10—18, 75—83 ll. Aristoteles theismusa. Religio, 1926, 28—36 ll. — *Nagy J.*, Aristoteles teológiája. Athenaeum, 1931, 63—73 ll. — *Ivánka E.*, Isten megismerése Aristoteles szerint. Athen. 1932. 132—141 ll. Die Metaphysik in Jaegers «Aristoteles». Scholastik. 1932, 1—29 ll. — *de Corte M.*, La causalité du premier moteur dans la philosophie aristotelienne. Revue d'hist. de la Phil. Paris, 1931, 105—146 ll. — *Mansion A.*, Introduction à la physique d'Aristote. Louvain—Paris, 1913. — *Brentano Fr.*, Die Psychologie des Aristoteles. Mainz, 1867. Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Leipzig, 1911. — *Bihari J.*, Aristoteles felfogása az emberi lélek keletkezéséről és halhatatlanságáról. Bölcs. Folyóir., 1900, 376—409 ll. A lélek mibenléte Aristotelesnél. U. o., 1901, 193—204 ll. Az emberi természet egysége A. lélektanában. U. o. 1901, 393—402 ll. Az emberi értelem Aristotelesnél. U. o. 1902,

177—191 ll. A. tanítása az érzékletekről. U. o. 1903, 392—414 ll. — *Wittmann M.*, Die Ethik des Aristoteles. Regensburg, 1920. — *Goedeckemeyer A.*, Aristoteles praktische Philosophie. Leipzig, 1922.

Összefoglalás.

A görög bölcselet attikai korszaka a bölcselettörténet egyik legtermékenyebb kora. A megelőző korban ébredező bölcseleti gondolkodás Attikában jut hivatásának teljes tudatára s a kutatás területének a kiszélesítésével Sokrates, Platon és Atristoteles működése nyomán kifejleszti *a módszeres bölcselettudományt.*

A fejlődés biztos alapjait Sokrates vetette meg, midőn a szofisták relativizmusával szemben fenntartotta az igazságban való hitet s a helyes ismeret megszerzésének a sürgetésével az eredményes filozofálás legfontosabb előfeltételéhez, a *módszer* kidolgozásához adott erőteljes indítást. A sokratesi *indukció*, a platoni *hypothesis* és *fogalomelemzés*, a tudományos ismeretszerzés széles rendszerét kidolgozó *aristotelesi logika* jelzik a módszer egyre tökéletesülő formáit. A logikai felkészültség biztosítja az intellektualizmus győzelmét a szofisták szenzualizmusa felett. Gondolkodás és lét rendjének megegyezését feltételezve, amit az igazságnak Platonnál és Aristotelesnél kialakult meghatározása kifejez, az egyetemes és szükségképeni létmozzanatot kifejező fogalom lesz a tudományos értékű ismeret biztosítéka. A módszer kikristályosodásával válik lehetővé a valóság különböző területeiről összegyűjtött ismeretek tudományos feldolgozása. A tudásanyag rendszerezésével Aristotelesnél már kialakulnak a filozófia sajátos területének a körvonalai, amennyiben a valóság egyes részeit kutató szaktudományokkal szemben a filozófia tárgykőre a *legegyetemesebb létfeltételek, az elvek* megállapítására korlátozódik s így a filozófia a legegyetemesebb és *legalapvetőbb tudomány* jellegét nyeri.

A szofisták individualizmusával szemben Platon és Aristoteles metafizikájának alaptétele, hogy az egyedi lét csak az egyetemes létben, a lényegben való részesedés által létezhet és állhat fenn. A lényeg határozza meg egy lény sajátos létmivoltát, melyen belül az egyedi változat az esetlegesség, a meghatározatlanság elvére, az anyagra vezetendő vissza. Platon belátva, hogy a meghatározó nem lehet azonos a meghatározottal, a különbség biztosítására az ideákat mint egy különálló létrend tagjait határozta meg, melyek az érzéki, változékony világ életében közvetlenül nem vehetnek részt, hanem arra hatnak, s így a dolgok az ideák érzéki hasonmásai. Platon folytonosan alakuló gondolatrendszerében mindvégig kitartott a «chorismos», az érzéki és érzékfeletti világ különváltságának, éles dualizmusának az elve mellett s ez az elv következetesen érvényesül ismeretelméletében, mely az ideát csak a már korábbi szemléletre való visszaemlékezés révén tartja megismerhetőnek, fizikájában, mely nem tesz lehetővé az érzéki dolgok világában biztos

ismeretet, a lélek és test éles dualizmusát valló pszichológiájában és az érzéki világtól való szabadulást sürgető etikájában.

A lényegek érzékfeletti világa Aristoteles rendszerének is a tengelye. Azonban az *εἶδος*, a *forma* Aristotelesnél a dolgok benső *immanens* léttartalmává lesz s a természetben uralkodó változás, *a fejlődés* törvényének magyarázatául szolgál. A változás a képességiség állapotából a ténylegesség állapotába jutás s ennek előidézője az anyagban, az érzéki létben kifejlődésre törekvő eszmei, érzékfeletti principium, a forma. Ezzel eredeti magyarázatot kapott a fejlődés ténye, bár homályban maradt, hogyan került a szellemi forma az anyagba?

Mindkét filozófus metafizikája *az istenfogalomban* összpontosul. Platonnál a Jó ideája az ideák világának a Napja, minden létnek a forrása s mindennek végső célja. Aristotelesnél hasonlókép a lét és fejlődés végső előfeltétele a képességiség nélküli tiszta forma, az Isten, a mozdulatlan mozgató. Mindketten megegyeznek abban, hogy Isten a világtól különböző, minden változás nélküli, legboldogabb létet élő, legtökéletesebb lény. De se Platonnál, se Aristotelesnél nem áll Isten a világgal mint általa létrehozott valósággal a Teremtő viszonyában. Isten és a világ (Platonnál legalább is az anyag) a valóság két, lényegesen különböző, de egyaránt öröktől létező tagja. A nagy görög gondolkodóknak a népvallásnál tisztultabban elgondolt Istene nem mutat a világ iránt gondviselő szeretetet, tisztán léttökéletességével ébreszt maga iránt vonzalmat.

Az Abszolútum eszméjével áll összefüggésben a *teleológikus* és *hierarchikus* valóságmagyarázat, mely teljesen háttérbe szorítja a korábbi mechanisztikus-monisztikus elméleteket. A világ egyetlen gondolat megvalósulását szolgálja : minden hasonlóvá törekszik az istenséghez. A jóságra, célszerűségre törekvés egyetemes világjelenség. A világ rendjének és célszerűségének legfőbb biztosítékát Platon abban látja, hogy a Démiourgos a világot az ideák mintájára alkotta, így a világ az istenség tökéletes mása, anyaghoz kötöttségéhez képest a lehető legjobb. Aristotelesnél is az örökkévaló formák egyszersmind a célszerűség fenntartói. A forma mint entelecheia önmagában hordja a célszerű kifejlődés törvényét, az anyag a forma hatalma alatt áll, ha nem is képes a forma az anyagban tökéletesen érvényre jutni. A lényeknek az anyagból az abszolút ideáig, illetve az abszolút formáig emelkedő sorának egyes tagjai az anyagtól való távolodás és az abszolút tökéletességű valósághoz való közeledés mértékében találják meg helyüket, mely egyszersmind értéküket is meghatározza. A valóság tehát *hierarchikus* tagozódású. Mindkét gondolkodónál a világ egyetlen, zárt egészet képező *organikus* lény, amit Platonnál a világlélek, Aristotelesnél pedig a formáknak az istenség által irányított összeműködésének az elvében jut kifejezésre. A kozmosz rendjének az állandósága a görög világkép e kitörölhetetlen vonása, ezzel a metafizikával a korábbi gondolkodóknál mélyebbre ható megalapozást talált.

E korszak az emberre terelődő érdeklődésének legjelentősebb eredménye a *lélektani vizsgálódás* kifejlődése. A lélek határozott megkülönböztetése a testtől maradandó lesz s ezt a belátást főleg Platon vallásos hatástól befolyásolt dualizmusa segítette elő. Míg Platonnál a pszichológia inkább *metafizikai* irányú, Aristotelesnél már a metafizikai tételek elmélyedő *empirikus* vizsgálatokra támaszkodnak. Egyébként a sajátszerű metafizikai szemlélődés következetesen érvényesül mindkét gondolkodó pszichológiájában. Abban megegyeznek, hogy a lélek az érzékfeletti világhoz tartozik, de míg Platonnál lélek és test csak laza kapcsolatban állnak egymással, Aristotelesnél a kettő létegységet képez, a lélek a test entelecheiája. A lélek magasabbrendű léte jut kifejezésre az *érzéki és szellemi működések (αἴσθησις-νόησις) megkülönböztetésében*, melynek kezdeteit megtaláljuk már a megelőző korban, s ez lényeges szerepet játszik a szofisták szenzualizmusának a cáfolatánál. A *lélek aktivitása* tekintetében is egyetértenek s bár Aristoteles a megismerő képesség szenvedőleges természetét hangoztatja, mind az érzékelés, mind az értelmi megismerés elméleténél világosan kiemeli a lélek cselekvő tevékenységét is. Aristoteles a megismerés összes lényegesebb mozzanataival rendszeresen foglalkozik s különösen az érzékelés tüneményeit vizsgálja behatóbban, míg a törekvés különböző formáit kevesebb figyelemre méltatta. A legmagasabb szellemi tevékenység mind Platon, mind Aristoteles szerint az idea, a forma megragadása. Azonban az idealizmus és a realizmus ismeretelméleti különbsége érvényesül abban az ellentétben, hogy míg Platon szerint az idea-ismeret a fogalmi ismereten továbbjutó intuició tárgya, addig Aristoteles szerint a lényeg elválaszthatatlan a dologtól s az egyes konkrét létezőtől csak elvonás útján, gondolatilag különíthető el. A halhatatlanság tanának a kor gondolkodói közül Platon a legmeggyőződöttebb hirdetője.

Az emberi lélek felé forduló vizsgálódások az *etika* számára is gazdag eredménnyel jártak. Az etikai kérdés gyakorlati vonatkozásainál fogva ebben a korszakban állandó vita tárgya. Míg azonban a vita kezdetben inkább az erkölcsi *érték* mibenléte és érvénye körül forgott, a pszichológiai kutatás fejlődésével az erkölcsi *élmények* természetére is ráterelődik a figyelem, ami az *erénytan* fejlődésére lett jelentékeny hatással. Az erény, mely eredetileg általában valamire (elsősorban a harci szolgálatra) való alkalmasságot, gyakorlattal szerzett ügyességet jelentett, az erkölcsi teljesítő készség jelentésében erkölcsileg elmélyített értelmet nyer s az emberi lélek szerkezetének egyre mélyebbre hatoló ismeretével mivoltának egyre teljesebb kifejtéséhez jut. Sokrates még az erényt az *ismerettel* azonosította, az értelem és érzékiség ellentétét nem vette figyelembe. Ezzel a túlzó intellektualista etikával szemben a cinikusok már az akarat erejére is ráeszméltek s Platon is világosan látja az ösztönös, érzéki élet jelentőségét is, amint azt a három lélekrész tanában kifejezésre juttatta.

Ennek megfelelően az erény lényegét *a harmóniában*, a háromféle léleknek a megfelelő erények által biztosított együttműködésében állapította meg. Az erkölcsi cselekvést legbehatóbb elemzés tárgyává azonban Aristoteles teszi, aki annak lényeges mozzanatát az értelmi megfontolásban és az akarat szabadságában látja. Az érzékiségnek az erkölcsi erények által való megfékezése a helyes belátással *(φρόνησις)* egyenlő fontosságú követelménye az aristotelesi etikának, mely az erény megszerzésében a tanulás mellett a természetes hajlamok jelentőségét is elismeri. Ezzel a tudás mellett a szándék, az erkölcsi érzület is kellő méltányláslioz jutott, az erény immár nemcsak az ész, nemcsak az egyes lélekrészek, hanem az *egész ember* tökéletesedése. Az öntudatos, eleven szellemű görög lélek részéről mindenkor erénynek tartott belátás s már az arisztokratikus lovagkorban nagyrabecsült bátorság mellett a «polis» társadalmi élete az igazságosság és az önzést fékező mértékletesség követelésével a négysarkalatos erényben rögzíti meg az erények kánonját. A «polis» étoszának filozófiai igazolása a platoni és az aristotelesi etika.

A görög lelkiség kifejeződését kell látnunk abban a valamennyi rendszerben közös megállapításban is, miszerint a boldogság, az *eudaimonia*, az erkölcsiség végső célja. Ha az eudaimonizmus elvétve (a kyrenei iskolában) a hedonizmus formájában is jelentkezik, a filozófia legtekintélyesebb képviselői a boldogságot nem a gyönyörrel azonosítják, bár annak a jelentőségét sem hagyják figyelmen kívül, hanem az erénnyel, a lelki nagyság, a lelki tökéletesség állapotával, mely az embert a megpróbáltatások elviselésére is erőssé teszi.

A szofisták individualisztikus irányú etikájával szemben a közösségi tudat ébrentartására szolgál úgy Platonnál, mint Aristotelesnél *az ember társas természetére* való hivatkozás és ennek megfelelően az igazságosság erényének erőteljes hirdetése. Bár így az egyén a köztől teljesen függő viszonyba kerül, viszont az állami élet reformját célzó tervek olyan állapotok létesítésére törekszenek, melyek az erkölcsi tökéletesedésre kedvező légkört biztosítanak. Az államforma kérdése tekintetében a reformtervek megegyeznek az uralkodó demokrácia kevésre értékelésében, amiben úgy Platonnak, mint Aristotelesnek személyi viszonyai, Sokrates kivégeztetésének felejthetetlen emléke, a szofistáknak a demokráciához fűződő érdekei szolgáltathatták a közéletben nyilvánuló bajok mellett az indító okokat. Ez az arisztokratikus felfogás természetesen nem hajlandó magáévá tenni a rabszolgák felszabadításának, a népek egyenjogosultságának a szofistáknál feltünedező eszméit sem.

A görög filozófia virágkora elválaszthatatlan Platon és Aristoteles személyétől. A különbségek ellenére a görög világ e két legnagyobb gondolkodója közti ellentétet helytelen volna túlzásba vinni, mint az néha történik. A világszemlélet legegyetemesebb elvei tekintetében ugyanis megegyeznek. A jelenségek világának előfeltételeit mindketten a lényegek

érzékfeletti világában találják meg. Ennek megfelelően mindketten az érzéki ismeretnél magasabbrendűnek tartják az értelmi ismeretet, mely a fogalmakban az érzékfeletti létmozzanatot, a lényeget ragadja meg. S a szellemi világ feltétlen felsőbbségénél fogva az érzéki világgal szemben, az etikában is egybehangzóan vallják a szellemi élet fölényét.

Platon az ideális, eszmei világot *intuitive* fedezte fel. A költőnek, a vallásos géniusznak örökkévaló értékeket kereső tekintetével pillantotta meg az ideákat s az érzéki és értelmi megismerés dialektikai megkülönböztetése a kétféle ismeretkör tárgyainak éles szétkülönítéséhez vezette. De az örökkévalóság és a földi lét éles dualizmusát valló orphikus kultusz is megerősíthette abban a saját élete keserű tapasztalataival is beigazoltnak látott tételnek az igazságában, hogy a földi létben az igazság, a jóság, a szépség nem juthat teljes megvalósuláshoz. A természet különben sem érdekelte Platont oly közelről, hogy benne remélhette volna a lét legmélyebb titkainak a felfedezését.

De ép a természeti jelenségek vizsgálatára Platonnál hiányzó érzék erős fejlettsége rendelte Aristotelest arra, hogy az egyedi, konkrét valóságot mesterénél több figyelemre méltassa és annak viszonylagos önállóságát elismerje. Platonnál fejlettebb dialektikus készsége is hozzájárult ahhoz, hogy a Platonnál még kidolgozatlan fogalmak elemzésével, egymáshoz viszonyításával (melynek legmesteribb példája a szubstancia fogalmának az elemzése) az eszmék és a tapasztalati világ rendjét egymáshoz közelebb hozza és ezzel olyan világszemléletet nyujtson, mely a görög valóságérzéknek is jobban megfelel, jóllehet a platoni rendszer örökkévalóságba nyúló magaslatai e naturalisztikus szemlélődés előtt homályba borulnak. Aristoteles tehát a realizmus irányában tovább fejleszti Platon tanait anélkül, hogy ezzel az ideális elvek érvényét kétségbe vonta volna.

A fejlődés szemponjtából tekintve, Platon és Aristoteles filozófiája kiegészítik egymást. A görög filozófia felfelé ívelő vonala csúcspontját Aristoteles bölcseletében érte el. Az lett az ő hivatása, hogy mindazt, amit a görög gondolkodás addig alkotott, szintetikus egységbe foglalja. *A lét és változás problémája* foglalkoztatta a Sokrates előtti kozmológiai korszak gondolkodóit. Ennek a kérdésnek a megoldása állítja szembe Hérakleitost és az eleátákat, ez hozza létre az egyeztető kísérleteket. A kibontakozáshoz azonban a pythagoreusok dualizmusa nyitott utat, melynek Platon rendszerére gyakorolt hatása nem vonható kétségbe. Aristoteles a számok és az ideák merev fogalmát egy hajlékonyabb, a változás magyarázatára alkalmasabb elvben oldja fel. Az anyagi világ *változékonysága* igazolja Hérakleitos álláspontját, de a forma *megmaradása* a változások közben az eleáták sejtésének ad igazat. A «létező» *a szubstancia a természet világában a határtalan és a határoló, anyag és forma, érzéki és eszmei lét egysége.* A formák kibontakozása az anyagban a változás

lényege. Míg ez a megoldás egyrészt a görög szellemhez oly közelálló hylozoizmus tisztultabb formájának is tekinthető, másrészt arra is igényt tarthat, hogy közvetítő legyen a két, egymással élesen ellentétben álló rendszer, Demokritos materializmusa és Platon idealizmusa között.

A transzcendens, eszmei világ körvonalai először a keleti spekuláció látóhatárán tűntek fel. Azonban míg az ind lelket annyira magával ragadta ez a felfedezés, hogy annak láttára semmivé vált előtte az érzéki lét, ezzel szemben még a transzcendens világ felé legerősebben vonzódó görög gondolkodó, Platon sem vette tagadásba a földi létet. A görög a természettől nem tudott elszakadni, bölcseletében a valóság talaján maradt. Érzéki és érzékfeletti lét *dualizmusának* a bölcselete, mint a görög kozmocentrikus világszemléletnek legjobban megfelelő megoldás lett tehát a filozófia fénykorának a rendszere.

Harmadik korszak.

A hellenizmus bölcselete.

Aristoteles halála után a görög állami életben bekövetkezett átalakulás a bölcselet történetében is új korszakot nyitott. Hellász függetlensége véget ért, a görög városok előbb Makedónia, majd (Kr. e. II. századtól) a római birodalom fennhatósága alá kerülnek. Az állami önállóság megszűnése ugyan nem állítja meg a görög kultúra fejlődését. Nagy Sándor világbirodalma a hellén művelődés számára megnyitotta a Földközi tenger országait. A Ptolemaiosok által gazdagon felszerelt alexandriai Museionban épúgy, mint a tudományosság többi új központjában, Pergamonban, Rodusban, Rómában, Antiochiában görög tudósok terjesztik a műveltséget. De a görög filozófia mégsem folytatja azt a lendületes pályát, melyet Platonnál és Aristotelesnél vett.

Ennek okát elsősorban *a spekulatív szellem elbágyadásában* kell látnunk. Platon és Aristoteles az attikai kultúra belső zártságában sarjadt rendszerei iránt hiányzik a megértés és a fogékonyság a világbirodalmi keretek közt. Az új kulturális helyzetben az Akadémia és a peripatetikus iskola megelégednek a nagy alapítók műveinek a magyarázásával, de örökségük fenntartását sem tudják a káros befolyásoktól teljesen biztosítani. A közélettel megszakadt kapcsolat mellett *a szaktudományok önállósulása* is hozzájárul a filozófia pangásához. Ha eddig a filozófus hivatása a tudóséval egyet jelentett, ebben a korban a matematika *(Euklides, Archimedes, Seleukos)*, a természettudomány *(Straton, Asklepiades)* és történettudomány *(Plutarchos)* a szakkutatók művelésében indul virágzásnak.

A viszonyok új alakulása mellett a filozófia számára *az erkölcsi iránytás* szerepe maradt. Minthogy pedig a sokratikus iskolákban ép az etikai szemlélődés volt az uralkodó, az Akadémia és a peripatetikus iskola mellett a sokratikus iskolákból kifejlődő *stoicizmus* és *epikureizmus* nyomulnak az előtérbe s a megváltozott viszonyok által javasolt etikai állásfoglaláshoz alkalmazzák a korábbi rendszerek elveit. Az etika függvényét képező metafizikai és ismerettani tételeik évszázadokon keresztül dogmatikus formulákban maradnak fenn, nem akad önálló gondolkodó, ki azokon lényeges változtatást eszközölne. Majd midőn e bölcselmek az igények kielégítésére elégteleneknek bizonyulnak s a *szkepszis* szellemét idézik fel, a vallásos misztikával Alexandriában talált kapcsolata révén a bölcselet

számára új lehetőségek nyílnak a vallásos megújhodás után szomjazó emberiségnél. *Vallás és bölcselet* kapcsolatát hosszú évszázadokra maradandóvá teszi az antik kultúra örökébe lépő *kereszténység*. Tekintettel a kereszténység sajátos eszmevilágára, a hellenisztikus kor bölcseletét két részre osztjuk. Az *első* részben az antik filozófia etikai és vallásbölcseleti rendszereivel, a *második* részben pedig a keresztény patrisztikus bölcselettel fogunk foglalkozni.

Irodalom. Wendland P., Die hellenistisch—römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum.[2—3] Tübingen, 1912. — *Bury J. B., Barber L. A., Bevan E., Tarn W.*, The Hellenistic Age. Essays. Cambridge, 1925. — *Kafka—Eibl*, Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit. München, 1928. — *Eibl H.*, Augustin und die Patristik. München, 1923. A korszak keresztény periódusáról. — *More P. E.*, Hellenistic philosophies. Princeton, 1923.

I. Az etikai és vallásbölcseleti rendszerek.

19. A stoicizmus.

1. Nagy Sándor és a római világbirodalom korának nagy történeti fordulói közt az ember önmagához való bizalmát a stoikus filozófia iparkodott fenntartani. Ez a sok évszázadon át ható rendszer a cinikus iskola intellektualisztikus hajtása, mely az aristotelesi-platoni dualizmust a korábbi hylozoista monizmusban feloldva, a hérakleitosi világképet elevenítette fel és fejlesztette tovább.

A stoicizmus megalapítója a Cyprus szigetén fekvő Kitionból származó *Zenon* (334—262) volt, ki hajótörés folytán Athénbe kerülve először a cinikus Krates, majd Stilpon tanítványa lett, de a megarai iskola, valamint az Akadémia és a peripatetikusok tanaival is megismerkedett. 300 körül kezdett tanítani a Polygnotos festményeivel díszített csarnokban (Stoa Poikile, *Στόα ποικιλή*), honnan az iskola nevét nyerte. Halála után *Kleanthes* (304—233) lett az iskolavezető, az ő utóda pedig *Chrysippos* (281—208) volt, ki az iskola tanait rendszerré építette ki. Már a legrégibb ismertetések a stoikus tant mint egyetemes rendszert adják elő s a töredékek is azt igazolják, hogy az iskola főképviselői a lényegben megegyeztek, csak a jelentéktelenebb kérdésekben tértek el egymástól. A stoicizmus tehát egy egységes világnézetet képvisel.

Az iskola első három századának íróitól csak töredékek maradtak fenn, ezeket időrendben összegyűjtötte s kiadta *Joannes ab Arnim*, Stoicorum veterum fragmenta. I—IV. Lipsiae, 1905—1924.

A stoikusok szerint a filozófia célja az erény gyakorlása *(ἄσκησις ἀρετῆς)*. Az *etika* képezi így a rendszer középpontját, másik két része a *logika* és a *fizika*, elméleti alapjait szolgáltatják. A tudomány nagyra-

becsülése a stoicizmus legjellemzőbb megkülönböztető vonása az etikai alapelvek tekintetében vele sok tekintetben rokon cinizmustól.

2. A logika két része a retorika és a dialektika, melyek közül az első a külső, a második a belső beszéd *(λόγος προφορικός — ἐνδιάθετος)*, vagyis a külső kifejezésnek megfelelő lelki folyamatok jelenségeit vizsgálja. A beszéd gramatikai sajátságai (beszédrészek, igeragozás) sokat foglalkoztatják a stoikusokat.

Ismereteink a tapasztalatból erednek. Születésekor a lélek *üres laphoz* hasonlít (tabula rasa), az érzékelés útján a dolgok lenyomata *(τύπωσις)* jön benne létre. Az érzékelésből keletkeznek az emlékképek s ezekből a tapasztalat, melyből az értelem öntevékeny működésével bizonyos, mindenki számára közös fogalmakat alakít ki (notiones communes, *ἔννοιαι κοιναί, προλήψεις*, pl. az istenség, a jó, az igaz fogalmait). Bizonyítás és mesterséges fogalomképzés segítségével pedig az érzéki ismeretet feltétlen bizonyosságot nyujtó tudományos fogalmakká fejleszthetjük ki.

Az iskolában erősen érvényesülő anthisthenesi szenzualizmus következménye az az állítás, hogy a fogalmaknak nem felel meg tárgyilag egyetemes létmozzanat, *csak az egyedi dolgok valóságosak* (nominalizmus). A különös világossággal és élénkséggel jelentkező «megragadó» képzet *(φαντασία καταληπτική)*, mely a megismerő alanyt hozzájárulásra *(συγκατάθεσις)* készteti, *az igazság kritériuma*, de emellett hivatkoznak még a közmegegyezésre és az ismeretek rendszeri egységére is. Azonban az igazság kritériuma gondolatának a felvetésén túl, ismeret és tárgy megegyezésének a problémájába a stoikusok már nem mélyedtek el.

A 10 aristotelesi kategória helyébe felvett legfőbb fogalmak *(τὰ γενικώτατα)*: 1. az állag *(ὑποκείμενον)*, 2. a minőség *(τὸ ποιόν)*, 3. a módosulás *(τὸ πῶς ἔχον)* és 4. a viszony *(τὸ πρός τί πως ἔχον)*. Mindezek a létező, a valami *(τι)* közös fogalma alá tartoznak, kölcsönösen függnek egymástól, amennyiben minden következő a megelőző pontosabb meghatározása.

3. Az anyag-forma viszony a korábbi hylozoismusra visszanyúló monisztikus értelmezésével a stoikusoknál a világkép *materialisztikus panteista* jelleget kap. Egyoldalúan az érzéki, szemléletes tapasztalathoz tapadó szemléletük szerint *csak a test létezik*, csak a test képes működni és hatást befogadni, ami a valóságos lét lényege. A szellemi lények, erények, indulatok stb. szintén testből valók. A test két létprincipiuma az anyag és a benne működő erő. A kettő egymástól csak *viszonylagosan* különböző. Az anyag a szenvedőleges *(τὸ πάσχον)*, minőségnélküli elv, melyben az isteni őserő *(τὸ ποιοῦν)* működik. Az *istenség* a legfinomabb anyagból, tüzes lehelletből *(πνεῦμα ἔνθερμον, πῦρ τεχνικόν)* való értelmes erő *(λόγος)*, mely amint a lélek a testet, úgy hat át és tart fenn minden dolgot. Az isteni összubstanciában lehetőség szerint minden benne rejlik, ami a világfejlődés által megvalósul. Benne vannak (a platoni deáknak s az aristotelesi entelecheiáknak megfelelő,) *értelmes létcsirák*

(λόγοι σπερματικοί), melyek az egyes dolgokban célszerűen kifejlődnek s azoknak sajátos minőséget kölcsönöznek. Az értelmes létcsirák a későbbi történet során is jelentős szerephez jutó gondolatával igyekeznek a stoikusok a valóság gazdag tagozódás mellett is egységet mutató képét a hérakleitosi rendszer keretében biztosítani.

Szerintük *Isten és a világ egy*. Isten egyik része megtartja eredeti formáját, másik része pedig a világ formáját veszi fel. Az isteni *pneuma* feszültségi foka *(τονός)* szerint szükségképen alakulnak ki a világ részei. Az istenséget alkotó tűzpára egy része levegővé változik át, amiből aztán a víz és a föld, meg az elemi tűz alakul ki. A négy elem közül a tűz a legfelső rétegét foglalja el, alatta terül el a levegő, ez alatt van a víz s az egész világegyetem központja, a föld. A természeti valók négy osztálya : az anorganikus lények, melyekben a pneuma egyedüli működése a részek összetartása. A növényekben a pneuma már mint alakító természeti erő, az állatokban, mint érzéki s az emberben mint értelmes lélek működik.

Hérakleitoshoz maradnak hívek a stoikusok akkor is, midőn a valóság életének körforgásszerű ismétlődését vallják. Szerintük is a jelenlegi világperiódusnak a *világégés (ἐκπύρωσις)* vet véget, amikor is az istenség a világot magába visszaveszi, hogy bizonyos idő multán ismét kibocsássa azt magából. Az istenség kizárólagos oksági hatása mellett az okok szükségképeni összefüggése határoz meg minden történést s lehetetlenné teszi a véletlent. Továbbá az őselv egysége folytán *a világon minden összetartozik*, a dolgok feltételezik egymást s vágyódnak egymás után *(συμπάθεια τῶν ὅλων)*. *A kozmikus szimpátia elve* a Stoa nagyhatású tana, melyet az újplatonizmus is magáévá tett s a későbbi rendszerekhez közvetített.

A történés változhatatlan rendje folytán az egymásután következő világokban *tökéletes egyformaság* uralkodik, mindegyikben ugyanazok az individuumok és események (némely stoikusok szerint hasonlóak) térnek vissza. Az istenség, mint a világ szükségképeni rendjének a fenntartója a *végzet (εἱμαρμένη)*, semmi sem vonhatja ki magát hatalma alól. De ez a szükségképeniség biztosítja egyszersmind a világegyetem rendjét, az istenség mint célszerűen működő erő a *gondviselés (πρόνοια)*. A stoikusok fáradhatatlanok az ellentétes irányokkal szemben a célszerűség bizonyításában, amihez etikai elveik miatt is kellett ragaszkodniok.

Az *emberi lélek* az isteni tűz része, mely nemzés útján a testtel együtt keletkezik (generacionizmus). A lélek a vérből veszi táplálékát s a szívben székel. A szívben székelő s a magasabb tevékenységeket végző «uralkodó» *(ἡγεμονικόν)* részéből ágaznak szét a különböző működéseket végző képességek. A test halála után a lélek tovább él s a világ végén az istenségbe tér vissza.

4. Következetesen az általános görög életfelfogáshoz a stoikus *etika* az ember végcélját a boldogságban állapítja meg. A világ változhatatlan

és szükségképeni rendjéből önként értendőnek veszi, hogy a boldogság s ezzel együtt az erkölcsi cél *a természet szerinti élet (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)*. Az emberi természet lényege az ész s így a stoikusok Sokrateshez hasonlóan az erény lényegét a *tudásban* határozzák meg, de hangsúlyozzák a tevékenység szükségességét, az akarat erejének *(εὐτονία, κράτος)* a jelentőségét is. Az akaratot szabadnak tartják s az akaratszabadságot a mindenségben uralkodó szükségképeniség elvével összeegyeztetni iparkodnak, ami nem sikerül minden nehézség nélkül.

A *kötelességteljesítést (τὸ καθῆκον)* a stoikusok a korábbi rendszereknél nyomatékosabban sürgetik. Amit az ész parancsol *(κατὰ λόγον)*, mindenkor kötelező, ami észszerűtlen, mindenkor kerülendő. Egy cselekedet sem dícséretes vagy rossz önmagában véve, a szándék állapítja meg annak értékét. Úgy az erények, mint a bűnök szükségkép összefüggnek, aki egy erény birtokában van, mindegyik erénnyel rendelkezik s aki egy bűnt elkövet, az egész erkölcsi renddel szembehelyezkedik.

Az indulatok az erénnyel nem egyeztethetők össze. Az indulat ugyanis a mértéket túlhaladó ösztön, de ami mértéktelen, észszerűtlen is. Az erkölcsi tökéletesség elengedhetetlen feltétele tehát *az indulatoktól mentesség*, az *apátia* állapota. Mindazonáltal az értelemmel összeegyeztethető érzelmek (pl. öröm, jóindulat) megengedhetők s idővel, az eredeti szigorúság enyhülésével, a megengedett érzelmek száma jelentékenyen bővült. A kezdetben közömbösnek vallott dolgok *(ἀδιάφορα)* közül is némelyek erkölcsi méltánylásho jutottak s a rendszer népszerűsítése érdekében az eredetileg felállított két szélsőség, a bölcsek és a balgák osztálya mellett elismerték a törekvők *(προκόπτοντες)* osztályát is, azokét, kik indulataik fékezésével értelmes életet kezdenek.

Legtökéletesebb ember a stoikus értékelés szerint a *bölcs*, ki a világegyetem rendjét átlátja s azt cselekvése mértékévé teszi. A bölcset sem fájdalom, sem szerencsétlenség nem érheti, tudásánál fogva csalatkozhatatlan, minden vállalkozását biztos siker kíséri. Ő a legalkalmasabb királynak, törvényhozónak, szónoknak egyaránt. Magához méltó erényes emberek társaságát époly kevéssé veti meg, mint a földi javakat. De a vagyonnal észszerűen bánik. A külső javakkal szembeni függetlenségét hősies fokban az élettől való önkéntes megválással *(ἐξαγωγή)* tanusítja. Zenon, Kleanthes s más neves stoikusok önkéntes éhhalállal múltak ki. Bizonyos körülmények közt a stoikusok az öngyilkosságot kötelességnek tartották.

Az ember a világértelem tagja *(μέλος)*, a világban minden összefügg, mindent ugyanegy erő éltet. Ez a tény s az ember természetes társas ösztöne embertársainkkal szemben az igazságosság és emberszeretet gyakorlására kötelez. A stoikus humanista eszmény *kozmopolita*, az államhatárokat époly kevésre méltatja, mint a társadalmi különbözőségeket, sőt Zenon a kommunisztikus berendezéssel is rokonszenvezett. A rabszolgáknak is van joguk, ha arra érdemessé teszik magukat, de az ellenséggel

szemben is kötelező a szelídség és a segítségnyújtás. Ezekhez az eszmékhez Nagy Sándor világbirodalma, majd meg az «Imperium Romanum» adta meg a külső keretet.

A világtörvény iránti készséges engedelmességgel az istenek és emberek közösségébe való belekapcsolódás a stoikus *vallásosság* lényege. A stoicizmus jelentős tétele, hogy az igazi vallás azonos a filozófiával. Természetesen a mitologikus népvallás nem mutatkozott ilyennek. Azonban a Stoa a népvallást elismerte az erkölcsiség támasztékának, nem támadta, hanem a mitológia allegorikus magyarázatával kereste a vele való kapcsolatot. Zeus lett így az isteni ősszubstancia, Héra a levegő, Hephaistos a tűz, Poseidon a víz szimbolikus neve. A keleti vallások befolyását mutatják a stoikus körökben elterjedt jóslások, melyek a szükségképeni oksági összefüggés tanában találtak a rendszerben létalapot.

5. Krisztus előtt a II. században a Stoa számára megnyílt az út a *római birodalom* felé. A közvetítés szerepét végzik a *középső* Stoa filozófusai, míg a stoicizmus utolsó szakaszát (Kr. u. I.—II. sz.) római gondolkodók képviselik. A kötelességteljesítés etikája kedvező fogadtatásban részesült a tevékeny római lélek részéről, mely a Stoa eszméit az eredeti szigor feladásával a gyakorlati élethez közelebb hozta s ezzel tágkörű elterjedésüket elősegítette. A *középső Stoa* voltaképeni megalapítója s a stoikus eszmék terjesztője a római birodalomban a rhodosi *Panaitios* (180—110) volt. A népvallás filozófikus értelmezésével, az apáthia-eszme s a világmegsemmisülés tanának elejtésével és az általános emberiesség gondolatának a hirdetésével az előkelő római köröknél megértésre talált. Irataival (legfontosabb: *Περὶ τοῦ καθήκοντος*) Ciceróra is nagy hatással volt. Tanítványa, a szír származású *Poseidonios* (135—51) széleskörű szaktudományos ismereteit a platoni lélek-értelmezést követő filozófiával egyesítette. Általános műveltségével, vallásos szellemű gondolkodásával a pogány és a keresztény világra egyaránt hatott.

A *későbbi Stoa* kiváló filozófusai: a mélyen vallásos lelkületű *Annaeus Seneca* († Kr. u. 65), ki a platoni dualizmushoz való közeledéssel, valamint a szelídség és részvét sürgetésével az eredeti stoikus ideáktól jelentékenyen eltér. A rabszolgasorsból filozófussá lett *Epiktetos* (Kr. u. 50—130) vallásos ihlettől áthatott intelmei, melyeket Flavius Arrianus jegyzett fel, az erkölcsi szabadság nagyságt hirdetik. Az utolsó nevesebb stoikus *Marcus Aurelius Antonius* (121—180) császár. Önmagával folytatott elmélkedései *(Εἰς ἑαυτόν)* a lélek önmagához térésében találják meg az élet bajaiban győzedelmeskedő erők forrását.

6. A stoicizmus világképe jelentékenyen eltér Platon vagy Aristoteles szemléletétől. A rendszerre jellegzetes empirizmus Isten transzcendenciáját megszünteti, az ember mint a világot átható s abban célszerűen működő istenség része, az ő munkatársává válik. Ez a hivatás a jó megtételét erkölcsi kötelességévé teszi. A *kötelesség* fogalma a leghatározottab-

ban elsőzör ebben a rendszerben jelentkezik. A szofistáknál feltünedező első kezdettől eltekintve az *emberi összetartozás*, az általános emberszeretet eszméi is ebben a filozófiában jutnak először kifejezéshez. A stoikus etika gondolatai később *Spinoza*, *Kant*, *Fichte* rendszerében tűnnek fel, míg az iskola empirikus ismeretelmélete *Locke*, az igazság kritériumául vallott elve pedig *Descartes* filozófiájában térnek vissza.

Irodalom. Wenley R. M., Stoicism and its influence. London, 1925. — *Barth P.*, Die Stoa.[5] Stuttgart, 1941. — *Bevan-Bandelot*, Stoiciens et sceptiques. Paris, 1927. — *Rieth O.*, Grundbegriffe der stoischen Ethik. Berlin, 1933. — *Bréhier É.*, Chrysippe. Paris, 1910. — *Schmekel A.*, Die Philosophie der mittleren Stoa. Berlin, 1892. — *Labowsky L.*, Die Ethik des Panaitios. Leipzig, 1934. — *Reinhardt K.*, Poseidonios. München, 1921. — *Barcza J.*, Seneca erkölcsi levelei. (Ford.) Budapest, 1908. — *Alleram Gy.*, Seneca életbölcselete. Pozsony, 1907. — *Sárosi Gy.*, Epiktetos kézikönyvecskéje. Budapest, 1942. — *Vajda L.*, Marcus Aurelius vallomási. Budapest, 1942. — *Huszti J.*, Marcus Aurelius római császár elmélkedései. (Ford.) Budapest, 1923. — *Polgáry I.*, Marcus Aurelius. Budapest, 1912.

20. Az epikureizmus.

1. A görög spekuláció elernyedésének a jelét szembetünően mutatja *Epikuros* (341—270) földies, minden ideális vonatkozástól független etikája, mely a kyrenei iskola irányával rokon s Demokritos mechanikus világszemléletében kereste elveinek igazolását. A számoszi filozófus eredetileg a Demokritost követő Nausiphanes tanítványa volt, majd több évi önálló tanulmány után 310-ben Mytilenében iskolát alapított, melyet Lampsakosba, később pedig Athénbe helyezett át. Athéni kertjében az előkelő körökből való férfiak és nők előtt fejtegette nézeteit, melyek lényegét rövid mondásokban *(Κύριαι δόξαι)* foglalta össze. Ezekből, melyeket a szájhagyomány tartott fenn s a mintegy 300 tekercset kitevő irataiból fennmaradt kevésszámú töredékből ismeretesek tanai. Az epikureizmus a Kr. e. három században át virágzott. Az iskola-alapítón kívül, ki mindvégig az uralkodó tekintély maradt, *Metrodoros*, *Sidoni Zenon*, *Philodemos*, a rómaiak közül *Lucretius Carus* (De rerum natura) voltak nevesebb képviselői.

Forrásművek: Diogenes Laërtios X. könyve. — *Usener H.*, Epikurea. Leipzig, 1887. — *Bignone E.*, Epicuro: opere frammenti, testimonianze sulla sua vita, tradotti con introduzione e commento. Torino, 1920.

2. A filozófia Epikurosnál is gyakorlati szempontokat szolgál: *a boldog élet irányítója (ἐνέργεια τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσα* Sextos Empeirikos, Adv. math. 11. 169). Dialektikára és fizikára kizárólag az erkölcsi magatartás biztossága végett van szükség. Az igazság ismerete a cselekvés elengedhetetlen feltétele lévén, a dialektikából Epikurost csak az ismeretelméleti kérdés érdekli. A dialektika e megszűkített tárgyköre a *kanonika*, mely az igazság hármas zsinórmértékét *(κανών)* az érzetben

(αἴσθησις), a képzetben *(πρόληψις)* s az érzelemben *(πάθος)* állapítja meg. A két első a tudás, az utóbbi a cselekvés alapja.

Demokritost követve, Epikuros az *érzetet* a tárgyakról leváló képecskék *(εἴδωλα)* lelkünkbe hatolásával magyarázza. Az érzet mindig igaz, az érzékelés közvetlensége ad erről biztosítékot. A képzet ismételt érzékelés eredménye s az érzetből való eredet igazságértékének alapja. Az érzéki benyomások utóhatásaképen bennünk működő lelki mozgások útján kialakuló, jövendőbeli vagy érzékfeletti dolgokra vonatkozó *véleménynél (δόξα, ὑπόληψις)* áll elő a tévedés lehetősége. A vélemény igazságát az érzéki tapasztalat állapítja meg. A beszéd nem megegyezés eredménye, hanem természetszerű s eredetileg az állatok ösztönös hangkifejezéséhez hasonló tagolatlan hangokból állt.

3. A *fizika* hasznát Epikuros abban látja, hogy a természetben működő erők ismeretével az ember megszabadul a titokzatos erőktől való aggodalomtól. Az epikureusok a demokritosi természetmagyarázatot magukévá téve, harcot indítanak a Stoa által képviselt célszerűségi világszemlélet ellen. A világ az üres térben mozgó *atomok tömege.* A véges számú, oszthatatlan, parányi részekből álló örökkévaló atomok az üres térben szabadon esnek. Az eredeti esési iránytól véletlenül *(ἀναιτίως)* beálló elhajlás *(παρέγκλισις)* következtében egymáshoz ütődve forgó mozgás keletkezik s a végtelen tér különböző részeiben *számtalan* világot hoz létre, melyek egymástól üres közök *(μετακόσματα)* által vannak elválasztva. A testek atomhalmazok, melyek (Demokritostól eltérően) különböző érzetminőségek (meghatározott színek, hangok, ízek) hordozói.

A *lélek* a tűz, a levegő, a pneuma s egy meg nem nevezhető *(ἀκατονόμαστον)* elem összetétele. Az eszes lélek (Lucretius: mens, animus) a kebelben székel. A halállal megszűnik a test által fenntartott kapcsolat, a lélekatomok a világban szétszóródnak. Halhatatlanságról nincs szó. «A halál nem érdekel bennünket» — hirdetik az epikureusok *(ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*, Diog. L. X. 125). A halállal megszűnik az érzékelés, minden jó és rossz forrása.

Az *istenek* a világközökben élnek, finom fénytestük, emberalakjuk van. A világgal nem törődnek, mivel az emberekről való gondviselés boldogságukat megzavarná. Egyedüli jelentőségük, hogy az ember számára annyira kívánatos nyugodt boldogságot megszemélyesítik. A későbbi epikureizmus erősen érezte, hogy az istenhit nem illik a rendszerbe s nyíltan tagadásba vette az istenek létét.

4. Azzal az indokolással, hogy minden lény természetszerűen vágyódik a gyönyör után s irtózik a fájdalomtól, az erkölcsiség mértékéül az epikureusok a *gyönyört* állítják fel. Azonban nem annyira a tényleges élvezet, a kéj kívánatos, hanem a *nyugalom gyönyöre (ἡ καταστηματικὴ ἡδονή)*, a fájdalomnélküliség. Az embernek nem a pillanatnyi gyönyör hajszolására kell törekednie, amit gyakran tartós fájdalom követ, hanem a fájdalmaktól való mentesség által biztosított *nyugodt kedélyállapotra*

(ἀταραξία). Mindenesetre ezt leginkább a kellemes élmények biztosítják, azonban ezek sorában értékesebbek a lelki, mint a testi élvezetek. Mert míg a test csak a jelenlegi gyönyört képest élvezni, a lelket a mult emléke és a jövő reményei is örömmel töltik el. S a lelki örömök a testi fájdalmakat is mérséklik. A epikureus szenzualizmus szerint ugyan végeredményben a magasabb élvezetek is érzéki benyomáson alapulnak, amint azt Epikuros helyenként eléggé durva formában kifejezésre juttatja.

Az erények megszerzése hatalmunkban áll. Az *akaratszabadság* biztosítása érdekében kap helyet a *véletlen* a fizikai jelenségek magyarázatánál. A világ rendjének megértéséből származó fölényes nyugalom, a külső eshetőségektől való függetlenség, egyszerűség, igénytelenség, részvét, szolgálatkészség, a hasonló gondolkodásúakkal a barátság ápolása, az *epikureus bölcs* jellemző vonásai.

Epikuros etikája erősen *individualisztikus*. A társas életet is csak azért tartja szükségesnek, mert ez az egyén számára előnyöket jelent. Az állam, mely szerződésen alapszik, nem erkölcsi, hanem jogi, közbiztonsági intézmény. A jog olyan szerződés, mely a kölcsönös megkárosodást hivatott megakadályozni *(συνθήκη τις ὑπερ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι*, Diog. L. X. 150). Az állami élet *lassú fejlődés* eredménye. A minden kultúra nélküli vadság állapota, a családi kultúra kialakulása, a királyság intézménye, a nép hatalomrajutása, a szabad megegyezéssel hozott törvényeken nyugvó demokratikus államforma a fejlődés fontosabb fokai. Egyébként az állami életben való közvetlen részvételt az azzal járó izgalmak miatt Epikuros a bölcs számára éppen nem tartja kívánatosnak. A visszavonult élet *(λάθε βιώσας)* a leghelyesebb. Ennek az álláspontnak a visszhangja *Horatius* mondása: Beatus ille, qui procul negotiis . . .

Az epikureizmusban nincs fejlődésképes eszmecsira. A nyugodt vegetálás lapos filozófiája nem hagyott megoldásra váró problémákat az utókor számára. A XVII. században *Gassendi* természetfilozófiája eleveníti fel az epikureizmust.

Irodalom. Joyau E., Epicure. Paris, 1920. — *Atanassiévitch X.*, L'atomisme d'Epicure. Paris, 1927. — *Guyau M.*, La morale d' Epicure. Paris, 1881. — *Huszti J.*, Epikuros ethikája. Athenaeum, 1921, 5—26 ll. Menander és Epikuros. Budapest, 1911. — *Varsányi M.*, Epikuros ethikája. Budapest, 1916. — *Jannsen*, Epikuros tana az élvezetről. Athenaeum, 1895. II—III. — *Giussani C.*, Studi lucreziani. Torino, 1905. — *Hegedüs I.*, Lucretius Carus. Athenaeum, 1894. I—III. — *Braun S.*, Horatius philosophiájáról. Athenaeum, 1913. III. 60—85 ll.

21. A szkepticizmus.

1. Az elvontabb bölcseleti problémák iránti érdeklődés megfogyatkozása, a szenzualizmus terjedése, a pozitív, dogmatikus rendszerek mellett a szkepticizmust is felszínre vetette. A szkepszis a görög filozófiá-

ban átmenetileg a szofistáknál tűnt fel, de a hellenisztikus kor szkepszise tartósabb lett s valóságos rendszerré fejlődött ki. A kor irányának megfelelően a szkepszis is *etikai* célt kíván szolgálni, amennyiben a boldogsággal egyértelmű lelki nyugalmat a spekulációtól való tartózkodás által vélte biztosíthatni.

A szkepticizmus feleleventése az elisi *Pyrrhon* (kb. 360—270) nevéhez fűződik, kiről nagyon kevés adat áll rendelkezésünkre. Származási helyét figyelembe véve, valószínű a hagyomány állítása (Diog. L. IX. 61), hogy érintkezésbe állt a megarai iskolával, melynek erisztikája kétségtelenül alkalmas volt a szkepszis kitermeléséhez. Nézetei tanítványa, a philusi *Timon* (320—230) útján ismeretesek, ki gúnyverseiben kíméletlenül támadja az összes korábbi és korabeli filozófusokat. A pyrrhonizmus az érzéki megismerés megbízhatóságának a kétségbevonásával ássa alá a dogmatikus iskolák által felállított kritériumok létalapját.

Pyrrhon hatása legerősebben az *Akadémiában* mutatkozott. Krates utóda, *Arkesilaos* (315—241) a középső Akadémia feje, tagadásba vette az igaz és a nem igaz képzetek közti különbséget, úgyszintén minden észbeli argumentum bizonyító erejét. Ezt vallotta *Karneades* (214—129) is, az új Akadémia nagytekintélyű vezetője, ki mint az athéni követség tagja a filozófia iránt érdeklődő római közönség előtt az egyik napon az igazság érdekében, a másik nap pedig az igazság ellen tartott beszédet. Karneades tanait tanítványa, *Kleitomachos* (187—109) tartotta fenn. Az akadémikus szkepszist Larissai *Philon* (I. szd.) mérsékli s végérvényesen Askaloni *Antiochos* († 68 Kr. e.) eklekticizmusa küzdötte le.

A pyrrhoni szkepticizmus valószínűleg szájhagyomány útján fenntartott tételinek rendszerezői Knossosi *Ainesidemos* (Kr. e. I. sz.) és *Sextos Empeirikos* (Kr. u. II. sz.). Ainesidemos Alexandriában működött s a dogmatizmus ellen felhozott érveknek tízféle változatát *(τρόποι)* ismerteti *Πυρρωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία* c. művében. Ez volt a forrás az alexandriai empirikus irányú orvosfilozófusok köréhez tartozó, valószínűleg Rómában is működő Sextos Empeirikos részére: a Pyrrhon tanait összefoglaló *Πυῤῥόναται ὑποτυπώσεις*, továbbá a dogmatikusok és a többi tudományokkal *(μαθήματα)* foglalkozók ellen intézett s a két utóbbit *Πρὸς μαθηματικούς* c. összefoglalt iratai számára. (Kiadta *Mutschmann H.*, I—II., Leipzig, 1912—14). Utóbbiak és Diogenes Laërtios (IX. 61—119) a szkeptikus filozófiáról legfontosabb forrásaink.

A szkepszis a dogmatikus iskolák tételeit az egész vonalon támadja, logikai, fizikai, etikai elveik ellen egyaránt felsorakoztatja érveit, melyekhez különösen az Akadémia fejlett dialektikája szolgáltatott eszközöket.

2. Megkönnyítette a szkepszis lehetőségét a dogmatikus iskolák szenzualizmusa. A megismerés azok szerinti egyedüli forrására, *az érzékelés megbízhatatlanságára* való hivatkozás a szkeptikusok döntő argumentuma.

Ugyanarról a tárgyról a különböző érzékeknek különböző érzeteik vannak. A tapintóérzék az almát símának, a szaglás illatosnak, az ízlés édesnek, a látás színesnek találja. Ámde ily különböző benyomások mellett lehetetlen a dolog igazi lényegét megismerni. (Hyp. Pyrr. I. 94.). Az alany váltakozó állapotai *(περίστασις)* szerint ugyanarról a tárgyról a legkülönbözőbb érzeteket szerzi. Sőt, ha az alanyi állapot nem is változik, elég a benyomás erősségének a változása az érzettartalom lényeges megváltozásához. (Pl. a bor mértékletesen élvezve élénkké tesz, míg a túlságos sok bor álmosítólag hat.) Minden érzet viszonylagos, a dolgok tárgyi mivoltukban számunkra felfoghatatlanok *(ἀκατάληπτα)*.

Karneadestől kezdve a szkepszis a *logikai eszközök* elégtelenségére is iparkodott rámutatni s főkép a bizonyítás lehetőségét vonta kétségbe. Közvetlenül nyilvánvaló ismeret, ami a logikai alapelvek érvényének feltétele, nem létezik, mert minden ismeret viszonylagos. Minden bizonyítás vagy körben forog, vagy az előzmények bizonyításának a lehetetlensége folytán a végtelenben vész el. Semmit sem lehet meghatározni *(οὐδὲν ὁρίζειν)*, a filozófus nem juthat tovább a fontolgatásnál *(σκέπτεσθαι* innen a *szkeptikus* szó eredete. Hyp. Pyrr. I. 217.). Ezért az ítélettől való tartózkodás *(ἐποχή)* a leghelyesebb. Amennyiben pedig ítéleteket alkotunk, azok semmi esetre sem általános érvényűek, hanem legfeljebb, bizonyos fokú valószínűséget *(πιθανότης)* fejeznek ki.

A szillogizmus hasznavehetetlen, mert a főtételben már bennfoglaltatik a következmény, az indukció pedig sohasem lehet teljes. De az igazságnak a stoikusok által állított kritériuma is tarthatatlan, mert a «megragadó» és az ellenkező képzetek közti különbség mibenléte bizonyíthatatlan.

3. A világ magyarázata terén a szkepszis főleg *Isten megismerhetőségét* vonja kétségbe. A természetből nem következtethetünk Istenre. Isten nem gondolható végtelennek és testnélkülinek, mert ez esetben élettelenek és működésre képtelennek kellene lennie; a végesség és testiség állítása pedig Isten lényegével ellenkezik. De nem mulasztják el a világban tapasztalható bajokat sem felsorolni a stoikusok teleologikus istenérvei ellen.

A természetbölcselet tételeit elsősorban az *ok* fogalmának a kritikájával teszi a szkepszis kérdésessé. Csak az okozat megtörténtét, vagy még meg nem történtét állapíthatjuk meg, de a kettő közti mozzanat meghatározhatatlan. Minden előállás úgy a hatást befogadó s arra visszaható, mint a cselekvőleg ható principium együttes működésével jön létre. Az anyagi és formai ok megkülönböztetésének tehát nincs értelme. De époly lehetetlennek tartja a szkepszis a természetbölcselet egyéb alapfogalmait is (a változást, tért, időt, számot).

4. Az *etikában* a vélemények különbözőségére való hivatkozás szolgál a *relativizmus* igazolásául. De az ismeretelméleti szkepszis nem is

vezethet más eredményre. A dolgok mibenlétét nem ismerhetvén meg, értékkülönbségeket sem állíthatunk fel köztük. Pozitív erkölcsi elvek felállítása azért is értéktelen, mert az elvek ismerete még nem elegendő a szenvedélyek megfékezésére, ami a legfontosabb erkölcsi kötelesség. A helyes erkölcsi magatartás az *ataraxia* vagy az *apáthia*, teljes közömbösség minden iránt. Amennyiben pedig cselekednünk kell, a valószínűség *(τὸ εὔλογον)*, a természetes ösztön, vagy a szokás az irányadó.

Irodalom. Goedeckemeyer A., Die Geschichte des griechischen Skepticizmus. Leipzig, 1905. — *Richter R.*, Der Skeptizismus in der Philosophie. I. Leipzig, 1904. — *Brochard V.*, Les sceptiques grecs. Paris, 1887, 1923.

22. Az eklekticizmus és a szinkretizmus.

1. A szkepszis megingatta a igazság tárgyi kritériumainak a hitelét. Ha ez nem is kedvezett a dogmatikus irányoknak, viszont alkalmas volt a polemikus kedv lelohasztására s az ellenétek enyhítésére. A kiegyenlítést sürgető gyakorlati szempont a kétségbevont tárgyi bizonyosság helyébe *az emberi közmegegyezésben* (consensus humanus) vélt megbízható mértéket találni ahhoz, hogy a cselekvés, az állami élet és a művészet számára szükséges normákat a stoikus, az akademikus és a peripatetikus rendszerekből összeválogassa. Ez az *eklekticizmus*, a különböző rendszerekből származó elveknek gyakorlati szempontú összeválogatása, a Kr. e. II. század óta valamennyi iránynál többé-kevésbbé jelentkezik, de legjellemzőbb a *római filozófiára*, mely a gyakorlatias irányú, az iskolák teoretikus vitái iránt kevés érdeklődést tanusító római szellemet teljesen kielégítette. *M. Tullius Cicero* (Kr. e. 106—43) s barátja, *M. Terentius Varro* (Kr. e. 116—27) a római elekticizmus főképviselői.

Az önállóság hiányával szemben Cicero letagadhatatlan érdeme, hogy a filozofálásra lelkesítő irataival *(De consolatione, Hortensius)* s vegyes tárgyú bölcseleti műveivel *(Academica, De finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes, De natura deorum, De officiis)* a görög bölcseletet a római kultúrába átültette. Az elméleti szkepticizmust indokoltnak tartja, a képzetek önmagukban nem adnak elégséges bizonyítékot, a tudományos bizonyítás előfeltételei is bizonytalanok. Mindazonáltal természetes képességünk van bizonyos fogalmak képzésére, melyek helyességét a közmegegyezés igazolja. Ezek megbízható tájékozódást nyújtanak az erkölcsi és teológiai kérdések tekintetében. Ilyenek : Isten léte, az isteni gondviselés, a lélek halhatatlansága, az akarat szabadsága, az erkölcsi törvény kötelező ereje, az erény tiszteletreméltósága. Isten és a lélek lényéről véleménye a platoni spiritualizmus és a stoikusok materializmusa közt ingadozik. A testi és lelki képességek tökéletes kifejlesztése biztosítja a boldogságot, melynek kiegészítő, nem szükségképeni részét képezik a külső javak. Az erény lényege a tevékenység, azért az erkölcsi

erények fontosabbak, mint az értelmiek s a legfőbb a társadalmi kötelességek méltó teljesítésére képesítő igazságosság. Az indulatoktól való mentesség az erényes élet fontos előfeltétele. — *Varro* művei *(Statuarum Menippearum reliquiae, Antiquitatum rerum divinarum libri)* Askaloni Antiochos eklekticizmusa mellett pythagoreus és cinikus eredetű tanokat is tartalmaznak.

2. A dogmatikus rendszerek aláhanyatlását a megváltozott korigények is siettették. A stoicizmus, az epikureizmus, a szkepticizmus elégteleneknek bizonyultak arra, amit főhivatásuknak vallottak, az erkölcsi probléma megoldására. A szkepszis kétségbe vonta az erény előfeltételeit képző tudás lehetőségét, a stoikus és az epikureus bölcs eszménye pedig a gyakorlatban alig volt megvalósítható. Az erkölcsi bajokkal küzdő ember arra a belátásra jutott, hogy az emberi bölcseség csődöt mondott. Úgy érezte, hogy önerejéből képtelen életcélját megvalósítani, ahhoz természetfeletti, isteni segítségre van szüksége. A Kr. e. I. századtól kezdve egyre jobban erősbödik a bűntudat s ezzel együtt *a megváltás (σωτηρία)* vágya, melyet a pythagoreizmus, a platonizmus eddig is táplált s a fokozódó vallásos szükséglet *a filozófia és a vallás egybekapcsolásához* vezetett.

A vallásos törekvések eredménye *a szinkretizmus:* a különböző filozófiai irányok a vallásos világnézettel összhangba hozható elveinek az egyesítése. Nem fontos itt a filozófiai elgondolás belső egysége. Nem módszeres alapossággal felépített rendeszereket, hanem az Abszolútum után szomjazó lelke vágyainak az igazolását várja a filozófiától a vallásos korszellem.

E törekvések leginkább *Alexandriában* nyilvánulnak meg, mely ebben az időben a kulturális kapcsolatok központjává fejlődött. Egyiptomi, zsidó, görög, hindu, római eszmeáramlatok találkoztak ott össze és ezek közül a keleti vallásmisztika hatott a legerősebben. Ez ígérte az Abszolútummal való kapcsolat megteremtését, de szerepét eredményesen csak úgy tölthette be, ha a görög és zsidó transzcendens istenfogalomhoz alkalmazkodik. Isten a világ felett áll elérhetetlen magasságban, de *közvetítő szellemek* által érintkezésbe lép a világgal: ez a megoldás lesz az eredménye a görög filozófia és a keleti vallásmisztika egyesítésének. Ha ezáltal Isten transzcendenciája fenn is lett tartva, viszont a keleti misztika törekvései is célhoz jutottak abban a meggyőződésben, hogy az Istentől eredő lélek, ha nem is értelmi okoskodással, de *intuitív szemlélettel,* az elragadtatás aktusában az Abszolútumot elérni képes, énjéből kilépve vele eggyé válhat.

3. Az alexandriai szinkretizmus egyik formája *a zsidó vallás és a görög filozófia* összekapcsolása. A perzsa birodalom bukásával Judea Nagy Sándor utódainak, a Ptolemaiosoknak, majd meg a Seleucidáknak a fennhatósága alá kerülvén, a zsidóság is hellenisztikus befolyás alá jutott.

Legerősebben mutatkozott az Alexandriában, hol a zsidók elsajátították a görög nyelvet, ami szent könyveik görögre fordítását tette szükségessé (Septuaginta). Az orphikus-pythagoreus hatás jelentkezik Egyiptomban a therapeuták s Palesztinában az esszenusok szigorú vallásos fegyelem alatt álló szektájánál (Kr. e. II. sz.). A görög filozófia és a zsidó vallás összeegyeztetésére törekszenek az Eusebiosnál (Praep. ev. XIII. 12) fennmaradt, *Aristobulos*-nak (Kr. e. II. sz.) tulajdonított töredékek, melyek Pythagoras és Platon filozófiáját az ószövetségből származtatják.

A görög bölcselet és a zsidó vallás összeolvasztásának legjelentősebb kísérletét az alexandriai *Philon* (kb. Kr. e. 25. Kr. u. 50-ig) vallásbölcselete képviseli. Philon előkelő családból származott s kora egyik legtekintélyesebb férfia volt. Kr. u. 40-ben mint az alexandriai zsidók követe Rómában járt Gaius császárnál. Nagyszámú iratai részben filozófiai tartalmúak, részben a Szentírást magyarázzák, részben pedig történeti és apologetikus tárgyúak. (Műveit legutóbb *Cohn, L. Wendland P.* és *Heinemann J.* [Berlin—Breslau, 1896—1923] adták ki.)

Philon nagyrabecsüli a görög filozófiát, de még nagyobb tiszteletben tartja a Szentírást s a filozófia rendeltetésének a kinyilatkoztatásból merítő *bölcseség szolgálatát (δούλη σοφίας)* tekinti. Erre a szentírási igazságokat magyarázó szerepére a görög filozófia azért is alkalmas, mert a Szentírás szószerinti értelméből megkülönböztetendő *allegorikus* értelme, Philon szerint a görög filozófiával teljesen megegyezik.

Isten a világtól különböző. Feltétlen transzcendenciájánál fogva csak azt tudjuk róla, hogy létezik, de közelebbről lényét nem állapíthatjuk meg. Különösen nem állíthatunk róla véges határozmányokat. Ő az önmagától fennálló lét *(ὁ ὤν, τὸ ὄν)*, minden tökéletesség forrása, a világ az ő műve. Isten azonban a tisztátlan anyaggal közvetlen nem érintkezhetik. A teremtés tehát nem a semmiből való létesítésben, hanem az öröktől létező anyag *formálásában* áll.

Isten a világgal közvetítő szellemek által érintkezik. Ezek közt a legfőbb a *Logos*, a második isten *(δεύτερος θεός)* Isten elsőszülött fia *(πρωτογόνος)*, a legidősebb angyal. A platoni idea-tannak a hérakleitosi-stoikus Logos-fogalommal való egységesítése alapján a Logos úgy tűnik fel Philonnál mint a világ előképe *(ἀρχέτυπον, παραδεῖγμα)*, ő hordozza az egész ideavilágot, mint az építőmester lelkében az építendő város tervét. Az anyagból a világ az eredetileg önmagában lévő szellemi létű Logosnak *(λόγος ἐνδιάθετος)* a világban való megnyilvánulásával *(λόγος προφορικός)*, az anyaggal való egyesülése által áll elő. Az anyagot a Logos részeit képező szellemi erők hatják át és alakítják. A Logos az érzéki világban ölt testet, a világ az ő ruhája, minden létezőben működő ereje a világrendjét biztosító kötelék *(δεσμός)*. Világalakító szerepe mellett a Logos *főpap* is, ki az emberek kérését Istenhez közvetíti.

Philon szerint a Logos nem örökkévaló, mint az Isten, de időben

sem lett, mint az ember. Ha a Logost istennek is nevezi, nem tekinti Istennel egyenrangúnak. A Logosnak az ideákhoz való viszonyáról kijelentései szintén ingadozók. De az ideákkal való kapcsolatbahozással a Logos-fogalom történetében mégis új fejezetet nyitott.

Az emberi lélek a Logos mása s a test előtt is létezett. Büntetésül száll le a testbe, mely a lélek sírja. Az ember erkölcsi hivatása, hogy az érzékiség megfékezése által Istenhez hasonlóvá váljon s visszajusson a szellemvilágba. Ennek eléréséhez Philon megértést tanusít a stoikus etika iránt is. Azonban a boldogság nála az üdvösséggel egyértelmű, melyhez elengedhetetlen Isten segítsége. Ezért a bölcs önmagábaszállás s önmegtagadás útján keresi az istenséggel való egyesülést, melynek legtökéletesebb, bár csak kevesek által elérhető foka az elragadtatás, az *extázis*. Ez az állapot az isteni fénynek a lélekbe áradásával jön létre. Az extázisban megszűnik az egyedi tudat, a lélek az Istent környező szellemeket szemléli, s átéli Isten jelenlétének a boldogságát, de magát az isteni lényeget a megtisztult lélek sem foghatja fel.

Philon misztikája a stoicizmusnak, a platonizmusnak, a pythagoreizmusnak és a keleti vallásfilozófiának a zsidó istenfogalommal való szinkretizmusa, melynek a zsidóságra nem volt jelentékenyebb hatása. A rabbik ellenállásán megtört a szentírási szövegek racionalista értelmezésének törekvése. A keresztény írók közül főleg az alexandriai katechétaiskolában tartották nagyra Philon tudományát s műveinek tanulmányozása a keresztény természetbölcseletre volt hatással. Éles dualizmusa a gnosztikusok szektájánál talált visszhangra.

4. Szintén Alexandria lehetett a kiinduló pontja az *újpythagoreizmusnak* is, melyről kevés adat áll rendelkezésünkre. A Kr. e. IV. században a pythagoreus filozófia megszűnt, illetve beolvadt a platonizmusba, de a pythagoreus-ophikus kultusz továbbra is fennmaradt s különösen Alexandriában talált követőkre. A filozófia ebben a táborban a vallás-erkölcsi elvek megalapozására szolgált és ezt a platonizmus pythagorizáló irányából merítette, ami a számok jelentőségének kiemelésében mutatkozott meg. Megemlítést érdemel ebből a körből a Pythagoras-eszményt dicsérő Tyanai *Apollonios* (Kr. u. I. sz.) és Apameiai *Numenios* (II. sz.), ki az érzékfeletti világhoz tartozó, a világot alakító és a teremtett világgal azonos isteni megkülönböztetésével philoni hatásról tanuskodik.

Az újpythagorikus és újplatonikus gondolatvilággal mutatnak rokonságot a Kr. u. II—III. sz.-ban erősen elterjedt hermetikus iratok. A *Hermes Trisgemistos* néven 18 fejezetből álló gyüjtemény szerint, melyet az első fejezet címe után gyakran *Poimandres* (jó pásztor) néven is idéznek, az istenséghez való visszatérés feltétele a világ megvetése és a Hermes-isten közvetítésével biztosítható istenismeret *(γνῶσις)*. Ugyancsak idesorozhatók a *Χαλδαικὰ λόγια* (Kald jóslatok) vallásos költemény s, mely a platoni, a pythagoreus és a stoikus tanok egyvelegét mutatja.

5. A szinkretikus gondolatkörhöz tartozik *Plutarchos* (45—125) is, ki hosszú ideig a delphii jósda papja volt, majd magas állami tisztségeket viselt. A történetírás mellett a bölcselet is érdekelte. Platontól és Aristotelestől merített filozófiai elveivel főképen a gondviselés hitének bölcseleti igazolását kívánta adni s a stoikusok materializmusának és az epikureusok ateizmusának a cáfolatával a hagyományos görög vallás fenntartására és bölcseleti mélyítésére törekedett.

Irodalom. Acsay A., Cicero mint bölcselő. Bölcs. Foly. 1897, 592—605 ll.; 1898, 57—82 ll. — *Némethy G.*, Cicero a legfőbb jóról. Egy. Phil. Közl. 1901, 1—20 ll. — *Prohászka L.*, A platonista Cicero. Budapesti Szemle. 1942. — *Hirzel R.*, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. I—III. Leipzig, 1877—83. — *Plasberg O.*, Cicero in seinen Werken und Briefen. Leipzig, 1926. — *Zielinski Th.*, Cicero im Wandel der Jahrhunderte. Berlin, 1912. — *Guttmann J.*, Die Philosophie des Judentums. München, 1933. — *Bréhier É.*, Les idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.[2] Paris, 1924. — *Adler M.*, Studien zu Philo von Alexandria. Breslau, 1929. — *Heinemann J.*, Philons griechische und jüdische Bildung. Breslau, 1932. — *Raffay S.*, A hellenizmus és a philonizmus kozmogóniája. Athenaeum, 1899, 415—433, 539—566 ll. — *Kroll I.*, Die Lehren des Hermes Trisgemistos.[2] Münster, 1928. (Beitr. zur Gesch. der Phil. d. M. A. XII. 2—4.) — *Scott V.*, Hermetica. I—III. Oxford, 1925—6. — *Hirzel R.*, Plutarch. Leipzig, 1912. — *Reitzenstein R.*, Die hellenistischen Mysterienreligionen.[3] Lepzig—Berlin, 1927. Poimandres. Leipzig, 1904.

23. Az újplatonizmus.

1. Az Alexandriából kiindult szellemi mozgalmak közül a legjelentékenyebb az *újplatonizmus*. A kor egyéb bölcseleti irányához hasonlóan az újplatonizmust is a vallásos szükséglet hozta létre, az a törekvés, mely eleget akart tenni az Abszolútummal egyesülni vágyó lélek igényeinek, anélkül azonban, hogy a világ racionalisztikus magyarázatáról lemondott volna. Mert bármily vonzóerővel hatott is az alexandriai görög lélekre Kelet vallásos misztikája, a görög filozófia fényes multját nem felejthette el. Misztikus vágyainak filozófiai igazolását főkép *Platon* bölcseletében kereste s a Timaios világképe állott igényeihez a legközelebb. Azonban a platonizmus elfogadásával a dualizmus elkerülhetetlenné lett, ha nem is vált eléggé tudatossá. Az ideák világának különváltságát, transzcendenciáját fenn kellett tartani, viszont a lélek útját is szabaddá kellett tenni az Abszolútumhoz. Ez a lelki igény hozza létre az újplatonizmus sajátságos világszemléletét: az Abszolútum transzcendenciája feltétlen, a világgal nem érintkezhetik. De a világ mégis egy összefüggő, nagy egység, mert mint *az Abszolútum szükségképeni kiáradása (emanáció)* egymásból keletkező őslétformák, hiposztázisok aláereszkedő során át alakul ki. Igy a lét, bár forrásától való távolodása arányában differenciálódva egyre változatosabbá lesz s ezzel együtt értékéből is fokozatosan veszít, de azért legparányibb része is az ideák világának szépségét tükrözi vissza.

Az újplatonizmus megalapítójaként a források az alexandriai *Ammonios Sakkas (σακκοφόρος)* nevét emlegetik (Kr. u. III. sz. első felében), aki keresztény szülőktől származott, de később elhagyta ifjúkori vallását. Tanait nem hagyta írásban hátra. Már kortársai közül némelyek az újplatonizmus igazi atyjának *Numenios*-t tekintették, kit Ammonios önállóság nélkül követett volna. Újabban is felmerült ez a vélemény (Guthrie). Annyi bizonyos, hogy az újplatonizmus igazi jelentőséghez Ammonios tanítványa, *Plotinos* (205—270) révén jutott, ki idővel felmentve érezte magát mestere tilalmától, a tőle vett s nyilván önmaga által is továbbépített tant írásba foglalta. Plotinos Egyiptom Lykopolis városában született, 11 éven át volt Alexandriában Ammonios tanítványa. Eredetileg keresztény mestere s az Alexandriában működött Origenes révén, ki kereszténységre térése előtt Ammonios tanítványa volt, Plotinos a kereszténységgel is megismerkedhetett. Erre vall nemcsak a gnosztikusok szektájával, hanem általában a keresztény megváltástannal szembeforduló álláspontja. Alexandriát a perzsák ellen vonuló Gordianus császár seregeihez csatlakozva hagyja el azzal a szándékkal, hogy a perzsák és a hinduk életét megismerje. A vállalkozás kudarca után 245 táján Rómában telepedett le. Előkelő barátok és ragaszkodó tanítványok serege vette körül a szigorú életmódot folytató, nagy tiszteletben álló férfiút. Gallienus császár a Plotinos szerint megvalósítandó filozófusok városának, a *Platonopolis* létesítésének a gondolatával is foglalkozott.

Plotinos 50 éves korában fogott hozzá tanai leírásához. Iratait halála után tanítványa, *Porphyrios* 6, egyenként 9 értekezésből álló könyvbe, *Enneades*-be foglalta össze. A tanítványokkal folytatott eszmecsere közvetlenségét visszatükröző, képekben gazdag értekezések csak laza összefüggésben állnak egymással. A kérdés felvetése, dialektikus bizonyítás, a tétel elfogadásának sürgetése, hymnusszerű hálaadás egy-egy fejezet rendes beosztása. Művei összkiadása: *Wyttenbach—Crenzer—Moser*, Plotini opera omnia. I—III. Paris, 1855. — Enneades fordítások: *Müller Fr.*, I—II. Berlin, 1878, 1880. — *Kiefer O.*, I—II. Jena, 1905. — Kiváló *Bréhier* francia fordítása. I—IV. Paris, 1924—27.

2. Az újplatonizmus világképében a végső elv *túl van*, fölötte áll mind a szellemi, mind az érzéki léten. Teljesen egyszerű, benne semmiféle megosztódottság nem lehetséges. (Ennead. VI. 9.) *Öntudatlan*, minden lét- és gondolkodási kategórián felül áll. Nem gondolkodik, mert ez már az alany és a tárgy kettősségét tételezné fel; nem tevékeny, mert ez egy tőle különböző valóság létét állítaná (V. 3, 12—14.) s különben is önmagának teljesen elég, semmi szükséglete nincs. Pozitív határozmányok közül csak az *Egy (ἕν)* vagy a *Jó* állítható róla, de ezek sem fejezik ki lényegét, hanem csak a világhoz való viszonyát állapítják meg. Az Egy képességileg minden, de a valóságban egyik dolog sem.

Az Egy abszolút transzcendenciája kizár minden szubstanciális

változást. Anélkül, hogy önmaga megváltozna, túláradó bőségéből tudattalanul és szükségképen csordul ki a lét, amint a túláradó forrás vize kicsordul, vagy a mint a fényforrás fénye szétsugárzik *(περίλαμψις)*. «Képzeljetek el egy eredetnélküli forrást, ez adja minden folyónak a vizét, de ezáltal nem apad ki; megmarad nyugodtan ugyanazon a szinten.» (III. 8, 10.) «A lét, mely az Egyből származik, nem válik el tőle, jóllehet nem azonos vele.» (V. 3, 12.)

b) Az Egy először a *Nús*-t bocsátja ki magából. A Nús az Egy hasonmása *(εἴκων)*. Ez a hasonmás eredeti mintája felé fordul s az Egy felé fordulás *(ἐπιστροφή)* által Értelemmé válik, önmagát megismeri. (V. 1, 7.) A Nús immanens tartalmai az *ideák*, mert ha tőle különbözők volnának, a Nús nem lenne az igazság birtokában, hanem csak a tévedés lehetőségét megengedő képzetekkel *(εἴδωλα)* lenne kénytelen megelégedni. (V. 5, 1—2.) A Nús az ideákat eredeti szépségükben tartalmazza (I. 6, 9) s minthogy minden egyes dolognak megvan az ideája, a Nús az érzéki világ ősmintája *(exemplarizmus)*. Az ideák aktív, cselekvő szellemi erők, melyek a világ rendjét szabályozzák. A Nús az Egynek szétszóródó *fénye*, az Egy kisugárzása. (VI. 8, 18.) Érthető, hogy minden lélek ösztönszerűen törekedik utána. E misztikus *fénymetafizika* nagy jelentőséghez jut a későbbi történet folyamán.

c) A Núsból árad ki a *világlélek*, melyből az egyedi lelkek jönnek létre anélkül, hogy a világlélek részei lennének. A lelkek egymással s a világlélekkel egy nagy egységet képeznek. (IV. 8, 3.) A *lélek* a Nús mása (V. 1, 7.) s mint hasonmás, az eredetinél ugyan tökéletlenebb, de még mindig a szellemi világ tagja, szellemi tökéletességek hordozója. Nemesebb (szellemi) része létforrása, a Nús felé fordul, másik része pedig vonallá kifejlődő pont módjára leereszkedik az anyagi világba. Az ember tehát szellemből *(νοῦς)*, a testtel egyesült lélekből *(ψυχή)* és testből *(σῶμα)* áll. (VI. 7, 6). A lélek így hatalmas teljesítőképességgel rendelkezik, *közvetítő* az érzéki és az intelligibilis világ között. A lélek testbe szállása természeti szükségszerűség (IV. 8, 6.), de egyszersmind büntetés is. (V. 1, 1.). Amint a tűz a levegőt, úgy járja át a lélek a testet s ezáltal a test minden részében osztatlanul, egészen jelen van. (VI. 4, 5.) A léleknek csak a testtel érintkező része tudatos, a testtől független szellemi tevékenységek tudattalanok. «Nincs olyan pont, hol önmagunk határát megállapíthanánk, azt mondván, eddig vagyok én.» (VI. 5, 7.) A lélek igazi mivoltában szemlélődő, kontemplatív erő, de a tiszta szemlélődésben alany és tárgy különbsége megszűnik. (VI. 7, 35.)

Az érzéki világba elmerülő lélek tevékenységei az *emlékezés*, az *érzékelés* és a *gondolkodás*. Az emlékezet a Nústól való eltávolodás folytán áll elő, amennyiben megszűnvén a léleknek az ideákkal való egysége, azok képével kénytelen megelégedni. (IV. 4, 3.) Az érzékelés a testet ért változás tudomásulvétele a lélek szenvedőleges változása nélkül. (IV. 4, 18—19.) A gondolkodás *(διάνοια)* összekapcsolja és szétválasztja az érzékelésből

származó képeket, az ideákkal egybeveti s végül a jelenlegi s régebbi képek összehasonlításával felismeri őket. (V. 3, 2—3.)

d) Az emanáció folyamatának utolsó tagja az *anyag*. A szellemi létnek csak árnya, nem is nevezhető szubstanciának. Határozatlansága, formátlansága maga a hiány *(στέρησις)*, a rossznak a forrása *(πρῶτον κακόν*, I. 8). De az anyag is szükséges, mert így lesz teljes a fejlődés, így jön létre a valóság minden foka. Az anyagban célszerűen működő szellemi erők *(λόγοι)* azt az ideák mintájára alakítják. Az ideákhoz való hasonlóságánál fogva *minden*, még az értelemben való *is az ideák szemléletére törekszik* (III. 8, 1.) s az eredeti szépséghez iparkodik hasonlóvá válni. (I. 6.) Minden fogyatékossága mellett az érzéki világnak is megvan tehát a szépsége, amit Plotinos a gnosztikusok világmegvetésével szemben rendületlenül hirdet. (II. 9.) Ez a szellemi lét mindenütt való jelenléte miatt az egész valóságon a kozmikus szimpátia elve uralkodik.

Az emanációk eredményeképen a lét *folytonos rangsort* tüntet fel s a lét alacsonyabb foka magasabb által tökéletesedik. «Egy emelkedő rangsor létezik, úgyhogy minden valóság jó az utána következőnek . . . A test java a lélek, ami nélkül sem nem létezhetne, sem fenn nem maradhatna. A lélek java az erény. Még feljebb az Értelem s afölött a természet, melyet Egynek nevezünk.» (VI. 7, 25.)

3. A lélek eredetére való ráeszmélés adja meg az újplatonizmusban az *erkölcsi* eligazodást. A lélek eredetileg fent élt a Núsban, a testtel érintkezve szennyeződött be. A sártól és iszaptól mosdás és megtisztulás által kell szabadulnia és visszatérését a tiszta szellemvilágba biztosítania. (I. 6, 5.) Plotinos Platonnál hasonlíthatatlanul nagyobb határozottsággal sürgeti az anyagtól, az érzéki léttől való elfordulást, a katharsis szükségességét. Az anyagtól beszennyezett érzéki világban nem talál az emberhez méltó cselekvési tért. Az érzéki lét szintjéhez kötött társadalmi, állami élet erényeit a legalacsonyabb rangúaknak tekinti, az állam vagy a társadalom reformja őt éppen nem érdekli. Értékelése szerint csak olyan emberek merülnek el a külső tevékenységbe, kik lelkük erőtlensége miatt képtelenek a tökéletességgel azonos szemlélődésre.

Nem «künt», hanem «bent», önmagában van a lélek igazi élettere. A metafizikai létsíkok átszelésével fokozatosan tér vissza a lélek legbensőbb önmagához, hogy végül az istenséggel egyesüljön. A legalacsonyabb létszint az érzéki élet. Az ebben való elmerülésnél tökéletesebb a lélek önmagára eszmélése. Még tökéletesebb az ideák szemlélete, de a tökéletesség legmagasabb foka a szemlélődés *(θεωρία)* az elragadtatás állapotában. A lélek önkoncentrációjához hasonlóan az erkölcsi tökéletesedésnek is több foka van. Első az erényes életre térés a négy sarkalatos erény gyakorlásával. Magasabb foka a léleknek az Istenséghez hasonulása, legmagasabb fok a vele való teljes azonosulása. (I. 2, 6.)

Az erkölcsi tökélyt jelentő «theoria» a tárgy és alany különbségét fenntartó ismerés-módokkal szemben a lélek közvetlen egyesülése az Istenséggel. (VI. 9, 4—7, 10—11). Ebben a legmagasabbrendű szellemi aktusban a lélek kilép a saját öntudatából és eggyé válik az isteni léttel. Az elragadtatás minden gondolkodást meghaladó, mélységes érzelmekkel áthatott állapotát, Plotinos meggyőződése szerint, nem lehet önerőnkből előidézni, bár nem is isteni segítséggel következik az be. Folytonos készüléssel türelmesen ki kell várni azt a pillanatot, mikor az isteni fény hirtelen betör a lélekbe s azt önfeledt boldogsággal tölti be. Porphyrios szerint Plotinosnak a vele való együttléte alatt négy ízben volt elragadtatásban része. (Vita Plotini c. 23.)

4. Misztikájánál nem csekélyebb Plotinos *esztétikai* eszméinek történeti hatása. A platoni Symposionban elszórt gondolatoknak Platonnál is idealisztikusabb irányú kifejtésével alakul ki Plotinosnak a szépről és a művészetről vallott felfogása. Szerinte már az érzéki szép sem tisztán a külső formában, a részek arányában áll, hanem a benne levő szellemi valóság, az idea mint belső forma alakítja széppé az érzéki dolgot. (I. 6.) Nem az anyagból, hanem a művész lelkéből hordozott ideából ered egy szobor szépsége. (V. 8.) A szobor szépnek talált formája külső képmása a művész lelkében élő formának, mely az anyag ellenkezése miatt tökéletesen soha ki nem fejezhető.

Világnézéséből adódik Plotinos ama eredeti értelmezése, hogy a természet, mely szemléletből jött létre, maga is szemléletre vágyik. Félálomban, kábultan szemlélődve a testek körvonalait alakítja ki, melyek öléből kihullanak. (III. 8.) A természet tehát szemlélődve alakító művész s egyszersmind a szemlélet tárgyait, az ideákat másolatszerűen tükröző műalkotás is. Ezzel az értelmezéssel Plotinosnál tűnik fel először a *természeti szép* gondolata. Mind a művészi, mind a természeti szép egyaránt a szellem átsugárzása az anyagon. A művész a természetben megpillantott szépet igyekezik az anyagban kifejezni, s a természet az ideát, a szellemi valóságot tükrözi.

A műélvezet nem egyéb, mint a szellem világából származó léleknek a tárgyon talált szellemi mozzanat feletti öröme, mely a szellemvilággal való rokonsága tudatára ébreszti. De e rokonság alapján a lelket is szépnek kell mondanunk. Az élet, az elevenség különben is fontos alkotóeleme a szépségnek. A mégoly arányos márványszobor kevésbbé szép, mint az eleven test. «Az élet lélek, s ami lélek, az a Jóhoz hasonló, ami fénysugaraival bevilágítja lelkünket.» (VI. 7, 22.) Plotinos szemléletében a szép világa is piramisszerűen emelkedő hierarchikus rendet alkot. Az érzéki szépnél magasabbak a lélek szép cselekedetei, a tudományok, az erények szépsége. A lélek szépségénél magasabb a szellem szépsége. A szépségen keresztül is az emberi lélek az első hiposztázis, a Jó után vágyódik, melyet a Jóból fakadt szépség vesz körül. Igy a szépnek a

létráján a lélek ugyanoda jut, ahová az erkölcsi értékek emelkedő sora is vezet; a művészi élmény Plotinosnál az emberi tökéletesedés egyik módja és eszköze.

Plotinos idealista esztétikája elevenen hat a későbbi keresztény gondolkodásra, Szent Ágostonra, Pseudo-Dionysiosra, Aquinói Szent Tamásra. Visszhangra talált a renaissance platonikus gondolkodóinál s nagy tetszést keltett a német romantikában is. Goethe lelkesedve fordította le a plotinosi esztétika egyik jellegzetes fejezetét.

Plotinos a pozitív *vallásokkal* szemben közönyös magatartást tanusított (Vita c. 10.), azonban az imát, a szellemek tiszteletét, a szertartásokat, mint a tisztulás eszközeit méltányolta. (En. IV. 4, 38.) Követői a pogány vallással szoros kapcsolatot teremtettek, ami annál is könnyebb volt, mivel az egyiptomi Napisten elterjedt tisztelete, melynek egyik formája volt a római Mitrasz-kultusz, valamint a Deus Sol tisztelete, összhangba volt hozható a Plotinosnál is isteni fénynek jellemzett Nús fogalmával. Az újplatonizmus így a kereszténység ellen küzdő pogány vallás szellemi fegyverzetévé lett s különösen a hitehagyott *Julianus* császár (ki *Κατὰ Γαλιλαίων* c. iratában támadta a kereszténveket) részesítette meleg pártfogásban. Babonás hit, jóslások, varázslatok elhatalmasodása az újplatonikus teurgia vadhajtásai.

5. A III—VI. században erősen elterjedt újplatonizmus különféle változatokban mutatkozik. Az egyes irányok közt az emanációk számának, keletkezésük magyarázatának, az anyag eredetének a kérdése tekintetében van eltérés. Az *újplatonikusok* a történeti kutatás, a klasszikus filozófusok magyarázása és a dialektika terén is eredményesen működtek, azonban nem voltak képesek többé a görög bölcseletet fellendíteni. Az újplatonizmus a görög spekuláció lassú haldoklása.

A különböző újplatonikus iskolákat irányuk szerint három csoportba oszthatjuk *(Ueberweg—Praechter)*: *a)* a *metafizikai-spekulatív* irányt követik a közvetlen tanítványok, a szíriai és az athéni iskola; *b)* a *vallásos-teurgikus* irány jellemzi a pergamoni iskolát; *c)* a *tudományos irányt* képviseli az alexandriai iskola.

a) Plotinos hűséges és általa nagyrabecsült tanítványa volt az etruszk származású *Amelios*, ki mintegy 100 könyvben foglalta össze mestere tanításait s az iskolájában lefolyt vitákat, melyek teljesen elvesztek. Arra a feladatra is vállalkozott, hogy Polinos eredetiségét Numenios tanaival szemben bizonyítsa. Valószínűleg Numenios hatására különböztetett meg három részt a Núsban. Többoldalú és tehetségesebb volt nála Plotinos másik személyes tanítványa, *Porphyrios* (232—300), ki mestere életrajzának a megírásán (Vita Plotini) s iratainak a rendezésén kívül munkásságát főleg a plotinosi eszmék terjesztésére szentelte. Különösen az anyagnak a szellemből való emanációját védelmezte a gnosztikusok dualizmusával szemben. Aristoteles Kategóriáihoz írt be-

vezetésében *(Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγωρίας)* a fogalmakat a jellegzetes jegyek szempontjából az állíthatóság *(κατηγορούμενα)* ötféle csoportjába osztályozza: *γένος* (nem), *εἶδος* (faj), *διαφορά*, (faj-különböztető jegy), *ἴδιον* (sajátos jegy), *συμβεβηκός* (esetleges jegy). Az általános fogalmak tárgya kérdésének a felvetésével a középkor nagy dialektikai vitájának lett a kezdeményezője. A keresztények elleni iratai közül a legjelentékenyebb a *Κατὰ Χριστιανῶν*, mely csak töredékben maradt fenn.

Jamblychos († 330-ban), Porphyrios tanítványa, *Sziriában* működött. A plotinosi három szellemi hipposztázis helyébe a hipposztázisok számát hatalmasan megnövelte. Legelső a teljesen kimondhatatlan őslét *(ἡ πάντη ἄρρητος ἀρχή)*, mely a Jó határozmányával rendelkező Egy felett áll. Ezután következik a Nús ismét több régióra osztott világa s a szellemi valók nagy sokasága. Nevezetes az a változtatása is, hogy a lélek testbe költözését nem tartja a bűn büntetésének. Nagy szellemek, mint pl. egy Pythagoras, tiszta szeretetből öltenek testet. A keresztényeknek Jamblychos is kérlelhetetlen ellensége.

Az athéni *Plutarchos* († 432) vezetése óta az athéni *Akadémia* is az újplatonikus tanok hajléka lett. Itt működött *Proklos* (410—485, főműve *Στοιχείωσις θεολογική)*, ki ritka rendszerező tehetségével tűnt ki. Rendszerének alapja a *hármas fejlődés* tana. Minden, ami létrejön, egyrészt hasonló létesítő okához, másrészt különböző tőle, mert a leszármazott különböző az eredetitől. Azonban a különbözőség ellenére a vele való hasonlóságánál fogva feléje fordul, utánozni, vele egyesülni törekszik. A létesülés hármas mozzanata tehát a létesítendő léte az okban *(μονή)*, az okból való előállás *(πρόοδος)* s az okhoz való visszafordulás *(ἐπιστροφή)*. Minden egyetemes az alája tartozó összes egyedek transzcendens oka.

b) Jamblichos tanítványa *Aidesisos, Pergamonban* alapított iskolát, mely az érzékfeletti világgal iparkodott érintkezésbe jutni s a politeista pogány kultusz visszaállítására törekedett. Ezzel az iránnyal állt összeköttetésben *Julianus* császár is.

c) Az *alexandriai iskola* a filozófia mellett a matematika és a természettudományok művelésére is nagy súlyt helyezett. Nagyhatású tanítója volt *Hypatia* († 415) filozófusnő, kinek a *keresztény* újplatonikusok: *Synesios, Hierokles*, Lykopolisi *Alexander* voltak a tanítványai. Ehhez az irányhoz sorozhatók a latin újplatonikusok, *Macrobius, Marius Victorinus* is. Ez az irány a keresztény tanokhoz hozta közelebb az újplatonizmust. Azt tanította, hogy az anyag Isten teremtő akaratával a semmiből jön létre, a szükségképeni emanáció és a végzet tanát pedig elvetette.

6. Az újplatonizmus nemcsak egyszerű felújítása Platon bölcseletének, hanem annak a *spiritualista monizmus* irányában jelentős *továbbfejlesztése*, melyhez a misztikus öntapasztalat adott ösztönzést. A nyugati

filozófiában az újplatonizmus az első kísérlet a szubjektív, *alanyi kiindulású* bölcselkedéshez. Nem a tárgyi világra irányul itt a figyelem, hanem a léleknek az önszemléletben, az önmagábatérésben tapasztalt élménye lesz döntő befolyással a világnézeti állásfoglalásra. Ily alanyi tájékozódás mellett a platoni ideák világa az aktív szellemi szubstanciák birodalmává vált s az emanációk által létesülő folytonosság hidalja át az érzéki és szellemi lét különbségét, noha azt nem szünteti teljesen meg. A szemlélődés, az öntevékenység különböző fokán álló lét a szellemi szubstanciák összefüggő egysége, s az anyag, melynek valóságához Plotinos kizárólag a görög hagyományok tiszteletéből ragaszkodik, nem önálló elv, hanem a szellem legalacsonyabb fokú megnyilvánulása. Ebben az idealisztikus irányú rendszerben az anyag époly problematikus, mint amilyen kiegyenlítetlen a racionális és a misztikus ismeret ellentéte.

A szellemi élet autonómiájának a tétele az új gondolat, melyet Plotinos Keletről a nyugati filozófiához közvetít *(Bréhier)*. Ez a gondolat eredeti újplatonikus formájában uralkodik később *Scotus Eriugena*, *Spinoza* s egy bizonyos korszakban *Schelling* filozófiáján, míg a dialektikus fejlődés eszméjét *Hegel* fejti ki teljes tartalmában.

Az újplatonizmus a Krisztus utáni századok uralkodó filozófiai iránya, mely a tanainak bölcseleti kifejezésére törekvő kereszténységre is hatott. Sokan azonban ezt a hatást túlozzák, mint pl. *Picavet*. A hatás mértékét a keresztény bölcselet tárgyalása állapítja majd meg.

Irodalom. Magyaryné-Techert M., A hellén újplatonizmus története. Budapest, 1934. Plotinos a szépről és a jóról. (Szemelvények, bevezetéssel.) Budapest, 1925. Mi az újplatonizmus? Athenaeum, 1929, 211—233 ll. A plotinosi *νοῦς*-fogalom vallásos jelentsége. U. o., 1926, 15—33 ll. — *Bréhier É.*, La philosophie de Plotin. Paris, 1928. — *Heinemann Fr.*, Plotin. Leipzig, 1921. — *Inge W. R.*, The Philosophy of Plotinus. Londres, 1918. — *Guthrie K. S.*, Plotinus. Chicago, 1909. — *Mehlis G.*, Plotin. Stuttgart, 1924. — *Söhngen O.*, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung. Leipzig, 1923. — *Arnou R.*, Le désir de Dieu dans la phil. de Plotin. Paris, 1921. — *Koch Fr.*, Goethe und Plotin. Leipzig, 1925. — *Whittaker Th.*, The Neo-platonists. Cambridge, 1928.

Összefoglalás.

A hellenisztikus korban a görög filozófia elvesztette azt a közvetlen kapcsolatot, mely kezdettől fogva a szaktudományokhoz fűzte, viszont idegen népek gondolatvilágával jutott érintkezésbe. Mindkét körülmény folytán jellege jelentősen megváltozott. Nem egyetemleges és tudományos szintézist nyujtó jelentőségével, hanem mint az emberi *életalakítás normája* jut szerephez s ezt a szerepét a Földközi tenger összes kultúrnépeinél teljesíti. Mindazok a gondolkodók, akikkel e közel ezer esztendőre terjedő idő alatt találkozunk, azt a szilárd pontot keresik, mely a nagy történeti átalakulások, az erkölcsi válságok közt a külső

körülményektől függetlenül, biztos tájékozódásul szolgálhat. A filozófia lelki vezetővé lesz, arra mutat rá, hogy az ember önmagában hordozza boldogságát s a mostoha külső körülmények felé kerekedhetik, ha az életművészet titkát érti. Valamennyi rendszer megegyezik abban, hogy a «*bölcs*» önmagának elégséges, boldogságát semmi külső körülmény nem rendítheti meg. A nézetek csak azoknak az eszközöknek a megjelölésében térnek el, melyek által a bölcs függetlenségét s ezzel boldogságát biztosíthatja.

A *Stoa* panteizmusa a világ szükségképeni rendjét önfegyelmezett akarattal követő embernek ígéri a boldogságot, az *epikureizmus* a nyugodt kedélyállapot megőrzését tartja a bölcshöz méltónak, a *szkepticizmus* a tudományos állásfoglalástól való tartózkodásban jelöli meg a helyes magatartást, *a vallásos világnézet* pedig Istenben találja meg az élet értelmét és célját.

Az erkölcsi és vallási motívumoktól irányított filozófiai spekuláció tételeinek metafizikai és ismerettani megállapításánál a korábbi filozófiára támaszkodik. A cinikus iskolából kifejlődő stoicizmus *Hérakleitos* által megvetett alapokon épít tovább, az epikureizmus *Demokritost* választja vezetőnek, a vallásos világnézet pedig *Platonban* talál mesterére. Azonban a változó körülmények olyan új szempontokat vetnek fel, melyek figyelembevételével a korábbi rendszerek lényeges változáson mennek át.

Hérakleitos panteizmusa a stoikusoknál elmossa az anyag és a forma Platon és Aristoteles által hangsúlyozott különbségét, a monizmus alapján magyarázza a kozmosz szükségképeni összefüggését, melyben az őselv értelmes természete biztosítja a történések célszerű lefolyását s megindokolja a természetnek megfelelő jó megtételének a kötelességét. A demokritosi mechanizmus szolgáltatja az epikureizmus érveit a stoikus teleológia ellen, azonban az individualisztikus etika s nem utolsó sorban az akaratszabadság igazolása javasolja a világmagyarázatnál a véletlen történéseknek a demokritosi rendszerbe nem illő felvételét. A vallásos szükségletek állapítják meg a platonizmus módosításait. Fenntartva az érzéki és érzékfeletti lét lényeges különbségét, a vallásfilozófia Isten transzcendenciája mellett a világban való működésének, immanenciájának a magyarázatára törekszik. Isten transzcendenciájának és immanenciájának összeegyeztetése Philontól kezdve az uralkodó metafizikai probléma. A vallásos rendszerek megegyeznek abban, hogy a lét az abszolút szellemvalóság működésének az eredménye. A világnak egészében az Abszolútumból való eredeztetése a hellenista vallásfilozófia történetileg legjelentősebb tétele. Mindenesetre, az abszolút valóságból való levezetés eddig sem volt ismeretlen a görög filozófiában. Azonban jelentős változás mutatkozik a korábbi hylozoista értelmezéssel szemben abban, hogy a vallásos világfelfogás az Abszolútum szellem-voltát határozottan

kiemeli s a világalakulás, a fejlődés belőle való eredeztetésével a *szellem teremtő erejének* tudatát a nyugati gondolkodásba belevis. i. Az abszolút szellemre vonatkoztatva a végtelenség fogalma is új értelmet kap: az anyag tökéletlenséget jelentő határozatlanságával szemben a létnek és erőnek oly teljességét jelenti, mellyel csak a Szellem bírhat, s mely a véges létet és megismerést mindenkép meghaladja.

De a vallásos léleknek az Abszolútummal való bensőséges viszonyában, a vallásos élmény közvetlenségében teljesen tudatossá válik a *lélek szellemi természete* is. A lélek a görög filozófiában kezdettől fogva mint életelv, mint az anyagban működő erő szerepelt. Platonnál már ez az erő a testtől annyira függetlenné válik, hogy önálló létre és működésre képes. Aristoteles ugyan szorosabbá tette a lélek testhez való viszonyát, de a szellemi világhoz tartozását kifejezésre juttatta abban a tételben, hogy a cselekvő értelem kivülről jön a testbe s az értelmi tevékenységeket a lélek szellemi erejével végzi. A stoikusoknál a hérakleitizmus, az epikureusoknál a demokritosi fizika eltünteti a lélek és test közti lényeges különbséget, bár a lélek mint a testnél finomabb anyagú valóság, a testtel szembeni viszonylagos felsőbbségét megőrzi. A lélek szellemiségének a ténye akkor jut teljes elismeréshez, midőn az Istentől való elszakítottság tudata s a hozzá való visszatérésnek a vágya vallásos lélekből elemi erővel tör fel. A lélek szellemi természetével az antropológiai probléma platoni megoldása bizonyul a vallásbölcselet előtt a legjobban összeegyeztethetőnek.

Az antropológiai álláspont szerint alakul az *ismeretelmélet* is. A stoikus és az epikureus materializmus következetes folyománya a szenzualista ismerettan. Az érzet a dolgok lenyomata (Stoa), a dolgokról leváló képecskék lélekbe hatolása (Epikuros). Az érzetből alakul ki az emlékkép és a tapasztalat útján az ismeret, mely azonban nem a lényegekre vonatkozik (mint Platonnál és Aristotelesnél), hanem az egyedi dolgokra. Ezáltal megszűnik az érzéki és érzékfeletti ismeret lényeges különbsége. Midőn e *szenzualizmus* természetes következményeképen a szkepszis az ismeret lehetőségét kétségbe vonja, csak egy teljesen *alanyi* jellegű kritérium marad az ismeret bizonyosságának az igazolásául, a megragadó, hozzájárulásra késztető képzetekre való hivatkozás. Ez a magyarázat persze tehetetlenül áll a tévedés tényével szemben. Az újplatonizmus ismeretelmélete spiritualista metafizikájához igazodik. A lélek *öntevékeny* szellemi valóság, a nála alacsonyabb valóságtól, a fizikai léttől nem szenvedhet el benyomást. A lélek észleli az érzékekben végbemenő változásokat, de az igazság ismeretét nem az érzéki világból, hanem az ideaszemléletből meríti. Míg a korábbi filozófia a megismerést elsősorban a tárgyi valóságra vonatkoztatta, a vallásos misztika a lélek figyelmét önmagára irányítja s alanynak és tárgynak az elragadtatás állapotában tapasztalt egybeolvadására hivatkozik.

A hellenisztikus kor alanyi érdeklődésű filozófiája az attikai kor szociális etikájával szemben az individuális *etika* területein jut jelentős felfedezésekre anélkül, hogy a közösségi vonatkozásoktól a rendszerek nagy része teljesen eltekintene. Valamennyi rendszer közös megállapítása, hogy az ember nemcsak mint a közösség tagja bír erkölcsi jelentőséggel, hanem az erkölcsi értékek hordozója *az egyén*. Az ember legértékesebb adománya az értelem és az akarat. A megpróbáltatásokkal bátor szembenézésre vállalkozó erkölcsi magatartás fokozottan tudatosítja az *akarat* jelentőségét. Az akarat szabadságát, mint az erkölcsiség elengedhetetlen feltételét, az összes rendszerek elismerik s ehhez még azok a rendszerek is ragaszkodnak, melyek ezt a tételt metafizikai álláspontjukkal csak nehezen tudják összeegyeztetni (stoicizmus, epikureizmus). Az akaratszabadság legsúlyosabb akadálya *az érzelmi világ* részéről mutatkozik. A stoikusok intellektualizmusa a szenvedélyeket önmagukban rosszaknak tartja s az értelem kimüvelésétől reméli elerőtlenedésüket. A vallásos etikák az aszkézis, az érzéki természet önmegtagadás általi megfegyelmezését sürgetik, azonban az érzelmi világgal szemben a stoikusoknál nagyobb megértést tanusítanak.

Ha nem is egyenlő mértékben, az individuum erkölcsi jelentőségének a felismerése mellett a rendszerek az etika *szociális* kérdéseit sem vesztik szem elől. Azonban a közösség fogalma jelentékenyen *kitágult*. Nagy Sándor és a rómaiak világbirodalma kiszélesítik a bölcselkedő elme látókörét, mely túl az államhatárokon, az összes erkölcsi személyeket egybefoglaló közösség keretei közt állapítja meg a szociális etika tételeit. Az etikai szemlélet e kibővülését még inkább elősegíti az üdvösségre hivatottság egyetemességét hirdető kereszténység.

II. A keresztény patrisztikus bölcselet.

24. A keresztény bölcselet kezdetei.

1. A kereszténység megjelenése nemcsak az emberiség vallási és erkölcsi életében, de a bölcselet történetében is nagyjelentőségű fordulót jelent. A keresztény tan, habár eredeti célzata szerint a legmélyebb vallási problémát, az üdvözülés mibenlétét és módját világítja meg, nagyjelentőségű megállapításokat tesz oly lényegbevágó kérdésekben is, melyek a bölcseletet is legközvetlenebbül érintik. Ha a bölcselet minden korban szoros, eloldhatatlan kapcsolatot mutat az uralkodó világszemlélettel, könnyen érthető, hogy a keresztény világnézetnek Istenre, a világra, az emberre vonatkozó tanításai a bölcseleti gondolkodásra is mélyreszántó hatást váltottak ki.

A keresztény *istenészme* lényegesen eltér a keleti és a hellén isten-

fogalomtól. Az evangéliumi tanítás fényében elénk tűnő Isten kilép a megközelíthetetlenség homályából, melybe alakját még a legtisztultabb keleti vallások is burkolták anélkül, hogy a görögség ember-szabású isteneivel egy síkra ereszkedne. Isten a kereszténységben úgy hatja át a világot, s Krisztusban úgy egyesül az emberi nemmel, hogy ugyanakkor transzcendenciáját is teljességgel megtartja. Isten a lét teljessége, örökkévaló, mindenható szellem, ki lényét tökéletes öntudattal felfogja, értelemmel és akarattal rendelkező személy.

A *világ* teljes egészében, az anyagot sem véve ki, Isten szabadon alkotó teremtő tevékenységének a műve. Sem belső szükségszerűség, sem valami már meglévő anyag léte nem korlátozta Isten tevékenységét; a «teremtés» a kereszténységben teljes értelmű, a semmiből létesítéssel egyjelentésű. Mivel a világ nem az isteni lényeg emanációja, Istentől különböző lényegű. Hozzá nem a lényegi azonosság köti, hanem az alkotásnak a Teremtő szellemet tükröző hasonlósága, s a semmiből teremtett létnek a Teremtő fenntartó és irányító tevékenységére való rászorultsága. A világot Isten határozza meg. Keresztény felfogás szerint a világ, mint Isten szabad alkotása oly tökéletességű és azt a célt szolgálja, melyet Isten alkotó tevékenységében maga elé tűzött.

Az Istentől szabadon teremtett világban új és eredeti értelmet kap az *emberi* lét is. Az ember a keresztény világképben a teremtés koronája. A teste és lelke szerint Isten által teremtett első ember után is, mindenegyes ember lelkét közvetlen Isten teremti; ezért az ember személyvoltában, szellemi képességeivel hasonlíthatatlanul magasabb módon fejezi ki az Istenhez való hasonlóságot, mint az alacsonyabb rendű lények. A teremtői aktussal megjellegzett hasonlóság etikai vonatkozásban az Istenhez hasonulás rendeltetését hozza magával, melyhez a leghatalmasabb lendítő erő a teremtett léleknek Teremtőjéhez és Üdvözítőjéhez vonzódó lankadatlan szeretete. Céljának betöltéséhez az ember kevés önmagának; létében teljesen függve Istentől, élethivatását is csak Isten ingyen kegyelmével, a bűneitől megszabadító irgalom s az üdvözítő szeretet hozzáhajló, felsegítő és vele együttműködő erejével valósíthatja meg. Isten irányítja gondviselő szeretetével úgy az egyes embert, mint az egész emberiség sorsát.

A keresztény világszemlélet eszméinek az Abszolútum, a szellemi lét, a kozmosz, az emberi lét, a történelem értelmezésénél döntő módon érvényesülő hatását a gondolattörténet elénktáruló bontakozása tünteti majd elő.

Fejlődéstörténetileg, a keresztény tannak a bölcselettel való szorosabb kapcsolódását, «keresztény» bölcselet kifejlődését már az első keresztény századokban elősegítette a hittartalom megértésének, spekulatív kifejtésének a szükséglete, ami nélkülözhetetlenné tette a tudományos fogalmakat és módszert nyujtó filozófia igénybevételét. Sürgették

ezt a pogányság szellemi támadásai is, melyek a támadókéval összemérhető szellemi fegyverek használatát tették szükségessé. A kereszténységre tért pogány gondolkodók pedig személyükkel is elősegítették a keresztény eszmevilágnak a görög filozófiával való összefonódását.

Elvétve egyes keresztény gondolkodók, mint *Tatianus*, *Tertullianus*, *Hermias* (II—III. sz.) megvetőleg nyilatkoznak a görög filozófiáról. Általában azonban a keresztény tudományosság művelői kezdettől fogva *nagyra értékelték* a görög bölcseletet (Platont, Aristotelest, a pythagoreusokat, egyesek a stoikusokat is), bár egyszersmind tudatában voltak, ha nem is mindig kellő mértékben, a keresztény eszmevilág és a görög világnézet ellentétének is. A három személyű Isten és a görög istenfogalom, az Isten által az időben teremtett és léttartalmában Isten akaratától függő világ s a görög kozmológiák örökkévaló világa, a lélek eredetéről és rendeltetéséről vallott keresztény és görög tanok ellentéte, a görög autonóm és a keresztény teonóm etika különbözősége nyilvánvaló. Egyesek, kik nem tudtak a görög eszmevilág ellentétes gondolatainak hatásától szabadulni, a keresztény hittartalom értelmezésében ellentétbe jutottak az Egyházzal. Azonban a hellén és keresztény szellemiség ellentétei dacára igen jelentős pontokban adva volt a megegyezés lehetősége is. A kereszténység részéről az érintkezést megkönnyítette, hogy ellentétben a keleti vallásokban gyakori negatív magatartással, a *természetet* Isten teremtésének tartotta s ezzel mindaziránt, amit a görög szellem úgy ismert fel, mint a természet eredeti rendeltetését, megértéssel tudott lenni. Az egyházi kereszténység kezdettől határozottan szembehelyezkedett mind a természet gyökeres romlottságát valló, mind a kegyelem szükségét tagadó tanításokkal. A görög filozófiát a keresztény szellemiség kezdettől oly alapzatnak tekintette, amelyre a keresztény világnézet a természet síkja felé emelkedő dómja felépíthető. A keresztény gondolkodók nem ritkán azt a meggyőződést fejezik ki, hogy ugyanez a Logos vezette a nagy görög gondolkodókat, mely a kinyilatkoztatást is adta. A platoni-aristotelesi metafizika alapszemlélete, az érzéki és érzékfeletti világ megkülönböztetése, az érzéki világnak a transzcendens világtól való függésének a tétele, az újplatonizmusnak a létet az Abszolútumból eredeztető s hozzá visszavezető alapgondolata összhangba hozható volt a keresztény világképpel. Különösen a platoni pszichológia alkalmasnak mutatkozott a lélek halhatatlansága tanának az igazolására, de az aristotelesi pszichológia sem zárta ki a kiegyenlítés lehetőségét. S az etikai alapelvek is megengedték a természetfeletti világszemléletnek megfelelő továbbfejlesztést.

A kereszténység nem hozott létre egy teljesen új bölcseletet, hanem a görög filozófia fogalomkészletét a saját elveihez alkalmazva fejlesztette tovább. Így az önmagában elerőtlenedett görög filozófia a kereszténységben támad fel és indul új fejlődésnek. A görög filozófiának a keresztény

gondolatvilág szükségleteihez való idomítása megkezdődik már az egyházatyák idejében, az ú. n. *patrisztikus korban.*

2. *Szent Pál* leveleinek és *Szent János* evangéliumának sok kifejezése a görög filozófia ismeretét árulja el anélkül, hogy annak hatásáról *tartalmi* tekintetben szó lehetne. Az Atyaistennel egylényegű Logos történeti alakja s a stoicizmus meg a philonizmus alacsonyabbrendű, felette határozatlan jellegű közvetítő szellemei közti ellentét s a vallásos magatartás ebből következő lényeges különbsége a görög filozófia részéről az újszövetségi könyvekre való tartalmi hatást kizárja. Szent Pálnál az üdvtörténet korszakainak a feltárásánál már előtűnik a keresztény gondolkodásra jellemző történetszemlélet.

A keresztény kinyilatkoztatás és a görög bölcselet közti eszmekapcsolat lehetőségére először a II. század *apologétái* mutatnak rá, kik a megegyező pontokra való hivatkozással egyrészt a kereszténységgel szemben támasztott előítéletek élét törekszenek tompítani, másrészt a kereszténységet mint a korábbi spekuláció teljességét mutatják be. Ez a törekvés teljes határozottsággal legkorábban *Szent Jusztin* működésében nyilvánul meg.

Kb. 89-ben született Sichemben (Flavia Neapolis) görög szülőktől. Korán megnyilvánult érdeklődése a filozófia iránt. A stoikus, peripatetikus és a pythagoreus irányok tanítóinál szerzett kedvezőtlen tapasztalata után a platonikusokhoz szegődött, mígnem egy keresztény aggastyán figyelmeztetésére kereszténnyé lesz (133). Mint keresztény is megtartotta a filozófus-köpenyt s főkép a műveltek körében törekedett a kereszténység számára híveket szerezni. Efezusban nyilvános vitája volt a zsidó *Tryphon*-nal. Később a cinikusokkal és egyéb irányok filozófusaival vitázott Rómában, hol filozófiai iskolát is nyitott. 163—67 közt szenvedett vértanuhalált. Fennmaradt két *Apológiája*, melyek közül az elsőt Antoninus Piushoz, a másikat Marcus Aureliushoz intézte s a *Tryphon*-nal folytatott dialógus. Művei: Migne, P. G. t. 6.

Szent Jusztin szerint *ugyanegy* isteni Logos kinyilatkoztatása minden igazság, melyet legteljesebb mértékben az emberré lett Logos közölt a kereszténységben. Minden emberi értelem a Logosban részesedik. Isten és az erkölcsi elvek ismerete tehát velünk született *(ἔμφυτος τῇ φύσει)*. A Logos földreszállása előtt kinyilatkoztatta magát Mózesnek és a prófétáknak, de mint mindenütt működő *λόγος σπερματικός* az igazság ismeretére segítette az ókor bölcseit is. (Apol. II. 13.) Szent Jusztin azt is lehetségesnek tartja, hogy az ószövetségi igazság magvai *(σπέρματα ἀληθείας)* jutottak el a görög filozófiához. (Apol. I. 44.) Platont felületesen ismeri, a Timaios kozmogóniáját a bibliai teremtés történettel állítja párhuzamba s ezzel Platon tekintélyét a kereszténységben maradandóan megalapította.

Tatian, Jusztin tanítványa, ki szintén a pogányságból tért meg,

azt tanítja, hogy a görögök Mózesből merítették a filozófiát, azonban az ószövetség gondolatait eltorzították. Ép azért mélyen megveti a görög filozófiát. *(Πρὸς Ἕλληνας, Oratio ad Graecos.)*

A II. század többi apologétái, *Athenagoras*, *Aristides*, *Theophylos* Isten létét és tulajdonságait bölcseleti alapon is fejtegetik. Az anyag teremtéséről *Szent Jusztin* (Apol. I. 10) és *Tatian* (Or. adv. Graec. I. 5) tesznek kifejezetten említést. Az ember lélek és test összetétele, akarata szabad, lelke halhatatlan. Minthogy azonban a lelket egyes apologéták a görög gondolkodás hatása alatt, a világ egy részének tekintik, nem természeténél fogva, hanem külön isteni adomány folytán tartják halhatatlannak (Szent Jusztin, Theophylos). A test feltámadását Athenagoras fejti ki legmeggyőzőbben.

Az apologéták általában inkább *Platont*, mint Aristotelest követik. Aristotelesi hatást leginkább a helytelenül Sz. Jusztinnak tulajdonított *Cohortatio ad Graecos* tüntet fel, mely Platon mellett Aristoteles kiválóságait is elismeri s a lélek aristotelesi meghatározását adja.

3. A külső ellenfelek mellett a polemikus készséget ébrentartotta a második században Egyiptomban, Sziriában, Itáliában, Galliában nagymértékben elterjedt *gnoszticizmus* is. E szekta keletkezéséhez a lélektani alapot a megváltás utáni vágyakozás, a kor erkölcsi romlottsága, a véres keresztényüldözések megpróbáltatásai adták. *A rossz eredetének a kérdése* a gnoszticizmus izgató kérdése. Ennek megoldására nem tartotta kielégítőnek az evangéliumok szószerinti értelmét és az Egyház tanát, hanem Krisztusnak az apostolokkal titokban közölt állítólagos tanaira hivatkozott s ennek, az exoterikus hitnél *(πίστις)* mélyebb értelmű eszoterikus tannak, a tudás *(γνῶσις)* birtokosának vallotta magát. A gnoszticizmus a görög filozófiából, a babyloni asztrológiából, az iráni vallásból merített gondolatokat összekeverve, a Szentírás racionalisztikus magyarázatával építette ki világképét, melyben a *rossz* mint a kozmoszban működő *reális erő* szerepel, a világ a jó és rossz principium drámai küzdelmét szemlélteti. Annak a leírásában, hogy hogyan jön létre az Abszolútumból az emanációk során a rossz, a keleti fantázia bizarrságának tarka változatát mutatják az egyes gnosztikus rendszerek. Az etikai cél valamennyinél közös: a rossztól való szabadulás által az Abszolútumba való visszatérés biztosítása. Ennek eszköze a szigorú aszkézis, mely azonban az erkölcsi kicsapongásokat sem zárta ki. Utóbbi szolgáltatott alapot a pogányság részéről a «keresztények» ellen emelt erkölcsi vádaknak.

A gnoszticizmus főképviselői *Simon* mágus (I. sz.), *Kerinthos* (115 táján Kisázsiában), *Saturnilos* (Hadrián alatt Antiochiában), *Karpokrates* (130 körül Alexandriában), *Markion* (144-ben Rómában lépett fel), *Basilides* (120—140 Alexandriában), *Valentinus* (a II. sz. közepén előbb Alexandriában, később Rómában tanított). Lényegében megegyezik a gnoszticizmussal a *manicheizmus* is, melynek a perzsa *Mani* (211—277) volt a megalapítója, ki a parszizmus éles dualizmusát vitte be a kereszténységbe.

Basilides dualista és Valentinus monista rendszere mutatnak filozó-

fiailag jelentősebb konstruktív vonásokat. *Basilides* szerint a Világosság és a Sötétség eredetileg két különböző világ volt, egymásbahatolásukból erednek a kozmikus történések s az erkölcsi küzdelmek, melyekből Krisztus szabadít meg a két világ teljes szétválasztásával. *Valentinus* szerint az örökkévaló, felfoghatatlan és meghatározhatatlan Abszolutumból, a Mélységből (*Βῦθος*), (mely mellett olykor nőnemű principiumként a Hallgatás, *Σιγή* is szerepel) kiáradó szellemek legutolsója, a Mélység megismerésére törekvő s bűnös kíváncsisága büntetéséül a szellemvilágból letaszított *Σοφία* megteremti az anyagot és a világlelket s utóbbi által létrehozza az érzéki dolgokat. Az emberben a test az anyagból, a lélek a világlélekből s a szellem a Bölcseségből van. Az embert alkotó elvek különböző mértékű vegyüléke szerint alakul ki az emberek három osztálya (hylikusok, pszichikusok, pneumatikusok) és a történelem három korszaka (pogányság, zsidóság, kereszténység). A szellemvilágból leszálló megváltó-Jézus, kivel keresztelésekor az aeon-Jézus egyesült, szabadítja meg az embereket a titkos tan ismerete által a Démiurgos hatalmából.

A gnosztikusok tanai a velük vitázó egyházi írók: *Irenaeus*, *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως* (Adversus haereses), *Hippolytos*, *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* (Philosophumena), *Tertullianus* Adversus Marcionem c. hitvédő műveikből ismeretesek.

A gnoszticizmus tanait cáfolja *Szent Irenaeus* lyoni püspök († kb. 202). A Szentírásból és a hagyományból vett bizonyítékok mellett észérvekkel is igazolja, hogy Isten a világtól különböző. A világ nem emanáció, hanem teremtés útján jött létre. A rossz a szabadakarattal való visszaélés következménye. A rossz kérdésével még behatóbban foglalkozik tanítványa, *Hippolytos* († 236/37) azt bizonyítván, hogy a rossz nem pozitív valóság, hanem léthiány.

A nyugati apologéták sorában Irenaeus mellett *Tertullianus* (160—230) emelkedik ki. (Főműve a *Liber apologeticus.)* Tertullián megtérése után hittanító volt Karthagóban, majd rigorizmusa a montanisták táborába hajtotta. Bár a görög bölcseletről nem nagy elismeréssel nyilatkozik, mert az észt korlátoltnak tartja Isten műveinek a felfogására, mégsem lát ellentétet a hit és ész közt, mint néhány merész lendületű mondásából némelykor helytelnül következtetik, hanem azt tanítja, hogy az emberi lélek természeténél fogva keresztény. (O testimonium animae naturaliter christianae. Apol. c. 17.) Isten közli a lélekkel önmaga ismeretét s az erkölcsi törvényt. Ez az ismeret elhomályosulhat, de teljesen nem aludhat ki. *(De testimonio animae.)* A *stoikus* filozófia hatása alatt s a gnosztikus dualizmus leküzdésére törekedve, minden valót testnek tart. (Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est. De carne Christi c. 11.) Isten is test, s a lélek finom, légnemű anyag. Ezzel összefüggésben vallja, hogy a lélek a szülőktől származik át utódaikra *(traducianizmus. De anima.* c. 17, 29). Ez a materialisztikus pszichológia azonban nem akadály számára a lélek halhatatlanságának és a test feltámadásának *(De resurrectione carnis)* a bizonyítására.

Minucius Felix, *Arnobius*, *Firmianus Lactantius* Isten létét és a lélek halhatatlanságát bölcseleti érvekkel is bizonyítják.

Minucius Felix, ki Tertulliánra is hatott, *Octavius* c. dialógusában arra mutat rá az akadémikus szkepszissel szemben, hogy az ész a világban uralkodó célszerűség láttára eljut az egy Isten ismeretére, kinek létét a filozófusok nagy része is állítja. Majd pedig a lélek halhatatlanságát, a test feltámadását és a predesztinációnak az emberi szabadakarattal való összeegyeztethetőségét bizonyítja.

Arnobius afrikai rétor (Afer) 303 után írta *Adversus gentes* c. apológiáját. Szerinte a lélek a test és a tiszta szellemi való közti létező (mediae qualitatis, anceps ambiguaque natura II. 14, 31.) nem természeténél fogva, hanem Isten fenntartó ereje folytán halhatatlan.

Firmianus Lactantius, (kb. 250—330) ki stílusának kiválóságáról nyerte a «keresztény Cicero» nevet az *Institutiones divinae* c. művében fejti ki a keresztény tant s különösen Isten léte és a lélek halhatatlanságának bizonyítására helyez súlyt.

4. Míg az apologéták főleg arra iparkodtak rámutatni, hogy az ész és hit közt nem állhat fenn ellentét, a filozófiát a *teológiai spekuláció* szolgálatába közvetlenebbül az *alexandriai hittanító iskola* állítja be. A filozófiai segédeszközök felhasználásával a hellenisztikus kultúra központjából történik az első kísérlet tudományos alapossággal kidolgozott teológiai rendszer alkotására. Az alexandriaiak módszerében a hit a kiindulás, de a bölcseleti reflexió vezet a hitigazságok mélyebb megértésére, az igazi keresztény gnózisra.

Az alexandriai katechetikai iskola megalapítója *Pantaenus* († kb. 200). Utóda tanítványa, *Titus Flavius Clemens (Kelemen)* lett, ki 150 körül született Athénben s Alexandriát a keresztényüldözés miatt hagyta el. Reánk maradt művének három része a pogány vallást cáfoló intőszózat, a *Λόγος προτρεπτικός*, a keresztény erkölcstan elemeit tárgyaló *Παιδαγωγός* és a *Στρωματεῖς* hét könyve, melyben a keresztény hit lényegét ismerteti és a tévtanokkal szemben védi. Utána nagytehetségű tanítványa, a 18 éves *Origenes* került az iskola élére, ki midőn tanai miatt az egyházi rendből kizárták, 232-ben a palesztinai Caesareában alapított nagy hírnévhez jutott iskolát. Tyrusban halt meg 254—5-ben. Fáradhatatlan munkakedvével és vitatkozó erejével érdemelte ki az «adamantinus» nevet. Bölcseletileg jelentős művei a hit alapjait *rendszeresen* tárgyaló *Περὶ ἀρχῶν* 4 könyve, melynek csak gyarló latin fordítása maradt fenn. A kereszténységet támadó platonikus *Kelsos-t* cáfolja a *Κατὰ Κέλσου* 8 könyve. A *Στρωματεῖς* és a *Περὶ ἀναστάσεως* c. művei elvesztek.

Amint Gregorius Thaumaturgos mesteréről, Origenesről mondott beszédében ismerteti, az alexandriai katechetikai iskola tanmenetében a *dialektika* képezte az alapot. Ezt követte a természettudományok, az *asztronómia* és a *geometria* tanulmányozása. A geometria módszerét tekintették a tudományos rendszer legmegbízhatóbb fonalának. Majd a *görög filozófusok* irataink az olvasása után következett, mint a legmagasabb fokú oktatás tárgya, a teológia. (*Bourrier H.*, Des hl. Gregorius Thauma-

turgos ausgewählte Schriften. Bibl. d. Kirchenväter. II. Kempten—München, 1911, 1—49 ll.)

Alexandriai Kelemen szerint a hitigazságok megértéséhez elengedhetetlen a filozófia. S ezt a szükségletet a görög filozófia annál is inkább kielégíteni képes, mert a görög gondolkodókat is ugyanaz az örök Logos vezette, aki a zsidókat a kinyilatkoztatás által tanította. Krisztus adja a tökéletes gnózist, a teljes kinyilatkoztatást. De a filozófia útján szerezhető gnózis elnyeréséhez erkölcsi előkészület is szükséges, melyhez a szeretet gyakorlása a legfontosabb. A gnózis eredménye a nyugodt kedélyállapot *(ἀπάθεια)*, ami által az ember a feltétlen nyugalomban levő *(ἀπάθης)* Istenhez lesz hasonlóvá. (Strom. l. VII. c. 3. Migne, P. G. t. 9. p. 417.) E stoikus befolyás mellett Philon allegorikus szentírásmagyarázata is erősen érvényesül Kelemennél.

A teológiai szintézis a nagy tehetségű *Origenesnél* alakul először ki. *(Περὶ ἀρχῶν)*. Origenes racionális kifejtésű világképe a hellenisztikus vallásfilozófia hatását mutatja. Isten létbőségében nem maradhat egyedül, ami belőle létrejön, nem lehet vele egyenlő. Az isteni lényeg örök emanációjaként létrejövő Logos, a Fiú részesedés által Isten s így alárendelt az Atyának, a világgal szemben pedig közvetítő, a teremtői eszmék hordozója s a teremtés eszköze és rajta keresztül jutnak a lények Istenhez vissza. A Fiú közli a Szentléleknek a létet, aki tehát, épúgy mint a Fiú az Atyánál, a Fiúnál alacsonyabbrendű hiposztázis *(szubordinacionizmus)*. Isten természetéből következik, hogy belőle öröktől lelkek jönnek létre *(praeexistencializmus)*, melyeknek száma korlátolt s melyek eredetileg egyenrangúak. A lelkek önállósulási vágyának büntetéséül teremtette Isten az anyagi világot, melyben az elszakadó lelkek alászállnak és abban bukásuk fokának megfelelő létet hordoznak. Itt felébred bennük az Istenhez való visszatérés vágya, mely tudás megvilágosítás, engesztelés és tisztulás segítségével jut céljához. Végül az egész világ visszatér Istenhez *(apokatastasis)*. Ez a történés a világperiodusok (aeonok) egymásrakövetkezésében folyton ismétlődik s bizonytalan, hogy a körforgás valaha véget ér-e?

A lelkek elszakadásakor egyetlen lélek maradt hű Istenhez, ezzel egyesült a Logos, ki azt isteni erejével áthatotta, mely átsugárzik mindazokra, akik a Logost követik. Krisztus megváltói jelentőségét Origenes elsősorban bűnnélküliségében, példát adó tökéletességében s ezzel megistenítő erejében látja. Ezen kívül bizonyos világperiódusokban, amilyennek találja a jelenlegit, a rossz elleni küzdelemben szükséges áldozatok tetőfoka a Megváltó haláláldozata. Istent és Krisztust tudásuk és erkölcsi tökéletességük hármas foka szerint (szomatikusok, pszichikusok, gnosztikusok) ismerik meg és látják az emberek. A kereszténység az emberiséget a lelkiség fokára emelte, az igazi gnosztikus továbbhaladva a lét titokzatos rendjének az ismeretére, szellemi tudásra törekszik. Origenest az

Egyház elítélte; tanai értelmezése évszázadokra nyuló vitát idézett fel.

5. A Nagy Konstantin által 313-ban kiadott milánói rendelet az üldözéseknek véget vetve, az egyházi tudományosság számára kedvező feltételeket teremtett. A IV. században Alexandria legkiválóbb keresztény gondolkodója, *Szent Athanáz* (295—373) püspök az arianizmus rendíthetetlen ellenfele volt.

Bölcseletileg legjelentékenyebb műve a *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων* (Oratio contra Gentes), a kereszténység védelme a pogánysággal szemben. Teológiai tárgyúak a megtestesülésről s az ariánusok, meg Apollinaris ellen írt művei, melyek a hittételek kifejtésénél a filozófiai fogalmak sikeres alkalmazásáról tanuskodnak.

Szent Athanáz *kétféle istenismeretet* különböztet meg. (C. Gent. n. 30—35.) Az emberi lélek Isten képmására lévén teremtve, önmagába elmerülve a képmásból az eredetit képes megismerni. Ezt az ismeretet akadályozza meg a bűn, mely elhomályosítja a lélek szemeit. De Isten a teremtett, érzéki világból is megismerhető. Olyan a világ elrendezése, hogy abból a Teremtő léte és tulajdonságai felismerhetők. A lélek halhatatlanságát Szent Athanáz platonikus érvekkel bizonyítja.

Az arianizmus s egyéb tévtanok ellen folytatott vita során körülhatárolódik a szubstancia *(οὐσία)* fogalom tartalma s *új filozófiai fogalmak* (magának való, *ὑποστάσις* személy, *πρόσωπον)* keletkeznek. A nicaeai zsinat (325) az egylényegűség *(ὁμοουσία)* formulájában kifejezésre juttatta a hittitkok kifejtéséhez a bölcseleti fogalmak nélkülözhetetlenségét.

A IV. században Palesztinában különösen Origenes caesariai iskolája fejtett ki élénk tevékenységet. Az origenesi iskola egyetemes műveltsége jellemzi a három nagy kappadokiait: *Nagy Szent Vazult, Nazianzi Szent Gergelyt* és *Nyssai Szent Gergelyt.*

Nagy Szent Vazul (Basileios, 330—379), a kappadokiai Caesarea püspöke, Isten megismerésének a kérdésével foglalkozott s erre vonatkozó tanítása a keresztény gondolkodás maradandó tétele lett. Isten lényét közvetlenül és kimerítően nem ismerhetjük meg, hanem működéseiből állapítjuk meg különböző tulajdonságait, melyek együttvéve nyujtják az emberileg szerezhető isten-fogalmat. E tulajdonságok megkülönböztetve csak értelmünkben léteznek. Isten önmagában egyszerű, tökéletességei lényegével azonosak. (Adv. Eunom. lib. I. 6.) A keresztény egyházi írók szokásához híven a teremtés hat napjának bibliai történetéhez írt magyarázatában *(Hexaemeron)* adja elő tudományos nézeteit, melyek *Aristoteles* állattanának ismeretét árulják el. A hellenisztikus műveltség nagyrabecsülését bizonyítja, hogy etikai szempontok szerinti kiválasztás mellett a görög írók műveinek az olvasását ajánlja. *(Λόγος πρὸς τοῦς νέους ὅπως ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγω).*

A költői lelkű *Nazianzi Szent Gergely* (330—389) az istenismeret

természetére vonatkozólag Nagy Szent Vazul nézetét osztja. Antropológiája platonikus.

A legmélyebb spekulatív tehetség a keleti egyházatyák közt *Nyssai Szent Gergely* (331—kb. 395), Szent Vazul testvére, akinél már a skolasztikus rendszeralkotás törekvései nyilvánulnak meg.

Eredetileg rétor, később Nyssa püspöke volt. Bölcseletileg jelentős művei: *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*, a zsidók és a pogányok számára írt rendszeres *katechézis* a hit észszerűségéről. A platoni Phaidon keresztény utánzata a *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, Vazul halála után nővérével, Makrinával folytatott dialógusa a *lélekről és a halhatatlanságról*. A *teremtés* misztériumát magyarázza Vazul hexaemeronjának apologetikus kifejtésében: *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου. Antropologiá*-ját tartalmazza: *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (De hominis opificio). Művei: *Migne*, P. G. t. 44—46.

Hit és tudás, Szent Gergely szerint, úgy eredet, mint tartalom szempontjából egymástól *különböznek*. A hit a kinyilatkoztatáson, a tudás a logikus okoskodáson alapul. A kinyilatkoztatott hit minden igazság mértéke. A tudomány azonban értékes szolgálatot tesz a hitnek a hit előzményeit képező igazságok (pl. Isten léte) bizonyításával, a hittartalom rendszerezését nyújtó módszer s a hitigazságok megalapozása tekintetében. Ennek megfelelően a tekintélyérvek mellett Szent Gergely nagy súlyt helyez az észbizonyítékokra, sőt a módszeres kételyt is alkalmazza. Az emberi szellemi tevékenység (gondolkozás és beszéd) analógiájára magyarázza a Szentháromság titkát s az isteni lényeg egységét a platoni ideatannal támasztja alá. Merészen idealisztikus az az értelmezése, hogy a szellemi természetű Isten az anyagot létrehozhatta, mert az anyag önmagukban anyagtalan szellemi tulajdonságok egysége. (De hom. opif. c. 23, 24.) Az Isten képmására teremtett emberi lélek legkiválóbb adománya az akaratszabadság, amivel a rossz lehetősége is adva van. A bűn által eltorzult isteni képmást a kegyelem adja vissza. Az Isten eredeti gondolata szerinti ember halhatatlan, tiszta szellem, de a bűnt előrelátva Isten nem ezt valósította meg, hanem az empirikus embert, ki érzéki ösztönökkel is rendelkezik. (U. o. c. 16, 17.) A lélek eredetét illetőleg Gergely a teremtés tana felé hajlik, de a szülőktől való eredetet sem utasítja teljesen el. A lélek egyszerűségénél fogva halhatatlan. A túlvilági büntetés célja a bűnös megjavítása. Végül minden visszatér az Istenhez.

A következtető értelmi tevékenység mellett Nyssai Szent Gergelynek tudomása van a *misztikus ismeretről* is s ő az első keresztény író, aki már az Alexandriai Kelemennél s Origenesnél is jelentkező keresztény misztika elméletét rendszeresen kifejteni törekszik. Szent Gergely az alexandriaiknál tudatosabban igyekszik magát a philoni-újplatonikus hatástól felszabadítani, midőn a lélek Istenhez hasonlóságát nem természetszerűnek tartja, hanem a kegyelem hatásának tulajdonítja s a misztikus szemlélet lényegét a kegyelmi élménybe helyezi.

A misztika elméletével foglalkozik homiliáiban s leveleiben *Szent Makarios* egyiptomi remete (kb. 300—390) is, ki stoikus hatásra vall a

lélek anyagiságának az állításával s azzal, hogy a misztikus élet egyik magas fokát az apátiában állapítja meg.

A nyugati egyházatyák közül a bölcselettörténetben megemlítést érdemelnek: *Szent Hilarius* (320—366) poitiersi püspök, az arianizmus legnagyobb nyugati ellenfele, ki lélektanában Tertullián nyomdokain halad. *Szent Ambrus* (kb. 340—397) milánói püspök De officiis ministrorum c. művében Cicero hasonló című művének beosztását és bölcseleti érveit alkalmazva mutatja be a keresztény etika elveit. Az erősen érvényesülő stoikus hatást az örökkévaló boldogság eszméje enyhíti. Az afrikai származású *Marius Victorinus* rétor (IV. sz.) a görög filozófusokat (Porphyrios, Aristoteles) fordította latinra s azok magyarázatában az újplatonizmust követi. Hatással volt Szent Ágostonra is.

Irodalom. A keresztény egyházi írók műveinek gyüjteményes kiadása: *Migne J. P.*, Patrologiae cursus completus. Parisiis, 1844—1866, mely a XII. századig élt latin és a XV. századig élt görög írók műveit tartalmazza. — A latin egyházi írók műveinek a bécsi tudományos Akadémia által közreadott kiadása: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.* Vindobonae, 1866. kk. — A fontosabb patrisztikus műveket német fordításban adják a *Bibliothek der Kirchenväter* (Kösel-Verlag, Kempten—München) kötetei. — Magyar szemelvényes kiadás: *Kühár F.* (szerkesztő), Keresztény remekírók. Budapest, 1944.

A patrisztikus kor filozófiáját ismertetik: *Ueberweg—Geyer*, Grundriss d. Gesch. d. Phil. II.[12] Berlin, 1928. — *Eibl H.*, Augustin und die Patristik. München, 1923. — *Stöckl A.*, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891. — *Béry A.*, St. Justin. Paris, 1911. — *de Faye E.*, Gnostiques et Gnosticisme. Paris, 1925. — *Leisegang H.*, Die Gnosis. Leipzig, 1924. — *Jonas H.*, Gnosis und spätantiker Geist. I. Göttingen, 1935. — *Freppel Ch. E.*, St. Irénée.[3] Paris, 1886. — *Turmel J.*, Tertullien. Paris, 1904. — *Révay J.*, Minucius Felix. Egyet. Phil. Közlöny. Budapest, 1911, 85. kk. ll. — *Meyboom H. U.*, Clemens Alexandrinus. Leiden, 1912. — *de Faye E.*, Clément d'Alexandrie.[2] Paris, 1906. Origine, sa vie, son oeuvre, sa pensée. I—III. Paris, 1923—28. — *Cavallera F.*, St. Athanase. Paris, 1908. — *Allard P.*, St. Basile.[4] Paris, 1903. — *Pinault H.*, Le platonisme de Saint Grégoire de Naziance. Paris, 1925. — *Diekamp Fr.*, Die Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa. Münster, 1896. — *Hill F.*, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen. Köln, 1890.

25. Szent Ágoston.

1. Az egyházatyák bölcseleti problémájának, a hit és a tudás összeegyeztetésének legátfogóbb megoldását *Szent Ágoston* gondolatvilágában találjuk. A szellemtörténet e kimagasló alakjának az a hivatás jutott, hogy az antik filozófiát a keresztény eszmevilággal maradandó szintézisbe hozva a bölcselet további fejlődésének irányát meghatározza.

Aurelius Augustinus az északafrikai Numidia Tagaste helységében született 354-ben keresztény-pogány házasságból. Karthagóban végzett tanulmányai után előbb Karthagóban, majd Milánóban mint a szónoklattan mestere működött. 19 éves korában *Cicero* Hortensiusa keltette fel érdeklődését a filozófia iránt. Erős érzékisége ösztönzésére először a manicheusok szektájánál kereste az igazságot, majd egyideig az akadémikus szkepszis tartotta fogva, de legmaradandóbb hatással az újplatonikusok voltak reá. *Plotinos* és *Porphyrios* műveit *Marius Victorinus* fordításában

olvasta. *Aristoteles* Kategóriái mellett *Platon* művei közül valószínűleg csak a Menont, a Timaiost és a Phaidont ismerte. Hosszas lelki küzdelem után megtért s a keresztséget Szent Ambrus kezéből felvette. (387.) Anyjával, Szent Monikával, ki Afrikából követte, röviddel megkereszteltetése után visszaindult hazájába, de anyja a tengerreszállás előtt Ostiában meghalt. Egyévi római tartózkodás után Ágoston visszatér Afrikába, hol rövid ideig elvonultan él, majd pappá szentelik s Hippó püspökévé lesz. Mint püspök fáradhatatlanul küzdött a manicheusok dualizmusa, az Egyház egységét veszélyeztető donatisták s a természet romlatlanságát hirdető pelagianusok tana ellen. Buzgó lelkipásztori, nagy irodalmi tevékenységet fejtett ki s levelezése révén érintkezésben állt az egész művelt világgal. A vandálok ostroma közben halt meg 430-ban.

Manicheista korában írt első műve *De pulchro et apto* elveszett s csak azok a művek maradtak fenn, melyeket mint keresztény írt. Megtérése körüli időből való bölcseleti tárgyú dialógusai: *Contra Academicos* (az akadémikus szkepszis cáfolata), *De beata vita* (az igazság ismeretével azonos boldogságról), *De ordine* (a rendről), *Soliloquia* (az érzékfeletti igazság megismeréséről), *De immortalitate animae* (a halhatatlanságról), *De quantitate animae* (a lélek anyagtalanságáról), *De libero arbitrio* (a szabad akaratról), *De musica* (melyben az érzékelés tanát is kifejti), *De magistro* (az ismeret forrásáról). A vegyes tárgyú *De diversis quaestionibus* 83 c. műve a platoni ideatan keresztény szellemű átalakítása miatt fontos. A keresztény hit igazolására szolgál a *De vera religione*, a keresztény erkölcstant fejtegeti a *De moribus Ecclesiae catholicae* és a *De moribus Manicheorum*. Mint pap és püspök elsősorban teológiai tárgyú kérdésekkel foglalkozott, de ezekben a műveiben is találunk értékes filozófiai fejtegetéseket. Filozófiai szempontból is különösen a megtérése történetét tartalmazó *Confessiones*, a hosszú ideig készült, terjedelmes *De Trinitate* s történetbölcseleti alapon mozgó apologetikus műve, a *De civitate Dei* jelentősek. Röviddel halála előtt készült a műveit összefoglaló s a szükségesnek tartott helyreigazításokat tartalmazó *Retractationes*. Művei összkiadása: Migne, Patr. lat. t. 32—47.

Magyarul megjelent: *Vass J.*, Szent Ágoston Vallomásai. I—II.[2] Budapest, 1924—25. — *Balogh J.*, Szent Ágoston Vallomásai. Budapest, 1943. (Az utolsó fejezetek elhagyásával.) — Szent Ágoston Isten városáról írt XXII könyve. Ford. a Pesti Növendékpapság Magy. Egyházirod. Iskolája. Pest, 1859.

2. Szent Ágostonnál a filozófia nem öncélú, racionális vizsgálódás, hanem a legközvetlenebb egyéni élmény; nem teoretikus megállapítások levezetése és összegezése, hanem a keresztény életszabály észszerű megalapozása. Személyében a bölcselő elválaszthatatlan a vallásos géniusztól, a gondolkodó a misztika útjait járó szenttől. Életproblémája megtérésével végleges megoldást nyert. Az Egyház tanítását készséges lélekkel magáévá téve, a bölcselet rendeltetését abban látta, hogy hitét értelme előtt igazolja, amennyiben ez az ész immanens korlátai mellett lehetséges s ezzel igazságot szomjazó lelke boldogságát teljessé tegye. «A boldog élet ugyanis az igazság feletti öröm.» (Conf. l. X. 23, n. 33.)

Világnézete filozófiai kifejtésénél aggodalom nélkül vette igénybe a spekuláció mindazokat az eszközeit, melyeket a korfilozófia s első-

sorban az *újplatonizmus* nyujtott. Azt tartotta, hogy a pogányság tudományában sok értékes arany és ezüst van, amit az isteni gondviselés kincstárából szerzett, de nem tudott kellőkép értékesíteni. A keresztény gondolkodók kötelessége, hogy mint jogos birtokosok, ezeket az értékeket tulajdonukba véve felragyogtassák az evangéliumi igazság fényében. (De doctr. chr. I. II. c. 41.) Különösen kezdetben a platonikusokat nagyra értékelte; később, midőn a hittitokba elmélyedt, tudományuk értéke erősen megcsappant előtte, bár hatásuktól teljesen sohasem szabadult meg. Ez a hatás azonban nem volt eredeti egyénisége kárára. Az, amit mindvégig megtartott, az újplatonikus dialektika. De ennek a használatával egészen új világképet nyujt, melyben az *emanáció* helyét elfoglalja a *teremtés* tana s ennek következményei minden vonatkozásban érvényesülnek.

Hit és ész viszonyát s egyszersmind a saját módszerét is jellemzi programmszerű kijelentésével: «Intellige ut credas, crede ut intelligas». (Sermo 43, 7, 9.) Az ész, mint a kinyilatkoztatás tényéről való ismeret megelőzi a hitet, azonban az igazság teljes ismeretére a hit által megvilágított értelem jut el.

Misztikus lelke hajlamait követve, Ágostont voltakép csak egy probléma érdekli: Isten és a lélek viszonya. (Deum et animam scire cupio. Soliloq. I. 2, 7.) Ezt az ismeretet a kinyilatkoztatás fényében szemlélődő, *önmagába* elmerülő vallásos lélek élményeinek a megfigyeléséből szerzi. (Noli foras ire in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas. De v. relig. c. 72.) Önmegfigyelései ritka finomságával a metafizikus hatalmas spekulatív ereje párosulva, intuitív lelke előtt a filozófiai problémák gazdag változatossága tárul fel. Azonban világszemlélete vallásos beállítottsága mellett filozófiai felfedezéseit nagy részben kiaknázatlanul hagyta. A megpillantott tételek részletesebb kifejtésére, eredményeinek összegezésére, zárt rendszer alakítására Szent Ágoston nem törekedett. Gondolatrendszere végső befejezettségének a hiánya az Augustinus-magyarázat nem csekély nehézsége.

3. Szent Ágoston alaptétele, hogy *csak az igazság által lehetünk boldogak*. Mindenekelőtt tehát az a kérdés vár eldöntésre, *megismerhető-e az igazság?*

Hogy a szkepszisnek nincs jogosultsága, nyilvánvaló abból, hogy *vannak* biztos ismereteink. Ilyen elsősorban *öntudatunk bizonysága*. Az önmagára elmélés (reflexio) aktusában a lélek mint tudatalany önmagát tárgyként közvetlen fogja fel s a kételkedés aktusában a maga kételkedő lényét («ha kételkedik, él») éli át. Legalább is *önmagunk léte* tehát kétségtelen. (De Trin. I. X. c. 10. n. 14; XIV. 6, 8.)

Az öntudat tényére való hivatkozás Ágostonnál kizárólag a kétely eloszlására szolgál, nem képezi filozófiai rendszer alapját, mint később Descartes-nál.

De a szkepszisnek azért sincs helye, mert az értelem oly ismeretek birtokában van, melyek *egyetemes és szükségképeni érvénye* kétségtelen. Ilyenek a matematikai tételek, a logikai principiumok, az erkölcsi elvek. Nem szerezhetjük ezeket az érzéki világból (elvonás útján), mert az érzéki dolgokról ezekhez viszonyítva ítélünk. A dolgok arányairól, egységéről csak úgy ítélhetünk, ha *már* tudjuk mi az arány, az egység. (De lib. arb. II. 8.; De v. relig. c. 30, 32.) De a tanítás sem hozhatja létre az értelmi ismeretet, mert a tanító szavai csak jelek, melyek a fogalomra irányítják a figyelmet, elősegítik az önmagunkba térést. (De mag. II. 3.) Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ismeret velünkszületett. Korábbi dialógiusa néhány kétértelmű kijelentésétől eltekintve, Szent Ágoston határozottan elutasítja a lélek előéletének a tanát s lehetetlennek tartja, hogy a véges lélek önmagából örökérvényű igazságot hozzon létre. Az igazság örökké létező valóság, mely akkor is fennáll, ha senki sem gondolná. A következtető ész nem hozza azt létre, hanem *rátalál*. (Non ratiocinatio facit, sed invenit. De v. relig. 39, 73.)

Értelmi ismeretünk bizonyosságának forrását Szent Ágoston *Isten örök eszméiben* találja meg, melyekkel értelmünk érintkezésben áll s azért minden igaz ismeret Isten örök eszméinek fényében (in rationibus aeternis) *történik, isteni megvilágosítás* eredménye. «Isten az értelem fénye, akiben és akitől és aki által lesz minden világos az értelem számára.» (Solil. I. 1, 3.) Amint létünk Istentől van, épúgy az igazság megismerésére is Istenre mint tanítóra van szükségünk. (De civ. Dei. XI. 25.)

Az isteni megvilágosítás (illuminatio) módját Augustinus közelebbről nem fejtette ki. Az *ontologista* magyarázat *(Malebranche, Gioberti)* megdől azon határozott kijelentésén, hogy a misztikus istenszemlélettől eltekintve, Isten közvetlen látása a földi életben nem lehetséges. (Ep. 147. ad Paulinam, De Trin. XV. 8.). A *tomista* magyarázat szerint Isten teszi képessé értelmünket az *észelvek* felismerésére, melyek igazságismeretünk biztosítékai. Ezzel a magyarázattal szemben az a nehézség, hogy Augustinus sok helyen azt hangsúlyozza, hogy az ész erején kívül a bizonyossághoz *külön* megvilágosításra van szükség. Hoc ipsum, quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. (In Joan. Evang. tr. 15, 19.) *Gilson* nem a fogalomra, hanem az ítéleterőre vonatkoztatja a megvilágosítást. De ez a vélemény sem alkalmazható a szövegekre kivétel nélkül. A kérdés bajosan oldható meg, mivel Szent Ágoston az ismeret *keletkezésének* problémájával érdemlegesen nem foglalkozott, hanem elsősorban az ismeret *érvényének* a kérdése érdekelte. Ennek indokolására pedig legalkalmasabbnak találta az isteni megvilágosítás elméletét, melyben Platon és Plotinos véleményéhez alkalmazkodik.

4. Az örök érvényű igazság léte szolgál egyszersmind *Isten létének* a bizonyítására is. A matematikai tételek, az erkölcsi elvek változhatatlanok, örökkévalók. Ítéleteinkben ezekhez alkalmazkodunk, ezek minden igazság mértékei. De az igazság változhatatlansága és örökkévalósága szükségkép feltételezi a változhatatlan és örökkévaló *abszolút* igazságot, mert csak az abban való részesedés által lehet változhatatlan és örökké-

való. Az abszolút igazság felett magasabb igazság nem lehet, mert csak a záltal lenne igaz s nem lenne abszolút. (Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, iam ipsa veritas Deus est.) Ami felett már más nincs: Isten.

A hosszadalmas bizonyítás (De lib. arb. II. 3—12) elsősorban a változhatatlan igazságok létét mutatja ki s ezekből következtet az örök igazságra, Istenre, mint az igazság forrására. A bizonyítás azon a platonikus elven épül fel, hogy az intelligibilis dolgok (ideák) létvalóságok, melyek csak mint az isteni értelem gondolattartalmai létezhetnek. Az igazság léte az igazság gondoltságától elválaszthatatlan.

De nemcsak az igazság, hanem a *jóság* és a *szépség* is Istenhez vezetnek. Mert ami jó, az önmagában Jótól nyeri jóságát (participatione boni bona. De Trin. VIII. 4—5) s «minden szépség, ami a művész lelkéből átmegy kezei alkotásába, a minden lelkek fölött ragyogó szépségből ered». (Conf. X. 34.)

Isten az *abszolút lét* (summa essentia), *tiszta szellem*, ki felette áll az összes kategóriáknak. (De Trin. V. 1, 2.) Róla a teremtményekkel azonos értelemben egy tulajdonság sem állítható. Isten *egyszerű:* tulajdonságai egymással s lényegével tökéletesen azonosak. (Ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est. De civ. Dei XI. 10.) *Változatlan*, mert a tökéletesen igaz, vagyis a fogalom és lét azonosságát képező való változhatatlan. (Enar. in. ps. 101, 10.) E változatlanság az időhöz viszonyítva az *örökkévalóság*, a térhez viszonyítva a *mérhetetlenség* attributumait eredményezi.

Isten lényét átgondolva önmagából nemzi az örök személyes Igét (Logos), a Fiút, az Atya tökéletes hasonmását; az Atya a Fiúban s a Fiú az Atyában önmagát szeretve mindkettőjüktől származik a személyes szeretet, a Szentlélek. A három isteni személy egyetlen isteni lényeg, isteni létükben teljesen egyenlők, minden alá-felérendeltség nélkül. Az Igében gondolja az Atya nemcsak önmagát, hanem minden dolgot s azért az Ige zárja magába az *ideákat*, a dolgok örök eszméit. Az Ige az isteni eszmék élő egysége. (In Joan. tr. 1, n. 13; De Gen. ad litt. II. 6, 12.) Nemcsak a dolgok lényegének, hanem *minden egyes dolognak* megvan az isteni értelemben az ideája, melynek mintájára teremtetett. (Singula propriis creata sunt rationibus. Quaest. 83. q. 46, n. 2.)

Isten a világot a *semmiből* örök eszméinek mintájára teremtette szeretetétől indított akaratával, idegen erő segítségül vétele nélkül. A teremtésnek a maga osztatlan egységében való aktusa két mozzanatot zár magába: az első a nyers, a semmitől alig különböző anyag (prope nihilum) létrehozása s azt követi annak az örök eszmék szerinti formálása. (Conf. XII. 8; De Gen. ad. litt. IV. 9.) A teremtés egyszeri, pillanatnyi aktus (ictus condendi). A Teremtés Könyvében említett hat nap nem valóságos időtartamot jelent, hanem a teremtett világ szemléletes bemutatása, mely a dolgoknak az isteni értelemben elgondolt egymás-

utáni rendjére (De Gen. ad. litt. V. 5, 14.) s a világ bekövetkezendő korszakaira figyelmeztet. (De Gen. cont. Manich. II. 3, 4.)

Bár Isten mindent egyszerre teremtett, nem valósul meg teljesen egyszerre minden. Az angyalok, az égitestek, az elemek, a teremtés pillanatától kezdve végleges formájukban léteznek, a többi dolgoknak azonban Isten csak a csiráit teremtette meg. Az ősanyagban helyezte el a testetlen *létcsirákat* (semina seminum, rationes seminales), melyekben a számok mint eszmei energiák rejtőznek (numeri latentes), s az alkalmas feltételek elérkeztével kifejlődésüket biztosítják. (De Gen. ad. litt. V. 7, 20.) Amint a gyermek testében már bennrejlenek az ifjúság erői, s amint az ifjúban rejtve megvan már az öregkor gyengesége, épúgy a világ is kezdettől fogva magában hordja mindannak a csiráját, ami valaha létre fog jönni. (Mundus gravidus est causis nascentium. De Trin. III. 9, 16.) A *fejlődést* tehát nem mechanikus erők hozzák létre, hanem Isten öröktől való tervei irányítják.

Isten a valókat a lét különböző mértékében részesítette, ezért a lét *hierarchikus* tagozódást mutat. (Aliis dedit esse amplius, aliis minus atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. De civ. Dei. XII. 2.) A lét legfelső foka Isten, utána következnek a teremtett lények, melyek tökéletessége *változékonyságuk* arányában csökken. A lélek csak az időben változik, a test a térben és az időben is. (Epist. 18.) Minthogy pedig a lét a jóság mértéke (bonum est enim esse formatum. De v. relig. 18, 36.), a lét foka állapítja meg a dolgok értékét.

Mivel a teremtett világ Isten eszméjének a mása, *minden hasonló Istenhez*. Az isteni természet három személy egysége, azért a teremtmények is a Szentháromság nyomait *(vestigia)* mutatják a létet adó benső egység, a sajátos faji tulajdonságot adó forma s a világegyetem rendjébe való beilleszkedésük által. (De v. relig. 7, 13.) A Szentháromság legtökéletesebb mása *(imago)* az emberi lélek.

A világot Isten tartja fenn, ha fenntartó erejét megvonná, minden visszatérne a semmibe. (De Gen. ad. litt. IV. 12, 22.) Gondviselésével ő irányítja a teremtményeket meghatározott céljuk felé. (De ord. I. 5, 14.) A világban tapasztalható rossz nem ellenkezik a gondviseléssel. A semmiből létrejövő teremtmény ugyanis változékony, a mérték, forma és rend arányai benne nem állandók s az arány megbomlásával áll be az a hiány, amit rossznak nevezünk. (De nat. boni. I.) A *rossz hiány* lévén, nem a létet adó Isten teremtése, de a gondviselés terveiben a rossznak is megvan a rendeltetése. A teremtett világgal vette kezdetét az idő. Az *idő* problémája Szent Ágostont élénken foglalkoztatja. (Conf. XI. 14—31.)

Az aristotelesi térbeli analógiák kikapcsolásával az idő mértékét a *lélekben* találja meg. «Lelkem, tebenned mérem az időt.» Az idő mindenesetre valami tartam. A mult már nem tart, a jövő még nincs, de van tartama a jelennek. A lélek jelene a *figyelem* aktusa, «őrajta halad át a multba

az, ami jövő volt». A lélek tehát mint osztatlan élettevékenység — metaforikusan értve — kétirányú kiterjedésre (distensio) képes: a jövő felé, melyet vár s a mult felé, melyre emlékezik. A lelki jelenidő bizonyos tartama az idő mérhetőségének az alapja. Természetesen idő csak ott van, ahol változás van, Isten számára nincs idő. «Mi, napjaink és időink Isten örökös jelenén haladnak át.» (I. 6, 10.)

5. A *lélek* anyagtalan szellemi szubstancia, közvetítő a test között, melyet éltet s Isten eszméi között, melyek a lelket mint szellemi valót éltetik. (Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est. De civ. Dei XIX. 26.) A lélek a szellemi való sajátos módján, a test minden részére kiterjedő erejével a test minden részében egészen jelen van. (In omnibus tota et in singulis tota. Epist. 156, II. 4.) Az ember lényegét Szent Ágoston az újplatonikusok szerint magyarázza. A magasabbrendű tevékenységeket végzi s Isten eszméjével áll érintkezésben a szellemi lélek (spiritus), a testet élteti a voltaképeni lélek (anima, animus). Az ember tehát három lételvből áll, szellemből, lélekből és testből. (Tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus. De fide et symb. X. 23.) A lélek eredetére vonatkozólag a teremtés tana mellett a szülőktől való átszármaztatás (traducianizmus) elméletét sem tartja lehetetlennek, mivel ezzel jobban összeegyeztethetőnek gondolta az ősszülőktői az utódokra átszálló eredeti bűn tanát. A lélek *halhatatlanságára* vonatkozó érvei között sajátosan platonikus az a bizonyítéka, mely az igazságot megismerő léleknek a halhatatlan és örökkévaló igazságtól való elválaszthatatlan kapcsolatára hivatkozik. (Solil. II. 13, 24; De immort. an. 4, 5.)

Szent Ágoston az egyes lelki jelenségeket nagy elmélyedéssel vizsgálja. Úgy találja, hogy az *érzékelés* a lélekben nem hoz szenvedőleges benyomást létre, a test nem hathat a nála magasabbrendű lélekre. Az érzékekben jelentkező változás megfigyelésével a megfelelő képzetet a lélek *önmagából* hozza létre (De musica. VI. 5.). Ez az elmélet természetszerűen kizárja az érzékelésből *elvonás* útján szerezhető ismeret lehetőségét.

A lélek benső életében a Szentháromsághoz való hasonlóságot Szent Ágoston kezdetben a lét, tudás és akarás (esse, nosse, velle, Conf. XI. 11.), majd az ész, ismeret és szeretet (mens, notitia, amor. De Trin. IX. 4, 4.), végül az *emlékezet, értelem és akarat* (memoria, intellectus, voluntas) hármasságában látta megvalósulva. Emlékezet, gondolkodás és akarás a lélek háromféle megnyilatkozása. E három tevékenység egymástól elválaszthatatlan és éppen e csak viszonylagos különbözőségben látja Szent Ágoston a Szentháromsághoz való hasonlóságot. Amennyiben a lélek emlékezik, emlékezetnek, amennyiben megismer, értelemnek, amennyiben akar, akaratnak nevezzük. Az értelmi ismeret az emlékezetben rejtőzik, tehát nincs emlékezet értelem nélkül. Viszont a gondolkodás az emlékezetben adott tartalmakból alakul ki. S az akarás előfeltétele a tárgy ismerete. (De Trin. X. 11, 18.)

«A lélek szűk önmaga bírására» (Conf. X. 8): csak az a tartalom tudatos, amire a lélek figyelmét (acies animi) ráirányítja. A többi ismeretünk pedig abban a titokzatos ismerettárban rejtőzik, melyet *emlékezetnek* nevezünk. (De Trin. XIV. 6, 8.) Az emlékezet énünk maradandóságának alapja, pszichikai multunk hordozója «lélek és emlékezet egy és ugyanaz». (Conf. X. 14.) Az emlékezetben szunnyadó tartalmakat a gondolkodás teszi tudatossá s fűzi össze logikus rendbe. (De Trin. XIV. 6, 8; Conf. X. 11.)

A lelki tevékenységek rúgója és irányítója az *akarat*. Nemcsak a cselekedet, hanem minden egyéb lelki jelenség is az akarat közreműködésével jön létre.

Az akarat irányítja az érzéket a tárgyra, az akarat által alakul ki a szemlélet. Az akarat vési be a tárgy képét az emlékezetbe s találja meg az emlékképet. Az akarat közreműködik az értelmi ismeretnél is: a megismerés aktusát az ismeretszerzés vágya mozgatja s minden ismeretünket öröm kíséri. A helytelen *ítélet* is az akaraton múlik. Az akarat a lelki-élet elemeit egységbe szervező, a lelki-élet egyensúlyát biztosító erőközpont. (De Trin. XI. 2 kk.) Az akarat emberi megnyilatkozása az életigénylés természetes törvényének, melynek a valóság mindegyik egyede eleget tenni törekszik. A fák is azért bocsátják a föld mélyébe gyökereiket, hogy ennek a törvénynek engedelmeskedjenek. (De civ. Dei XI. 27—28.)

6. Az akarat döntő szerepet játszik Szent Ágoston etikájában is. Az *etika* nem egyéb, mint útmutatás a boldogságra törekvő emberi akarat számára. A boldogság egyéni jó, azt csak szabadakaratunkkal valósíthatjuk meg. Az erkölcsi élet bensőségességének biztosítékát Szent Ágoston az akarat jóságában látja, mely elégséges önmagának, mert elégséges Istennek. (Nihil tam facile est bonae voluntati quam ipsa sibi; et haec sufficit Deo. Sermo 70. 3. 3.) Az igazi boldogság tárgyának a megállapításánál figyelembe kell venni, hogy két ember lakik bennünk: a testi és a lelki ember (homo exterior et interior). Ezt a kettősséget magával hozza a lélek kettős élete. Mint szellemi lényeg (spiritus, mens) az örök ideákat szemléli, de egyszersmind a testet is irányítja (anima) s ez a cselekedetre utalja. Kontempláció és akció szoros egysége (rationale coniugium contemplationis et actionis. De Trin. XII. 19.) az ember sajátos természete. A lélek szemlélődésre született, de szüksége van a természet javaira, míg végső célját eléri. A földi dolgok ismerete a tudás (scientia, ratio inferior), az örök eszmék szemlélete a bölcseség (sapientia, ratio superior). A tudásnak a bölcseséghez kell igazodnia, a föld javait az örök eszmék világánál kell értékelnünk.

Isten ugyanis nemcsak igazságismeretünk számára adott feltétlen megbízható normát, hanem erkölcsi tudatunkat is megvilágosítja. Amilyen változatlanok és örökkévalók a matematika és a logika szabályai, époly feltétlen érvényűek az erkölcsi elvek is. (Pl. mindenkinek a magáét meg kell adni, a silányabbat az értékesebbnek kell alárendelni, az erényt tisztelni kell. De lib arb. II. 10.) De minden erkölcsi szabály egyetlen alapelvre vezethető vissza s ez az alapelv Isten örök törvényének öntudatunkba átírt azon rendelkezése, hogy mindennek az Isten által meg-

állapított *rendhez* kell alkalmazkodnia. (Ut omnia sint ordinatissima. De lib. arb. I. 6, 15.) Isten a természetben a dolgok közt bizonyos értékfokozatot állapított meg, ami az emberi értékelés számára is mértékadó.

Azonban *az emberi akarat szabad*, akaratunktól függ, hogy megtartjuk-e az Isten által megállapított rendet, vagy hogy azzal szembehelyezkedünk. Az akarat immanens, belső mozgatója pedig a *szeretet*. Amilyen az ember szeretete, olyan akaratának a tárgya is. Aki a jót szereti, a jót akarja s aki a rosszat szereti a rosszra irányítja akaratát. (Recta voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. De civ. Dei XIV. 7, 2.) Jó az az ember, ki az Isten által megállapított rendet szereti. Az *erény* a szeretet helyes rendje. (Virtus est ordo amoris. De civ. Dei XV. 22.)

Csak az abszolút lét abszolút érték. Egyedül Isten önmagáért szeretetreméltó. Ő a boldogságot adó jó (fruitio), akiben az akarat tökéletesen megnyugszik. Minden egyéb jó csak eszköz, hogy használatával (usus) Istenhez jussunk. Az *istenszeretet* (caritas) az ágostoni etika legnagyobb erénye s az erkölcsi élet lényege : mindent Istenért és mindent Istenben szeretni.

Az istenszeretethez, mely az ember legnagyobb tökéletessége, Isten *kegyelme* elengedhetetlen. Az ember elesettségét, önerejéből való képtelenségét a jóra Szent Ágoston nem szűnik meg hangoztatni Pelagius ellen intézett írásaiban. A kegyelem nem szünteti meg az akarat szabadságát. Isten indításának ellenállhat az ember. (Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te. Sermo 169.) De a kegyelem kölcsönzi az akaratnak a bűntől való mentességet, azt a hatékonyságot a jóra, ami az erkölcsi szabadság. A szabadakarattal van adva az erkölcsi rossz lehetősége is, melynek a fizikai rosszhoz hasonló negatív jellegénél fogva, Isten nem lehet az oka. (Nemo queret causam efficientem malae voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio. De civ. Dei XII. 7.)

Szent Ágoston etikáját *misztikája* egészíti ki. Legfontosabb tárgya ennek a misztikus istenismeret, melynek előfeltétele az érzékiségtől való szabadulásban álló erkölcsi tisztulás (purificatio). Ez azonban csak fokonként valósulhat meg. A fokok megállapításánál (De quant. an. 33, 70—76 ; De doctr. chr. II. 7, 9—11) a platonikusok erősen befolyásolják. A legfelső fokon, a kontempláció állapotában, megszűnnek a lélek rendes tevékenységei s a lélek csúcsa (apex mentis), tiszta szellemi része, Isten jelentlétét közvetlen megtapasztalja. (Conf. IX. 10 ; VII. 1 ; Enar. in Psalm. 41.) A kontempláció csak átmeneti élmény, előíze az üdvözültek boldogságának. Úgy Isten örök látásától, mint a következtető megismeréstől különböző, a kettő közt levő sajátos ismertmód.

7. Az *államról* vallott nézeteit és *történetszemléletét* Szent Ágoston a «De civitate Dei» c. művében vázolja. Ennek megírására a Róma feldúlása (410) nyomán jelentkező nyugtalanság láttára határozta el magát.

Akadtak ugyanis sokan, kik az antik kultúra pusztulását az elhagyott pogány istenek bosszújának tulajdonították s a bajokért a kereszténységet okolták. Szent Ágoston apologetikus célzattal e művében rámutat a kereszténység társadalomfenntartó erejére, de bizonyításának történeti hátteret ad s a történeti összefüggések feltárásával műve történetbölcseleti távlatokba szélesedik ki. «Sub specie aeternitatis», az örökkévalóság nézőpontjából szemlélve úgy látja, hogy a történelem nem más, mint *Isten örök terveinek megvalósulása az időben.*

Az erkölcsi élet mozgató ereje, a szeretet, természete szerint szociális, szervező erő. A nép oly embersokaság, melyet a közös értékek szeretete egyesít. (Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quos diligit, concordi communione sociatus. XIX. 24.) A család és az államalakítás tehát *természetes* ösztönön alapszik, azonban ez az ösztön a bűn következtében nem érvényesülhetett eredeti rendeltetésének megfelelő módon. A bűnbeeséssel az Istentől elforduló szeretet két részre szakította az emberiséget: *az Isten országa*, a civitas Dei mellett létrehozta a *gonosz országát*, a civitas terrena-t. Szeretetének iránya szerint mindenki e két titokzatos közösség valamelyikébe tartozik. A gonosz országának népét jellemzi az Isten megvetéséig menő *önszeretet* (amor sui usque ad contemptum Dei), az Isten államának a polgárait pedig az önmaguk megvetéséig emelkedő *istenszeretet* (amor Dei usque ad contemptum sui XIV. 28.).

E szembeállítás *nem Egyház és állam ellentétére* akar rámutatni, mint azt *(Dorner, Kolde, Gierke)* tévesen értelmezték, hanem a *kegyelemnek és bűnnek* az egész történelmen át drámai erővel folyó harcát szemlélteti. Az emberiség eredetileg nem állott a törvény alatt, nem kellett az érzékiség ellen harcolnia. Azután következett a törvény korszaka, melyben legyőzetett s végül elérkezett a kegyelem ideje, mely erőt ad a győzelemhez. A történeti fejlődés hat korszaka a zsidók történetéhez igazodik. 1. Ádámtól Noéig tart az emberiség gyermekkora; 2. Ábrahámig a serdülőkor; 3. Dávidig az ifjúkor; 4. a babiloni fogságig a férfikor; 5. a fogságtól Krisztusig tart Izrael nagy megaláztatása; 6. Krisztussal kezdetét veszi a kegyelem korszaka, mely Isten végső győzelmével s a gonosz megsemmisülésével végződik.

A két egymással elvegyülő ország népének a rajzában alkalma nyílik Szent Ágostonnak arra, hogy az istentagadás társadalmat züllesztő következményeire, valamint az istenszeretet társadalmi áldásaira is rámutasson (XIX). A gonosz országának népe élvezet után szomjazik, azért erőszakos, a társasélet igazi hasznát, a békét nem élvezheti. Zsarnokai csak erőszakkal tartják fenn nála ideig-óráig a rendet. Az Isten országának polgárai a kegyelemből élnek, a föld javait Isten szándékai szerint használják s a közös végső cél, az örökkévalóság felé törekedve, a béke és szeretet kötelékei fűzik őket egymáshoz. A hatalomnak itt az erény adja a legszebb díszt. A Civitas Dei képe követendő eszmény lett a középkor nagy keresztény uralkodói számára.

8. Szent Ágoston *a keresztény teocentrikus világszemlélet* körvonalait maradandóan megvonta. Az az abszolút központ, ahová a valóság legkülönbözőbb területein folyó vizsgálatai következetesen elvezetnek, ahol problémái megoldást nyernek, az Isten. Isten a lét forrása, a gondolkodó elme világossága, a boldogságra törekvő akarat végső célja, a világtörténelem eseményeinek az irányítója. Az ágostoni világnézet Szent Pál tanításának filozófiai kifejtése, hogy az Istenben «élünk, mozgunk és vagyunk». (Ap. Csel. XVII. 28.)

Metafizikájának legfontosabb tétele a *participatio*, az Isten örök eszméiben való részesedés *(μέθεξις)* általi létezés elve. E fogalom panteista értelmét kizárja a *teremtés* ténye : a dolgok csak hasonlók, nem azonosak Isten eszméivel. A valók az ősmintához való hasonlóság folytán léteznek *(exemplarizmus)*, Isten világosságának a fénye hozza őket elő a semmiből *(illuminatio)*. A részesedés elvének ilyen alkalmazásával Isten *transzcendens és immanens* egyszerre : a világ felett áll, de a világban működik. A teremtmények teljes függésben vannak Istentől, ő hozta őket létre, az ő ereje tartja fenn őket, az ő indításai működnek bennük : az eszes teremtmény, az ember magától csak egyre képes : szabadakaratával Istentől elfordulva visszasüllyedhet a semmiségbe.

Ezen a világképen dolgozik tovább a középkor szelleme. Szent Ágoston gondolatai élnek tovább a középkor teológiájában, filozófiájában, misztikájában, amint erről a középkori bölcselet története meggyőz bennünket. Azonban e nagy elme fénye ma is tisztán ragyog a tudományos élet egén. Eltekintve a keresztény teológiától és filozófiától, mely hűségesen őrzi nagy szellemének kincseit, a modern gondolkodás is meglepődve látja, hogy számos problémája Szent Ágoston lelkében született meg. Ő hivatkozik először a megismerés bizonyosságának a kérdésében az öntudat tényére, az igazság tapasztalattól független érvényének tételét teljes jelentőségében ő látja meg először, az ő sastekintete fedezi fel a történeti eseményeket irányító erőket. Az ismeret és az erkölcsiség metafizikai előfeltételeire vonatkozó vizsgálatai, értékelő magatartása, intuitív ereje, eredeti pszichológiai megállapításai ma is időszerűvé teszik Szent Ágoston tanulmányozását.

Irodalom. Gilson É., Introduction á l'étude de St. Augustin. Paris, 1929. (Németre ford. Ph. Böhner, Hellerau, 1930.) — *Boyer Ch.*, L'idée de verité dans la philosophie de St. Augustin. Paris, 1921. — *Martin J.*, St. Augustin.[2] Paris, 1923. — *Eibl H.*, 283—364 ll. — *Portalié E.*, Dictionnaire de théologie catholique. I. Paris, 1909, 2268 kk. — *Trikál J.*, Tanulmányok Szent Ágoston bölcseletéről. Magy. Fil. Társ. Közleményei. 1909, 233—264 ; 1910, 29—44 ll.

Részletkérdésekkel foglalkoznak : *Boyer Ch.*, Christianisme et neoplationisme dans la formation de St. Augustin. Paris, 1920. — *Barion J.*, Plotin und Augustinus. Berlin, 1935. — *Guitton J.*, Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin. Paris, 1933. — *Hessen J.*, Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin—Bonn, 1931. — *Kälin B.*, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus. Sarnen, 1920. — *Grabmann M.*, Grundgedanken

des hl. Augustinus über Seele und Gott.[2] Köln, 1929. — *Ferraz M.*, De la psychologie de St. Augustin.[2] Paris, 1869. — *Schmaus M.*, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster, 1927. — *Mausbach J.*, Die Ethik des hl. Augustinus.[2] Freiburg, 1930. — *Roland-Gosselin, D.* La morale de St. Augustin, Paris, 1925. — *Martin J.*, Doctrine spirituelle de St. Augustin. Paris, 1901. — *Kiss A.*, Szt. Ágoston «De civitate Dei» c. művének méltatása. Budapest, 1930. — *Lipták L.*, Az intuíció Szent Ágostonnál. Budapest, 1928. — *Balogh J.*, Szt. Ágoston a levélíró. Budapest, 1924. — *Lippay L.*, Küzdelmekben az igazságért. Budapest, 1930. — Az 1930-iki Szent Ágoston-jubileum alkalmából megjelent kiadványok közül igen értékes tanulmányokat tartalmaznak a *Grabmann* és *Mausbach* szerkesztésében megjelent *Aurelius Augustinus*, Köln, 1930; a *Gemelli A.* által szerkesztett S. Agostino. Milano, 1931; továbbá az *Archives de Philosophie* s a *Revue de Philosophie* jubileumi számai.

26. A patrisztikus kor utolsó századai.

A bölcseleti spekuláció lendülete, mely Nyugaton Szent Ágoston, Keleten Nyssai Szent Gergely működésével érte el tetőfokát, a következő századokban aláhanyatlott. A római birodalom nyugati részében a népvándorlás zavarai nem kedveztek az elmélyedő, tudós munkának. A keleti birodalom életét pedig a hitviták, majd meg a mohamedánok előrenyomulása nyugtalanította. E mostoha viszonyok között szélesebb látókörben mozgó, eredeti gondolkodókkal nem találkozunk, a tudományos élet megelégszik a korábbi századok eredményeinek az összefoglalásával. E munkája közben egyre határozottabban alakulnak ki a skolasztikus módszer alapvonalai.

1. Az ágostoni hagyományokat ápolják *Claudianus Mamertus* viennei presbyter († kb. 474) és Massiliai *Salvianus* († kb. 480). Előbbi a lélek szellemi természetét Szent Ágoston érveivel bizonyítja a semipelagianusok stoicizmusával szemben *(De statu animae)*, Salvianus pedig a De civitate Dei gondolatait eleveníti fel történetbölcseleti művében. *(De gubernatione Dei.)* Szent Ágoston gondolatait tartja ébren *Nagy Szent Gergely* pápa († 604) is, kinek különösen etikai írásai *(Moralia)* keltettek nagy hatást.

Martianus Capella (V. század elején) a szabad művészetek *(artes liberalis)* összefoglalását nyujtó kézikönyvét *(De nuptiis Mercurii et Philologiae)* a középkor sokat használta, míg *Macrobius* (kb. V. század elején) Porphyrios és Proklos nyomán újplatonikus eszméket közvetített. *(In Ciceronis Somnium Scipionis.)* Kortársa lehetett *Chalcidius*, kinek a Timaioshoz írt kommentára, melyet a középkor sokat használt, a platonizmus mellett aristotelikus tanokat is tartalmazott.

Az előbbieknél több önállóság jellemzi *Manlius Boëthius* (480—527) működését. Boëthius korának egyik legnagyobb műveltségű egyénisége volt, ki a közéletben is jelentékeny részt vett. Konzuli méltóságra emelkedett, majd az árulás gyanúja miatt börtönbe vetették s Páviában tárgyalás nélkül kivégezték. A tragikus sorsú államférfi nagy tisztelője volt

Aristotelesnek és Platonnak, kiknek összes műveit le akarta latinra fordítani. De csak Aristoteles *Categoriae* és *De interpretatione* c. műveivel, továbbá Porphyrios *Eisagogé*-jével készülhetett el. Magyarázatokkal ellátott fordításaiból ismerkedett meg legkorábban Nyugat Aristotelesszel s az aristotelesi terminológiát (pl. actus, potentia) az ő latin fordítása állapította meg maradandóan. Logikai kérdések mellett teológiával is foglalkozott s teológiai műveiben *(opera sacra)* a hittételeket az aristotelesi filozófia segítségével fejtegette. A tudományokat rendszerező, a teológiai fejtegetés menetét pontosan megállapító deduktív módszere mintául szolgált a skolasztika számára, mely Boëthiust nagyrabecsülte, többek között Aquinói Szent Tamás is magyarázta műveit. A középkor kedves olvasmánya volt Boëthius az isteni gondviselés tanát sok eredetiséggel fejtegető, börtönben írt *De consolatione philosophie* c. műve, melynek tömör definíciói (az örökkévalóságról, boldogságról, gondviselésről) a skolasztika közkincsévé lettek.

A *De consolatione philosophiae* megállapítja, hogy az igazi boldogság Isten, a boldogság örök forrása. Isten örök világterve a gondviselés, mely az egymásba kapcsolódó okok sorozatán át mint végzet valósul meg. Mindazonáltal az akaratszabadság nem semmisül meg, mert Isten előrelátása nem szünteti meg a cselekvő okok természetét. Isten örökkévalóságával a kezdet és végnélküli világ összeegyeztethető, sőt így lesz az idő az örökkévalóság mása. Míg az örökkévalóság a határtalan élet egybeni bírása, a végtelen idő az örökkévalóság mozgó utánzata: a folyton változó jelen.

A klasszikus irodalom műveit másoltatta szerzeteseivel a vivariumi kolostorban *Aurelius Cassiodorius* (Cassiodorus, 477—kb. 562), ki szerzetbe lépése előtt szenátor volt. *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* c. kézikönyvét a középkorban sokat használták. Irt a lélekről is.

A tudományok enciklopedikus összefoglalását adják *Szevillai Szent Izidor* érsek († 636) és a brit szigeteken működő tudós bencés szerzetes, *Beda Venerabilis* (674—755). Szent Izidor *Originum seu Ethymologiarum libri* XX c. műve kora egyházi és világi tudományosságának enciklopédiája. Szent Izidor és a korábbi írók művei szolgálnak Béda kézikönyveinek forrásaiul, melyek az angolszászok közt terjesztették a műveltséget. Plinius hatását mutatja *De rerum natura* c. műve, melynek a középkor természettudományára volt befolyása.

2. Kelet tudósai közül *Nemesios* emesai püspök (V. század) empirikus irányú vizsgálódásai érdemelnek említést. Az ember természetéről írt műve *(Περὶ φύσεως ἀνθρώπου)* a legrégibb antropológiai kézikönyv, melyet a középkor Nyssai Szent Gergely művének tartott.

Az emberi test anyaga közös az anyagi világ lényeivel. Lélek és test nem egyesülnek egymással, hanem a lélek áthatja a testet, a szellemi való sajátságos hatóképességével anélkül, hogy azzal elvegyülne. Hasonló ez Isten egyesüléséhez az emberrel. Minden test négy elemből áll. Az érzékelés az érzékek együttes működésével jön létre úgy, hogy az egyik érzékszerv a másik működését ellenőrzi. Az érzékek székhelye az agyvelő felső

üregei, a megkülönböztető erőé a közép, az emlékezeté az agy hátsó része. Fiziológiai tanai igazolásául *Galenos*-ra (II. sz.) hivatkozik.

A palesztinai Gáza filozófusai *Aineas* (V. század) és *Prokopios* (465—529), az újplatonikus Hierokles tanítványai, valamint *Zachariás*, Prokopios testvére († 553) s Myteléne püspöke. Aineias *Θεόφραστος* c. művében az ellentétes magyarázatokra s a korábbi életre való visszaemlékezés lehetetlenségére hivatkozva cáfolja a lélek előéletének a tanát. Prokopios a korábbi teológusoknak a Szentírás magyarázatára vonatkozó ellentétes véleményeinek szembehelyezésével Abaelard dialektikus módszerére emlékeztet. Zachariás *Ἀμμώνιος* c. dialógusa a világ örökkévalóságának tétele ellen érvel.

Ugyancsak a világ örökkévalóságának a tana ellen ír *(Κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου) Alexandriai Joannes* is (VI. század), ki nagy szorgalma miatt a *Philoponos* (munkaszerető), nevet nyerte. Ha a világ Istennel együtt örökkévaló lenne, Istennel azonos tulajdonságokkal kellene rendelkeznie is. A világ mint okozat nem lehet époly örök, mint Isten, a világ oka. Aristoteles ismerete vezeti rá az egyedtől elvontan létező egyetemes és az egyedben létező egyetemes megkülönböztetésére, melyet a Szentháromság és Krisztus két természetének magyarázatánál értékesít. Az első értelemben vett egyetemesség szerint egy istenség a három isteni személy, a második értelemben vett (egyediesített egyetemesség) alapján pedig különböztetünk meg Krisztusban két természetet. (Műve töredékben Damaszkusi Szent Jánosnál: De haeresibus I. Migne, P. G. t. 94. p. 744 kk.)

Különböző tévtanokat cáfolva *Bizánci Leontios* (475—543) eljut a *természet (οὐσία)* és a *hypostasis* különbségének ismeretéhez. Míg az előbbi sok egyedről állítható, a hypostasis (a magának való) önálló létezési mód. Hogy a kettő nem azonos, nyilvánvaló lélek és test, valamint Krisztus emberi természetének a Logos hypostasissal való egyesülése esetében. Mindkét esetben a természet nem hypostasis, de egy hypostasisban *(ἐνὑπόστατον)* létezik. (Contra Nestor. Migne, P. G. t. 86. I. p. 1280.)

3. A VI. században történik először hivatkozás az újplatonizmus hatását mutató, magát Dionysiosnak, Szent Pál apostol tanítványának, az athéni areopag tagjának nevező, egyébként ismeretlen szerzőtől származó iratgyüjteményre *(pseudo-dionysosi iratok)*, melyek mind a misztika, mind a teológia nagy becsben álló forrásaivá lettek.

A pseudodionysosi iratok az égi hierarchiáról *(Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας)*, az egyházi hierarchiáról *(Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας)* az isteni nevekről *(Περὶ θείων ὀνομάτων)* és a misztikus teológiáról *Περὶ τῆς μυστικῆς θεολογίας)* szólnak s 10 levél egészíti ki a gyüjteményt. Először Maróniai *Innocencius* püspök levele tesz róluk említést s elmondja, hogy a monofiziták severiánus ága tételeik igazolására az 531. v. 533-ban Konstantinápolyban tartott vitán ezekre az iratokra is hivatkozott, de az

iratok eredetiségét az elnöklő Hyppatius metropolita kétségbe vonta, minthogy azokról sem Szent Cyrill, sem Szent Athanáz nem tesznek említést. A VI. sz.-tól kezdve gyakran idézik az iratokat. N. Szt. Gergely, I. Márton, Agathon pápák is hivatkoznak rájuk anélkül, hogy a szerző személyéről kételkedve nyilatkoznának. *Hilduin*, St. Denis apátja, majd *Joannes Scotus Eriugena* (IX. sz.) latinra is lefordította őket s az egész középkoron át nagy tiszteletnek örvendtek. Többek közt Szent Tamás is magyarázta azokat.

Az iratoknak az Areopagita Dionysiostól való származását először a renaissance korában *Laurentius Valla* vonta kétségbe. A humanistákon kívül újabban *Stiglmayr* és *Koch* kritikái is igazolták az eredetiség hiányát. A döntő érvet a korábbi források hallgatása mellett az újplatonikus *Proklos* kétségtelenül megállapítható hatása szolgáltatja, melynek figyelembevételével az iratok keletkezésének a korát az V. sz. végére teszik.

A pseudo-dionysosi iratok Isten feltétlen transzcendenciáját hangoztatják. Nincs fogalom, mely őt felfoghatná, nincs név, mely őt tökéletesen kifejezhetné. Azonban a minden lét és tökéletesség felett álló abszolút valóság minden létnek oka, s így mindazt, amit az okozatról állítunk, állíthatjuk az okról is. Ami tökéletesség tehát a dolgokon található, az Abszolútumról is állítható (állító teológia, *καταφατική)*, azonban transzcendenciája folytán nem állítható róla a teremtményekkel azonos értelemben; viszont semmiféle tökéletlenség sem állítható róla (tagadó teológia, *ἀποφατική)*. Legjobban ez utóbbi módon, a tapasztalati határozmányok tagadásával alkothatunk magunknak Istenről fogalmat, mely azonban kimerítően nem fejezi ki lényét. (De div. nom. c. 7, 3.; De myst. theol. c. 5.)

Istenben öröktől fogva léteznek a dolgok előképei, az ideák, melyek megvalósítására önmagát túláradó jósága indította. A létnek a közlése a teremtményekkel hasonló a hanghoz, melyet sokan hallanak, vagy a fényhez, melyet sokan látnak. Amint a hang nem veszít erejéből, mert sokan felfogják, épúgy részesedik a dolgok nagy sokasága a létben anélkül, hogy Isten létének egysége és teljessége ezáltal megváltozna. (De div. nom. V. 9.) S amint minden lét Istentől indul ki, szeretete vonzóerejének engedve, őhozzá tér minden vissza. Isten mint a mindenség középpontja körül alakul ki a létezők hierarchikus rendje, melyben a magasabbrendű, vagyis Istenhez közelebb álló valók tökéletesítő hatással vannak az alattuk állókra s ezzel azokat a mindenség közös ősokához fűzik. Ez az elrendezés érvényesül mind a mennyei *(De coelesti hierarchia)*, mind az annak mására alkotott egyházi hierarchia *(De eccl. hierarchia)* életében. Mindkét hierarchia középpontja Krisztus. A tőle nyert kegyelemmel segíti elő az egyházi hierarchia a megtisztulás, megvilágosodás és egyesülés fokain át az ember megistenülését *(θέωσις)*, mely az extázis állapotában élhető meg. Ez az állapot az isteni homályba való belemerülése a léleknek, a *docta ignorantia*, a tudós tudatlanság állapota, mert a lélek előtt Isten a maga felfoghatatlanságában van jelen. (De myst. theol. c. 2.) Ezért ez a tudatlanság a legnagyobb tudás. Minthogy

minden lét az abszolút jóságtól jön, a rossz nem létező, hanem a létnek (a jónak) hiánya.

A pseudodionysosi iratokat magyarázta *Szent Maximos* hitvalló (580—662). A megistenülés tana különösen megragadja lelkét s ennek világánál a világtörténetet két periódusra osztottnak látja. Az egyikben, a rövidebben, az Isten emberré lesz, a másikban, a történelem többi részén át történik a Krisztus által megkezdett megistenülés folyamata. (Quaest. ad Thalassium. Migne P. G. t. 90 p. 318.)

4. A keleti egyházatyák sorát zárja be *Damaszkusi Szent János* (Chrysorroas, † 754). Eredetileg az arab kalifa hivatalnoka volt, majd szerzetessé lett s Izaurai Leóval szemben a szentek képeinek tiszteletét védelmezte. Kelet teológusainak a tanait az aristotelesi dialektika segítségével rendszerbe foglalta *Πηγὴ γνώσεως*, «A tudás forrása» c. művében s ezzel előfutára lett a középkori skolasztikának.

A mű három része: 1. *(Κεφάλαια φιλοσοφικά)* Aristoteles és Porphyrios nyomán készült dialektikus fejezetek, melyek bevezetőül szolgálnak a teológiához; 2. a tévtanok ismertetése *(Περὶ αἱρέσεων)* s 3. az igaz hit pontos ismertetése *(Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδοξόν πίστεως)* A szerző nem eredetiségre, hanem a hagyományok összefoglalására törekedett. Az egyes teológiai tételek filozófiai indokolására nagy súlyt helyez. Természettől belénk van oltva Isten létének a fogalma, a rávonatkozó igazságoknak csak egy része fogható fel az emberi értelemmel. A teremtett világ változékonysága feltételezi a teremtetlen és változatlan létet. A világ rendjét is csak egy felette álló hatalom tarthatja fenn. Istennek nincs teste, mert nem esik érzékeink alá. Isten egy, mert ha több Isten lenne, a viszonylagosan legtökéletesebb nem lenne az abszolúte legtökéletesebb, ami ellentmond Isten fogalmának. Az egy isteni lényeg induviduációja a három személy. A teremtett világot Isten értelmével és akaratával a semmiből hozta létre. A teremtmények egy része testi, másik része szellemi. De a szellemi lények csak a testi valókhoz viszonyítva szellemek. Istenhez képest testtel rendelkeznek, egyedül Isten a tökéletesen tiszta szellemi lét. Úgy a szellemi lények, mint az emberi lélek nem természetüknél, hanem Isten kegyelménél fogva halhatatlanok. Az akaratszabadság és a rossz fogalmát is a korábbiakhoz hasonlóan értelmezi.

A VIII. századdal véget ér a patrisztikus kor, de az egyházatyák működésének igazi értékelése a középkorban következett el. Az ő szellemük bőségéből sarjadt ki a középkor virágzó tudományos élete.

Irodalom. Switalski B. W., Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeos. Münster, 1902. (Beitr. III. 6.) — *Bruder K.*, Die philosophischen Elemente in den Opuscula Sacra des Boethius. Lepzig, 1928. — *Whittaker Th.*, Macrobius or philosophy, sciences and letters in the year 400. Cambridge, 1923. — *Schedler M.*, Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des Mittelalters. Münster, 1916. (Beitr. XIII. 1.) — *Minasi G.* M. A. Cassiodoro Senatore, Napoli, 1895. — *Marton L.*, Cassiodorus senator isagogikai gyüjteménye. Theol. Szakl. 1906—09. — *Schmekel A.*, Isidorus von Sevilla. (Die positive Philosophie in ihrer geschichtl. Entwicklung. II.) Berlin, 1914. — *Werner K.*, Beda der Ehrwürdige und seine Zeit.[2] Wien, 1881. — *Werner J.*, Nemesios von Emesa. Berlin, 1914. — *Loofs F.*, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griech. Kirche. I. Leipzig, 1887. — *Ainslée D.*, John of Damascus.[3] London, 1903. — *Ermoni V.*, St. Jean Damascene. Paris, 1904. —

Stiglmayr J. és *Koch H.*, Dionysios-areopagitára vonatkozó értekezéseit l. Ueberweg-Geyer, Grundriss d. Gesch. d. Phil. II. — *Müller H. F.*, Dionysios, Proklos, Plotinos. Münster, 1926. Beitr. (XX. 3—4.) — *Ivánka E.*, Neoplatonikus volt-e Dionysios Acropagila? Theologia, 1942.

Összefoglalás.

Azok közt a kultúrértékek közt, melyek a filozófia alakulását befolyásolják, igen jelentős a vallás. A vallási szükséglet adott indítást a keleti népeknek a bölcselkedéshez s a vallás jelentőségét nem lehet letagadni a görög filozófiában sem, melyben a vallási igény az Abszolutumnak a népvallás érzékies képzeteinél tökéletesebb megismerésére való törekvés formájában nyilvánult meg s élénk megértést mutatott a keleti kultuszok eszméi iránt is. Midőn a nyugati emberiség szellemi életének irányítója a kereszténység lett, a keresztény vallás a bölcseleti gondolkodásra is döntő befolyással érvényesült. A keresztény hit az ember előtt addig fel nem ismert eszmei távlatot nyitott, melyet az ész erőihez képest felmérni, megérteni törekedett. A kereszténység a lét eredetéről és céljáról szóló tanításának az egyházatyáknál kezdődő spekulatív kifejtése megtermékenyítette a bölcseletet is.

A kereszténység hatása mindenekelőtt a metafizika alapvető problémájának, *az Abszolutum* fogalmának az alakulásában nyilvánul. A görög filozófiában Platon és Aristoteles tisztult istenfogalommal rendelkeztek, azonban a keresztény isteneszme túlszárnyalja az ő spekulációikat. A nagy görög gondolkodóknál Isten a lét legmagasabb fokát bírja, az első a létezők sorában, a legmagasabbrendű szellem. A kereszténység ezt az istenfogalmat túlhaladja, mert a létet Istennek egészen különös és kizárólagos értelemben tulajdonítja, a létet mint szükségképeni határozmányt egyedül Istenről állítja. Isten *maga a lét*, lényege a létezés. Annak a platoni meglátásnak, hogy az érzéki lét nem lehet az igazi és teljes valóság, a kereszténység mélyebben fekvő okát abban adja, hogy egyedül Isten nevezhető teljes mértékben létezőnek, minden más valóságnak az esetlegesség, a változékonyság jellemző sajátsága. Istenen kívül semmi sem követeli meg lényege szerint a létet, hanem Isten szabad és jóságos akaratából részesül a korlátolt lénye mértékének megfelelő létben.

Az Ősegyet vallotta abszolút létforrásul az újplatonizmus is. Azonban az újplatonikus istenfogalommal szemben lényegbevágó különbség, hogy a keresztény gondolatvilágban lényének végtelensége Isten számára nem felfoghatatlan, hanem Isten, mint *személy* tökéletesen birtokolja önmagát. A legteljesebb öntudati aktusok, az ismerés és szeretet alkotják a háromságos Isten belső életét, anélkül, hogy e belső folyamatok Istenben bármiféle megosztódást, vagy létcsökkenést eredményeznének. A keresztény gondolkodás előtt az isteni élet lényegi mivoltában mással megoszthatatlanul, teljességgel és kizárólag Istené marad.

Míg a görög gondolkodásban Isten és a világ öröktől fogva együtt

léteztek, a kereszténységben a világ, az anyagot sem véve ki, Isten semmiből teremtő tevékenységének köszöni létét, Isten nemcsak a világ rendezője, nemcsak a lét rendjét biztosító első mozgató, hanem *magának a létnek* a teremtője. Isten oksági hatása kiterjesztődik magának a létnek a közlésére. A lét eredetének ezzel a megoldódásával Istennek a világhoz való viszonya új megvilágításba kerül: Isten azért a végső cél, mert ő mindennek a teremtője. A *teremtés* isteni aktus, mely teljes mivoltában részünkre felfoghatatlan. A patrisztika az ember alkotó tevékenységében lát némi analógiát az isteni teremtő tevékenységgel. Amint az ember az anyagot eszmei elgondolásának mintájára alakítja, hasonlóan igazodik Isten teremtői működése, mely magát az anyagot is létrehozza, *örök eszméihez*. A világban tapasztalható rend, mérték, célszerűség arra utal, hogy minden az isteni bölcseség gondolatának a megvalósulása, minden Isten eszméinek a mása. Az örök és változhatatlan eszméknek, *az ideáknak*, melyeket már Platon a lét forrásainak ismert s melyek eddig egy felfoghatatlan égfeletti helyen rejtőztek, a keresztény gondolkodás Isten értelmében találja meg örökkévaló hazáját. Az ideák, melyeket az Istennel egylényegű Logos hordoz, a teremtett dolgok örök mintaképei és törvényei. A világ mint a személyes Isten szabad alkotása, egész létében és működésében tőle, mint fenntartó októl függ s az általa szándékolt célt szolgálja. Ennek megvalósítására irányítja Isten gondviselő szeretetével minden egyes teremtményét. A teremtett világ teleológiája a keresztény gondolkodás szerint Isten dicsőségének külső megnyilatkozása.

Míg az isteni megismerés a dolgoknak ad létet, az emberi megismerést a valóság határozza meg. De mivel a dolgok létének és igazságának az isteni eszme a mértéke, a keresztény gondolkodás *az ismeret* tényében is kapcsolatot talál Istenhez. E törekvésében találkozik Platon és még inkább az újplatonizmus vallásetikai színezetű ismerettanával. A keresztény filozófia maradandó tétele lett a keresztény platonikusnak, Szent Ágostonnak a megállapítása, *Isten az örök igazság*. Minden Isten eszméivel való megegyezésből nyeri igazságát s az igazság változhatatlan és örökkévaló, mert a változhatatlan Isten öröktől fogva gondolja. Az igazság léte Szent Ágoston szerint Isten létének bizonyítéka is, és a patrisztika egyértelmű tanítása, hogy a dologgá lett igazság istenismeretünk közvetítője. Isten eszméinek megvalósulásaiból, a dolgokból következtethetünk Alkotójuk tökéletességére anélkül, hogy e következtető ismeretünk Isten lényének kimerítő ismeretére vezethetne. Az újplatonizmus hatása nyilvánul meg az ismeret bizonyosságát Isten *megvilágításából* származtató misztikus magyarázatban, mely később az aristotelikus ismeretelméletnek adja majd át a helyet.

A platonizmus apriorisztikus ismeretelmélete, a lélek és a test közt csak laza kapcsolatot valló antropológiája az atyák részéről kedvezőbb fogadtatásra talált, mint az arisztotelizmus, mivel amazzal jobban

összeegyeztethetőnek vélték a lélek szellemi szubstancialitásának a kereszténységben fokozottan hangsúlyozott elvét. A lélek előéletének tanát megszünteti a teremtés tana, de az egyéni lélek közvetlen teremtésének a tétele némelyik atyánál nehézségre talál az eredeti bűn tanában s azért a léleknek a szülők általi átszármaztatása *(traducianizmus)* sem látszik lehetetlennek. Az egyéni lélek közvetlen teremtésének az eredeti bűnre vonatkozó nehézségét a későbbi skolasztika (Szent Tamás) szünteti meg, megkülönböztetvén a lélek teremtésének és a bűn átöröklését közlő testtel való egyesülésének a mozzanatát. Mivel a lelket némelyek — nyilván a stoicizmus és az újplatonizmus hatása alatt — a világ egy részének tartják, a halhatatlanságot nem a lélek természete szerint kijáró tulajdonságnak, hanem külön isteni adománynak tekintik.

Isten által teremtett s Isten hasonlóságát hordozó létmivoltának a gondolatából adódik a lélek oly tulajdonságainak az előtüntetése, melyek a görög filozófiában nem válhattak kellőkép tudatossá, nevezetesen a lélek *szellem-* és *személy*-volta. A lélek Platonnál és Plotinosnál is, a kozmosz egyik, bár legnemesebb része, mely a fizikai és a szellemvilág közt közbülső, átmeneti helyet foglal el. A keresztény gondolatvilágban a léleknek a fizikai világba helyezett létében is, a természet fölötti föltétlen fölényét eredete biztosítja, s öntevékeny szellemi ereje az önmagabírásban nyilvánul meg legteljesebben, ami a személy-volt lényege. Szent Ágostonnál ez az élmény a lét bizonyosságának egészen új, eredeti bizonyítékát szolgáltatja s ugyanő ad bizonyságot a személyi lét tudatosulásával együttjáró önérvényesítés képességének, az *akarat* jelentőségének határozott értékeléséről.

A lélek egyéni, személyi létének legbensőbb életköre az Istenhez való személyes viszony. Ennek bizonyossága etikai tekintetben a személyi mozzanatok, a felelősség, szándék, állásfoglalás jelentőségét mélyíti el. A keresztény életprogrammban az ember feladata Krisztus isten-emberi személyének a követésével a személyiség fogalmában rejlő erkölcsi értékek megvalósítása. Az állásfoglalás döntő jelentőségének hangoztatásával a keresztény etika határozott ellentétet képvisel az antik intellektualizmussal, mely az erkölcsi rosszat a tudás hiányában látta. A kereszténységben átalakul az *erények* rangsora is. Legtökéletesebb erénnyé az önmagát Istennek átadó, benne tökéletesen kielégülő szeretet lesz. Nem a részszerű beletartozás a faji közösségbe, hanem az Istenben való egység s az Istenben gyökerező szeretet a keresztény *társadalmi* eszme alapja.

Az ember hivatásáról vallott új felfogás új megvilágításba helyezi a filozófia egyik legnehezebb problémáját, *a rossznak* a kérdését, mely a Krisztus születése körüli, nagy történeti fordulókon és megpróbáltatásokon átment századok népeit különösen foglalkoztatta. A hithű kereszténység a gnoszticizmussal szemben, mely a rossznak pozitív létet tulajdonított, az újplatonikusokkal megegyezett abban, hogy a rossz *hiány*.

Ennek a hiánynak azonban nem az anyagban találja meg végső eredetét, hiszen az anyag is Istennek köszöni létét s a test a lélekkel együtt megdicsőülésre van rendeltetve, hanem a rossz okát erkölcsi mozzanatban: a szabadakaratával visszaélő ember bűnében látja. A bűn Istennel, a világ urával való szembehelyezkedés, vakmerő tagadásbavétele a tőle való függésnek, melynek a világ eredeti rendjének a megbomlása a szükségképeni következménye. De a kereszténységtől távol áll a pesszimizmus szelleme. Isten közelségét érezve, az ember hivatását a bűn leküzdésében és a jobb világ kialakításában látja.

A szellem teremtő erejének, az ember Istentől kapott küldetésének s Isten gondviselő vezetésének a tudata ösztönöz a *történelem értelmének* a keresésére, történetbölcselet kialakítására, ami az antik filozófiában nem volt probléma tárgya. Ott a kozmosz a szükségképeni egyformasággal ismétlődő folyamatok változatlan rendjét mutatta, a kereszténységben ellenben a történet önmagában is jelentőséghez jut: a világ nemcsak kozmikus folyamatok, hanem szellemi történések, egyvonalú folytonosság színtere, melyen a történések hőse az ember s melyen erkölcsi-szellemi értékekért folyik a küzdelem. Teremtés, bűnbeesés, megváltás és végső megdicsőülés (világvég) az Isten által célszerűen irányított világfolyamat hatalmas eseményei, melyeket Szent Ágoston, a filozófiai történetszemlélet úttörője, Isten államáról szóló művében erőteljes vonásokkal rajzol meg.

A keresztény patrisztika bölcselete új gondolatvilágba vezet bennünket, mely Isten lényegének, a világhoz való viszonyának, a lét értékelésének, az ember hivatásának, a történelem magyarázatának a tekintetében lényegesen eltér az antik, görög világképtől. Ez az új eszmevilág kezdettől fogva kapcsolatban áll a görög bölcselettel, különösen az újplatonizmussal, mely az egyházatyák működése idején virágzott anélkül, hogy azzal szemben a kereszténység eredeti gondolatainak a kifejtéséről lemondott volna. Az egyházatyák bölcseletében az értelem és minden határozmány nélküli Egy helyét a személyes Isten foglalja el, ki nem szükségképen, hanem szabadon teremti a világot s azzal az emanáció közbeeső tagjainak kizárásával közvetlenül érintkezik. Az anyag és a szellem Platon és az újplatonizmus által kiélezett ellentétét kiegyenlíti az anyag teremtett voltának keresztényi tana s az Üdvözítőnek az emberi természettel egyesülésének misztikus ténye.

Az újplatonizmus vallásbölcseleti jellegének tulajdonítható, hogy a *hit és a filozófia* tudatos megkülönböztetése ellenére, a patrisztika korában a tételek felállítása és levezetése terén a filozófiai módszer sajátos követelményei még nem találnak következetes alkalmazást. A filozófiai szempontok javarészben összefolynak a teológiai szempontokkal. Az egyházatyák által megvont világnézeti szemlélet keretei közt a filozófia fokozatos önállósulása lesz a keresztény bölcselet fejlődésének az útja.

III. RÉSZ.

A KÖZÉPKORI BÖLCSELET.

A népvándorlás lezajlása után a kereszténység lett Európa népeinek a nevelője és vezetője. A lét Istentől függésének s az ember örök életre hivatottságának a tudata lett uralkodóvá s ha nem is sikerült az életet az eszménnyel mindig összhangba hozni, mégis a keresztény transzcendentalizmus szabta meg az egész középkoron át a szellemi törekvések irányát.

A középkor filozófiai műveltségének megértése és méltánylása iránt az újkorban sokáig hiányzott a hajlam és a fogékonyság. A humanizmus és a felvilágosodás kora a középkor kellő ismerete hiányában s túlzott önérzetében mint általában a középkori szellemi életre, a középkori filozófiára is homályt borított s rásütötte a meddőség bélyegét. Hozzájárult az aláértékeléshez a protestantizmus is, mely a természet és a kegyelem rendje közti ellentétet a természetes ész és a kegyelem által megvilágosított értelem belátása és értékelése kiegyenlíthetetlenségének hangsúlyozásával is fokozni igyekezett.

Ha azonban nem előítéletek, hanem a tények alapján nézzük a középkor szellemi életét, lehetetlen abban a filozófiai műveltség jelentős helyét és szerepét fel nem ismerni. A középkor nem az újkor szétválasztó és elszigetelő szempontjai szerint gondolkodott a természet és a természetfölötti világ, tudomány és vallás viszonyáról. Világszemlélete a természetet Isten teremtésének tekintette s azt a természetfölötti, kegyelmi rend alapjának és hordozójának tartotta. A későbbi korok által a középkornak tulajdonított «világmegvetés» csak a földi léthez végcélként tapadó világfelfogással való ellentét szembeállítása szempontjából, nem a természetes létrend jelentőségének a tagadása értelmében tekinthető szellemtörténetileg helytálló jellemzésnek. A világot a középkor Isten teremtésének tekintette s a lények rendeltetését elsősorban a Teremtő által beléjük oltott természeti törvényből (lex naturalis) igyekezett megérteni. A középkori kereszténység felfogása szerint habár a bűn megsértette, nem rontotta meg oly mértékben a természetet, hogy a Teremtő elgondolását, szándékait felismerhetetlenné tenné. Ily valóságszemlélet mellett aligha lett volna egy Assisi Szent Ferenc áradozó természetszeretete elképzelhető. A középkor tisztelettel tekintett a természetre, melyen Isten keze-nyomát látta s melyet teremtett mivoltában Istenhez látott végső célként ren-

delve. A természet értelmének a felfogásához, a természeti rendeltetés méltó, Isten szándékainak megfelelő betöltéséhez szükségesnek érezte a középkor s megbecsülte a természet rendjének mélyebb értéséhez segítő filozófiát. Természettisztelete tette képessé és fogékonnyá azoknak a kultúrértékeknek a megbecsülésére is, amelyeket a kereszténység természetfölötti világát még meg nem sejtő antik világ hozott létre.

Szellemtörténeti tény, hogy a keresztény lelkiség nem tagadott meg az ókorral minden közösséget. Finom kultúrérzékével csakhamar felismerte az antik művelődés maradandó értékeit. A nyugati művelődés felvirágoztatására hivatott neo-latin, kelta, germán népek nemcsak az ókori birodalmak területeinek, hanem az ókori műveltség örököseinek is érezték magukat, melyre az előttük álló hivatással arányos kultúra és civilizáció hiányában különben is rászorultak. A jogalkotás a római jog számos rendelkezését fenntartja, a művészet és az irodalom a klasszikus formákon finomodik, a tudomány a görög és a római szellem kincsesbányájából merít. A régi formák az új igényekhez alakulnak. A nyugati népek keresztény hitre térésével együtt jár az ókori jognak, művészetnek, tudománynak, bölcseletnek áthasonítása, keresztényi tartalommal telítése.

Az antik szellemi örökség keresztény szellemű átalakítását mutatja a középkor bölcseletileg megalapozott *világképe*. Már az antik szemlélődés részéről is csodált világrend alapját a középkori keresztény gondolkodás Isten értelmében és akaratában látja s a teremtett világot Isten eszméi, örök gondolatai hasonmásának tartotta. Középkori valóságszemlélet szerint az isteni lét gazdagságát csak a lények változatos sokfélesége tükrözteti méltóképen vissza. Az isteni világterv s az isteni teremtői gondolatba való részesedés alapján mindennek megvan a maga helye és sajátszerű rendeltetése, melyet csak a valóságegész keretébe illeszkedve, az egésszel szerves egységben valósíthat meg. A középkori világszemlélet irányító szempontjait, a valóság egységének, zártságának, értékrangi, hierarchikus tagozottságának tudatát jelentős mértékben mélyítette el a bölcseleti reflexió, midőn a lét metafizikai törvényszerűségére vezette vissza azt a szerves egységet, melyet a középkor társadalmi, politikai, kulturális, vallási élete magán hordott s melyet tudatosan vallott a középkor tudománya és művészete. A társadalom rendi tagozódása a gazdasági élet belső zártságával, a pápaság (sacerdotium) lelki és a császárság (imperium) világi hatalma összehangolására törekvő, a «Civitas Dei» eszmevilágán tájékozódó politikai élet, a még csekély önállóságtudattal rendelkező nemzeteknek a közös keresztény családba tartozásának tudata, a közös hitből sarjadó kulturális és vallási egység voltak azok a szellemtörténeti adottságok, melyek a középkorban is nélkülözhetetlennek érzett bölcseleti gondolkodás irányát és tartalmi jellegét meghatározták. Ezeknek tulajdonítható, ha ez a bölcselet a valóságot sztatikus,

maradandó, örökérvényű rendszernek, zárt egésznek tekintette s vizsgálódásánál elsősorban a *rend* szempontját érvényesítette.

Világképének bölcseleti kifejtésénél és igazolásánál a középkor épúgy igénybe vette az antik filozófia eredményeit, mint a művelődés egyéb területein. Az *ókori filozófiával való szoros kapcsolat* a szembetűnő. A görög filozófiának az egyházatyáknál már megkezdődött átvétele és áthasonítása folytatódik. A középkori filozófia főkép kezdetben receptív jellegű, a görög filozófia fogalomkészletére támaszkodik, majd azt tovább fejleszteni törekedik. Azonban a források szegénysége s a történeti kritika fejletlensége miatt a középkor csak nehezen jut kielégítő tájékozódáshoz az antik filozófiában s ez a magyarázata annak, hogy csak lassan tisztulnak ki a filozófiai szemlélet körvonalai.

Az ókori patrisztikus és profán tudományok őrzője és közvetítője az Egyház által intézményesen kifejlesztett iskolai tanítás. A filozófiát is *az iskolákban művelik.* A «scholasticus»-ról, mely eredetileg a hét szabad művészet tanítóját, majd általában iskolavezetőt, tudóst jelentett, nyerte a középkori keresztény teológia és filozófia a *skolasztikus* nevet. Az iskolák egységes vezetése mellett a filozófiában is bizonyos egyöntetűség alakul ki. Ez elsősorban a formát határozza meg, amennyiben szigorúan megköveteli az aristotelesi dialektika szabályait. De tartalmi, tani tekintetben is szellemi közösséget teremtenek az iskolák. Szent Ágoston meggyőződése az igazság egységéről és változhatatlanságáról él tovább a középkorban. Ez a meggyőződés összefogja az erőket, a tudomány egyetemes, nagy ügyének a szolgálatába állítja a gondolkodókat, kik a keresztény eszmevilágnak megfelelő metafizika alapjain nyugvó egyetemes, nagyszabású rendszer felépítésének a tervét adják át egymásnak. E törekvésükben a középkor nagy skolasztikusai elfogultság nélkül magukévá tettek minden tant, bárhonnan eredt, melynek tárgyi igazságáról meggyőződtek. Ezzel a sokoldalú tájékozódással a skolasztikus bölcselet a szinkretikus próbálkozások után lassanként oly átfogó és egyetemes filozófiai rendszert alkotott, melyhez hasonlóra csak Aristotelesnél látunk példát, aki egyébként a skolasztikus szintézisnek is a voltaképeni irányítója.

Azonban helytelen volna azt gondolni, hogy az egységes célra törekvő együttműködés a gondolkodók egyéniségét teljes némaságra kényszerítette. A filozófia minden korban elválaszthatatlan a filozofáló embertől, az egyéniség a középkorban is érvényesüléshez jutott. Egy filozófus művéből még nem sikerülne az egész középkori filozófiáról kielégítő képet alkotni. A középkori iskolák életét a vitatkozás tette elevenné s ha nem is találunk a rendszerek közt oly jelentékeny eltéréseket mint az újkorban, a vélemények különbözősége a középkorban is *különböző irányok* kifejlődéséhez vezetett.

A rendszeralkotás irányító szempontja, a tudomány objektív,

emberfeletti értékének a tudata, a görög filozófiával és a keresztény teológiával való kapcsolat s a természettudományok fejletlensége következtében a középkori filozófia túlnyomóan *metafizikai* irányú. Élénk viták tárgyát képezte a megismerés kérdése is s Aristotelesszel való rokonsága alapján a középkori tudomány nem vetette meg az empirikus vizsgálódást sem. De az ismeret vagy a tapasztalat tényeit nem önmagukért értékeli, hanem a metafizikai elvekre vezeti vissza s elsősorban azokból ítéli meg.

Az Isten-eszme középponti helyzete mellett a középkorban a legfőbb tudomány a teológia. A teológiai *Summák* nyujtják a világnézet végső összegezését, képviselik a tudományos valóságmagyarázat legteljesebb kifejezését. Érthető tehát, hogy a tudományos bizonyítás és rendszerezés szerepét teljesítő *filozófia és a teológia közti kapcsolat szorosabb, mint más korokban.* Azonban ez az összeköttetés nem szüntette meg teljesen a filozófia önállóságát. A középkori filozófia nem merült ki a teológia szolgálatában. Eltekintve a keresztény világnézettel ellentétbe került nézetektől, egész sereg olyan filozófiai kérdés merült fel, melyek nincsenek a teológiával közvetlen összefüggésben. A középkorban is megvolt az érdeklődés a sajátszerűen filozófiai, ismeretelméleti, metafizikai, etikai problémák iránt. A nagy skolasztikusok öntudatosan a filozófia viszonylagos önállóságát vallották és sikerült a világkép racionális összefoglalására eljutniok. Hogy nem kerültek a keresztény hittel ellentétbe, az nem a filozófiai készség hiányát, hanem annak az elfogult álláspontnak a ferdeségét bizonyítja, mely a filozófia és a vallásos hit közti ellentétet szükségképeninek látja.

Ma már nem vitatható, hogy a középkorban is volt filozófia, melyre e szó lényeges értelme szerint alkalmazható. A logikai szabályok következetes alkalmazása tekintetében a középkori rendszerek egyenesen klasszikus példái a módszeres gondolkodásnak. De tartalmi tekintetben is a középkori filozófiának az emberi gondolkodás folytonosságában épúgy megvan a jelentősége, mint a filozófia egyéb korszakainak. A keresztény középkor filozófiája nélkül az újkori filozófia fejlődése is másképen alakult volna. Az ugyanis nem tagadható, hogy az újkor műveltsége azokon az alapokon nyugszik, melyeket a középkor rakott le s az újkori filozófiának is nem az ókor a közvetlen elődje, hanem a középkori filozófia, melynek hatása az újkori gondolkodóknál is, különböző mértékben bár, de érvényre jut. Jelentőségének a felismerésével a középkori filozófiát a filozófiatörténet ma már sokkal többre értékeli, mint akár egy félszázaddal ezelőtt. Az uralkodó, ha nem is kizárólagos irány, a skolasztika fejlődését nyomon követve nyerünk áttekintést a középkori filozófia egészéről. A középkori filozófia korszakai eszerint a következők:

I. A skolasztika kialakulása (800—1200).

II. A skolasztika virágkora (a XIII. század).

III. A skolasztika alkonyatlása (a XIV. század).

A XIII. század előtti skolasztika *forrásgyüjteménye: Migne*, Patrologia Latina. Paris, 1844—1864. A későbbi írók művei önállóan jelentek meg. A jelentékeny részükben kéziratban heverő források kiadása még mindig tart. A legfontosabb gyüjtemények: *Baeumker—Hertling—Baumgartner—Grabmann*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, 1891. kk. (Idézve: Beitr.) — *De Wulf M.*, Les Philosophes Belges. Louvain, 1901. kk. — *Hauréau B.*, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale. I—VI. Paris, 1890—93. — *Ehrle Fr.*, Bibliotheca theologiae et philosophieae scholasticae. I—VII. Paris, 1885. kk. — *Denifle H.—Ehrle Fr.*, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters. I—VII. 1885—1900. — *Denifle H.—Chatelain A.*, Chartularium Universitatis Parisiensis. I—IV. Paris, 1889—1897. — *Gilson E.—Théry P. G.*, Les Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. Paris, 1926. kk. — A ferencrendi skolasztikus klasszikusok műveinek kiadása a *quaracchii* (Flórenc közelében) ferences kollégium érdeme.

Irodalom. De Wulf M., Histoire de la Philosophie Médiévale.[6] Paris—Louvain, I. 1934. II. 1936. (Németre ford. Eisler R. Tübingen, 1913.) A középkori bölcselet legjelesebb feldolgozása. — Alapos tájékoztatást nyujt *Ueberweg—Baumgartner—Geyer*, Grundriss der Geschichte der Philosophie II.[11] Berlin, 1928. — *Gilson E.*, L'esprit de la philosophie médiévale. I—II. Paris, 1932. Szellemtörténeti áttekintés. — *Picavet Fr.*, Esquisse d'une Histoire Générale et Comparée des Philosophies Mediévales.[2] Paris, 1907. Egyoldalúan az újplatonizmus hatásának és továbbfejlődésének tekinti a skolasztikát. — *Verweyen J. M.*, Die Philosophie des Mittelalters. Berlin—Leipzig, 1921. Problématörténeti beosztású. — *Bréhier É.*, La philosophie du moyen age. Paris, 1937. — *Bartók Gy.*, A középkori és újkori filozófia története. Budapest, 1935. — A régebbi művek közül igen alaposak: *Stöckl A.*, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. I—III. Mainz, 1864—66. — *Hauréau B.*, Histoire de la philosophie scolastique. I—III. Paris, 1872—81.

Rövidebb összefoglalások: *Trikál J.*, Bevezető a középkori keresztény bölcselet történelmébe. Budapest, 1913. Művelődéstörténeti beállítású. — *Kühár F.*, A keresztény bölcselet története. Budapest, 1927. — *Félegyházy J.*, A skolasztikus bölcselet. Budapest, 1942. — *Baeumker Cl.*, Die europäische Philosophie des Mittelalters. (Die Kultur der Gegenwart. I—V.[2] Berlin, 1913, 338—431. ll.) — *Gilson É.*, La philosophie au Moyen Age.[2] Paris, 1930. — *Grabmann M.*, Die Philosophie des Mittelalters. Berlin—Leipzig, 1921. — *Endres J. A.*, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christl. Abendland.[2] Kempten—München, 1914. — *Hessen J.*, Patristische und scholastische Philosophie. Breslau, 1922.

Részletkérdések: *Assenmacher J.*, Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. Leipzig, 1926. — *Eicken H.*, Geschichte und System d. mittelalterl. Weltanschauung.[4] Stuttgart, 1923. Hegeliánus irányú. — *Grabmann M.*, Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg i. B. I. 1909—II. 1911. Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und der Mystik. München, I. 1926. II. 1936. — *Dempf A.*, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung, Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa. München—Berlin, 1925. Sacrum Imperium. Geschits- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der polit. Renaissance. München—Berlin, 1929. — *Steinbüchel Th.*, Christliches Mittelalter. Leipzig, 1935. — *Gilson É.*, Études de Philosophie médiévale. Paris, 1921. — *Grunwald G.*, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Münster, 1908. (Beitr. VI. 3.) — *Kiss A.*, A középkor szelleme. Budapest, 1911. — *Laberthonnière L.*, Le realisme chrétien et l'idealisme grec.[4] Paris, 1904. — *Rousselot P.*, Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age. Münster, 1908. (Beitr. VI. 6.) — *Taylor H. O.*, The Mediaeval Mind.[3] I—II. London, 1919. — *Simon P.*, Erkenntnistheorie

und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik. Tübingen, 1927. — *Verweyen J. M.*, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Heidelberg, 1909. Philosophie und Theologie im Mittelalter. Bonn, 1911. — *De Wulf M.*, Civilization and Philosophy in the Middle Ages. Princeton, 1922. — *Werner K.*, Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie. Wien, 1876.

Skolasztikus irányú *folyóiratok: Bölcseleti Folyóirat* (1906-ig). — *Religio* (1930-ig.) — *Bölcseleti Közlemények* (1935-től) — *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.* (Wien, 1914-ig.) — *Divus Thomas* (Freiburg i. d. Schweiz). — *Revue Néo-Scolastique de Philosophie.* (Louvain.) — *Philosophisches Jahrbuch.* (Fulda.) — *Scholastik.* (München.) — *Revue Thomiste.* (Paris.) — *Angelicum.* (Roma.) — *Gregorianum.* (Roma.) — *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica.* (Milano.) — *Archivum Franciscanum Historicum.* (Quaracchi.)

Első korszak.

A skolasztika kialakulása.

A középkori műveltség alapvetését a kolostori (St. Gallen, Fulda, Tours, Corbie, Bec, d'Auxerre, párizsi St. Genovéva stb.), székesegyházi (Tournai, Laon, Chartres, Párizs) és az uralkodók udvarában létesített palotaiskolák (legnevezetesebb Nagy Károlyé) szolgálták, melyek tanterve a hét szabadművészet (grammatica, rhetorica, dialectica, — arithmetica, geometria, astronomia, musica) tárgyait ölelte fel. A bölcselet kezdetben a trivium tárgyai közt szerepel, de már a XII. században a hét szabadművészet és a teológia közt középhelyet foglal el. A tudományok egyéb ágaihoz hasonlóan, a bölcselet is kezdetben nagyobbrészt a megmaradt szellemi értékek elsajátítására irányul, a klasszikus filozófiai művek magyarázásában merül ki, bár már a IX. században *Scotus Eriugena* személyében önálló gondolkodóval is találkozunk.

Mivel a középkori bölcselet az ókori hagyaték értékesítésével fejlődött, *forrásainak* az ismerete elengedhetetlen gondolatköre kialakulásának a megértéséhez. Az az örökség, amit a középkor az ókortól átvett, nem volt gazdagnak mondható. A nagyrészt újonnan alapított kolostorok és püspökségek könyvtárai szegények voltak s igen jelentékeny körülmény, hogy a keleti egyházszakadás folytán (858) Bizánccal megszűnt kapcsolat következtében Nyugat évszázadokon keresztül nélkülözte a görög műveltség Keleten maradt értékeit.

Nyugaton a középkor kezdetétől ismerték *Aristoteles* De interpretatione c. művét Boëthius és Marius Victorinus fordításában s a X. század végétől az aristotelesi Kategóriaelméletet Boëthius fordításában. Nagy szerepet játszik *Porphyrios* Eisagogé-ja, melyet Marius Victorinus és Boëthius fordításában és magyarázataival ismertek. A XII. század elején Velencei Jakab görögből latinra lefordítja a Topikát, a két Analytikát s a Szofisztikus Következtetéseket s ezekkel a korábban nem ismert művekkel kiegészített logika lett a «logica nova». Aristoteles *metafizikai, fizikai* és *kozmológiai* tanairól jóideig csak töredékekben értesült a középkor Boëthius és Chalcidius közvetítésével. Aristoteles természetbölcseleti műveihez a XII. század második felében jutott a Rajmund érsek által fenntartott toledói fordító-kollégium révén, melynek tagjai *(Gundissalinus, Cremonai Gellért)* arabról fordították azokat latinra. Egyesek *(Gerbert, Bathi Adelard)* már korábban is érintkezésbe jutnak az *arab-görög* tudományossággal, de az inkább csak természettudományos isme-

reteik gyarapítására szolgált. A XII. században görög eredetiből Henricus Aristippus lefordítja a *Meteorologica* IV. könyvét, ismeretlen szerzők a *Metaphysika* egyes részeit, a *De anima*-t s a *Nikomachosi Ethika* II. és III. könyvét.

Platontól csak a Timaios ismeretes töredékesen Cicero és Chalcidius fordításában és magyarázatában. A XII. században Henricus Aristippus lefordítja a Phaidont és a Menont. *Boëthius* és *Marius Victorinus* mellett a latin írók közül olvassák *Claudianus Mamertus*, *Macrobius*, *Cicero*, *Seneca*, *Lucretius* műveit. Az egyházatyákat szorgalmasan tanulmányozzák s közülük a filozófia alakulására *Szent Ágostonnak* van döntő hatása, kinek nevét több apokrif mű is viselte. Igen kedveltek *Pseudo-Dionysios* és *Maximos Confessor*, kik Szent Ágoston mellett az *újplatonizmus* gondolatait közvetítik, melynek egyetlen eredeti művét sem ismeri a korai középkor. Nagy hatást tett *Nemesios* Nyssai Gergelynek tulajdonított De natura hominis műve is.

Ezek a források határozzák meg a középkor kezdetén a filozófia irányát. Az első filozófusok *platonikus iránya* a forrásokban leli magyarázatát.

27. A filozófia a középkori tudományosság kezdetén.

1. A filozófia a középkor kezdetén a Nagy Károly nagyszabású kultúrális tevékenysége nyomán keletkezett iskolákban talált hajlékot. Itáliából és Angliából hívott skolasztikusok alapítják a birodalom különböző részein létesített iskolákat, melyek tanulmányi rendjére az udvari iskola szolgált mintául. Ennek alapítója volt a brit származású *Alkuin* (kb. 730—804), későbbi toursi apát, az uralkodó kulturális törekvéseinek főtámasza. Boëthius és Cassiodorus nyomán foglalta össze tankönyveiben a hét szabadművészet tárgyait, melyek közül filozófiai szempontból *Grammatikája*, *Dialektikája* és *Retorikája* jönnek figyelembe. Pszichológiai és etikai nézeteiben Szent Ágoston véleményét követi. Eredeti gondolkodónak éppen nem mondható, de a mostoha korviszonyok közt nagy érdemet szerzett azzal, hogy általánossá lett tantervével, ha egyelőre csak a trivium tárgyai közt is, létezési lehetőséghez juttattatta a filozófiát.

Legkiválóbb tanítványa, *Hrabanus Maurus* (784—856) a fuldai iskola alapítója, szintén enciklopedikus tudásával *(De rerum naturis)* szerzett nevet.

2. A filozófia voltaképeni jelentőségének a tudatára a középkor a hitviták során eszmélt. Ezek vetik a felszínre *a filozófia és a teológia viszonyának* a kérdését, mely váltakozó megoldási kísérletek után a filozófia önállósulásához vezetett. *Godescalc* (Gottschalc), Hrabanus Maurus kortársa, az emberi szabadság és az isteni kegyelem összeegyez-

tetésének a kérdésében az akaratszabadság tagadásának az álláspontjára jutott. A nézete nyomán támadt vitában Hrabanuson kívül *Reimsi Hincmarus, Servatus Lupus, Scotus Eriugena* is résztvesznek s a tekintélyi érvek mellett a dialektika eszközeit is igénybe veszik.

A XI. században *Toursi Berengarius* (998—1088) a hittitkok értelmét is a dialektikától téve függővé («per omnia ad dialecticam fugere») tagadta, hogy az Oltáriszentségben a kenyér és bor valóban Krisztus testévé és vérévé változna, minthogy a dialektika szerint a járulékok (a kenyér és bor színe, alakja) változása nélkül azok állaga sem változhat át. A kor teológusai közül az egyházi hit védelmében *Lanfranc* (kb. 1010—1089), a normandiai beci kolostor apátja s későbbi canterbury-i érsek tűnt ki.

Alig csillapodtak le a 20 éven át folyó Berengarius-ügy hullámai, midőn *Roscelin* (kb. 1050—1120, előbb compiègnei, majd lochesi kanonok) ismét a dialektika fegyverével támadt a hittitkok ellen. Nominalista dialektikája alapján a három isteni személy egymástól független létét hirdette s azt állította, hogy csak a nyelvhasználat korlátoz abban, hogy ne három istenről beszéljünk *(triteizmus)*. A dogma szellemének, úgy vélte, eleget tesz, ha a három isteni személynek egy akaratot és hatalmat tulajdonít.

A racionalizmus túlhajtásai idézik elő a dialektika-ellenes visszahatást, melynek *Damiani Szent Péter* (1007—1072) volt a fő előharcosa. Eredetileg remete volt, majd az ostiai bíboros-püspöki székben buzgólkodott az egyházi reform érdekében. Az emberi tudomány fogyatékosságát az isteni mindenhatósággal szembeni tehetetlenségére hivatkozással bizonyítja. Az ellenmondás elve a hit területére nem érvényes, mert Isten mindenhatósága — mint azt *De divina omnipotentia* c. művében kifejti — a megtörtént dolgot is meg nem történtté teheti. Az emberi tudomány tehát nem igényelheti vakmerően azt a jogot, hogy a hitigazságok magyarázatánál irányító tekintély legyen. S amennyiben használatára mégis szükség van, csak mint a hittudomány alárendelt szolgája juthat szerephez.

3. Azonban még olyanok is, kik a világi tudományt nem sokra értékelik, mint *Sant Emmerami Otloh* (kb. 1010—1070), vagy *Lautenbachi Manegold* († 1103), kénytelenek belátni, hogy a dialektika a hittudománynak nélkülözhetetlen. *Lanfranc* pedig azzal nyugtatja meg az aggodalmaskodókat, hogy a filozófia önmagában véve jó, nagy szolgálatokat tehet a hit igazolására s csak helytelen használata van a hit kárára.

Hogy a dialektika, mely a középkor kezdetén a filozófia kizárólagosan művelt ága volt, az egyházi tudományosság szolgálatában a hit megerősítésére, de kárára is érvényesülhet, a korai középkor két kimagasló szisztematikus gondolkodójának, Scotus Eriugena és Szent Anzelm ellentétes gondolatrendszerében jutott kifejezésre. Eriugenánál veszi kezdetét

a dialektikának a hit racionális kifejtésére való alkalmazása, de e módszer csak a szélsőségek közt mozgó próbálkozások után Szent Anzelmnél találja meg a patrisztika nyomdokait.

Irodalom. Brunhes G., La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne. Paris, 1903. — *La Forêt*, Histoire d'Alcuin Paris, 1898. — *Browne G.*, Alcuin of York. London, 1908. — *Endres J. A.*, Petrus Damiani u. die weltliche Wissenschaft. Münster, 1910. (Beitr. VIII. 3.) Die Dialektiker und ihre Gegner im XI. Jhr. Phil. Jahrb. 1906, 20—33. ll. Otloh's von St. Emmerans Verhältnis zu den freien Künsten. U. o. 1904, 44—72. ll.

28. Scotus Eriugena.

1. Az önálló gondolkodók sorát a középkorban *Scotus Eriugena János* (800—877) nyitja meg. Magányos alakja az oktatás céljait szolgáló, önállóság nélküli kompilátorok köréből titokzatosan emelkedik ki. Valamelyik ír szigeten született s egy ottani kolostorban végezhette tanulmányait. Kopasz Károly röviddel trónra lépte után a párizsi schola palatina vezetésével bízta meg. A király halála után Eriugénának a történelemben nyoma vész. Eriugena a korai középkor azon kevésszámú tudósa közé tartozott, kik görögül is értettek. Kezdetben latin egyházatyák, elsősorban Szent Ágoston és Nagy Szent Gergely voltak rá hatással, majd midőn Kopasz Károly megbízásából Dionysios areopagita iratait latinra fordította, az újplatonizmus eszméivel is megismerkedett. Pseudo-Dionysios mellett magyarázta még Boëthiust is s lefordította Nyssai Gergely Antropologiáját. Godescalc ellen intézett *De divina predestinatione* c. iratával az eretnekség vádját vonta magára. Rendszerét a dialógus formában írt *De divisione naturae (Περὶ φύσεως μερισμοῦ)* c. művében fejtette ki. Művei: *Migne*, P. L. t. 122.

2. Eriugena úgy véli, hogy Szent Ágoston útmutatását követi, mely szerint az igaz hit és az igaz bölcselet azonosak. Tényleg azonban hűtlenné válik a patrisztikus hagyományokhoz, mert a hittételek magyarázásánál az észt a tekintély felé emeli. (Auctoritas ex vera ratione processit, ratio vera nequaquam ex auctoritate. De div. nat. lib. I. cap. 69.) Úgy tartja, hogy a Szentírás sok még fel nem ismert igazságot rejteget, melyek feltárása a filozófus feladata. Az újplatonizmus eszméivel telített *racionalisztikus misztika* szabja meg Eriugena gondolkodásának irányát s a *túlzó realizmus* dialektikája van segítségére világképe kialakításánál. A *dialektika* az ő szemében *metafizika* is. A fajok nemek alá foglalása nem emberi okosság találmánya, hanem az örök bölcseség által megállapított objektív létrend felismerése. (IV. 4. p. 749.) Az elvonás fokainak a létfokok felelnek meg, s a dialektika a legegyetemesebb, a nemek felett álló isteni őselvből vezeti le, állapítja meg a lét, a *natura* tartományait, divizióit.

a) A lét egyetemes, abszolút ősforrása a *teremtő teremtetlen természet (natura creans non creata):* Isten. Isten részünkre felfoghatatlan. Felfoghatatlanságánál fogva semminek *(nihilum)* is nevezhető, hiszen a kategóriák egyikébe sem sorozható. Leghelyesebb, ha Istent a lényegfeletti lényegnek *(superessentialis)*, jóságfeletti jóságnak stb. nevezzük. Azonban nemcsak mi, hanem Isten sem képes önmagát megismerni. Ez esetben önmagát kellene meghatároznia, azonban ez mint korlátozás a végtelenség megszüntét jelentené. Isten azáltal, hogy nem tudja önmagáról, hogy mi, minden véges, korlátozott lét felett állónak tudja magát s ez éppen a végtelenség tudata, ami — természetesen az emberitől lényegesen különböző — személyiséget is feltételez. (II. 28. p. 590.)

Mindannak, ami létrejön, a teremtetlen természet, Isten, mint egyedül teljes értelemben létező valóság, a lényege. (Omnium essentia est, quia solus vere est I. 13.) Tudása a dolgok létének oka (V. 27) s lényege a dolgok léttartalma. (Eriugena szerint a *θέος* a *θέω* igéből származik : ipse enim in omnia currit. I. 12.) De ezzel Isten nem szűnik meg transzcendentális módon létezni.

b) A teremtetlen őstermészetből közvetlenül jön létre a *teremtett és teremtő természet (natura creata creans)*, az *ideák* világa. Az Igében, a Logosban az elgondolás teremtő erejével alkotta meg az Atya az elsődleges ősokokat (*προοδρίσματα, θεῖα θελήματα*), melyek a dolgokat hozzák létre. (II. 2. p. 529.) A Logos gondolattartalmait képező s épazért nagy egységet alkotó értelmi világ teremtett, melyet Istén nem időben, hanem a lét rendjében előz meg.

c) Az ideák világa létesíti a térben és időben megjelenő érzéki világot, *a teremtett és nem teremtő természetet (natura creata et non creans)*. Ez nem úgy gondolandó, hogy az ideák öltenek testet a világban, hanem a Szentlélek szeretete által megtermékenyített erejükkel létrehozzák a dolgokat. (II. 19.) Az érzéki és szellemi valóság az istenség megnyilatkozása *(teofánia)*. Benne lesz a láthatatlan láthatóvá, a felfoghatatlan felfoghatóvá (III. 17. p. 678). Ezáltal lesz az istenség mindenben minden, valósítja meg összes attributumait (teremtő, gondviselő, bírói hatalmát, V. 33. p. 952) s váltja ki a teremtmények dícséretét. A világ teremtése tehát az isteni természet által követelt, de az értelmes szellemnek megfelelő módon végrehajtott szabad aktus.

Minden érzéki való anyagból és formából áll. (II. 16. p. 548.) Azonban az anyagot (Nyssai Gergelyre hivatkozva I. 34. p. 479.) Eriugena csak *látszatnak* tartja. A lényeg járulékainak (mennyiség, minőség) egymáshoz vonatkozása kelti bennünk a testiség látszatát, mely a járulékok szétválásával épúgy megszűnik, mint az árnyék a fényforrás kialvásával. (I. 58—60.)

A teremtés koronája,az *ember*, valóságos *mikrokozmosz*. Benne

egyesülnek az összes teremtmények (élet, érzéklés, gondolkodás) tulajdonságai. De ami még fontosabb : az ember megismeri a dolgokat, azok fogalmaival rendelkezik. Ámde a fogalom a dolog lényege, a dolog inkább, *igazabban létezik a fogalomban*, mint az empirikus valóságban. A dolgok tehát inkább *(verius)* léteznek az értelemben, mint önmagukban. Így az emberi lélek valóban a mindenség ideális egysége. (IV. 8. p. 776.) A bűnbeesés óta hordozza az ember az anyagi testet, mely a lélek alkotása és bizonyos fokig hasonmása, amiért is a lelket a test formájának nevezhetjük. (II. 29. p. 598.)

d) Minden mozgás célja a kiinduláshoz való visszatérés. (Finis totius motus est principium sui V. 3. p. 866.) A mindenség körforgásszerű mozgása az istenségbe való visszatérés által zárul le. Isten mint mindennek célja *a nem teremtett és nem teremtő természet (natura nec creata nec creans)*. Az értelmes teremtmény, az ember visszatérése az istenségbe *a misztikus tudás* által valósul meg, melynek kezdete az érzéki világtól való elszakadás, magasabb foka az ideális lényegek megértése, legfelsőbb foka pedig az Istennel való egyesülés, a megistenülés *(θέωσις)* közelebbről meg nem határozható állapota. Az Istennel való egyesüléshez segít az érzéki testet magára öltött Logos, ki az egész világegyetemet visszaviszi a tér- és időnkívüli ideális világba. (V. 20.) A mindenség ideává válása, mely csak az embernél tudatos folyamat, a végleges megdicsőülés *(apocatastasis)*.

3. Az *idealizmus* teljes *monisztikus* formájában a nyugati bölcseletben Scotus Eriugenánál jelentkezik először. Rendszerében a lét az Abszolútum több fokon át történő kibontakozása s minden lényegét az abszolút szellem alkotván, az anyag merő látszattá válik. A későbbi idealista-monista-rendszerek alkotói *(Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel)* Eriugenában láthatják ősüket.

Eriugena a középkor kezdetén páratlanul álló spekulatív tehetség, aki azonban skolasztikusnak semmiesetre sem tekinthető. A skolasztika alapvető vonása : a hit és ész harmóniája hiányzik rendszerében, habár Eriugena, ki lépten-nyomon a Szentírás és az atyák idézésével iparkodik magát igazolni s Isten transzcendenciájának a fenntartását is megkísérli, nem is volt teljes tudatában a hagyományos keresztény hittel való ellentétének. A középkor elsősorban Eriugena fordításait és kommentárait használta, de panteista rendszerének a gondolatai is felvetődnek idővel, ami az Egyházat védekezésre késztette. Midőn a panteista *Benei Amalrich* és az *albigensek* Eriugenára hivatkoztak, 1225-ben III. Honorius megparancsolja a *De divisione naturae* elégetését, melyet «némely kolostorokban és más helyeken» olvasnak. A pápai tilalom dacára a mű több kéziratban fennmaradt. A skolasztika első nagy gondolkodója Szent Anzelm s a létfogalom skolasztikus szellemű dialektikáját később Aquinói Szent Tamás fejti ki.

Irodalom. Bett H., Johannes Scottus Eriugena, a study in mediaeval philosophy. Cambridge, 1925. — *Schmitt A.*, Johannes Scottus. München, 1906. — *Schneider A.*, Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und antropologischen Voraussetzung. I—II. Berlin—Leipzig, 1921—23. (Schriften der Strassburger Wissenschaftl. Gesellschaft. Heft. 3, 7.) — *Noack L.*, Johannes Scottus Eriugena. Lepzig, 1876. — *Huber J.*, Johannes Scottus Eriugena. München, 1861. — *Doerries H.*, Zur Geschichte der Mystik. Eriugena und der Neoplatonismus. Tübingen, 1925. — *Klettler P.*, Johannes Eriugena. Leipzig, 1931. (Beitr. zur Kulturgeschichte d. Mittelalters u. d. Renaissance. Bd 49.) — *Techert M.*, Plotinizmus J. Scottus Eriugena filozófiájában. Athenaeum, 1927., 26—45, 138—154. ll.

29. Szent Anzelm.

1. Míg Scotus Eriugenánál a filozófiai spekuláció a hittételek hagyományos értelmét teljesen megsemmisíti, a korai középkor másik szisztematikus gondolkodójának, *Szent Anzelmnek* a filozófiája a középkori hittudós alázatos hitének, misztikus meglátásainak racionális kifejtése. Anselmus (1033—1109) Aostában született, a normandiai Becben Lanfrancot hallgatta, majd belépett ugyanabba a kolostorba, melynek később apátjává választották. 1093-tól a canterbury-i érseki székből VII. Gergely reformeszméit törekedett Angliában megvalósítani.

Művei nagyobbrészt teológiai tartalmúak. Bölcseletileg jelentősebbek a *De grammatico* (logikai alapvetés), *De veritate* (az igazság elmélete), *De libero arbitrio, De concordia praescientiae cum libero arbitrio* (a szabadakaratról), *Monologium, Proslogium* (istentan), *Cur Deus homo* (a megváltás misztériumának spekulatív kifejtése). *Meditációi* nagy hatással voltak a középkori misztikára. Műveiben kevés auktort idéz, de az egyházatyák alapos ismeretét árulja el. Mesterének Szent Ágostont vallja, de olvasta a Timaiost Chalcidius fordításában, ismerte Boëthiust, Scotus Eriugenát, kinek műveit óvatosan használja. Művei: *Migne*, P. L. t. 158—9.

2. Szent Anzelm az ész szerepét a hivő lélekkel elfogadott igazság mélyebb megértésében jelöli meg. Nem az ész állapítja meg a hit motívumait, hanem a hit világosítja meg az értelmet. Ezt a meggyőződést fejezi ki tudományos munkásságát irányító programmja: «Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam». (Prosl. c. 1. p. 227.) Az «intellectus fidei», a hitben rejtőző igazságok megértéséhez az elemi képzést a *grammatika* adja, mely Szent Anzelmnél a formális logika szerepét tölti be, míg a *dialektika*, mely nála teljesen ágostoni irányú, a lényegek ismeretére vezet. A dialektikát már azért is nagyra értékeli, mert a hivő ember optimizmusával vallja, hogy a hit egész tartalma felfogható az ész számára s még oly mély misztériumok mellett is, aminők a Szentháromság, vagy a megtestesülés tana, kényszerítő észokok *(rationes necessariae)* szólnak. A természetes és természetfölötti rend határvonalainak pontosabb megvonásával a későbbi skolasztika az ész kutatási területét szűkebb körre korlátozta.

Gondolatainak szabatos kifejtésével emelkednek ki Szent Anzelm művei a kor különösebb értéket nélkülöző citátum-gyüjteményeinek a sorából. A terminusok pontos meghatározására törekszik, eszmemenetének áttekinthető felosztását adja, nagy gondot helyez tételeinek bizonyítására s az ellenvetések alapos cáfolatára. A keresztény tan egyes fontosabb tételeit tárgyaló művei a belső egység és az okfejtés szigorú logikája tekintetében a későbbi *Summák* számára mintaszerű alkotások.

3. Szent Anzelmet az *ismeretnek* főkép metafizikai vonatkozásai érdeklik. Az emberi lelket a Szentháromság másának látja s a Szentháromság immanens életének hasonlatosságára értelmezi a lelki tevékenységeket. Ismereteink a bűnbeesés óta elsősorban az anyagi dolgokra vonatkoznak, lelki tevékenységünk az érzéki ismerettel kezdődik. A gonoszok az érzéki ismeret szintjét nem is haladják túl, nem jutnak el a lényegek ismeretére, még kevésbbé Isten intuitív ismeretére, mert az igazság ismeretének erkölcsi tisztaság az elengedhetetlen feltétele. (De fide Trin. c. 2.) A külső benyomásra a lélek öntevékeny működése képzeteket hoz létre, melyek ösztönzésül szolgálnak a benne rejtőző fogalmak felismerésére. (Quidquid intelligitur in intellectu est. Prosl. c. 1.)

Az *igazság* minden vonatkozásban bizonyos normához való viszonyt fejez ki. A kijelentés igaz, ha az értelmet kifejezi, vagyis ha helyes. A gondolkodás igaz, ha olyannak fogja fel a dolgot, amilyen a valóságban ; az akarat igaz, ha azt akarja, amit akarnia kell ; a dolog igaz, ha megfelel az isteni értelemben levő ideájának. Az igazság tehát mindig valami helyességet *(rectitudo)*, megegyezést jelent, melyet csakis az értelem ismerhet meg s azért az igazság átfogó meghatározása : oly helyesség, melyet kizárólag az értelem foghat fel (rectitudo sola mente perceptibilis. De ver. c. 11.).

Minden igazság abszolút oka és normája Isten (causa omnium aliarum veritatum et rectitudinum. De ver. c. 10.). A teremtett dolgok igazsága a legfőbb igazságtól létesített igazság s egyszersmind a gondolkodás igazságának is létesítője *(veritas causata et causans)*, mely utóbbi csak létesített, de nem létesítő igazság *(veritas causata, non causans)*.

4. Szent Anzelm filozófiai spekulációjának legkiemelkedőbb pontja *Isten létének a bizonyítása*, mellyel két művében foglalkozik behatóan. A Monologium (c. 1—4.) istenbizonyítékai a tapasztalati rendből kiindulva (a dolgok létéből, tökéletességéből, a tökéletesség fokaiból) az oksági elv alkalmazásával bizonyítják Isten létét.

De az a posteriori érvek nem elégítették teljesen ki. Oly bizonyítékra törekedvén, mely minden mást feleslegessé tesz, a Proslogiumban egy a *priori* érvet állít fel, mely Isten *fogalmából* következtet Isten *létére*. Hisszük, hogy létezik Isten, hogy ő olyan, akinél nagyobb nem gondolható. Ezzel a fogalomml még az istentelen is rendelkezik, mert megérti, hogy mit jelent az a lény, aminél nagyobb nem gondolható. Az, aminél

nagyobb nem gondolható, nem létezhetik *csak* az értelemben. Mert azt, aminél nagyobb nem gondolható, létezőnek is gondolhatjuk s ez már nagyobb, mint az, ami csak az értelemben létezik. Nagyobb ugyanis a valóságos, mint az értelmi létezés. Ha már most az a lény, amelynél nagyobb nem gondolható, tisztán az értelemben létezne, úgy ugyanaz a lény lenne, amelynél nagyobb gondolható, t. i., amely a valóságban is létezik. Ez azonban ellentmondás. Az tehát, aminél nagyobb nem gondolható, úgy az értelemben, mint a valóságban létezik s ez a lény az Isten.

Az eredeti szöveg: Id quo maius cogitari nequit non potest esse in solo intellectu . . . Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest: Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. (Prosl. c. 2.) Szent Anzelm kortársa, *Gaunilo*, a marmoutieri kolostor szerzetese, anonim iratában *(Liber pro insipiente adversus Anselmum in Proslogio ratiocinantem)* megtámadta érvelését s kétségbe vonta, hogy az elégséges lenne az istentelen meggyőzésére. A fogalom még nem bizonyíték a dolog léte mellett, mert akkor a képzeletbeli legtökéletesebb szigetnek is léteznie kellene. Anzelm válaszában *(Liber apologeticus ad insipientem)* némileg változtatott formában megismétli érvelését s utal arra, hogy egyedül a legfőbb lény fogalma zárja szükségképen magába a létezést. Ismeretelméleti realizmusa az argumentum súlyát abban látta, hogy több a valóságos, mint a gondolati létezés, a legtökéletesebb lény fogalma tehát követeli a létet. S Istent a lét teljességével azonosító kereszténvi tudata is belső ellentmondást lát abban, hogy valaki Isten mint nem létezőt gondolja. Érvét a középkorban *Segni Brúnó, Auxerrei Vilmos, Halesi Sándor, Szent Bonaventura* is használják s *Nagy Szent Albert* is a művelt értelmiség számára nyilvánvalónak tartotta. Az érvet először *Aquinói Szent Tamás* (Sum. Theol. I. q. 1. art. 2.) tette beható kritika tárgyává. Az újkorban bizonyos változtatással *Descartes* is használja ezt az érvet, melyet *Kant* óta *ontologikus* érvnek neveznek s melynek értelmére és bizonyító erejére vonatkozólag mindmáig megoszlanak a vélemények. Az újabb kutatók egyik része *(Barth, Stolz)* arra hivatkozva, hogy Szent Anzelmnél a tudomány és a misztika egybeesnek, érvét a hit által nyujtott igazság racionális elmélyítésének tekinti, melynek célja az értelmet és érzelmet egyaránt kielégítő misztikus istenélmény; mások *(Allers, Adlhoch, Geyser)* szigorúan tudományos jellegűnek tartják érvelését.

5. Szent Anzelm lelkében *Szent Ágoston* gondolatai élnek tovább. Az önállóság letagadhatatlan vonásai mellett főtörekvése az ágostoni hagyományok fenntartása és az ágostoni gondolatcsirák kifejlesztése, amire misztikus lelkülete s hithűsége kétségtelenül hivatottá tette. Közvetlen tanítványaival *(Laoni Anzelm, Segni Brunó, Autuni Honorius, Nogenti Guibert)* együtt a későbbi ferences iskolához ő az augusztinizmus legjelentékenyebb közvetítője.

De működése a középkori tudományosság *módszere* tekintetében is jelentős fordulót jelent. Szent Anzelm nem elégszik meg a receptív tudással, hanem a patrisztikus hagyomány spekulatív kimélyítésére törekszik. Egy-egy problémakör racionális eszközökkel való szisztematikus tár-

gyalására ő vállalkozott először, anélkül, hogy racionalizmusa a hit kárára lett volna. Ezzel kora virágzó dialektus készségét a teológiai spekuláció szolgálatába állította. Oly eredmény ez, mely elegendő jogcím ahhoz, hogy Szent Anzelmet a «*skolasztika atyjának*» nevezzük.

Irodalom. *Stolz A.*, Anselm v. Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung. München, 1937. — *Allers R.*, Anselm v. Canterbury. Wien, 1936. — *Barth K.*, Fides quaerens intellectum. München, 1931. — *Kühár F.*, Szent Anzelm istentana. Pannonhalmai Szemle, 1933, 100—125. ll. — *Schütz A.*, Szent Anzelm tudományos jelentősége. Katolikus Szemle 1933, 491—411 ll. — *Zoltán V.*, Szent Anzelm. Budapest, 1934. — *De Vorges Domet*, Saint Anselme. Paris, 1901. — *Fischer J.*, Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Münster, 1911. (Beitr. X. 3.) — *Bäumker Fr.*, Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. Münster, 1912. (Beitr. X. 6.) — *Filliatre C.*, La philosophie de Saint Anselme. Paris, 1920. — *Trikál J.*, Szent Anzelm. Religio, 1909., 422 kk. ll. — *Daniels A.*, Quellenbeiträge u. Untersuchungen zur Gesch. der Gottesbeweise im XI. Jhr., mit besond. Berücksichtigung d. Arguments im Proslogion d. hl. Anselms. Münster, 1910. (Beitr. VIII. 1—2.) — *Koyré A.*, L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. Paris, 1923. — Az ontológiai istenérvről *Adlhoch* és *Geyser* vitáját l. Philosophisches Jahrbuch 1903—04.

30. Az universaliák kérdése.

1. Az első középkori gondolkodók az ókori forrásokban található platoni realizmusnak megfelelően, az egyetemes fogalmakat önmagukban fennálló tárgyakra, szubstanciális lényegekre vonatkoztatták. Ez a realisztikus gondolkodásmód sodorja Scotus Eriugenát a panteizmus útjára: a legegyetemesebb fogalomnak, a létnek, a legegyetemesebb lét, az istenség a korrelativuma s e legegyetemesebb fogalom nemi, faji és egyedi differenciálódásainak tökéletesen megfelelnek az istenség létmódosulásai. Szent Anzelmet realisztikus hajlandóságai ellenére az ágostoni exemplarizmushoz való ragaszkodás visszatartja ily túlzó következtetéstől. De a fogalomban kifejezett egyetemességnek, az *universale*-nak a tárgyi léthez való viszonyának a kérdése elől nem lehetett többé kitérni. Ez a kérdés a filozófia legalapvetőbb problémája.

Ennek a problémának a kapcsán indul meg a XI. században az a vita, melynek keretében lépnek fel a XI. és XII. század filozófusai s mely döntő jelentőségűvé vált a skolasztikus szintézis kialakításánál. A platonizmusnak és az aristotelizmusnak a középkori filozófiában ismételten fellobbanó ellentéte ebben a problémában gyökerezik.

A vita kiindulásához *Porphyrios* a középkorban sokat használt *Eisagogé*-jának a nemi és faji fogalmakról szóló része adott alkalmat. Ebben Porphyrios azt a kérdést veti fel, vajjon a nemek és a fajok a valóságban is léteznek-e, vagy csak elménk alkotásai? Amennyiben valóságos létük van, testi vagy szellemi természetűek-e? Az érzéki dolgoktól különváltan, vagy azokban léteznek-e? Porphyrios a problémát

megoldatlanul hagyja (többi műveiben platonikusan oldja azt meg). Boëthius kommentárja pedig nem oszlatott el minden kétséget.

Az Eisagoge vonatkozó része Boëthius fordításában : Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant, sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint, an incorporaria et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo. Boëthius az aristotelesi elvonás (absztrakció) értelmében jelöli meg a megoldást : Cogitantur vero universalia, nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine. (Migne, P. L. t. 64. p. 82—85.) Azonban Boëthius szűkszavú kijelentésén Aristoteles metafizikájának és pszichológiájának ismerete hiányában a kezdetleges skolasztika nem tudott eligazodni.

Az általános (nemi és faji) fogalmaknak a tárgyhoz való viszonyára vonatkozólag a középkor folyamán háromféle megoldás alakult ki :

a) *A túlzó realizmus* Platont követve az általános fogalmak tartalmát képező egyetemességnek úgy a gondolkodástól, mint az egyedi léttől önálló tárgyi létét állítja, melynek léte az egyedi lét előfeltétele *(universalia ante rem)*.

b) *A mérsékelt*, vagy *ideálrealizmus* Aristoteles alapján oldja meg a kérdést. Az egyetemesnek tárgyi (reális) léte van, amennyiben az egyedi valók lényegét alkotja *(universalia in re)*, azonban azoktól önállóan nem létezik.

c) *A konceptualizmus* szerint az egyetemesnek csak fogalmi léte van, az universalék pusztán észlények *(nuda intellecta)*, illetve az egyetemesség csak a szavakban áll, levén a szavak a tárgyak egy bizonyos csoportjának a jelzésére alkalmasak *(nominalizmus)*.

A IX—XI. századig a realizmus iránya az uralkodó. A XI. század második felében meginduló antirealisztikus törekvések a XII. század közepén a mérsékelt realizmus tételénél állapodnak meg. A konceptualizmus a XIV. században fejlődött ki.

2. A *korai* középkor *túlzó realizmusát* elsősorban a platonizmus gondolatvilágához való vonzódás következményének kell tulajdonítanunk. Emellett a filozofálás kezdetleges fokán, a kritikus érzék fejletlensége mellett, a legkönnyebben érthető az az elmélet, mely a fogalom és a tárgyi világ közti tökéletes megegyezést vallja : minden úgy létezik a valóságban, amint gondoljuk. Végül igen jelentős körülmény az is, hogy a túlzó realizmus alapján bizonyos teológiai kérdések könnyen megoldhatóknak mutatkoztak. Ha minden emberi egyedben reálisan azonos a természet, könnyen megérthető a hit tanítása a három isteni személy azonos természetéről. Hasonlóképen, ha az ősszülőket az emberiség faji egysége hordozóinak tartjuk, nagyobb nehézség nélkül érthetőnek látszik bűnüknek a fajlagos szubstanciától csak járulékosan különböző emberegyedek mindegyikére való átszállása.

A *túlzó realizmus* képviselői a IX—XI. században *Scotus Eriugenán* kívül *Fredegesius, Auxerrei Remig, Gerbert, Tournaii Odo.*

Fredegesius († 834) Alkuin tanítványa és a toursi apáti székben utóda, az Írás szövegére támaszkodva, hogy Egyiptomra sötétség ereszkedett, a sötétséget és a semmit is valóságosnak tartja, vagyis realizálja az észlényeket *De nihilo et tenebris* c. iratában.

Auxerrei Remigius (kb. 841—908) Boëthius műveihez írt kommentárai szerint az egyedek egy magasabb realitás, a fajban való részesedés által léteznek.

Gerbert († 1003) ki az araboknál tanult három évig Spanyolországban, kiváló matematikus és geométer hírében állt, előbb reimsi püspök volt, majd II. Szilveszter néven a pápai trónra emelkedett. Eriugena realizmusát teszi magáévá anélkül, hogy a kérdés metafizikai vonatkozásaiba hatolna. *(De corpore et sanguine Domini* c. művében.)

Tournaii Odo († 1113) az áteredő bűn magyarázata szempontjából fejti ki a relaizmus előnyeit *De peccato originali* c. művében.

A túlzó realistákkal szembenállott az ellenkező tábor, mely Boëthiusra támaszkodva csak az egyedi létet tartotta valóságosnak. Az universaliák mibenlétére vonatkozólag az *antirealisták* különböző nézeteket vallanak, melyek pontos értelmét a legnagyobb részben realistáktól származó forrásokból nincs módunkban mindig megállapítani.

Az első, ki Boëthius nyomán próbálja a kérdést megoldani. *Auxerrei Erik* (841—876), ki Pseudo-Augustinus Kategóriáihoz írt glosszáiban azt a magyarázatot adja, hogy értelmünk nem levén képes az egyedek nevét az emlékezetben megtartani, azokat egyetemesebb néven foglalja össze a fajban. Még összegezőbb egybefoglalás a nem, a legegyetemesebb név pedig a lét *(usia)*. Erik magyarázatában megnyilatkozó nominalizmus csak látszólagos, a kifejezés tökéletességének a hiánya. *(Hauréau.)*

Egy *ismeretlen* szerzőnek ugyanabból az időből származó (egyideig Eriknek tulajdonított) *Porphyrios-magyarázata* a tárgyak hasonlóságában állapítja meg az elvonás alapját, míg egy (tévesen Hrabanus Maurusnak tulajdonított, tényleg a XI. századból származó) Porphyrios-magyarázat szerint csak az egyetemes állítmányok alanyát képező egyedi lét valóságos.

3. A realisták és antirealisták közti voltaképeni harc a XI. században tör ki. A harc előidézője *Roscelin* (1050—1120) compiégnei, majd lochesi, utóbb besanconi mester volt. Csak egyetlen, tanítványához, Abaelardhoz írt levele maradt fenn, azonkívül Szent Anzelm, Abaelard, Salisbury János is említést tesznek elméletéről. A gyérszavú források szerint azt állította, hogy csak az egyedi létezők reálisak. Az általános fogalom csengő szó *(flatus vocis)*. Abban a vitában, hogy ez a nézet, melyet a források mint «sententia vocum»-ot emlegetnek, vajjon egyszerűen grammatikai alapon kívánta-e a túlzó realizmust cáfolni *(de Wulf)*, vagy pedig a szenzualizmus értelmében a szó egyetemes jelentését is tagadta *(Reiners)*, a nominalisztikus magyarázat mellett szól egyrészt az, hogy Roscelin tagadja, hogy az elme viszonyításának (pl. az egész és a rész közt) tárgyi alapja lenne, továbbá, hogy az egyes kizárólagos létének az állítása vezette a Szentháromság triteisztikus magyarázatára. (l. 191. old.)

Az antirealizmus e balsikerű eredménye fokozta a realisták harci kedvét, kik most már a hit veszélyét is látták az ellenkező állításban.

Szent Anzelm mellett Roscelin nézeteit a legerélyesebben tanítványa, *Champeauxi Vilmos* (1070—1120) párizsi mester, később chalonsi püspök támadta. Szerinte a lényeg azonos minden alája tartozó egyedben, melyek a faji állag esetleges módosulásai. Ez az elmélet azonban nem elégítette ki nagytehetségű tanítványát, *Abaelard*-ot, ki arra hivatkozott, hogy eszerint a nézet szerint Sokratesnek mindenütt kellene léteznie, ahol ember létezik, tehát egyszerre kellene lennie Athénben és Rómában. Az éleseszű tanítvány gúnyos ellenvetései annyira lejáratták Vilmos tekintélyét, hogy kénytelen volt a Notre Dame iskolát elhagyni s a st. victori apátsági iskolába vonult vissza.

Új működési helyén Champeauxi Vilmos az *antirealizmus* álláspontjára helyezkedett, az ú. n. *indifferencia* elméletet vallotta. Eszerint az egyed minden más egyedtől megkülönböztető (differens), sajátos határozmányai mellett egyszersmind az egész fajjal közös (indifferens) létmozzanatok birtokosa is. Igy az élet és az értelem minden emberegyedben «unum et idem», mely a felállított elv (nihil omnino est praeter individuum) szerint kizárólag elvont egyetemesség. Legutolsó megoldása pedig az volt, hogy a lényeg megsokszorozódik az egyedekben, melynek folytán az egyedek lényegi hasonlóságot tüntetnek fel.

4. A realizmus és a platonizmus erős bástyája lett a XII. században a Gerber tanítványa, Fulbert († 1028) által alapított *chartresi iskola*, mely a trivium és a klasszikus tudományok mellett a matematika és a természettudományok felkarolásával az egyetemes műveltség egyik legjelentékenyebb központjává fejlődött.

Chartresi Bernát († 1130 előtt) világmagyarázata szerint az Isten örök eszméinek mintájára teremtett létprincipiumok, a *formae nativae*, melyek mint hasonmások reálisan különböznek az eredeti formáktól, az isteni ideáktól, az Istentől teremtett s eredetileg kaotikus anyaggal egyesülve alakítják ki a mulandó lényeket. (Salisbury János: Metalogicus, Migne, P. L. t. 199. p. 938.) Csak a lényegeknek van teljes értelemben vett létük s az egyedi dolgok azoknak csak árnyai. A platonizmushoz híven a természetet lélekkel rendelkező, élő organizmusnak gondolta.

Öccse, *Chartresi Thierry* († 1155 előtt), dialektikus, matematikus, természettudós volt egy személyben. *Heptateuchon*-ja a hét szabadművészet tárgyköréről értékes forrás részünkre. Isten létét mathematice (minden sokaság az egységet tételezi fel) törekszik bizonyítani. Platon és a teremtés könyvének az összeegyeztetésére törekedve *(De sex dierum operibus)* azt tanítja, hogy a világ létesítő oka az Atyaisten, formai oka a Fiúisten, anyagi oka a négy elem, cél-oka az elemeket rendező Szentlélek. A kialakult világban a Szentlélek a platoni világlélek, a dolgok lényegi formája pedig az istenséggel azonos (divinitas singulis rebus forma essendi est. De Wulf, Histoire de la Phil. Méd. I. 144. l.). A panteizmust

kikerülendő hangsúlyozza, hogy a dolgok lényege úgy különbözik Istentől, mint a fényforrás azoktól a tárgyaktól, melyeket megvilágít.

Conchesi Vilmos (1080—1154) közt, Chartresi Bernát tanítványa, előbb Párizsban működött, majd Plantagenet Henrik nevelője lett. Művei közül *(De philosophia mundi, Dragmaticon philosophiae)* a Senecától és Cicerótól merített *Summa moralium philosophorum* a középkor első etikai műve. Túlzó realizmusa abban nyilvánul, hogy Thierryt követve kezdetben a Szentlelket a világlélekkel azonosította. Majd St. Thierry Vilmos támadásai elől meghátrálva, abbahagyta a metafizikát és fiziológiai tanulmányokra adta magát. Ezek hatása alatt a chartresi iskola dinamizmusa helyett az *atomizmust* újította fel s a megismerést pszichofiziologikus folyamatnak minősítette.

A chartresi irány túlzó realizmusa egyeseket Scotus Eriugena *panteizmusának* a feleleventésére bátorított. *Toursi (Szilveszter) Bernát* (1145—1153 közt keletkezett) versben és prózában írt allegorikus világmagyarázata *(De mundi universitate)* a világot az isteni ősegység emanációjának tartja. Őt követi *Benei Amalrich* († 1206—7), ki egy panteista irányú vallásos mozgalmat indított meg, míg a személyében közelebbről nem ismert *Dinanti Dávid* (XII. szd.) a panteizmus materialista-monisztikus formáját hirdette.

5. Az aristotelikus tanulmányok kimélyítésével, mely a teljes Organon, a logica nova ismeretével együttjárt, a XII. században az antirealisztikus áramlat is megerősödött. A mérsékelt realizmus tételéhez közel jutott az angol származású *Bathi Adelard* (a XII. század elején), ki Görög- és Spanyolországban tett tanulmányútjain Aristoteles Nyugaton akkor még nem ismert műveihez is hozzájutott. Arabról latinra fordított matematikai műveken (köztük Euklides) és természettudományos művén *(Quaestiones naturales)* kívül a *De eodem et diverso* c. filozófiai műve maradt fenn. Ebben fejti ki az universaliákról véleményét. Ugyanazon egyed más és más szempont *(respectus)* szerint nem is, faj is, egyed is. (Ed. Wilner H., Münster, 1903. Beitr. IV. 1. p. 11.) Az egyedek faji egysége nem reális, hanem *logikai egység.*

Adelard még nem tekinthető minden fenntartás nélkül aristotelikusnak, hanem inkább ekletikus. Pszichológiája platonikus, fiziológiai vizsgálódásaival viszont Conchesi Vilmos atomizmusát tudja legkönnyebben összeegyeztetni. A világegyetemet ő is nagy organizmusnak tekinti. A mozgásból vett aristotelesi istenérvet Nyugaton először ő használja.

Mortagnei Walter († 1174), a Szent Genovéva-hegyi iskola skolasztikusának az universaliákról vallott nézete Adelard nézetének a változata. A konkrét létező (Platon) különböző állapotai szerint (status) egyed (Platon), faj (ember), nem (állag).

6. A chartresi iskola tagjai közül a platonizmust feladja s az antirealizmushoz csatlakozik a XII. század egyik legtekintélyesebb skolasztikusa, *De la Porrée Gilbert* (Porretanus, 1076—1154). Chartresi Bernát

utóda volt a kancellári tisztben, később Párizsban tanított s mint poitiersi püspök halt meg. Fő filozófiai műve a középkorban sokat kommentált, a hat utolsó aristotelesi kategóriáról szóló *Liber sex principiorum.* Ezenkívül Boëthius De Trinitate és De duabus naturis in Christo c. műveihez is írt magyarázatokat.

Gilbert állásfoglalásán a chartresi iskola metafizikai elmélete mellett *Abaelard* befolyása is mutatkozik. A chartresi iskola realizmusától mesterének, Bernátnak formaelmélete az *elvonás* elvéhez segíti. A velük adott, immanens formák *(formae nativae)* által a dolgok hasonlók egymáshoz. A hasonló vonások magukra vonván a figyelmet, az értelem azokat az egyedektől elvonatkoztatja, egybefoglalja. (Universalia quaedam sunt quae ab ipsis individuis humana ratio quodammodo abstrahit. In Boëth. Migne, P. L. t. 64. p. 1374.) Az elvonó egybefoglalás által szerzett fogalom a faj, illetve a nem.

Aristotelikus hatásnak tulajdonítandó Gilbertus az a megállapítása is, hogy a bizonyítás végső elveken nyugszik, melyekhez a tudományok *indukció* útján jutnak. Megkülönböztetendők a szélesebb és szűkebb körre érvényes elvek, *rationes communes — propriae.* (U. o. p. 1316.) Minden tudománynak csak a saját területén érvényesek az elvei. Ezért nem lehet a természet körében érvényes elveket a teológia területén is alkalmazni. (U. o. p. 1255.) Ezzel a megkülönböztetéssel Gilbert elősegítette a *teológia és a filozófia területének az elhatárolását,* aminek következetes keresztülvitele a későbbi skolasztika feladata maradt.

Elvonás útján csak az érzéki dolgok lényegét ismerjük meg, Isten és a lélek ismeretére vonatkozólag Gilbertus nem adja fel az intuitív ismeret elméletét. Metafizikai fogalmainak határozatlanságát pedig abban árulja el, hogy a formát nem lényegi elvnek, hanem a létező tulajdonságának tartja; továbbá az egyetemes *(subsistentia)* és az egyedi lényeg *(substantia)* közti reális különbséget oly erősen kidomborítja, hogy szükségesnek látta az istenséget az Istentől reálisan különböző létmozzanatnak állítani, ami miatt a reimsi zsinat előtt (1148) kénytelen volt magát igazolni.

Irodalom. De Wulf M., Le problème des universaux dans son évolution historique du IX. au XIII. siècle. Archiv f. Gesch. d. Phil. 1896, 427—444 ll. — *Reiners G.*, Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik (Dissert). Bonn, 1907. Der Nominalismus in der Frühscholastik. Münster, 1910. (Beitr. VIII. 5.) — *Picavet F.*, Roscelin philosophe et théologien.[2] Paris, 1911. Gerbert un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la legende. Paris, 1897. — *Lefèvre G.*, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Lille, 1898. — *Adlhoch B.*, War Wilhelm von Champeaux Ultra-Realist? Philos. Jahrbuch. 1909, 467—481. ll. — *Clerval A.*, Les écoles de Chartres au moyen âge du V. au XVI. siècle. Paris, 1895. — *Berthaud A.*, Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Poitiers, 1892. — *Geyer B.*, Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzbuch der Gilbertschen Schule. Münster, 1909. (Beitr. VII. 2—3.)

31. Abaelard.

Az universaliák kérdésében a *mérsékelt realizmus* álláspontját a XII. század legkiválóbb dialektikusa, *Abaelard* (1079—1142) segítette diadalra. Palais-ban («Palatinus»), a nantesi grófságban született. A hadi szolgálatban kitűnt őseitől örökölte nyugtalan, szenvedélyes természetét. A filozófiában Roscelin és Champeauxi Vilmos tanítványa volt, a teológiát Laoni Anzelmnél tanulta, de a papirendet nem vette fel. Először Melunban, Corbeilben tanított, majd a párizsi székesegyházi, később pedig a Szent Genovéva-hegyi iskola hírneves skolasztikusa lett, kit messze földről keresett fel a tanítványok serege. Párizsi működését Fulbert kanonok unokahúgával, Heloise-el folytatott viszonya következtében elszenvedett büntetés miatt félbeszakította s szerzetbe lépett. Egy Szajnamenti vadonban megalapítja a Paracletum kolostort s egy darabig ott tanít, majd apáttá lesz s visszatér a Szent Genovéva iskolába. Midőn a soissonsi zsinat 1121-i határozata után a Szentháromságról vallott tana miatt 1141-ben a sensi zsinat másodszor is elítélte, Clunyben Petrus Venerabilis apátnál talált menedéket, ki a Saone-menti St. Marcellus perjelségbe küldi, hol rövid idő mulva meghalt. Viszontagságos életefolyását Önéletrajzában *(Historia calamitatum)* írja le.

Abaelard igen termékeny írói munkásságot fejtett ki, melyet egészében eddig még nem ismerünk. Legjelentősebb filozófiai műve a *Dialectica* (melyet az addig ismert egyéb műveivel együtt Cousin V. adott ki. Paris, 1849). Ennek egyik része az újabban felfedezett Logica ingredientibus, melynek Porphyrioshoz, Aristoteles Kategóriáihoz s a De interpretationehez írt glosszáit *Geyer B.* (Beitr. XXI.) adta ki. Ugyanő rendezi kiadás alá Abaelard eddig még kiadatlan filozófiai műveit. Az egyházatyák 150 kérdésre vonatkozó véleményét állítja egymással szembe a *Sic et non*, prologusában az ellentétek megoldásának a szabályait adva. Teológiai tartalmúak a *De unitate et Trinitate divina*, a *Theologia christiana*. Etikai tárgyú a *Scito te ipsum*. Fennmaradt még több Szentírás-kommentárja, levele és beszéde. Régebben feltalált művei: *Migne*, P. L. t. 178.

2. Abaelard a működését kísérő nagy hatást elsősorban a kanonistáknál (egyházjogászoknál) már korábban használatos «sic et non» módszernek a teológiai spekuláció szolgálatába állításával keltette. Az egyházatyák látszólagos ellentétes véleményének a szembeállítása nem a szkepszis felkeltését, hanem a módszeres kételyt szolgálja, ösztönzést ad a problémákba való elmélyedésre s azok megoldását sürgeti. (Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Prol. Migne P. L. t. 178. p. 1349). A megoldás csak a dialektika segítségével történhetik, melynek hasznát a teológia szempontjából Abaelard nem győzi eleget emlegetni. A dialektika egyik legfontosabb szabálya pedig a szavak *jelentésének* a megállapítása (p. 1344.). Ennek a szabálynak az alkalmazása jelentékenyen elősegítette a skolasztikus módszert jellemző

pontos fogalmi körülhatárolást, viszont a meddő szóharcok veszedelmét sem zárta ki.

A dialektikus készség fejlesztésével Abaelard a hitvédelem céljait kívánta szolgálni, a dogmák racionalisztikus magyarázata nem volt szándékában. Tudatában volt annak, hogy az ész a hittitkok teljes értelmét nem foghatja fel, hanem csak azok üdvös voltának a belátására s az ellentétek megcáfolására korlátozódik. A földi hiten alapuló ismeretet *(intellectus)* messze felülmulja az üdvözültek tudása *(cognitio)*, de csak az isteni értelem rendelkezik tökéletesen kimerítő ismerettel. Mindazonáltal a hit és ész viszonyára vonatkozó elveihez nem maradt következetes. A Szentháromság tanát ugyanis természetes észigazságnak tekinti, melyet már az ókori filozófusok is ismertek. Nézete szerint a platoni *Νοῦς* a keresztény Logossal, a világlélek a Szentlélekkel azonos. A Szentháromság tanának hagyományos értelmét megsemmisítő dialektikájával vonta magára a hithű teológusok, elsősorban *Szent Bernát* ellenkezését s az egyház kárhoztató ítéletét.

3. Az *universáliák* kérdésének a megoldásánál Abaelard a nyelvlogikára támaszkodik. Aristoteles nyomán adja azt a meghatározást, hogy universale az, ami alkalmas arra, hogy többről állítsuk (dico autem universale, quod in pluribus natum est praedicari, singulare, vero quod non. Porphyr. 9. 18.). Az egyetemes tehát nem lehet dolog, mert egyedi valóság állítmányként nem szerepelhet (rem de re praedicari monstrum ducunt. Metalogic. II. 17. P. L. t. 199. p. 874.). Azonban az állítmányként alkalmazható név *(nomen)* nem tisztán szó *(vox)*, fizikai hang, hanem beszéd *(sermo)*, vagyis a közmegegyezés alapján bizonyos *jelentés (significatio)* hordozója. A név a fogalomhoz kapcsolódik, mely egy tárgyra vonatkozik. Ez a tárgy az egyedi dolgok egymással megegyező tulajdonsága *(status)*. Platon és Sokrates két különböző egyed, de az emberség tulajdonságában megegyeznek. Ez a közös mozzanat azonban nem valami közösen birtokolt létvalóság (amint a túlzó realisták állítják), hanem a hasonlóság, a megegyező lényeg, melyet *elvonás útján* tesz magáévá az értelem.

Aristoteles ismerettanának Boëthiusnál idézett része van segítségére ennek a folyamatnak a kifejtésénél. Az érzék csak futólag érinti, a képzeleterő megrögzíti a dolgot, az értelem pedig figyelmét a dolog valamelyik tulajdonságára irányítva megragadja sajátos tárgyát: az egyedi vonásoktól függetlenített, a képzetben csak elmosódottan *(confuse et indiscrete)* adott természetet, egyetemességet. Hasonlít az elvonás művelete a festő munkájához: a képzetben csak vázlatosan adott képet az értelem alakítja ki tökéletesen.

Az elvonás útján szerzett ismerettartalom tárgyi érvénye kétségtelen. A tárgy *ugyanolyan* (az egyedi feltételektől elvonatkoztatott) *módon* ugyan nem létezik a valóságban, mint az értelemben (alius modus est

intelligendi, quam subsistendi). Azonban az ismerettartalom mégis *ugyanarra* a tárgyra vonatkozik, mely a külvilágban létezik, mert az érzékelés adataiból szereztük, anélkül, hogy az elvonás eredeti tulajdonságait megváltoztatta volna. (Intellectus per abstractionem divisim attendit non divisa. *Geyer*, Die Stellung Abälards in der Universalienfrage. Festgabe für Cl. Baeumker. Münster, 1913. 124. kk. ll. De interpr. 317. kk. ll.) Az egyetemes a dolgoktól különváltan s azokat megelőzően egyedül az isteni értelemben létezik. Istennek azonban nemcsak az egyetemesről, hanem az egyedi létezőkről is van fogalmi ismerete.

4. Abaelard az *erkölcsi vizsgálódás* terén is iparkodik a filozófiai eszközök kihasználására. Az antik bölcselet nagyrabecsüléséből következik az a nézete, hogy a keresztény erkölcs a természetes erkölcs reformja. A természeti törvény ismeretével és követésével közelítették meg az ókor bölcsei a keresztény erkölcsi tökéletességet. Az ő részükről is igazolva látja Abaelard azt a fontos tételt, hogy a cselekedetek önmagukban közömbösek, a szándék *(animi intentio)* határozza meg erkölcsi minőségüket.

Erkölcsi magatartásunk irányítója a lelkiismeret *(conscientia)*. Bűnről mindaddig nem beszélhetünk, míg lelkiismeretünket követjük (non est peccatum, nisi contra conscientiam. Scito t. i. c. 13.). Mindazonáltal az alanyi lelkiismeret nem képezi egyszersmind a legfőbb erkölcsi normát. A cselekedet csak akkor jó, ha a lelkiismeret az erkölcsi törvénnyel megegyezik. A törvénnyel meg nem egyező, téves lelkiismerettel végzett cselekedet hiba, nem bűn. A bűn lényege a rosszhoz való hozzájárulás *(assensus)*, mely egyszersmind Isten megvetése is. A legfőbb jó ugyanis az Isten s az ő szeretete az emberi erkölcsiség célja.

5. Abaelard rendszerező erő tekintetében sem Scotus Eriugenát, sem Szent Anzelmet nem közelíti meg. Azonban e hatalmas dialektikus tehetség mégis jelentékeny hatással volt a skolasztika fejlődésére. A tételeket pro és contra érvek szembeállításával kifejtő módszert ő honosította meg a teológiai spekulációban s ez a teljes aristotelesi logika (logica nova) megismerésével hatalmas lendületnek indult. *Petrus Lombardus* párizsi magisternek és püspöknek († kb. 1160) páratlan tekintélyhez jutott, a teológia egész anyagát az egyházatyák, első sorban Szent Ágoston kijelentései *(sententiae)* alapján feldolgozó műve *(Libri quattuor Sententiarum)* a Sic et non módszer nagysikerű alkalmazása, mely mintaszerű lett a későbbi Summák számára. Abaelard az universaliák kérdésében az aristotelesi elvonás elméletével a problémát a *mérsékelt realizmus* szellemében oldotta meg s ez a megoldás is maradandó alkatrésze lett a skolasztikus szintézisnek. Az erkölcsbölcseleti kutatáshoz is ő adta az első erőteljesebb indítást.

A dialektikai műveltség árnyoldala a szőrszálhasogató semmitmondás. A középkornak is voltak szofistái («nugiloqui ventilatores») s külö-

nösen a XII. században növekedett meg a számuk. Salisbury János *Cornificius*-a a szofistákat teszi gúny tárgyává. Leghíresebb volt köztük a párizsi *Adamus Parvipontanus*, ki nevét a Szajna-híd közelében levő iskolájáról kapta. Iskolájában pl. arról volt heves vita, hogy vajjon a zsinegre fogott malaccal járó ember esetében az ember vezeti-e a malacot, vagy a malac az embert?

Irodalom. Kaiser E., Pierre Abélard critique Fribourg, 1901. — *Portalié E.*, Abélard. Dictionaire de theol. cathol. I. Paris, 1909. 36—55. ll. — *Schiller J.*, Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit. München, 1906. — *Gábriel A.*, Abélard. Gödöllő, 1942. — *Czakó A.*, Abelard ethikája. Budapest, 1909. — *Deutsch S. M.*, P. Abälard ein Christlischer Theolog des XII. Jahre. Leipzig, 1883. — *Ruf P.—Grabmann M.*, Ein neu aufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards. München, 1930. (Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wissenschaft.)

33. A skolasztikus szintézis első kísérletei.

1. A klasszikusok nagy érdeklődéssel folyó tanulmányozása, az universaliák kérdésével megindított vita, a chartresi iskola természetbölcseleti vizsgálódásai a XII. század közepére tekintélyes tudásanyagot halmoztak fel, melyben a platonizmusból merített gondolatelemeken kívül már az aristotelizmus is tekintélyes értékekkel szerepel. Az aristotelizmus előrenyomulása elsősorban abban jelentkezik, hogy az Abaelard utáni gondolkodók feladják a túlzó realizmus álláspontját, jóllehet a mérsékelt realizmusból folyó összes következményeket még nem vonják le. Az ágostoni platonizmusnak Aristoteles gondolatvilágával való összeegyeztetése a következő korszak feladata marad.

A század derekán és végén működő skolasztikusok az eredmények összefoglalására és az ellentétes nézetek kiegyenlítésére törekednek. A szintézis törekvése irányítja *a st. victori iskola mesterei*, *Salisbury János*, *Alanus ab Insulis* működését, mely nemcsak összegező jellegű, hanem egyes pontokban kiegészítésre is törekszik. Természetesen a szintézis első kísérletei sem az anyag egysége, sem pedig a kivitel méreteinek a tekintetében nem közelítik meg a XIII. század szintézisét.

2. *Hugó* (1096—1141), a párizsi St. Victor kolostori iskola magistere, szintetikus készségét elsősorban a tudományok Aristoteles hatását mutató rendszerezésében nyilvánítja. Az ismeretek enciklopediáját tartalmazó *Didascalion*-ja a tudományokat négy csoportra osztja. A teoretikus tudományok közé sorozza Hugó a teológiát, a matematikát és a fizikát ; a praktikus tudományok közé tartozik az etika, az ökonómia és a politika ; a mechanikus tudományok az artes liberales-szel szemben álló artes illiberales ; végül a logikai tudományok (grammatika, dialektika) nem a dolgokra, hanem az értelmi adottságokra vonatkoznak.

Az aristotelizmus hatását mutatja, hogy Isten létét Hugó kizárólag a posteriori úton, a belső és a külső tapasztalatból bizonyítja. Nyomdokain haladt tanítványa, *Richardus* a St. Victore († kb. 1173). Úgy Hugó, mint

Richard a *misztika* művelésében is kitüntek s különösen a misztikus élményeket jellemzik sok finomsággal.

3. Az első korszak mozgalmait a legkimerítőbb képben az angol származású *Salisbury János* (1115/20—1180) foglalja össze.

Chartresben és Párizsban tanult, a nagy angol érseknek, *Becket Tamásnak* volt a titkára, kit a számüzetésbe is követett s kit jelenlétében gyilkoltak meg. Salisbury mint chartresi püspök halt meg. *Entheticus sive de dogmate philosophorum* c. tanköltemények első része a görög és a római filozófia kritikus történetét adja. A *Polycraticus* államtanát, a *Metalogicus* logikáját tartalmazza. Művei: Migne, P. L. t. 199.

Az universaliák kérdésének történetét ismertetve, a mérsékelt realizmus tételét Salisbury János pszichológiai alapon igazolja. Ismeretszerzésünk forrása a szemlélet, melynek adataiból a fizikai, matematikai és a metafizikai absztrakció fokain át jutunk a bizonyosság végső alapját képező rationes aeternae ismeretére. (Metal. IV.) Látható, hogy az ágostoni és aristotelesi pszichológiát nem sikerül nehézség nélkül összeegyeztetnie.

Salisbury János működésének jelentékeny eredménye az első korszak társadalmi eszméit összefoglaló *államtana*. A pápaság és a császárság közti jogviták, az angol királyi hatalom önmaga által tapasztalt önkénye adták az ösztönzést a Polycraticus megírásához, melyen Szent Ágoston és Szent Ambrus mellett a justinianusi hagyományokat ápoló bolognai jogászok hatása is észrevehető. Az államot az emberi organizmushoz hasonlítja s épségének biztonságát abban látja, ha az uralkodó a méltányosságot *(aequitas)* nem téveszti szem elől. Az uralkodó tekintélye Istentől van, de a hatalommal való visszaélés esetén a népnek jogában áll, sőt kötelessége minden lehető módon (a mérgezést kivéve) őt meggyilkolni. (VIII. 20.) Ezt a nézetet a későbbi skolasztika nem tette magáévá s bajosan képzelhető el, hogy a XII. században ez lett volna az egységes álláspont.

Salisburyn kívül *Lautenbachi Manegold* is foglalkozik a politika kérdéseivel *Liber ad Gebehardum* és *Opusculum contra Wolfelmum* c. műveiben, melyekben az uralkodó hatalmát a néppel kötött megegyezésre *(pactum)* vezeti vissza. Ezen alapul a nép ellenállási joga a zsarnokkal szemben.

4. Az első korszak utolsó jelentősebb gondolkodója *Alanus de Insulis* (Lille, 1128—1202), kit széleskörű ismeretei miatt kortársai a «doctor universalis» címmel tiszteltek meg.

Az életére vonatkozó hiányos adatokból annyi bizonyosan megállapítható, hogy eredetileg párizsi magister volt, később a ciszterci rendbe lépett s élénk részt vett az albigensek elleni küzdelemben. A citeauxi apátságban halt meg. Művei *(De fide catholica contra haereticos, Regulae theologicae, Ars fidei catholicae, Anticlaudianus, De planctu naturae)* nem eredetiségük, hanem a kor tudományát egybefoglaló szintetikus jellegük miatt értékesek. Szerzőjük humanisztikus műveltségét dicsérő költői nyelvük nincs mindig a világosság előnyére. Művei: Migne, P. L. t. 210.

Boëthius hatásának tulajdonítható, hogy Alanus a mintaszerű tudományos módszert a *matematikai dedukcióban* látja, melyet annyira egyetemesít, hogy még a teológiai megállapításokat is (a misztériumokat sem véve ki) a tekintélyesebb egyházatyák axiómaszerűen felállított tételeiből szillogizmus útján vezeti le. Ennek a módszernek következetes alkalmazásával középkori előfutára lett Descartesnak és Spinozának. Hit és ész viszonya tekintetében Szent Anzelmhez igazodik, de Abaelard hatásától sem tudja magát függetleníteni.

Alanus *metafizikájának* a kereteit az aristotelesi négyféle ok tana képezi. A matematika iránti rokonszenvének megfelelően a számok metafizikai jelentőségéről is meg van győződve. A világ rendjét és fejlődését szerinte egy önálló létező, a *természet* biztosítja, mely Isten teremtménye, az ő irányítása alatt áll s a platoni világlélek szerepét tölti be. (Contr. Haer. l. I. c. 40. De planct. nat. p. 442. kk.) Az antropológiai kérdés platonikus magyarázatában Descartes-ot megelőzi a lélek és test közti kapcsolatot fenntartó *spiritus physicus* felvételével, mely a levegőnél és a tűznél is finomabb szubstancia, mozgékonyság tekintetében a lélekkel, testiség tekintetében a testtel azonos sajátságokkal rendelkezvén, alkalmas a kettő összetartására. (C. Haer I. 28.)

Test és lélek egyesülésének a kérdésével foglalkozik *Stellai Izsák* (XII. szd. közepén) *De anima* c. könyve is. Megoldása: a lélek legalacsonyabb *(phantasticum)* és a test legmagasabb *(sensuale)* rendű részének egymáshoz való hasonlósága teszi lehetővé e két különböző szubstancia egyesülését. *Clairvauxi Alchel (Liber de spiritu et anima)* augusztinikusan magyarázza ezt a kérdést.

Irodalom. Mignon A., Les origines de la scolastique et Hugues de S. Victor. I—II. Paris, 1895. — *Kilgensteiner J.*, Die Gotteslehre des Hugo v. S. V. Würzburg, 1897. — *Ostler H.*, Die Psychologie des Hugo v. S. V. Münster, 1906. (Beitr. VI. 1.) — *Ebner J.*, Die Erkenntnislehre Richards v. S. V. Münster, 1917. (Beitr. XIX. 4.) — *Schaarschmidt K.*, Joh. Sarrasberensis. Leipzig, 1862. — *Demimuid M.*, Jean de Salesbury. Paris, 1873. — *Baumgartner M.*, Die Philosophie des Alanus de Insulis. Münster, 1896. (Beitr. II. 1.) — *Czakó A.*, Isaac de Stella és Clairvauxi Alchel lélektana. Magy. Fil. Társ. Közl., 1912. 20—48; 263—272. ll.

33. Az arab és a zsidó bölcselet.

1. Az európai középkor egyetemes jellegű bölcseleti szintézisének a kialakítására a kereszténység és a görög filozófia mellett az arab és a zsidó kultúra is hatással volt. A Korán tanait fegyverrel terjesztő arabok a VIII—X. században Előázsia, Egyiptom és Spanyolország birtokába jutva, Bagdad mellett Cordovát is rövidesen a műveltség fontos gócpontjává fejlesztették s innen közvetlen érintkezésbe kerültek a nyugati kereszténységgel. Az arab kultúrának is az ókor legműveltebb népe, a görög volt a mestere. A görög természettudománnyal, matematikával és filozófiával az arabok a *szír* keresztények révén ismerkedtek meg.

A nesztoriánusok edessai iskolája *(Probus, Hibha, Kusni)* mellett, mely később Nisibisbe és Gandisaporába helyezte át működését, Resaina *(Sergius)* és Kümesrin *(Edessai Jakab)* voltak a filozófiai műveltség központjai, hol Aristoteles Organonjának, az Eisagogé-nak és a Pseudo-Dionysiosnak a tanulmányozása virágzott. Később az arabok természettudományos érdeklődésének kielégítésére az Abasszidák (750-től) bagdadi udvarába meghívott szír tudósok Aristoteles összes műveinek arabra fordításához kezdenek s alig két század lefolyása alatt a *Hunain ibn Ishak, Costa ben Luca* által irányított fordító munka eredményeképen a görög filozófia Szíriában található írásai, valamint a görög orvostudományi és matematikai művek az arab művelődés közkincsévé váltak.

A szírek, majd az örökükbe lépő arab tudósok Aristoteles magyarázatánál az *újplatonizmust* vették vezérfonálul, mely a keresztény, zsidó és keleti vallásokból kialakult mohamedanizmus lelki igényeinek a legjobban megfelelt s melynek Aristoteles műveinél való alkalmazása annál is kevesebb aggodalmat keltett, mivel az újplatonizmus Keleten elterjedt műveinek egy része — törvénytelenül — a nagy görög filozófus nevét viselte. Az Aristotelest újplatonikusan értelmező arab filozófiának két legfontosabb alaptétele *a létnek az Abszolutumból történő emanáció útján s az ismeretnek ennek megfelelően az isteni megvilágosítás által való magyarázata volt.*

Az újplatonikus iratok közül a legnagyobb elterjedettségnek örvendett *Aristoteles Theologiája*, az Enneádok IV—VI. könyvének (valószínűleg Porphyrios nyomán) Emesai *Naimah* (844) által készített kivonata, melyet a keresztény középkor is nagyrabecsült s a nyugati filozófia a XVIII. századig Aristoteles eredeti művének tartott. Egy másik, sokat olvasott mű volt a *Liber de causis*, Proklos Institutio Theologica-jának egy Euphrat vidéki arabtól (850) származó kivonata, melyet *Cremonai Gellért* (1167—1187 közt) fordított Toledóban latinra s mint Aristoteles művét adta közre. Bár Albertus Magnus és Szent Tamás eredetiségét kétségbe vonták, a XVIII. századig Aristoteles művei között szerepelt. Az újplatonikus emanációs elméletet adja elő *Pseudo-Empedokles* az öt elemről szóló műve, melyet *Ibn Masarrah* 900 körül vitt magával Spanyolországba.

A filozófiának a művelődés egyéb ágaival s főleg a vallással való szoros kapcsolata folytán az arab filozófusok elvben filozófiai eszméiknek a Koránnal való összeegyeztetésére törekedtek, ami nem sikerült minden nehézség nélkül. A hithű teológusok *(Mutakallimum*, a Kelan, a kinyilatkoztatott ige tanítói) részéről, a teremtés és az egyedi lélek halhatatlanságának a tagadása miatt ismételten felhangzik ellenük a racionalizmus vádja. Az arab filozófusok a természettudósok sorából kerülnek ki, kik a keresztény skolasztikusokkal ellentétben, a Korán-magyarázókkal szemben világnézetileg ellentábort képeznek. Az arab kultúra nem tudta a vallás és a tudás ellentétét áthidalni.

2. Az első görög műveltségű arab tudós a Bagdadban működő *Alkindi* († 873) volt, ki enciklopedikus összefoglalásában a természet-

tudományok tételeit a matematikából és a geométriából vezette le. Már nála feltűnt az arab filozófiának az újplatonikus ismeretelméleten alapuló jellegzetes tétele: a szenvedőleges jellegű egyedi értelem az egyetemes cselekvő értelem ráhatása által lesz működőképessé.

Masarrah († 931) a fényszerű szellemi ősanyagról vallott nézete a nyugati skolasztikára is nagy hatással volt.

Alfarabi († 950) vezette be az arab iskolákba az aristotelesi logikát, mely a teoretikus és praktikus tárgyakra osztott filozófiához előkészületül szolgált. Ő fektette szélesebb alapokra az arab filozófiát, amiért is Aristotelesszel és Avicennával egyenrangú nagyságnak tekintették. Nagyjelentőségű metafizikai megállapítása *a lét és lényeg megkülönböztetése.* Az érzéki dolgok lényege nem követeli a létet, amennyiben pedig léteznek, a létet Istentől nyerik, kinek lényege a lét. Belőle jönnek létre emanáció által a dolgok. A szellemvilág utolsó tagja, az emberi lélek, halhatatlan. A dolgok az egyetemes természet konkrét egyedei, melyekkel Isten által megvilágosított értelmünk fogalmai pontosan megegyeznek. E megegyezés végső oka Isten, ki mind a gondolkodásnak, mind a létnek a forrása.

3. Alfarabi gondolatait az eredeti aristotelizmus irányában fejleszti tovább *Avicenna* (arab neve: *Ibn Sina* 980—1037), az arab «filozófusfejedelem» *(rais).* Bochara tartományban született, teológiát, filozófiát és orvostudományt tanult s Ispahanban tanított, később különböző perzsa fejedelmi családok orvosa volt. Több mint 100 kötetre terjedő írói munkássága az Aristoteles által tárgyalt problémák majdnem valamennyiére kiterjedt.

Enciklopedikus főműve a 18 kötetes *Kitab as sifa* («a gyógyulás könyve»), mely a logika, fizika, metafizika és matematika csoportjára osztottan korának egész tudományát feldolgozza. A nagy mű kivonata a *Kitabun-nag at* («a megszabadulás könyve»). Műveit *Gundisalvi*-nak a zsidó *Avendehut* segítségével készült fordításából (XIII. század) ismerte meg Nyugat s Avicenna tudományát az egész középkoron át nagyra értékelte. Avicenna legfontosabb műve *Metafizikája,* melyet legutóbb *Horten M.* adott ki németül: Das Buch der Genesung der Seele. XIII. Teil, Metaphysik. Halle—New-York, 1907—09. A Metafizika kézikönyvi kiadása latin fordításban: *Nemetallah Carame,* Avicennae Metaphysices Compendium. Roma, 1926. Avicenna egyéb műveiről l. Ueberweg II.

Avicenna szerint a filozófia sajátos tárgyát képező *egyetemes lényegek* háromféle módon létezhetnek. (Horten, Die Metaph. Avic. p. 284 kk. ll.) A dolgok létét megelőzően az isteni értelemben *(ante res)* vannak, az anyagban megvalósulva a dolgok immanens lényegeit alkotják *(in rebus),* végre az isteni megvilágosítás erejéből az emberi értelem tárgyaivá válva, az azonos definíció alá tartozó dolgokra vonatkoztathatók *(post res).* Az értelem alkotja meg a gondolkodási formákban az egyetemességet. (Intellectus in formis agit universitatem. Albertus M. De praedicab. II. 3 és 6.) Elménknek a tárgyi világra irányuló tevékenységétől *(intentio*

prima) megkülönböztetendő a gondolati tárgyakra vonatkozó aktusa *(intentio secunda)*.

Istenből, ki tiszta aktualitás, az önmagát megismerő gondolkodás aktusával jön létre a már lehetőségi létet is magában záró első intelligencia (*Νοῦς*). Ebből további gondolati aktusok által származik a szellemi intelligenciák erőben egyre csökkenő sora, melyek mindegyike egy-egy szférát mozgat. A szellemvilág legutolsó kiáradása a cselekvő értelem, mely a szublunáris világot kormányozza. Belőle jönnek létre a halhatatlan egyedi lelkek és az érzéki lények formái, melyek az öröktől létező anyagban egyedi léthez jutnak. Az emanáció folyamata örökkévaló. Az ember legnagyobb tökéletesülése az ismeret legmagasabb foka, az extázis.

A természettudományok terén Avicennát is felülmúlja kortársa, *Alhazen* (Ibn-al-Haitan 965—1038), kinek latinra lefordított optikája (Perspectiva) Nyugaton Witelóra és Roger Baconra volt jelentékeny hatással.

A racionalizmus térfoglalását törekedett meggátolni *Gazali* (Algazel 1059—1111) az Izlam legjelesebb teológusa. A Farabi és Avicenna tanait ismertető *Makasid al falasifa* (A filozófusok céljai és szándékai) c. könyvének, melyet Gundissalinus fordított latinra, folytatása a filozófusok ellentmondásaira rámutató *Tahafut al-falasifa* (Destructio philosophorum), melyre Averroes válaszolt *(Destructiones philosophorum)*. Gazali az aristotelesi filozófia fogalmi készletének felhasználásával a filozófusokkal szemben a Koránnak megfelelően a világ semmiből történő időbeli teremtését, a test feltámadását és Isten csodatevő hatalmát bizonyítja.

4. A XII. században az arab filozófiai művelődés Spanyolországba helyeződik át, hol szabadabb fejlődési lehetőségek nyíltak számára. Az első két kiemelkedőbb spanyolországi arab gondolkodó, *Avampace* (Ibn Baggah, † 1138) és *Abubacer* (Ibn Tufail 1110—1185) voltak, kik Aristoteles logikai és természettudományos műveinek a magyarázata mellett a misztikus ismeretre vezető kalauzt is írtak.

De Nyugat legjelentékenyebb arab filozófusa *Averroës (Ibn Rusd* 1126—1198) volt, kit a középkor Aristoteles legkiválóbb kommentátorának tartott. Cordovában született, teológiai, jogi, orvosi, matematikai és filozófiai tanulmányai végeztével Sevillában, majd Cordovában a bírói hivatalt viselte. A filozófia iránt érdeklődő Abu Jaqub Jussuf kalifa nagyra becsülte, udvari orvosává nevezte ki és filozófiai kutatásait elősegítette. Utóda azonban működését a vallásra károsnak tartván hivatalától megfosztotta, iratait elégettette és Averroës kénytelen volt Marokkóba visszavonulni, hol meghalt.

Averroës működésének a javát az *Aristoteles-kommentárok* képezik, melyeknek háromféle faját művelte. A *nagy kommentárokban* a teljes egészében közölt aristotelesi szöveg után következnek a mondatról-mondatra menő magyarázatok. A *középkommentárok* az összefoglalóan közölt aristotelesi szöveget magyarázzák. A *parafrázisok* (Epitome) pedig az aristotelesi tanokat önálló feldolgozásban adják. Utóbbiak közé tartozik Averroës nem régen felfedezett *Metafizikája*, mely filozófiájának alapvonalait

tartalmazza. Irt még az aristotelesi Logika problémáiról, az értelem egységéről, a vallás és a filozófia viszonyáról. Averroës iratai Nyugaton csakhamar elterjedtek, különösen a párizsi egyetemen és a ferencesek közt találtak olvasókra. Első fordítója *Michaël Scotus* volt. A XIII. század közepén már az Organon-kommentárok kivételével valamennyi műve le volt fordítva, s nyomunkban kifejlődött a nyugati averroizmus, melynek terjedését voltak hivatva megakadályozni az 1270. és 1271.-iki párizsi tilalmak. Iratai latin és héber fordításban maradtak fenn. A latin szövegeket Averrois Cordubensis Commentarii in Aristoteles Stag. omnia, quae existunt opera címen 10 kötetben a XVI. században Velencében ismételten kiadták.

Averroës Aristoteles *eredeti* tanait iparkodik megállapítani, de mivel nem szabadulhatott az újplatonizmus hatásától, ez a törekvése csak korlátolt mértékben sikerült. Avicennával szemben az Abszolutum emanációját egyszeri aktusnak tartja. Az intelligenciák nem egymásból, hanem közvetlen Istenből áradnak ki és kívülről mozgatják a szférákat. A Hold mozgatója az emberi értelem. Isten létének bizonyítékai közül a célszerűségi érvet tekinti a legmeggyőzőbbnek. Az öröktől fogva létező anyagban magszerűen rejtőző formák a magasabb formák s Isten behatására fejlődnek ki. Ez az anyagfogalom az újplatonizmustól a naturalizmushoz jelentékeny közeledést árul el.

Legnevezetesebb Averroësnak a *gondolkodásról* vallott nézete. A szellemi valóság megsokszorozódása lehetetlen levén, csak *egy értelem* létezik, mely az istenség emanációja. Az egyetemes cselekvő értelem a tárgyakon szétszóródó fényhez hasonlóan, a képzetek által alkalmasan előkészített szenvedőleges, egyedi értelemre *(νοῦς παθητικός)* hatva azt a szellemi ismeretek felfogására képesíti (intellectus materialis). Az így kikészített s egyetemessé vált értelmet a szellemi megismerés aktusában a cselekvő értelem magába olvasztja. A megismerés tehát az egyetemes világértelemben való részesedés *(inellectus aquisitus)* által történik, melynek legmagasabb foka a misztikus ismeret. Averroës ily módon teljesen kifejleszti a már Avicennánál jelentkező *monopszichizmust.*

A szellemi tevékenység az egyedi lélektől való függetlenítésének természetes következménye az *egyedi halhatatlanság tagadása.* A tevékenységében a testhez kötött egyedi lélek elpusztul, csak az egyetemes értelem a maga objektív egységében halhatatlan. Főkép ezen a ponton került az averroizmus összeütközésbe a vallásos világnézettel.

Averroës egyébként filozófiai nézeteit a Koránnal úgy vélte összhangba hozhatni, hogy a Koránt mind a vallási, mind a filozófiai igazság forrásának tekintette. A Koránnak az átlagember felfogóképességéhez alkalmazkodó, szószerinti értelme mögött rejtőző mélyebb igazságát állapítja meg szerinte a filozófus. A vallásos hagyomány e racionalisztikus magyarázásával Averroës úttörője lett a latin averroistáknál nagy szerepet játszó *kettős igazság* elvének.

5. Az arab gondolkodókon kívül a nyugati filozófiára a zsidó böl-

cselet is hatással volt, mely az arabokkal való érintkezés kapcsán a XI—XII. században Spanyolországban virágzott fel. *Salamon ibn Gebirol* és *Moses Maimonides* a spanyol zsidó-filozófia főképviselői.

A némely tételében igen távoli időkre mutató, a philonizmus és az újplatonizmus által jelentékenyen gyarapodott titkos tan, a *Kabbala* mellett az Egyiptomban élő zsidók között *Isaak ben Salamon Israeli* (845—940 közt) kompilációi és a zsidó orthodoxiát védő *Saadja* (892—942) működése jelzi a különösebb változatosságot nélkülöző zsidó filozófia folytonosságát. Egyikük sem veheti fel azonban a versenyt a spanyolországi zsidó filozófusokkal.

Salamon ibn Gebirol-t (kb. 1020—1050/70) a skolasztikusok *Avicebron* és *Avencebrol* néven emlegették és arabnak tartották. *(Munk* 1845-ben állapította meg zsidó voltát). Eredetiben eltűnt, *Fons vitae* címen latin fordításban fennmaradt műve (Joannes Hispanus és Gundissalinus fordításában kiadta Cl. Baeumker, Münster 1892—96. Beitr. I. 2—4.) az aristotelikus, újplatonikus és az arab filozófia érdekes szinkretizmusát mutatja. A teremtés tanának eleget óhajtván tenni, azt tanítja, hogy az önmagában megismerhetetlen, tiszta ténylegességű Isten nem gondolkodása által, hanem a minden lét és tevékenység végső forrását képező akaratával hozza létre a világot. Azonban a teremtés tana mégsem szorítja ki az emanáció gondolatát. Isten közvetlenül nem érintkezhetvén az érzéki világgal, először a *kozmikus szellemet* hozza létre, mely anyag és forma összetétele. E tan első nyomai az ideákat hordozó szellemi anyag *(ὕλη νοητή* Enn. II. 4. 1—5.) plotinosi elméletében keresendők. A kozmikus szellemből jönnek létre a további emanáció során a lét különböző fokán álló dolgok, melyek az egyetemes anyag *(materia universalis)* és az egyetemes forma *(forma universalis)* változatai. Ibn Gebirol szerint tehát már a *szellemi lényeg* is anyagból (nem testből) és formából összetett létvalóság. A lét fokozatosan történő kibontakozása során, a valóság mindkét elemi összetevőjében bekövetkező módosulások folytán az emanáció végső fokán levő érzéki világ egyedei pedig már az *anyag és a formák sokaságából* állnak. Ibn Gebirol mindkét tétele átment a skolasztikába s hosszantartó harcokat idézett fel.

6. Aristoteles eredeti tanaihoz következetesebben ragaszkodott *Moses Maimonides* (1135—1204). Főműve, a *Tévelygők kalauza* (Moreh Nebuchim, Le guide des égarés, arabul és franciául kiadta S. Munk, Paris, I—III. 1856—66), az aristotelesi filozófia segítségével iparkodik a hitüket vesztetteket a zsidó vallás igazságáról meggyőzni. Ezért Isten létének bizonyítására nagy súlyt fektet. Farabi és Avicenna, valamint a korábbi zsidó filozófusoknak a mozgásból, a lehető és szükségképeni lét különbségéből vett érvei mellett, önálló érve a *lények korlátozottságából* és *változandóságából* a szükségképeni létezőre tett következtetése. Főleg az istenérvek terén volt hatással a skolasztikára.

Maimonides Aristotelest nagyrabecsüli s mindabban követi, ami az ószövetséggel nem áll nyilt ellentmondásban. Különösen tehát a világ keletkezését illetőleg tér el véleménye a görög bölcstől. Szerinte Isten a világ anyagát a semmiből teremtette. A test feltámadását hittételnek tekinti, mely észérvekkel nem bizonyítható. Az akaratszabadságot kidomborító etikája főleg a szándék tisztaságát sürgeti. A Szentírás allegorikus értelmezése miatt a hithű zsidóság Maimonidest a vallás ellenségének tekintette és kiközösítette.

A XIII. és XIV. században a spanyol- és franciaországi zsidók nagyrészt az arab szerzők műveinek a fordításával és magyarázásával foglalkoztak s az arab filozófusok gondolatait Nyugatra közvetítették. *Sem Tob ben Joseph Ibn Falaquera* és *Levi ben Gerson* köztük a nevezetesebbek. Az ő közvetítésükkel ismerkedett meg Nyugat Aristoteles műveivel. A másik forrás pedig az eredeti görög aristotelesi szövegek voltak, melyekhez a XIII. század elején jutott a skolasztika. Az arab és a zsidó filozófia hatása a skolasztikára a következő korszakban mutatkozik szembetünőbben.

Irodalom. Horten M., Die Philosophie im Islam. Die Philosophie der Juden im Mittelalter. Ueberweg—Geyer, Grundr. II. 287—342. ll. Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift die Widerlegung des Gazali. Bonn, 1913. (Fordítás és magyarázat.) — *Munk S.*, Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1859. — *Carra de Vaux*, Avicenne. Paris, 1900. Gazali. Paris, 1902. — *Sauter C.*, Avicennas Bearbeiung der Aristotelischen Metaphysik. Freiburg i. B., 1912. — *Bauer H.*, Die Psychologie Alhazens. Münster, 1911. (Beitr. X. 5.)

Neumark D., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt. I—III. Berlin, 1907—13. — *Husik J.*, A History of mediaeval jewish Philosophy. New-York, 1916. — *Wittmann M.*, Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol. Münster, 1900. (Beitr. III. 3.) Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie. Münster, 1905. (Beitr. V. 1.) — *Munz J.*, Moses ben Maimon. Frankfurt a. M., 1912. — *Levy L. G.*, Maimonide. Paris, 1921. — *Rohner A.*, Das Schöpfungsproblem bei M. Maimonides, Albertus Magnus u. Thomas v. Aquin. Münster, 1913. (Beitr. XI. 4.) — *Grünwald I.*, Maimuni philosophiájának viszonya a mutazilita kalâmhoz. Budapest, 1912. — *Schneider A.*, Die abendländische Spekulation des XII. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen u. jüdisch-arabischen Philosophie. Münster, 1915. (Beitr. XVII. 4.)

Összefoglalás.

A nyugati civilizáció kialakítására hivatott ifjú népekben jelentkező tudásvágy, a kereszténység által terjesztett lelki kultúra, az ész megismerő képességében való feltétlen bizalom voltak azok a kedvező feltételek, melyek a középkor kezdetén a filozófiai művelődés folytonosságát biztosították. Azonban az ókor bölcseleti hagyatékának fogyatékossága gátló hatását az egész korszakon át érezteti s a filozófiai gondolkodás belső egységének a hiányát érthetővé teszi.

A filozófia az iskolák keretei közt fejlődik. Kezdetben körülbelül egyjelentőségű az ismeretek összességével. Az első filozófusok, *Alkuin*, *Hrabanus Maurus* egyetemes, enciklopedikus ismereteiknek köszönik hírüket. Majd a dialektika nyeri el a sajátosan filozófiai tudomány jellegét s a hittudomány alkalmazásában jut teljes jelentőséghez. *Eriugenától* kezdve *hit és tudás* viszonyának a megállapítása a kor egyik főproblémája. A kétféle ismeretmód különbözősége valamennyi gondolkodó előtt nyilvánvaló. Az eszmény hit és tudás az egyházatyáknál, főkép Szent Ágostonnál kialakult békés harmóniájának a fenntartása. Azonban a tudományos módszer kiforratlansága folytán nem vonják meg elég határozottan a kétféle ismeretterület közti határvonalat s majd az ész lép fel azzal az igénnyel, hogy a hittitkok értelmét megállapítsa, majd meg a misztika menti fel magát a vallásos élményben megragadott intuíciók racionális igazolásától. Csak a korszak végén *Gilbert de la Porrée*-nál jelentkezik kifejezetten a törekvés a teológia és a filozófia sajátos módszerének szabatos megállapítására. Ez az első komoly kísérlet a filozófia önállósításához.

Az egész korszakon át az *aristotelesi logika* képezi a gondolkodás formai kereteit, míg annak tartalmát a *platonizmus*, helyesebben az *újplatonizmus* ágostoni változata határozza meg. Ennek következtében a XII. századig a *túlzó realizmus* az uralkodó irány s az egyetemes fogalmak platonikus értelmezése az újplatonizmus túlhajtásában ismételten panteisztikus formát is vesz. *Roscelin* nominalizmusa sürgeti a szóban jelzett gondolattartalom tárgyi viszonyának a megállapítását s kirobbantja az universaliákról való vitát, melynek során a közös faji létmozzanatban megállapított egyetemesség *(indifferencia elmélet)*, a faji egység logikai jellegét megállapító *szempont (Adelard)* és az annak változatát képező *status* elméleten *(Mortegnei Walter)* keresztül az egyetemes fogalmak kérdése az aristotelesi elvonástan értelmében *Abaelard*-nál nyer megoldást, kinek véleményét a későbbiek is magukévá teszik. De mivel e kor gondolkodói nem mélyednek el az universalék kérdésének kimerítő metafizikai és ismerettani vizsgálatába, így áll azután elő Bathi Adelardnál, Gilbertusnál, Salisbury Jánosnál, Alanusnál a platonikus és aritotelikus ismerettan sajátos keveréke, mely az elvonás mellett az értelmi intuíció tételét is fenntartani iparkodik. Aristotelesnek is, Platonnak is úgy törekszenek eleget tenni, hogy az érzéki valók ismeretét elvonás, az érzékfeletti tárgyak (Isten, lélek, legfőbb észelvek) ismeretét pedig platonikusan, velünkszületett, illetve az isteni megvilágításból származó ismeretnek minősítik.

A *metafizikai* szemléletet Szent Ágoston platonizmusa határozza ugyan meg, de a korai skolasztika már az aristotelesi elveknek is iparkodik helyet biztosítani anélkül, hogy Aristoteles gondolatait helyesen értelmezné. Az aristotelesi metafizika hatása abban a tételben nyilvánul

meg, hogy minden teremtett való *anyagból és formából* áll. Azonban e kor filozófusainak fogalmazásában egyik létmozzanat sem fedi az aristotelesi értelmet. Az anyag általában a Teremtés könyvében szereplő rendezetlen anyag, melyet a Timaios kaotikus anyagával azonosítanak (chartresiek), ami által az anyag minőségnélküli, lehetőségi létjellege megszűnik. E dinamikus anyagfogalom mellett az atomizmusnak is vannak képviselői *(Conhesi Vilmos, Bathi Adelard)*. Még mostohább elbánásban részesül a forma-fogalom. A forma nem a létezés szubstanciális elve, hanem tulajdonság, illetve a tulajdonságok összessége *(Eriugena, Gilbert, Alanus)*. A forma-fogalom e sajátságos értelmezésének alapja a realisztikus dialektika, mely az alany és állítmány közti logikai viszonyt a metafizikára viszi át. Amint az ítélet alany és állítmány összetétele, épúgy a dolgok elemei is az alany és a rajta létező tulajdonság *(Baumgartner)*. A természettörvény fogalmának a hiányában a világrend biztosítékát a chartresiek a platoni világlélekben látják, melyet egyesek a Szentlélekkel azonosítanak *(Chr. Thierry, Conchesi Vilmos, Abaelard)*, *Alanus* szerint pedig az Isten által teremtett természet a világrend fenntartója.

Az ember méltóságára figyelmeztető keresztény tan elősegíti annak az újplatonizmussal is rokon gondolatnak a meggyökerezését, hogy az ember a *mikrokozmosz* s a nála alacsonyabbrendű teremtett valók tökéletességét magában egyesíti. Ennek a gondolatnak idealisztikus kifejezése *Scotus Eriugena* tétele : a lényegeket gondoló emberi lélekben tökéletesebben létezik a világ, mint a tárgyi valóságban.

Az *erkölcsi* kérdéseknek a teológia körében való tárgyalása adja a magyarázatát annak, hogy az erkölcsbölcselet e korban nem mutat fel jelentékenyebb eredményeket. Az egyéni etikában *Abaelard* a lelkiismeret jelentőségét kidomborító vizsgálatai, a társadalmi etika terén pedig *Salisbury János* államtana érdemelnek említést.

Annál több figyelmet fordít kezdettől fogva a skolasztika *Isten létének bölcseleti bizonyítására*. A teológiai spekuláció elengedhetetlen feltétele levén az istenhit, érthető, hogy ennek megalapozása különös gond tárgyát képezi. Az ágostoni misztika és a platoni realizmus sugallja a tapasztalatból vont érvek mellett *Szent Anzelm* nevezetes ontologikus istenérvét. Azonban az aristotelizmus térfoglalásával az a *posteriori*, tapasztalati érvek iránt nagyobb bizalom nyilvánul meg s ezek lesznek a skolasztika hagyományos istenérvei. Az *oksági elven* alapuló a posteriori érvek a lélekben és a világban tapasztalható változásból következtetnek a világ változatlan ősokára, a rendből a világrendezőre. Azonban az istenbizonyítás logikájának a teljes kiépítése a következő korra maradt.

A középkor első korszakának a képe az önmagukban sem eléggé ismeretes platoni és aristotelesi gondolatelemek tarka változatát mutatja. A platonizmus nem annyira egyedülálló, hogy az aristotelikus eszmék beáramlását feltartóztathatná. Ha Aristoteles iránt kevesebb

is a bizalom, mint a vallásos mélység tekintetében többre értékelt Platon iránt, viszont tudománya elismerést követel. Az aristotelesi bölcseségnek a gyér források közt feltalálható töredékeit is nagyra értékelik s azokat is elhelyezni iparkodnak a filozófiai ismeretek tárházában. Azonban a kirtikus érzék fejletlensége és a történeti hagyaték egészének az áttekinthetetlensége folytán ez a kor még nem jutott el az egységes elgondolású rendszeralkotáshoz. Csak *Scotus Eriugena* képez kivételt, azonban az ő működése kívül esik a skolasztika fejlődésvonalán. Az első korszak legjelentékenyebb eredménye a szorgalmas anyaggyüjtés mellett *a dialektikus készség* kifejlesztése. A gondolkodás fegyelme fontos előfeltétel a következő korban kibővülő tudásanyag szakszerű feldolgozásához, a *szintézis* megteremtéséhez.

Míg Nyugat nagy szorgalommal rakosgatja össze a népvándorlás viharai után fennmaradt antik szellemi értékeket, Keleten a szírek, az arabok és a zsidók a nagy görög szisztematikus, Aristoteles teljes szellemi hagyatékának a birtokában művelődnek. Az újplatonizmus ugyan itt is nagyrészben elhomályosítja az aristotelikus tanok eredeti értelmét. De mégis itt rejtőznek azok az értékek, melyek bőségéből fog Nyugat filozófiai gondolkodása meggazdagodni.

Második korszak.

A skolasztika virágkora.

A középkor szellemi élete a XIII. században jutott csúcspontjához. A keresztes háborúk szoros egységet teremtettek a keresztény népek között s lehetővé tették a megnövekedett tekintélyhez jutott pápaság részére a szellemi élet egységes irányítását, melynek szertesugároztatásához a fejlődésnek indult városok alkalmas központoknak bizonyultak. A szellemi életet mozgató eszméknek művészi téren kifejezője lett az ebben a században teljességében kibontakozó gótika, a tudományos életben pedig a nagyvonalú rendszeralkotásig fejlődött skolasztika.

A fejlődésre kedvező általános szellemi feltételek mellett a skolasztika virágzását közelebbről elősegítette *forrásainak a gazdagodása.* Kelettel már a XII. század közepe óta fennálló s a keresztes hadjáratokkal fokozódó kapcsolat Nyugatot a görög, arab és zsidó gondolkodók eddig még nem ismert műveinek birtokába juttatta. Ezzel a szellemi látókör hatalmasan kibővült. Aristotelesnek eddig csak logikai műveit ismerték, rendszerének egyéb tanairól csak újplatonikus forrásokból értesültek. A XII. század végén és a XIII. század elején elterjedt Physikája és Metaphysikája, a XIII. század közepe táján megismerik etikai és politikai műveit. Aristoteles mellett Avicenna, Averroes, Ibn Gebirol s a Liber de causis vonják magukra a figyelmet. A nagy szorgalommal folyó fordító munka központja: Toledo, hol *Cremonai Gellért, Joannes Hispanus, Gundisalvi Domonkos* az arab szövegeket fordítják. Oxfordban *Grossetête Róbert* és köre, *Michaël Scotus,* a szicíliai királyi udvarban pedig *Henricus Aristippus* és *Messinai Bertalan* a görög szövegeket használják. A fordítók közül a legnagyobb érdemet a domonkosrendi *Moerbeke Vilmos* (1215—1286) szerezte. Nagy nyelvtudása segítségével kijavította a közkézen forgó fordításokat s számos munkát görög eredetiből fordított le.

Azonban az aristotelizmus terjedését kezdetben az egyházi rendelkezések korlátozzák. Az ágostoni újplatonikus eszmevilággal idegenszerűen szembenálló tanok iránti bizalmatlanságból, de főkép a megbízhatatlan arab eredetű fordításokkal szembeni óvatosságból az 1210-iki párizsi zsinat megtiltja Aristoteles fizikai műveinek használatát. 1215-ben Courçon Róbert pápai követ a tilalmat a metafizikai művekre is kiterjeszti. IX. Gergely 1231-ben a metafizikai és fizikai művek használatának megtiltásával egyidejűleg bizottságot nevez ki egy megbízható fordítás elkészítésére. Ettől függetlenül, 1255-től kezdve a párizsi egyetem artium fakultásán Aristoteles összes műveit magyarázzák.

További kedvező körülmény volt a skolasztika felvirágoztatásához *az egyetemek megalapítása.* A párizsi Szajna-szigeten működő iskolák egyesülése hozta létre a XIII. század első éveiben az első egyetemet *(universitas magistrorum et scolarium),* melyet nyomon követett az oxfordi, bolognai, nápolyi egyetemek alapítása. A pápák fennhatósága alatt álló s a pápák és a királyok kiváltságaiban részesülő egyetemek magukhoz vonják a legjobb erőket s központosítják a tudományos életet. Az egyetemek közül főleg a *párizsi* egyetem teológiai és bölcseleti fakultásának jut nagyfontosságú szerep a filozófiai mozgalmak irányításában.

Az egyetemek négy fakultása: a teológia, a bölcselet (artes) a jog és orvostudomány volt. A teológiai tanulmányokat megelőzően szükséges volt a filozófia elvégzése, de a filozófiának a teológiai tárgyak kifejtésénél is nagy szerep jutott. A baccalaureátus fokozatának a megszerzése után a klasszikusok kétévi kommentálásával szerezték meg a jelöltek az önálló tanári működésre jogosító *magisteri* fokot. Az előadásnak két formája volt: a klasszikus művek magyarázása *(lectio)* s a kérdések megvitatása *(disputationes).* Utóbbiaknál megkülönböztették a *disputationes ordinariae*-t s a karácsony és húsvét ünnepe előtt szabad témákról tartott disputationes de quolibet *(quodlibetales).* A tudományos irodalmi forma a teológiai oktatásban meghonosított *quaestio* («kérdés»), mely az ellenvetések felsorolásával, a tétel megvilágításával s az ellenvetések cáfolásával követi a disputák menetét. A hallgatók jegyzetei, a *reportata* s a kisebb művek függetlenek az egyetemi oktatásban kialakult formáktól.

Végül előnyösen hatottak a fejlődésre az újonnan alapított s gyorsan elterjedő kolduló *szerzetek* is. A szellemi élet reformjára és a hit védelmére hivatott ferencesek és a domonkosrendiek nagy gondot fordítottak a tanulmányokra s már 1231-ben tanszékekhez jutottak a párizsi egyetemen. Bár az egyetemen működő világi papság ellenséges magatartása ismételten akadályozta működésüket, mégis a vezető egyéniségek az ő soraikból kerültek ki.

A század bölcseleti életének alakulását a skolasztika legjelentősebb ókori auktorának, Aristotelesnek az értékelése szabja meg. A század kezdetén az *ágostoni-platonikus* tanokhoz való ragaszkodás s Aristoteles hiányos ismerete az augustinizmus és aristotelizmus sajátos *szinkretizmusát* teremti meg. Majd az aristotelesi tanulmányok kimélyítésével *Nagy Szent Albertnél* s méginkább *Aquinói Szent Tamásnál* már Aristoteles jut irányító szerephez. Aristoteles *averroista* magyarázói mellett az *empirikus és matematikai* vizsgálódás egészíti ki a század gazdagváltozatú szellemi életét, mely *Duns Scotusszal* zárul, ki az augustinizmusnak az aristotelizmus előretörésével szükségessé vált reformját hajtja végre.

Irodalom. Grabmann M., Forschungen über die latein. Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrh. Münster, 1916. (Beitr. XVII. 5—6.) Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter. München, 1939. — *Denifle H.*, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin, 1885. — *Rashdall H.*, The Universities of Europe in the middle ages. Oxford, 1895. — *Seppelt Fr.*, Der Kampf der Bettelorden a. d. Universität Paris in d. Mitte des XIII. Jahrh. Breslau, 1905. (Kirchengesch. Abhandl.)

34. Szent Bonaventura és köre.

1. A korai skolasztikát jellemző augustinizmusra az arab és a zsidó tudósok által közvetített aristotelizmus nem maradhatott hatás nélkül. Iratainak terjedésével növekedett Aristoteles tekintélye. A Schola filozófusai nem hagyhatták kiaknázatlanul Aristotelesnek a szintézis megteremtésére annyira alkalmasnak mutatkozó átfogó metafizikai fogalmait, aminők a ténylegesség és a képességiség, az anyag és a forma elve. Azonban ugyanakkor Szent Ágoston bölcseletének egyetlen fontosabb tételéről sem hajlandók lemondani. Az ellentét áthidalására az arab és a zsidó gondolkodók újplatonikus színezetű aristotelizmusa kínálkozik közvetítőül. Különösen a zsidó Avicebron *Fons vitae* c. műve és a pszeudo-aristotelesi *Liber de causis* vannak döntő befolyással az egyeztetésre törekvőkre, jóllehet, nagy részük nincs világos tudatában ennek a hatásnak. Az arab-zsidó bölcselet újplatonikus-aristotelikus elemeinek az ágostoni gondolatkörbe való beolvasztásával létrejött a XIII. század első felében uralkodó filozófiai szinkretizmus, amely, midőn Szent Ágostonnak is, meg Aristotelesnek is eleget akar tenni, több pontban oly megállapításhoz jut, mely mindkettő gondolatvilágától elüt. Ezt az irányt a szerzeteknek Szent Tamás és Duns Scotus fellépésével bekövetkező irányváltozásával szemben a *korábbi dominikánus és ferences iskola* irányának szoktuk nevezni. Képviselői legnagyobbrészt e két szerzethez tartoztak.

Ennek az iránynak egyik jelentős képviselője, *Peckham János* a lincolni püspökhöz intézett levelében (1285) az iskola *tanait* a következőkben foglalja össze: A jó előnybe részesítése az igaz felett, ennek megfelelően az akarat elsőbbsége az értelemmel szemben; a magasabb értelmi tevékenységhez Isten közvetlen megvilágosításának a szükségessége; a lét és a fény azonosságánál fogva Istennek a teremtetlen fénnyel való azonosítása; minden dolognak fénytüneményként értelmezése; az ősanyag legcsekélyebb, de mégis tényleges aktualitása; az ősanyagban az eszmecsirák léte; a szellemi szubstanciák anyagból és formából való összetétele; a formák sokasága a természet dolgaiban, főleg az emberben; a léleknek a testtől független egyedi léte; a lélek és képességeinek azonosítása; az öröktől teremtett világ lehetetlensége. *(De Wulf* I. 319. l.)

Az iskola főbb képviselői:

Gundissalinus (Gundisalvi) *Domonkos* segovai főesperes, a XII. század második felében működött. Az arab aristotelesi szövegek fordításán kívül az ő műveiben *(De processione mundi, De unitate, De anima)* jelentkezik először kifejezetten Avicebron hatása. A tudományokat istení (teológia) és emberi tudományokra osztotta fel. Az utóbbiak közt a logika, a tudományos módszertan, az irodalmi (grammatika) és a polgári tudományok (poétika, történelem, retorika) propedeutikus jellegűek. A bölcseleti tudományok vagy elméletiek, vagy gyakorlatiak. Előbbiekhez tartoznak a fizika, a matematika és a metafizika. Utóbbiakhoz a politika, ökonomia és etika. *(De divisione sapientiae.)* A lélek halhatatlanságát a gondolkodás szellemi természetén kívül az elragadtatásból (raptus) is bizonyítja. *(De immor-*

talitate animae.) Művei megjelentek a Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. M. A. sorozatban.

Alfredus Anglicus szintén a toledói fordítók csoportjához tartozott. Az újplatonikus metafizikát az aristotelesi-galenusi fiziológiával törekedett összeegyeztetni. *(De motu coedis* kb. 1210-ből. Beitr. XXIII. 1—2.)

Az ágostoni-arab irány központja évtizedeken át a párizsi egyetem volt. Fő pártfogója volt a párizsi érsek, *Auvergnei* (Párizsi) *Vilmos* († 1259.). Főműve a *Magisterium Divinale*, melynek bölcseletileg legjelentékenyebb értekezései a De universo creaturarum és a De anima. Avancebrol szerinte unicus omnium philosophorum nobilissimus (De Trinit. c. 12.).

A párizsi egyetemen az első ferences tanár *Halesi Sándor* (1170/80—1245) volt. Filozófiai elveit, melyek már csaknem az összes aristotelesi művek ismeretét bizonyítják, a Petrus Lombardus beosztását követő, mintaszerűvé vált szisztematikus művében, a *Summa Theologicá*-ban fejti ki szétszórtan.

Utóda, tanítványa *Rupella* (De la Rochelle) *János* (kb. 1200—1245) főleg lélektani kérdésekkel foglalkozott. *(Summa de anima.)*

Halesi Sándor másik tanítványa volt *Szent Bonaventura* (családi nevén Fidenza János 1221/22—1274), ki Toszkanában, Bagnoreában született, tanulmányai végeztével 1248-tól működött a párizsi egyetemen, hol Szent Tamással bensőséges barátságot kötött s vele együtt küzdött a kolduló rendek ellenségei ellen. 1257-ben rendje generálisává választatván, a tanárkodást abbahagyta s főleg az aszketika művelésével foglalkozott. A lyoni zsinat előtt halt meg. A filozófiában a barátja, Szent Tamás által képviselt újítással szemben idegenkedést tanusított. Bár nyugodt, szelíd természete mellett tartózkodott a tomista tanok közvetlen támadásától, annál nagyobb határozottsággal foglalt állást az ágostoni hagyományok mellett. E vonzalmat érthetővé teszi misztikus egyénisége is, melytől bölcseleti gondolatainak értékelésénél nem tekinthetünk el. Az ágostoni-platonikus iskolának ő a legkiválóbb alakja.

Filozófia szempontból jelentős művei: *Commentarii in IV. libros Sententiarum, Itinerarium mentis ad Deum, Breviloquium, Quaestiones disputatae.* Összes műveinek kritikai kiadása (1882—1902) a *quarachii* ferencesek érdeme.

Iskolájából *Aquaspartai Máté, De la Mare Vilmos, Peckham János* érdemelnek említést. *Olivi Péter* tételét, mely tagadásba vette, hogy a szellemi élet közvetlenül a test állagi formája, a viennei zsinat elítélte. (1311.) *Middletoni* (De Mediavilla) *Richárd* (1300—1308) az iskola több tételét (eszmecsirák, a priori istenérv) elvetette s az egyediség kizárólagosságának a hirdetésével a metafizikában és az ismeretelméletben új irány úttörője lett.

A dominikánusok közt a természettudományok terén is hírnévre jutott *Grosseléte Róberten* kívül ehhez az irányhoz tartozik *Kilwardby Róbert*, ki Párizsban és Oxfordban tanított s mint canterbury-i érsek halt meg (1279). Aristoteles és Boëthius magyarázásán kívül önálló művei *De unitate formarum* s a *De ortu et divisione philosophiae. Tarantasiai Péter* és *Beauvaisi Vince Enciklopediájában* is feltünő az aristotelesi metafizika és fizika kevésre értékelése.

Az ágostoni-aristotelesi irány legjellegzetesebb gondolatainak ismertetésére ez irány legtekintélyesebb képviselőjének, *Szent Bonaventurának a rendszerét* vesszük vezérfonálul.

2. Az aristotelesi és ágostoni *ismeretlan* összeegyeztetésének a törekvése hozza magával azt a megkülönböztetést, mellyel már a megelőző kor végén is találkoztunk. Eszerint az érzéki valókról *elvonás* útján szerzett, Istenről és önmagáról pedig közvetlen, *intuitív* ismerete van a léleknek. (II. Sent. d. 39. a. 1. q. 2.)

Szent Bonaventura szerint a nagy világ, a makrokozmosz az öt érzék kapuján át lép be lelkünkbe, a mikrokozmoszba. A valamennyi dolog közös formáját alkotó fény szétáradás (diffusio) útján a tárgy hasonmását hozza létre a térben s ezt az érzéki képet fogják fel az érzékszervek. (Itin. c. 2. ; In Hexaëm. c. XI. n. 23.) Az érzet a léleknek a benyomásra következő aktív visszahatásával, a sajátos érzetminőségnek (pl. fehér, fekete) ítéletfunkció által történő megállapításával alakul ki. (IV. Sent. 50. 2. 1.) A központi érzék által egybefoglalt érzeteket a képzeleterő őrzi meg. A képzetből a fogalmat a szenvedőleges értelem *(intellectus possibilis)*, a cselekvő értelem *(intellectus agens)* segítségével alakítja ki. E két képességet Bonaventura Aquinói Tamástól eltérően nem reálisan különbözőknek, hanem ugyanegy képesség kétféle működésének tartja. (II. 24. 1. 2. 4.)

A gondolkodás és a cselekvés rendjét szabályozó észelvek velünkszületettek, de feltételezik az empirikus úton szerzett tartalmat. Azt pl., hogy az egész nagyobb a résznél, csak a tapasztalat által adott tárgyon állapíthatjuk meg. (II. 39. 1. 2.) Mivel a szellemi valóság nem merülhet el az anyagban, a szellemi dolgok ismeretére az érzéki ismerettől függetlenül jut el a lélek. Önmaga létét, tulajdonságait, önmagára reflektálva, önszemléletben ismeri meg. (I. 17. 1. 4. concl.) De önmagában Isten képmását is felismeri s így önmaga lelkén át megismeri a felette álló szellemi valóságot, az Istent. (II. 39. 1. 2.)

Auvergnei Vilmos az intellectus agens felvételét feleslegesnek találja. Az egységes lélekben nem lehetnek különböző erők, de különben sem tapasztalunk oly folytonos lelki tevékenységet, aminőt az intellectus agens fogalma feltételez. Szerinte az értelem öntevékenységgel hozza létre a fogalmakat. (De anima l. VII. c. 3—4.)

Isten, ki mint végső ok, minden tevékenységünkkel közreműködik, biztosítja Szent Bonaventura szerint az ismeret igazságát. A lélek felsőbb, istenhasonlóságot hordozó része *(ratio superior)* az örök eszmék irányító hatása alatt áll, melyek a megismerés bizonyosságát biztosítják. Isten örök eszméi az igazság számunkra felfoghatatlan, közvetlen nem szemlélhető forrásai. (In Hexaëm. V. 33., VI. 1.)

3. Az ágostoni és az arab filozófia ismerettanában egyaránt nagy szerepet játszó isteni megvilágosítás következményének kell tekintenünk a *hit és a tudás*, a teológia és a filozófia oly szoros kapcsolatát, mely a kettő közti határvonalat elhomályosítja s mely az ágostonos irány egyik jellemző vonása. Ha a természetes ismeret is isteni megvilágosításra vezetendő vissza, az ismeretforrás azonossága révén a filozófia önállósága

megszűnik. Szent Bonaventura szerint a kinyilatkoztatás derít fényt a tudás *egész* területére. (III. 24. 2. 3.) Az értelmet megvilágító fényforrások különbözősége szerint állapítja meg Szent Bonaventura a tudományok hierarchikus rendjét *(De reductione artium ad theologiam)*. Az érzéki világ, mint az emberi alakító tevékenység tere, szolgáltatja a mesterségek tudásának körét (artes mechanicae). Amennyiben pedig az érzéki dolgok ránk hatnak, eredményezik a természet ismeretét. De az érzéki ismeretforrás csak külső világosság (lumen exterius); tisztább a belső világosság (lumen interius): a dolgoknak az értelem által látott igazsága. Ez a filozófiai ismeret világossága (lumen cognotionis philosophicae). Az értelmi igazság felett áll a kegyelem világossága (lumen gratiae), benne ismerjük meg minden más ismeretforrás voltaképeni értelmét és célját.

Az ismeret kettős módjának megfelelően *Isten létének* bizonyítására is mind az a posteriori, mind az a priori érvek helyet találnak. Az ok az okozatban nyilvánul meg, a teremtményekből következtetünk Istenre, a végső okra. E közvetett Isten-ismeretre van értelmünk utalva, mivel természetes erőivel nem képes Istent, a legtökéletesebb ismerettárgyat felfogni. Nyitott könyv a világ, melyből kiolvasható a teremtő Szentháromság. (Breviloq. II. 12. 1.) De az a posteriori okoskodás mellett Szent Bonaventura és a korábbi ferences iskola époly nagyra értékeli Szent Anzelm istenérvét is.

Erkölcsi tisztaság, Isten kegyelme Szent Bonaventura szerint a *misztikus istenismeret* előfeltétele és a teremtett világ ehhez a kiindulás. Az Istenhez emelkedés első foka a természet, mely Isten nyomait *(vestigia)* hordozza; a második fok az Isten képét *(imago)* hordozó lélek önmagába merülése; a harmadik a léleknek önmagán túlemelkedése: az isteni lényeg szemlélete. S mivel Isten mindegyik fokon vagy a tárgyak visszatükröződésében *(per speculum)*, vagy az Istent visszatükröző lélekben *(in speculo)* szemlélhető, mindegyik fok megkettőződik s így összesen hat fokon emelkedik fel a lélek az Istenhez, melynek hat lelkierő működése felel meg: érzék, képzelet, ész, értelem, megértés és syntheresis. Az utolsó a lélek legnemesebb része *(apex mentis)*, mely a tudós tudatlanság *(ignorantia docta)* állapotában az örök üdvösség boldogító előízeképen szemléli a teremtmény által soha teljesen fel nem fogható isteni lényeget. (Itin. 1—7.)

4. Szent Tamással szemben Szent Bonaventura *a világ* öröktől való teremtését bölcseletileg lehetetlennek tartja. Az, ami nemlét után lett, mint a semmiből teremtett világ, nem lehet örökkévaló. A világrend is, mint minden rend, egy első principiumot tételez fel. S ha a lélekvándorlás tanát kizárjuk, az örökkévaló világban a halhatatlan lelkek végtelen sokasága létezne, ami lehetetlen. (II. l. 1, 2.)

Isten a világot akarata által, a semmiből teremtette, örök eszméi szerint. A világ teljes létében, mind anyag, mind forma tekintetében, Isten teremtése. A legtökéletesebb oknak ép az a sajátsága, hogy az okozatot teljes egészében létesíti. Az anyag nem öröktől való, hanem az időben lett s kezdettől fogva bizonyos formával rendelkezett: fénnyel. A *fény*

minden teremtett való közös alapformája. (II. 12. 2. 1.) Ez a legnemesebb, az *örök fényhez* való hasonlóságot legjobban kifejező forma *(nobilissima formarum)*. E formában való részesedés mértéke határozza meg a valók méltóságát. (II. 12. 2. 2.) A fény lényegében aktív erő, mely a levegőn keresztül terjedve, az egész világegyetemet áthatja s az ásványok képződésétől az alacsonyabb szellemi tevékenységig mindennemű működést biztosít. (II. 13. 3. 2. concl.)

Az ősanyag önmagában véve sem nem testi, sem nem szellemi valóság, hanem mind a testi, mind a szellemi lét felvételére alkalmas alapállománya *minden* teremtett létnek. (II. 3. 1. 1. 3. concl.) Az *ősanyag* aktuális létét (szemben az aristotelesi tétellel) Szent Bonaventura kifejezésre juttatja a *létcsirák* ágostoni tanának a fenntartásával is. A anyagban elhelyezte a Teremtő kezdettől fogva a létcsirákat (az anyag a *seminarium inditum)*, melyből a kedvező létfeltételek elérkeztével a forma kibontakozik s a forma erejének kimerülésével a dolog ismét visszatér az eredeti létcsirás állapotba. (II. 7. 2. 2. 2. concl.) Ezzel az elmélettel iparkodik az ágostóni-aristotelesi irány Isten *közvetlen*, a lét minden egyes egyedére kiterjedő tevékenységét bölcseletileg kifejezésre juttatni. A másodlagos okok semmit sem létesítenek, csak elősegítik az Isten által már megteremtett lét kifejlődését.

Az anyag és a forma az ősanyagra is alkalmazott dualizmusának a következménye az aristotelesi hylemorfizmus tételének a *szellemekre* (angyalok, emberi lélek) való kiterjesztése. Az anyag a képességiség alapja, a forma a tevékenység elve, az anyag és formából való összetettség az esetleges, lehetőségi állapotból ténylegessé váló szellemi valóknak is a léttartalma. (II. 3. 1. 1.) Természetesen a szellemi lényekben az anyag nem azonos a kiterjedt és pusztulásnak alávetett testi anyaggal, hanem valami különös finomságú szellemi anyag *(materia spiritualis* II. 17. 1. 2. concl.) az.

Esetlegességénél fogva a teremtmény lényege lehetőségi állapotú a valóságos léthez képest s ez indítja *Rupellát* a teremtményekben a *lét és a lényeg valós különbségének* a felállítására (Summa de anima I. 33; I. 43.), ami a tomizmusnak is sarkalatos tételévé lett. Rupella az ágostoni-aristotelesi iskola egyetemes irányával szemben a szellemi teremtményekre vonatkozólag elveti az anyagból és formából való összetettség tanát. (I. m. I. 11; 13.)

Az aristotelizmus terjedésével fokozódik az egyedi lét jelentőségére való ráeszmélés s ezzel együtt kiéleződik az *egyediség elvének* a kérdése is. Az anyag Szent Bonaventura szerint a legkülönbözőbb forma felvételére alkalmas jellege mellett nem tekinthető az egyediség elvének, de a forma sem önmagában véve, mert ugyanegy faj egymással megegyező számtalan formájával találkozunk a tapasztalati életben. E megfontolás alapján *mindkét* létalkotó tényezőt, az anyagot és a formát együttesen

tekinti az egyediség elvének. Minden dolog a tér és idő egy bizonyos pontján létező, minden mástól megkülönböztetett valóság («hoc»), de egyszersmind egy bizonyos definiálható valóság («aliquid»). Az előbbi alapja az anyag, az utóbbié a forma. A forma önmagában véve egyetemes mozzanat ugyan, azonban az egyedben egyedivé válik. A legmagasabb forma, az értelmes lélek, az a közölhetetlen, egyedi méltóságot adó határozmány, mely a személyt alkotja (proprietas dignitatis incommunicabiliter existens in hypostasi II. 3. 1. 2. 3. concl. fin.). Egyébként az egyediség elve tekintetében az ágostonos irány követői közt nincs oly egybehangzó megegyezés, mint a többi pontok tekintetében.

5. A lélek és test közt csak laza kapcsolatot tartó ágostoni-platonikus tan befolyásolja *lélek és test egyesülésének* a kérdését. Már Halesi Sándor összeegyeztetni iparkodott Aristoteles és Szent Ágoston véleményét. Azonban test és lélek különneműségét biztosítani törekedvén, bár az egyesülést az aristotelesi anyag-forma viszony alapján magyarázza (ad modum formae cum materia), azt is hangsúlyozza, hogy a lélek önálló szubstancia a testiség formája (forma corporeitatis) által önálló test mellett (est substantia praeter substantiam corporis S. Theol. q. 59. m. 2. § 1. resp.). Az egyesülés tehát két *önálló*, anyag- és formából álló szubstancia közt történik.

Szent Bonaventura szerint is a *lélek*, mint a szellemi valók általában, anyagból és formából összetett, amit a lelkiállapotok változékonyságára (öröm, szomorúság stb.) való hivatkozással vél igazolhatni. (II. 17. 1. 2. concl.) Midőn a lélek önállóságának ily módú kiemelésével az egyéni halhatatlanságot biztosítva látja, másrészt azt is hangsúlyozza, hogy a lélek épúgy vágyódik a test tökéletesítése után, mint az organikus test az őt tökéletesítő lélek után. A kettő egyesülésével az emberben az egymásnak alárendelt *formák sokasága* jön létre. Az elemek sajátos formáin *(formae elementares)* kívül egyesülésükkel új formák jönnek létre *(formae mixtionis)*. Ezeknek az összetett szubstanciáknak azután az organikus egységet biztosító formák *(formae complexionis)* adják az alkalmasságot a legnemesebb forma, a lélek befogadására. (II. 17. 2. 2. concl. ad. 6.) A formasokaság elvét az ágostonos irány kiterjeszti általában minden fizikai valóra. Az ősanyaggal adott fényformához járuló további elemi, keveréki és egyesítő formák sokasága által alakul ki a konkrét egyedi szubstancia.

A *lelki képességek* elméletét illetőleg Szent Bonaventura az ágostoni és az aristotelesi álláspont közt közvetítve azt tartja, hogy a képességek nem azonosíthatók ugyan a lélekkel, de nem is különböznek valósan tőle, hanem azzal egylényegűek *(animae consubstantiales* I. 3. 2. 1. 3. concl.). E mérséklő álláspont mellett ennek az iránynak a követői általában ragaszkodnak Szent Ágostonnak a lélek és a képességek *azonosságát* valló elvéhez.

Szent Ágoston hagyományaihoz híven abban is megegyeznek az iskola tagjai, hogy az *akarat az értelemnél nemesebb* képesség, anélkül, hogy az értelemnek tárgyat adó, az akarati tevékenységet feltételező szerepét kétségbe vonnák. Az így értelmezett voluntarizmus erkölcsi színezete nyilvánvaló. Az akarat a legnemesebb, mert Istent csak *szeretet* által bírhatjuk. Az akarat jóságának a szeretet a próbája. (II. 38. 1. 2.) Szent Bonaventura szerint az értelmi megvilágosításon kívül a lélek erkölcsi megvilágításban is részesül *(illuminatio moralis)*, mely az erények közlésében áll. Minden erény a tökéletesség isteni ősmintájától ered s hozzá hasonlóvá teszi a lelket. (In Hexaaem VI. 10.) A négy sarkalatos erény elsajátítására meg van bennünk az Isten által belénk sugároztatott természetes képesség, azonban az erények kifejlődését és szilárdságát a *kegyelem* biztosítja.

Irodalom. Gilson É., La philosophie de Saint Bonaventure. Paris, 1925. (Németre ford. Böhner, Ph. Hellerau, 1929.) — *Bissen J. M.*, L'exemplarisme divin selon St. Bonaventure. Paris, 1929. — *Lutz E.*, Die Psychologie Bonaventuras. Münster, 1909. (Beitr. VI. 4—5.) — *Luyckx B.*, Die Erkenntnislehre Bonaventurás. Münster, 1923. (Beitr. XXIII. 3—4.) — *Rosenmöller B.*, Die religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. Münster, 1925. (Beitr. XXV. 3-4.) — *Nölkensmeier Chr.*, Ethische Grundfragen bei Bonaventura. Leipzig, 1932. — *Baumgartner M.*, Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne. Münster, 1893. (Beitr. II. 1.) — *Manser G.*, Johannes v. Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit bes. Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre. Jahrbuch f. Phil. u. spek. Theol. 1912, 290—324. ll. — *Spettmann H.*, Die Psychologie des Joh. Peckham. Münster, 1919. (Beitr. XX. 6.) — *Lieser L.*, Vinzenz v. Beauvais als Kompilator und Philosoph. Leipzig, 1928. — *Trikál J.*, A franciskánus bölcselet eredete és jellege. Religio, 1911. 200. kk. ll. — *Szabó E.*, A ferences skolasztika tanulmányi élete. Budapest, 1942. — *László Á.*, A ferences iskola természetbölcseleti problémái. Gyöngyös, 1942. — *Felder H.*, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte d. XIII. Jhrs. Freiburg i. B., 1904.

35. Nagy Szent Albert.

1. Új irány kezdetét jelzi a skolasztika fejlődésében *Nagy Szent Albert* működése. A középkor e legegyetemesebb képzettségű elméje nem elégedett meg egyes ekletikusan kiválasztott gondolatelemekkel, hanem Aristoteles egész rendszerével meg akarta kortársait ismertetni. S habár az aristotelesi logika, metafizika, fizika és etika a korábbiaknál alaposabb ismeretével lényegesen kiszélesített tudásterületen nem tájékozódott még teljes biztossággal, a skolasztikát mégis oly értékek birtokába juttatta, melyek szintézisének maradandó alkotórészeivé váltak.

Albertus a svábországi Launingenben a Bollstädti grófok családjából született, némelyek szerint 1193-ban, mások szerint 1206-7-ben. 1223-ban lépett be Szent Domonkos rendjébe. Tanulmányai végeztével Kölnben, Hildersheimben, Freiburgban, Regensburgban, Strassburgban,

majd ismét Kölnben tanított. 1245—48-ig a párizsi egyetemen volt magister, hol Szent Tamás is hallgatta, majd a kölni studium generale vezetője lett. 1254—57-ig a német provincia főnöke s közben Anagniban a pápai udvarnál is megfordult, hol St. Amouri Vilmosnak az egyetemen tanító kolduló rendek ellen írt könyvét, egy másik iratában pedig az averroizmust cáfolta. 1259-ben a szerzet új tanulmányi rendjének Tarantasiai Péterrel és Szent Tamással együtt végzett kidolgozásánál a filozófiának is helyet biztosított. 1260-ban regensburgi püspökké nevezte ki a pápa, de már két év mulva lemondott e méltóságáról. Mint a keresztes hadak pápai legátusa bejárta Német- és Csehországot. 1268-ban a második meghívást a párizsi egyetemre elutasította s Kölnben telepedett le, hol utolsó éveiben is szorgalmasan tanított. 1280-ban halt meg. Már kortársai «nagy»-nak tartották, az Egyház boldoggá, 1931-ben pedig szentté avatta.

Műveit újabban *Borgnet A.* (Paris, 1890—99) adta ki 38 kötetben. Az időbeli sorrendet, mely gondolatvilága fejlődésére fényt vetne, mindeddig nem sikerült megállapítani. *Pangerl Fr.* egységes munkatervet tételezve fel, filozófiai műveit a logika, a reális filozófia (fizika, matematika, metafizika) és az etika csoportjára osztja. Legnagyobb részük *Aristoteles* parafrasztikus *magyarázatát* tartalmazza. Az önálló művek közül *De unitate intellectus contra Averroistas, De quindecim problematibus contra Averroistas, De causis et processu universitatis* a fontosabbak. A teológiai tárgyú *Summa de creaturis* s a befejezetlen *Summa Theologiae* is tartalmaznak filozófiai fejtegetéseket.

2. Nagy Albert a szellemi látókör tisztulását segíti elő a hit által szerzett *természetfeletti* s az értelem immanens principiumai által szerzett *természetes ismeretek* lényeges különbségének a hangsúlyozásával s ennek megfelelően a filozófia és a teológia a korábbi skolasztikusoknál határozottabb megkülönböztetésével, mely azonban nem bontja meg a kettő közti harmóniát. A filozófia az ész előtt nyilvánvaló tételekre (propositiones per se evidentes), a teológia a kinyilatkoztatott tanra építi fel rendszerét. (I. Sent. dist. 3. art. 3. ; S. Theol. pars I. tr. 1. q. 4.) A teológia mellett a profán tudományoknak is megvan a létjogosultságuk. A maga területén mindegyik tudomány *önálló* értéket képvisel s a tudományos tekintélyek illetékességét is a tudományok határai korlátozzák. A hit és az erkölcs terén Ágostont, az orvostudományban Galenust és Hippokratest, a természettudományokban Aristotelest illeti meg a legnagyobb tekintély. (II. Sent. dist. 13. art. 2. ad 2—5.)

Albert azt tartja, hogy a filozófiában csak Aristoteles és Platon tudományával lehet tökéletes ismerethez jutni. (Non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia Aristotelis et Platonis. Metaph. l. I. tr. 5. c. 15.) Bölcseleti működésének javát Aristoteles iratainak a magyarázata képezi. Nem szorosan vett szövegmagyarázatok ezek, hanem a filozófiai problémáknak Aristoteles műveiben szereplő sorrend szerinti terjedelmes

parafrázisokban történő megvitatása. Aristoteles mellett, kit Albert a keresztény világnézettel iparkododik összeegyeztetni, az arabok (Alfarabi, Avicenna, ritkábban Averroës) s az arabnak tartott Avicebron nézeteit is ismerteti s azokat a saját megállapításaival egészíti ki, úgyhogy kommentárai valóságos filozófiai enciklopédiák. Egyébként a filozófiában Aristoteles tekintélye előtte nem kizárólagos. Nagyra értékeli a világrendnek az *emanációs fénymetafizika* alapján történő magyarázatát is (a *De causis et processu universitatis* c. művében), melyet a panteista színezettől megtisztít s az újplatonikusok ismerettanát is méltányolja. *(De intellectu et intelligibili.)* A rendelkezésére álló latin fordítások fogyatékossága, hiányos filozófiatörténeti ismeretei is fokozzák a különböző forrásokból eredő, heterogén anyag áttekintésének a nehézségét. Nem csodálhatjuk, ha filozófiája a szinkretizmus jellegétől nem mentesül.

3. Nagy Szent Albert az *aristotelesi* filozófiából sok korábban be nem fogadott gondolatot vitt be a skolasztikába.

a) Ilyen az *ősanyag tiszta lehetőségi jellegének* a tétele (I. Sent. d. 35. a. 10.), szemben az ágostoni iránnyal, mely már az ősanyagnak is bizonyos fokú aktualitást tulajdonított. Viszont az anyag örökkévalóságának a tételét elveti s a világ örökkévaló, vagy teremtett voltát észbeli argumentumokkal eldönthetetlen, a hit körébe tartozó kérdésnek tekinti. (Phys. l. VIII. tr. 1. c. 14.)

b) Az anyagból és formából álló összetettség csak a fizikai dolgok lényegére vonatkozik, a szellemek s az emberi lélek *tiszta forma.* (I. Sent. 2. 13; De nat. et orig. animae tr. 1. c. 8.)

c) Az ágostoni-platonikus iránytól eltérően a *képességeket* a lélektől *valósan* különbözőknek tartja. (De pot. an. Ed. Pelster p. 165.)

d) Az *ismeret eredetére* vonatkozólag a visszaemlékezés platonikus tanát elveti. Szerinte a lélek eredetileg üres táblához hasonlít (tabula rasa, De intellectu et intelligibili. l. II. tr. 1. c. 3.) s csak a tapasztalat útján jut ismerettartalomhoz. A fogalom tárgyát képező egyetemes lényeget, a formát, a képzetből az esetleges vonások elhagyásával az értelemnek a szenvedőleges értelemtől (intellectus possibilis) különböző képessége, a cselekvő értelem *(intellectus agens)* alakítja ki. (S. de creat. p. II. tr. 1. q. 55. a. 1.) Az aristotelesi mérsékelt realizmushoz következetesen az universaliákra vonatkozólag elfogadja Avicenna hármas megkülönböztetését. Az egyetemes, mint eszmei tartalom a dolgok létét megelőzően *(ante res)* Isten értelmében létezik. A dolgokban *(in rebus)* a lényeget alkotja. Az egyetemes harmadik létmódja a dolgokból elvonás útján *(post res)* kialakított fogalmi lét. (I. Sent. 19. 15.)

Aristotelikus eredetű s a keresztény világnézethez alkalmazott tételei mellett azonban Albert a platonizmusnak is több tételét fenntartja. A lélek önálló lét- és működésképességének tételét, melyet a halhatatlanság szempontjából tart fontosnak, biztosítani kívánván, *test és lélek*

egyesülésének a kérdésében Aristoteles és Platon nézete közt ingadozik. Ezzel összefüggően a *formák sokaságának* a tanát is megtartja. (De coelo et mundo l. III. tr. 2. a. 1.) Ismeretelméletének pedig abban a tételében tűnik ki az ágostoni-arab hatás, hogy bár az érzéki dolgok lényegét elvonás útján ismerjük meg, azonban a lélek önmagát, a szellemi intelligenciákat s végül Istent, kinek ismerete által az értelem hozzá hasonlóvá válik *(intellectus assimilativus)*, az *isteni megvilágosítás* erejével ismeri meg. (Schneider i. m. 361. l.)

Az erkölcsi életünket irányító természetes értelmi készség *(synthe-resis)*, a lelkiismeret *(conscientia)* s az akaratszabadság kérdései képezik Albert *etikai* vizsgálódásainak legfontosabb részeit.

4. Albert Aristoteles tanai iránti vonzódásának lélektani okát a *természettudományok* iránti szeretetében állapíthatjuk meg. A zoológia, botanika, kémia, geográfia, asztronómia kérdései érdeklik. Mindezekben nem elégszik meg az aristotelesi és az arab tudomány eredményeivel, hanem önálló vizsgálatokat is folytat. A természettudomány alapjául a *megfigyelést* tekinti. Azonban nem elég az egyszeri megfigyelés, hanem minden lehetséges körülmény közt kísérletet kell tenni, mert csak így jutunk az ok biztos ismeretére. (Oportet enim experimentum non in uno modo, sed secundum omnes circumstantias probare, ut certe et recte principium sit operis. Eth. VI. tr. 2. c. 25.)

A neve alatt forgalomba került babonás tartalmú iratok miatt hosszú ideig Albert természettudományos működését nem méltatták kellő figyelemre. Csak midőn a kritika a múlt században a selejtezés munkáját elvégezte s eredeti iratai ismeretessé lettek, ébresztette fel maga iránt a szakkörök érdeklődését. Különösen zoológiai és botanikai megállapításai keltettek feltűnést. A zoológus *Stadler H.* szerint, ha a természettudomány az Albert által megkezdett irányt folytatja, az eredménytelen tapogatódzás három századát elkerülhette volna. Érdemét e téren leírásainak pontosságában, a terminológia fejlesztésében és számos, a modern tudomány által is beigazolt törvényszerűség megállapításában látják. Asztronómiai és geológiai vizsgálatai alapján Albert azt is tanította, hogy a Föld gömbalakú, a bolygóknál kisebb s tulsó felén, az «alsó féltekén» (inferius haemisphaerium) is laknak emberek. (De coelo et mundo. l. II. tr. 4. c. 9—11 ; De natura locorum tr. I. c. 12.)

5. Albert rendkívüli sokoldalúságának, egyetemes tudásának jelentőségét már kortársai világosan látták. Tanítványa, *Strassburgi Hugó* (Rippelin) szerint, Albert kora bámulatának és csodálatának volt a tárgya. (Nostri temporis stupor et miraculum.) A kortársak nagyrabecsülésének kifejezése volt, hogy őt és legnagyobb tanítványát, Szent Tamást, nézeteik ismertetésénél már életükben nem a középkorban szokásos «quidam»-mal, hanem nevükön említették. Elvitázhatatlan érdeme, hogy az egyetemek megindulásával növekedő tudományos igények kielégíté-

sére a tudás beláthatatlan perspektíváit feltárta s az ókor legegyetemesebb szelleme, Aristoteles előtt megnyitotta a Schola kapuit.

Azonban Albert inkább enciklopedikus, mint szintetikus tehetség. A nagy szorgalommal felhalmozott hatalmas tudásanyagon nem uralkodott kellő biztossággal. Sok esetben kénytelen a nézetek felsorolásával megelégedni anélkül, hogy határozott álláspontra volna képes jutni. A következetesen végig vezetett, egységes szempontú összefoglalás hiánya a tanítványainál kiváltott különböző hatásban is megnyilvánul. Egyik részük, akik között legnevezetesebbek *Strassburgi Ulrich* és *Freibergi Dietrich* az arab újplatonizmust fejlesztette tovább, a másik rész pedig Aquinói Szent Tamással az élén, az aristotelizmust segítette győzelemre.

Irodálom. Hertling G., Albertus Magnus.[2] Münster, 1914. (Beitr. XIV. 5—6.) — *Schneider A.*, Die Psychologie Alberts des Grossen.[2] Münster, 1906. (Beitr. IV. 5—6.) — *Pelster F.*, Kritische Studien zu Leben und zu den Schriften A. d. G. Stimmen der Zeit. Freiburg i. Br. 1920. Ergänzungsheft. — *Meerssemann P. G.* Introductio in opera omnia B. Alb. M. Bruges, 1931. Geschichte des Albertismus. Roma, 1933—35. — *Grabmann M.*, Der hl. Albert der Grosse München, 1932. — *Wilms H.*, Albert der Grosse. München, 1930. — *Gaul L.*, Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato. Münster, 1913. (Beitr. XII. 1.) — *StadlerH.*, Albertus Magnus als Naturforscher. Gesellschaft deutsch. Naturforscher. Leipzig, 1909. Sonderabdruck. — Több filozófiai értekezést is közöl a *Divus Thomas* folyóirat Albertus Magnus-száma. (Freiburg i. d. Schweiz, 1932.)

36. A latin averroizmus.

1. A párizsi artium facultas tanárai közt akadtak egyesek, kik az aristotelesi filozófiának a teológiához lehetséges kapcsolatait elszakítva, Aristoteles és a keresztény gondolat közt kiegyenlíthetetlen ellentétet hirdettek. Ezek a magisterek ugyanis Aristoteles csalatkozhatatlan magyarázójának *Averroëst* tekintették. Az Averroëstól való szolgai függés következtében pedig szükségképen el kellett jutniok a vallás és a filozófia közt már Averroës által is világosan látott ellentétnek a megállapításához.

Az averroisták Aristoteles tekintélyére hivatkozó *szélsőséges racionalizmusa* egyik főakadálya volt annak, hogy a peripatetikus filozófia a skolasztikához bebocsátást találjon. Averroizmus és aristotelizmus azonosítása jellegzetesen kifejezésre jutott az 1270-ben és 1277-ben kárhoztatott tételekben, melyek a sajátságosan averroista tanok mellett az aristotelesi filozófia, illetőleg a tomizmus több lényeges tételét is elítélték.

A XIII. század második felében feltűnt averroista mozgalom központjában a párizsi artium facultas egyik nagy tekintélynek örvendő tanára, *Brabanti Siger* állott. Neve először 1266-ban szerepel a fakultáson kitört nemzetiségi villongások közepette, melyekben Siger a pikkárdok kívánságát képviselte a kedélyek lecsillapítására kiküldött pápai legátus előtt. Heves természete miatt később is több ízben veszélyeztette a nemzetiségi békét. Még nagyobb feltűnést keltett bölcseleti tanaival, melye-

ket az egyházi hatóság 1270-ben és 1277-ben elítélt. A második kárhoztató ítélet véget vetett működésének. *Duval Simon*, Franciaország inquisitorának ítélete ellen a római kúriához fellebbezve Siger Orvietóba került, hol 1281—84 közt elmebeteg titkára meggyilkolta.

Művei: *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*, *Impossibilia*, *De necessitate et contingentia causarum*, melyeket *Mandonnet* és *Baeumker* adtak ki. Több aristotelesi műhöz írt Quaestiones-t *Grabmann* fedezett fel legújabban. Siger műveinek stiláris szépsége és szenvedélyes vitatkozó kedve adja magyarázatát a kortársak nagy érdeklődésének. Merészségére jellemző, hogy kétségbe vonja, hogy akár Nagy Albert, akár Aquinói Tamás Aristotelest egyáltalában megértették volna. (Isti viri defecerunt ab intentione Philosophi, nec determinant intentum. De an. int. c. 3. n. 10.) Siger mellett a forrásokban az averroisták közt szerepelnek még a dán *Dáciai Boëthius* párizsi világi magister és *Nivellesi Bernerus* liègei kanonok is, kiket 1277-ben szintén elítéltek.

2. Az averroizmus a *teológia és a filozófia viszonya*, *Istennek a világhoz való viszonya*, *az értelem természete* és az *akaratszabadság* kérdéseiben jutott ellentétbe a skolasztikával.

a) Brabanti Siger szerint az aristotelesi filozófia Averroes értelmezésében a világ racionalis magyarázatát nyujtja, mely nyilvánvalóan több pontban ellentétes a keresztény hittel. Ez a tény azonban nem teszi kétségessé a kinyilatkoztatás igazságát. A kinyilatkoztatásnak minden kétségen felül álló igazságát a XIII. század latin averroistái nem haboznak elismerni. A kettős igazság tanát — melyet neki tulajdonítani szoktak — Siger kifejezetten nem hirdeti. Kijelentései szerint előtte csak egy igazság van, a kinyilatkoztatás. Mindazonáltal a hit és a filozófia viszonyáról vallott felfogása mély és veszedelmes rést ütött a skolasztika gondolatrendszerén, mert arra a következtetésre juttatta, hogy a hit igazságai észérvekkel nem igazolhatók.

A XIV. század averroistái már kifejezetten vallják a *duplex veritas* elvét. A túlzott voluntarizmus alapján ugyanis lehetségesnek tartják, hogy Isten a lehetetlent lehetővé tegye, azaz megengedje az ellentétek egyidejű fennállását. A filozófiai igazsággal tehát egyidejűleg fennállhat a vele ellentétes teológiai igazság is.

b) A racionalis világmagyarázat szerint a világ Istennek nem szabad alkotása, hanem szükségképen hozta azt létre. Az egyszerű és anyagtalan Isten közvetlen a nála tökéletlenebb értelmi szubstanciát létesíti, mely a szférákat mozgató intelligenciákat hozza létre. Isten az önmagán túllevő lényeket nem ismeri s így *gondviselését* sem gyakorolhatja felettük.

Az emanáció szükségképeniségénél fogva a világ *örökkévaló*. Ezt a tételt Siger még azzal az érvvel is iparkodik alátámasztani, hogy minthogy csak ugyanahhoz a fajhoz tartozó lény hozhat önmagához hasonló lényt létre, a nemzés által létesülő lények sorában nem létezhetik egy első lény, hanem a fajok örökkévalók. (De aet. mundi c. 1.)

Az arab fatalizmust tükrözi az a tanítása, hogy az *égitestek mozgása*

végzetszerűen befolyásolja a földi élet eseményeit. Mind az egyedi, mind a társasélet szükségképeni hatásuk alatt áll. Mivel pedig az égitestek konstellációi véges számúak, ezek folytonos ismétlődésével tökéletesen azonos módon ismétlődnek a földi események is. A kereszténység már a korábbi világperiódusokban is ismeretes volt s a kereszténység történeti tényei a jövőben számtalanszor fognak még ismétlődni.

c) A gondolkodás előfeltétele a lélek érintkezése a testtel, a testtől való különbözőségének a fenntartásával. A gondolkodás alanya ugyanis egy bizonyos ember (ami a testtel való kapcsolatot feltételezi), viszont az értelem mint szellemi képesség, nem működhetik testi szerv igénybevételével. A szellemi lélek, az intellectus agens, nem egyesül az anyag-forma viszony módjára, hanem az érzéki lélekből és testből álló emberrel *együttműködve* lehetővé teszi a képzetek aktualizálását, a fogalmak kialakítását és a gondolkodás műveletét. Az intellectus agensnek az egyes emberrel való *átmeneti* kapcsolata hasonló a hajósnak a hajón való tartózkodásához. (De an. int. 3.)

Szellemi szubstancia megsokszorozódása ugyanazon a fajon belül lehetetlen, de a világ örökkévalósága sem engedi meg a halhatatlan egyedi lelkek végtelen számát. Tehát csak *egy értelem* létezik, ez az egy értelem működik mindegyik emberben. Ily körülmények közt természetesen az egyedi lélek halhatatlanságáról nem lehet szó.

d) Bizonyos okok adottsága szükségképen meghatározza az emberi cselekedetek lefolyását. *Akaratszabadság* tehát nem létezik. Azonban a büntetésnek mégis van értelme, mert általa megakadályozható az embert szükségképen rosszra vivő okok működésképessége. (Impossibilia c. 24—26.)

3. E rövid vázlatból is látható, hogy az averroizmus a keresztény világnézet alapvető tételeit támadta meg. Érthető tehát, hogy a hithű gondolkodókat határozott ellenállásra kényszerítette. Az averroista tanok ellen először *Auvergnei Vilmos* (De universo I. 11.) és *Nagy Albert* (De unitate intellectus contra Averroistas) lépnek fel. *Szent Tamás* másodszori párizsi tartózkodásának főrendeltetése az averroizmus elleni küzdelem volt, mely több polemikus irat megírására ösztönözte. Egy ismeretlen domonkosrendi művén kívül (De erroribus philosophorum) *Aegidius Romanus, Rajmundus Lullus, Duns Scotus* küzdenek kitartással a XIII. század racionalizmusa ellen s főleg az értelem egyetemességének a tételét támadják.

A XIV. század második évtizedében a párizsi egyetemen *Janduni János* újítja fel az averroizmust, ki dicsekedve Aristoteles és Averroës majmának nevezte magát. Míg Jandunit a lélektan metafizikai kérdései a szkepticizmus útjára vitték, kortársa, a karmelita *Baconthorp* (Baconis) *János* az értelem egyetemessége tételének a feladása mellett törekedett az averroizmus fenntartására. A XIV. század közepén *Bolognában* és

Velencében tűnik fel az averroizmus s a *páduai* egyetemen egészen a XVIII. századig talált követőkre.

Irodalom. Van Steenberghen F., Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant. Bruxelles, 1938. — *Mandonnet P.*, Siger de Brabant et l'Averroisme latin.[2] Louvain, 1911. — *Baeumker Cl.*, Die Impossibilia d. Siger v. Brabant. Münster, 1901. (Beitr. II. 6.) — *Grabmann M.*, Neue aufgefundene Werke d. Siger v. Brabant und Boëthius v. Dacien. München, 1924. Der lat. Averroismus des XIII. Jhr. und seine Stellung zu christl. Weltanschauung. München, 1931. (Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wissenschaft.) — *Renan E.*, Averroes et l'averroisme.[2] Paris, 1861.

37. Aquinói Szent Tamás.

1. Az aristotelesi filozófia a skolasztikus rendszeralkotás szolgálatában *Aquinói Szent Tamásnál* jut teljes jelentőséghez. A skolasztikus szintézis klasszikus formájának a megteremtése az ő maradandó műve. 1225 v. 1227-ben született az Aquinói grófi családból a Nápoly közelében fekvő Roccasecca várában. Montecassinóban, majd pedig a nápolyi dominikánusoknál végezte tanulmányait s ugyanott belépett a rendbe. 1245-től Párizsban Nagy Albertet hallgatta, kihez élete végéig benső barátság szálai fűzték. 1248-tól 52-ig Nagy Albert irányítása mellett a rend kölni főiskoláján (Studium Generale) működött. 1252-ben a magisteri fokozat megszerzése végett ismét Párizsba ment, hol előbb mint baccalaureus, majd pedig mint magister tanított (1259-ig) s az egyetemen a *St. Amouri Vilmos* által megindított harcban eredményesen védelmezte a kolduló szerzetek tanszékeit. Ezután több éven át Anagniban, Orvietóban és Viterbóban a pápai udvarnál létesített Studium Curiae tanára volt. Itt ismerkedett meg rendtársával, Moerbeke Vilmossal, a görög Aristoteles-szövegek kiváló fordítójával és javítójával. Közben rövidebb ideig a rend római főiskoláján is tanított. A Brabanti Siger által képviselt averroizmus és a kolduló szerzetek ellen az egyetemen *Abbevillei Gellért* és *Lisieuxi Miklós* részéről felújított támadás leküzdésére 1268-ban ismét a párizsi egyetemre küldik, hol 1272-ig működött fényes sikerrel. 1273-ban Nápolyban folytatta tanári működését. 1274-ben a pápa hívására útrakelt, hogy a lyoni zsinaton résztvegyen, de útközben megbetegedett s március 7-én a fossanuovai cisztercita apátságban elhúnyt. Halála a zsinat tagjai közt mély részvétet keltett, a párizsi egyetem pedig «mint a század napját és világosságát» gyászolta.

Művei jegyzékét újabban *Mandonnet* és *Grabmann* állították össze. A bölcselet szempontjából három csoportba oszthatjuk őket.

a) Kommentárok: Aristoteles különböző műveihez (1260 után, részben későbbi szerzők által folytatva), *Boëthiushoz* (De Trinitate, De hebdomadibus), *Pseudo-Dionysioshoz* (De divinis nominibus) s a *Liber de causis*-hoz, melynek újplatonikus eredetét felismerte.

b) Összefoglaló nagyobb művek: a legkorábbi a *Petrus Lombardus Szentenciás könyvéhez* írt magyarázatok (1253—55.) Spanyolországban, az

arabok megtérítésén fáradozó rendtársak kérésére készült a keresztény vallás apológiáját tartalmazó *Summa Contra Gentiles* (1264 előtt). Legterjedelmesebb és legkésőbbi a hittudományt három részben fejtegető *Summa Theologica*, melyen 1266-tól élete végéig dolgozott. A harmadik rész 90. quaestióig Szent Tamás műve, a hátralevő rész *(Supplementum)* tanítványától, *Pipernói Reginaldtól* származik. A Summa Theologica anyagának rövidebb feldolgozása a befejezetlen *Compendium Theologiae* (1260 után).

c) A *quaestio*-irodalomhoz tartozó fontosabb művek és kisebb munkák *(opuscula)*: a *Quaestiones disputatae* (De veritate 1256—9, De potentia, De spiritualibus creaturis, De malo, De virtutibus in communi), a *Quaestiones quodlibetales*. Valamennyi 1260 után. *De ente et essentia* (legkorábbi műve), *De unitate intellectus contra Averroistas* (1268), *De regimine principum* (csak a két első könyv eredeti), *De aeternitate mundi contra murmurantes* (kb. 1270), *De principio individuationis*, *De principiis naturae*, *De natura materiae*.

Műveinek összkiadásai közül a leghasználtabbak a *de Rubeis* (Velence), a *Fretté—Maré* (Róma), *Vives* (Párizs), a *pármai* s a *XIII. Leó* által kezdeményezett, eddig még befejezetlen kiadás *(Editio Leonina)*. Főbb művei az elterjedtebb világnyelveken is megjelentek. A Summa Theologica számos magyarázója közül *de Vio Tamás* (Cajetanus), *Suarez*, *Vasquez*, az újabbak közül *Janssens L.* (Freiburg i. B., 1899) és *Pègues Th.* (Toulouse, 1906—13) említendők. — Magyar fordítás: *Schütz A.*, Aq. Szt. Tamás szemelvényekben. Budapest, 1943. (Latin-magyar szöveggel.)

2. Szent Tamás mint filozófus, a középkori gondolkodókra jellemző misztikus hajlamokon bámulatos fegyelmezettséggel uralkodó egyéniségével tűnik ki. Személyi vonatkozásokon, érzelmi mozzanatokon felülemelkedő, tárgyilagos ténymegállapításra törekvő, sokoldalú, analízisei felett hatalmas szintetikus erővel rendelkező, ritka munkabírással megáldott elme. Az igazság bírásáért nem kellett oly küzdelmes pályát megtennie, mint Szent Ágostonnak. Lelki harcoktól megkímélt, nyugodt, harmonikus egyéniségét tükrözik művei is.

A filozófia öncélúságának felismerésével elfogultság nélkül igyekezett elmélyedni a különböző rendszerekbe. A szinkrézis veszedelmét szerencsésen elkerülve, Aristoteles, Szent Ágoston, az újplatonizmus és az arabok gondolatvilágának az értékeit sikerült szintézisbe foglalnia. Forrásai értékelésénél az a szempont volt mérvadó előtte, hogy a tételek elfogadásánál nem az állítók tekintélye, hanem azok az érvek a döntők, melyek az állítást alátámasztják. (Sup. Boëth. De Trin. II. 3. ad 8; S. Theol. I. 8. ad 2.) S mivel úgy találta, hogy e követelménynek Aristotelesnek tapasztalaton alapuló, egységes, zárt gondolatrendszere felel meg a legjobban, a platonikus hatás alól korán felszabadítva magát, mesterénél, Nagy Albertnél nagyobb határozottsággal és következetességgel foglalt állást Aristoteles mellett anélkül, hogy a kritika jogáról vele szemben is lemondott volna. A maga elé tűzött cél mellett rendíthetetlen határozottsággal tartott ki, noha kívülről az averroistákkal, a Scholán belül pedig a platonikusokkal ugyancsak kemény küzdelmet kellett vívnia.

Ez a biztos és határozott állásfoglalás szintézise sikerének a titka. Az aristotelizmusban is bennrejlő teocentrikus tendenciák kifejlesztésével kiszélesített világképét Szent Ágoston eszmetana íveli át. Az aristote-

limus ideálisabb tartalommal telítésével s a platonizmus merészröptű intuícióinak a tapasztalat előtti igazoltatásával alakul ki az ő *teocentrikus* rendszere, melyet az egészen uralkodó belső egység mellett méltán hasonlítanak a középkor dómjaihoz. De nemcsak a tartalmi egység, hanem az okfejtés világossága, a kifejezés szabatossága és gördülékenysége tekintetében is Szent Tamás műve a középkor legsikerültebb szellemi alkotása, mely részére a «*princeps scolasticorum*» nevet maradandóan biztosította. Rendszerét legjobban az egészen uralkodó aristotelikus ismertelméletből kiindulva tekinthetjük át.

3. Szent Tamás az ágostoni-arab irány misztikus értelmezésével szemben következetesen kitart amellett, hogy az emberben természeténél fogva megvan a képesség arra, hogy a világ lényegi törvényeinek, sőt Isten létének a megismerésére is eljusson. Az isteni megvilágítás elméletét elutasítva, minden *természetes* ismeretet a tapasztalatból eredeztet s létrejöttét az *elvonás* (absztrakció) alapján magyarázza. A megismerés lehetősége előfeltételének az alany és a tárgy célszerű, teleologikus egymáshoz rendeltségét tekinti. Az ember érzéki és értelmi megismerő képességgel rendelkezik, melynek megfelel a tárgyak érzéki és szellemi tartalma. Ezt, a lét rendjében megalapozott egymáshoz rendeltséget feltételezve, a megismerés lényegét az *alanynak a tárgyhoz hasonulásában* látja. (Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam. De verit. q. 1. art. 1.)

E folyamat a tárgy lelki hasonmásának, *az ismeretképnek (species, similitudo, intentio)* a kialakításával megy végbe. A «kép» nem a tárgy anyagi lenyomatát jelenti, hanem mint már Aristoteles a naiv realizmussal szemben leszögezte, a tárgy formájának anyaga nélküli felvételét, utánképzését az alany részéről, mely magának az alanyon túli dolognak az ismeretét közvetíti. A megismerés Szent Tamás szerint is egyszerűben *szenvedőleges* és *cselekvő* tevékenység. Az ember nem születik kész ismeretekkel a világra, hanem az ismeretet meg kell szereznie, amihez a kiindulás az érzéki tapasztalat. Viszont az ismeret kialakítása lelki öntevékenység eredménye.

Az emberi elme eredeti magatartása a tárggyal szemben szenvedőleges, befogadó jellegű. Az eredetileg üres laphoz hasonló, szenvedőleges, megtermékenyülést váró értelem *(intellectus possibilis)* az érzékek közvetítésével jut ismerettartalomhoz *(omnis cognitio incipit a sensu)*. A tárgy formáját annak anyaga nélkül híven felfogó érzékek adatai *(species impressa)* a központi érzékben tudatossá válván, a képzeleterő kialakítja a *képzelet (phantasma)*, a tárgy *anyagi* és *egyedi* vonásait feltüntető lelki képet. Ez az *érzéki* tartalom közvetlen nem hathat a *szellemi* természetű értelemre, mert a tárgy csak az alany természetének megfelelő módon létezhetik abban (cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. De verit II. 2.). A *közvetítő tényező*, melynek hatóképességét a

lelki élet egysége teszi érthetővé, a *cselekvő* vagy *termékenyítő értelem (intellectus agens)*, mely elménknek a szenvedőleges értelemtől különböző képessége. Ez az *aktív* erő fényhez hasonlóan átvilágítja a képzetet (illuminatio phantasmatis): az anyagi vonások homályban hagyásával előtünteti a képzetben burkoltan bennfoglalt *szellemi* tartalmat, a *lényeget*. E tudattalan aktussal kialakított ismeretkép *(species impressa)* alkalmas arra, hogy a termékenyítést váró értelemre hasson. Az e hatás által működésbe jövő szenvedőleges értelem részéről tudatosan felfogott, mintegy a szóhoz hasonlóan kimondott szellemi ismeretkép *(species expressa) a fogalom*. (S. Th. p. I. q. 84. art. 6.)

Az elvonás fogalmi ismereteink *tárgyi* épségét, tartalmi eredetiségét érintetlenül hagyja. Jóllehet az egyedek kizárólagos léte mellett a fogalomban kifejezett *egyetemesség mint ilyen* (formaliter) elménk alakítása, azonban a fogalom alá tartozó dolgok lényegi azonosságában *tárgyilag* (fundamentaliter) meg van alapozva. Ha az ember ismereteiben csak a saját, alanyi lelki változásait fogná fel, nem a tárgyi világot, lehetetlen volna a tárgyi világ egyetemes és szükségképeni törvényeit megállapító tudomány, s igazság és tévedés megkülönböztetésének minden tárgyi alapja megszűnne. (I. 85. 2.) Minthogy a megismerés módja a megismerő létmódja szerint történik (modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. u. o.), ha a léleknek a testtel való benső egységét nem akarjuk hiábavalónak tekinteni, az emberi ismeretszerzés eredeti forrásának az elvonást kell tartanunk. Értelmi ismeretünk sajátos tárgya tehát az *érzéki valók lényege*. (Natura in materia corporali existens I. 84. 7.)

Ez azonban nem jelenti azt, hogy ismeretünk kizárólag az anyagi valóságra korlátozódik. Ellenkezőleg, képesek vagyunk *a valóság egész körét* megismerni. Amennyiben működésük az anyagi világban megnyilvánul, anyagtalan valóságok (Isten, lélek) fogalmait is megszerezhetjük. De értelmünk érzéki létfeltételekhez kötöttsége miatt az érzékfeletti valókat sajátos lényegükben nem ismerhetjük meg. Róluk csak az érzéki vonások tagadásával szerzett *analóg* fogalmakat alkothatunk. (I. 88. 1.; De an. art. 16.)

Értelmi ismeretünk az egyedi vonásoktól függetlenített egyetemességre, a lényegre irányulván, az *egyedeket* csak a képzetben adott tárgyra történő ráeszmélés által, *közvetett* úton ismerhetjük meg. (I. 86. 1.) Testhez kötöttségénél fogva *a lélek önmagát* sem intuitíve, hanem aktusaiból következtetve ismeri meg. (I. 87.)

Minthogy az ismeret tárgyát elvonás útján szerezzük, az *elvonás fokának* az arányában növekedik tudásunk egyetemessége. Ennek megfelelően állapítjuk meg az egyes *tudományok* helyét. Az egyedi tulajdonságoktól eltekint, de az egyetemes érzéki tulajdonságokat (mozgás, nyugalom, hő stb.) még fenntartja a *fizika*. Tárgya a változó lény. Az elvonás e

fokán meghagyott valóságos mennyiségtől elvonatkoztat, de a mennyiséget logikai formájában megtartja a *matematika*. Az anyagiság minden vonatkozásától eltekintve kizárólag a lét mint ilyen a *metafizika* tárgya. (I. 85. 1. ad 2.)

Az *igazság* a gondolat megegyezése a tárggyal önmagában. (Veritas est adaequatio rei et intellectus. De verit I. 1. ; S. Th. I. 16. 1.) Az igazságot az ítélet fejezi ki, mely a dolog létére vonatkozik. (I. Sent. d. 33. q. 1. art. 1. ad 1.) Igazságismeretünk biztos irányítói az *észelvek (prima principia)*, a közvetlenül felismert s épazért már nem bizonyítható alapelvek. Legelső ismeretünkre, a határozatlan *létfogalomra* ráeszmélve, értelmünk veleszületett készségénél fogva minden nehézség nélkül megállapítja a nemlétnek e tartalommal való összeegyeztethetetlenségét, vagyis az *ellentmondás* elvét. (I. II. 94. 2.) Ez az intuitíve tett belátás alapja és végső igazoló tényezője minden további ismeretünknek. Hasonló könnyedséggel alakítjuk ki a többi analitikus elveket is (azonosság, okság). Mivel az észelvek tudatosítására késztető tartalom nem alanyi alkotás, hanem szenvedőlegesen felfogott *tárgyi* tartalom, az észelvek tárgyi értékűek, nemcsak a *gondolkodás*, hanem egyszersmind *a lét* egyetemes és szükségképeni törvényeit is képviselik.

A lét és a gondolkodás rendje közti megegyezés végeredményben a lényegek változhatatlan léttartalmán alapul. Ezek ugyanis az örök isteni eszme változhatatlan megvalósulásai. Értelmünk a teremtetlen isteni fényhez való hasonlóságánál fogva (quaedam participata similitudo luminis increati I. 84. 5.) a lényeg felfogására van rendelve s az ismeret biztonságát irányító észelvek lehetővé teszik részére a valóság adatai közti viszonyok, összefüggések felfogását, örökérvényű (in rationibus aeternis) ismeret megszerzését. (De verit X. 6. 6.) Szent Tamás realizmusa szerint tehát értelmünk *nem mértéke* az igazságnak, hanem *mértékelt* (mensuratus et non mensurans). Az igazság birtokába az őt mértéklő tárgyi világ (mensura mensurata) által jut, mely utóbbi mértékadó tényezője az isteni értelem, az első, más által meg nem határozott mérték (mensura prima non mensurata I. Sent. d. 19. q. 5. art. 2. ad 2. S. Th. I. 16. 5.). Ily módon találja meg Szent Tamás aristotelikus kiindulású ismerettana az ismeret végső előfeltételei tekintetében Szent Ágoston platonizmusával a kapcsolatot.

4. Ismeretelmélete van Szent Tamásnak segítségére *hit* és *tudás*, teológia és filozófia a skolasztikában kezdettől fennálló, de a gyakorlatban nem mindig következetesen megvalósított megkülönböztetésének és egymáshoz való viszonyának a megállapításánál.

Míg minden természetes ismeretünket az elvonás révén, a tapasztalati világból merítjük, addig a hit igazságai (Szentháromság, megtestesülés stb. tana) természetfölötti eredetűek. Tárgyuk valami az értelem számára átláthatatlan (argumentum non apparentium S. Th. II., II. 1. 4.).

Isten kinyilatkoztatott ugyan olyan igazságokat is, melyek (ha nem is zárják ki a tévedés lehetőségét) az ész természetes világánál is megismerhetők (Isten léte, lényege, a világhoz való viszonya, a lélek halhatatlansága). Ezek azonban nem teljes értelemben vett hitigazságok, hanem a hit *előzményeit*, alapját (praeambula fidei I. 2. 2. ad. 1.; 1. 5.; Gent. l. I. c. 3.) képezik.

A hit és az értelmi igazságok tartalmi különbsége (objectum materiale) mellett különböző a kettőnél a hozzájárulás indítéka (objectum formale quo) is. A tudás kizárólagos motívuma a tárgyi nyilvánvalóság, a hitnél ellenben Isten tekintélye ösztönöz a tartalom elfogadására. Az észigazságok szükségképeni állásfoglalásra késztetnek, a hit az akarat hozzájárulását tételezi fel. (II., II. 1., 1.; 2. 9.) A filozófia is, a teológia is tudomány, de míg az előbbi a természetes észigazságok alapján, az utóbbi a kinyilatkoztatott igazságok alapján építi fel rendszerét. (I. 1. 2.) A teológia tehát isteni-emberi tudomány.

A filozófia *önállósága* mellett is hasznos szolgálatot tesz a teológiának (ancilla theologiae I. 1. 5.). Ezt teljesíti a hit előzményeinek bizonyításával, a hitigazságokat szemléltető hasonlatok nyujtásával s az ellenvetések cáfolásával. (Sup. Boëth. de Trin. II. 3.) A «keresztény» filozófia lehetőségét a tagadó (averroista) álláspontlal szemben Szent Tamás abban látja legmélyebben megindokolva, hogy a természetfölötti rendnek a természetes rend az alapja, azért hittudomány és bölcselet békés *együttműködését* tartja kívánatosnak. (I. 1. 8. ad. 2.) Ez annál is inkább lehetséges, mert a természetes és a természetfölötti ismeretnek ugyanaz az isteni igazság a végső forrása. Hit- és észigazság közt tehát tárgyi ellentét nem lehetséges.

5. *a)* A *metafizika* tételeit Szent Tamás a *létfogalom* elemzéséből vezeti le. Az összefüggések megragadásához az intuíció képességével nem rendelkezvén, a valóságot csakis fogalmaink révén közelíthetjük meg. Lelki fejlődésünk során eszmélődésünk kezdete a legelső és legegyetemesebb fogalom kialakítása, a minden közelebbi meghatározás nélküli *lét*. (Primo in conceptione intellectus cadit ens. S. Th. I. 5. 2.; De verit. I. 1.) E legelső fogalmunk minden további ismeretünk burkolt foglalata, mert további ismereteink (szubstancia, ember) vagy ennek konkrét meghatározásai, vagy pedig az egyetemesség különböző viszonyait (lényeg, jó) jellemzik. A létfogalom szabja meg tudásunk határát, mert ami a lét fogalma alá nem vonható, nem ismerhető meg. Egyetemleges kiterjedtségénél fogva ez tehát a legtranszcendentálisabb fogalom. Felette áll a kategóriáknak, mert a kategóriák a lét bizonyos módjait fejezik ki, de a lét az összes kategóriákat átfogó mozzanat. A léthez semmi kívüle álló jegy nem adható valami oly módon, mint a nemhez a faj, vagy a magánvalóhoz a járulék. (De verit. I. 1.)

A lét közelebbi ismeretét részben a lét egyetemleges, transzcenden-

tális határozmányainak, részben a lét különböző módjainak vizsgálatával nyerjük.

b) Ha a létfogalmat a maga egyetemességében analízis alá vesszük, megtaláljuk azokat a tulajdonságokat, melyek valamennyi létezőt jellemeznek, épezért a lét *transzcendentális határozmányait* jelentik. Ezek: az *egység*, az *igazság* és a *jóság*. E határozmányok nem adnak a létezőhöz új reális mozzanatot, hanem bizonyos szempontból jellemzik s ezáltal a létfogalmat világosabbá teszik.

Metafizikai értelemben *egy* az, ami önmagában, lényege szerint osztatlan és minden mástól el van különítve. (De verit I. 1.) Ez a belső lezártság a létezés elengedhetetlen föltétele s azért az egység és a lét egymással azonosak. (Unum convertitur cum ente. S. Th. I. 11. 3. ad 2.)

A létnek az értelemhez és az akarathoz való viszonya állapítja meg az igazság és a jóság mibenlétét. Az *ontológiai igazság* a dolognak az értelemmel való megegyezése. Minthogy a gondolkodás és lét rendje közt fennálló kapcsolatnál fogva minden, ami létező, megismerhető, az igazság is a léttel azonosítható, transzcendens fogalom. Egyébként a dolgok (ontológiai) igazsága kétféle szempontból tekinthető. Amennyiben a dolgok Isten eszméjének mintájára vannak teremtve, létük igazsága az isteni eszmével való megegyezés. De az ember is képes az elvonás révén a dolgok eszméit magáévá tenni s a dolog (arany, fa) annyiban igaz, amennyiben ennek az eszmének megfelel. (I. 16.; De verit. I. 1—3.)

Végül a *jóság* a létnek az akarattal való megegyezése (convenientia entis ad appetitum). Mivel pedig minden, ami célját megvalósítja, vagyis ami létezik, többé-kevésbbé tökéletes (omnis actus perfectio quaedam est) s ennélfogva törekvés tárgya lehet, minden létező önmagában véve jó s így a jóság és a lét közt csak észbeli különbség áll fenn. (S. Th. I. 5. 3. De verit. I. 2.) A jóság a dolog lényegi eszméjének megfelelő létteljesség. (De ratione boni est ipsa plenitudo essendi. I. II. 18. 1. c.) A jóságnak a léttel való azonosságából önként következik, hogy a *rossz* léthiány, a dolog természete szerint kijáró létmozzanattól való megfosztottság. (Privatio boni debiti. De malo I. 1.)

A gondolkodás és cselekvés tárgyainak, a tudományos, erkölcsi és művészi értékeknek a dolgok belső, ontológiai struktúrájához való vonatkoztatása adja meg Szent Tamás bölcseletének sajátos *létfilozófiai* jellegét s értékszemléletének *realisztikus* vonását.

c) A lét tapasztalatilag kétségtelen *változóságának* a magyarázatára az aristotelesi fontos fogalompár, *a képességiség* és *ténylegesség* (potentia-actus) elve szolgál. Ennek alkalmazásával jutunk a *lényeg* és *létezés* viszonyának a megállapításához, mely a tomizmus nagyfontosságú tétele.

A lényeg *(essentia)* az a léttartalom, melyet a dolog definíciója kifejez. (I. 29. 2.) A létezés *(existentia, esse)* a lényeg megvalósulása *(actualitas essentiae)*, a valóság rendjébe való kihelyeződése. Ha a lényeg-

nek és létezésnek a konkrét, egyedi lényben való viszonyát vizsgáljuk, úgy e kettő *Istenben* egymástól csak fogalmilag különbözik, a valóságban összeesnek. Lényeg és létezés ugyanis úgy viszonylanak egymáshoz, mint a lehető lét a készléthez (potentia-actus). Istenben azonban nincs képességi lét, lényege a lét (sua essentia est suum esse. I. 3. 4.). Ezzel szemben a teremtmények változékonyságának, korlátozottságának metafizikai gyökere lényeg és létezés *valóságos* különbsége. Ezeknél a lényeknél a lényeg a tényleges létezésnek csak a lehetőségét adja, de nem követeli azt szükségképen meg. A teremtett való nem maga a lét *(esse per se)*, hanem a létben részesedő valóság *(esse participatum)*. A lényeg megvalósulását itt egy idegen létesítő oknak köszöni s csak befogadója, de nem lényegénél fogva birtokosa a létnek. Azonban a befogadó ahhoz, amit befogad, a lényeg *(quod est)* ahhoz, ami által megvalósul *(quo est)*, a létezéshez úgy viszonylik, mint a képességiség a ténylegességhez, melyek egymástól valósan különböznek, anélkül természetesen, hogy szétválaszthatók lennének. (In omni creato essentia differt a suo esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. I. 54. 3. ; De ente et ess 5. ; De spirit. creat. 1. ; Gent. II. 52.) Ez a metafizikai összetettség érvényesül a teremtményi lét egész vonalán. A szellemi valók, melyek anyagnélküli tiszta formák, létezésük esetlegességénél fogva szintén ezt az összetettséget mutatják.

A létben való részesedés mértékét a dolog lényege határozza meg. (Met. X. 3. ; Quodl. VI. 1.) A teremtett lét csak bizonyos faji formában valósulhat meg, mely létének immanens korláta (esse participatum finitur ad capacitatem participantis I. 75. 5. ad. 4.). A lét bizonyos fokára való korlátozottságánál fogva nem lehet végtelen (non potest esse infinitum simpliciter. I. 7. 2.)

Nyilvánvaló, hogy a lét korlátlan birtokosáról s a létükben korlátozott valókról, de általában a lét különböző módjairól (lehetőség, valóság, szubstancia, járulék) a lét nem állítható egyenlő (univoce), hanem csak *analóg* értelemben. A lét transzcendentális fogalom ugyan, de a lét különböző adatairól csak bizonyos tartalmi *hasonlóság*, arányosság alapján állítható. (Gent. II. 15.) E fontos megállapítás Szent Tamásnál kizárja a valóságnak mind egynemű (monista), mind pedig a különböző lények közti belső létvonatkozást lehetetlenné tevő (szélsőségesen pluralista) értelmezést. Valóságszemléletében a lét léttartalom tekintetében különböző lényeknek a létezésben való megegyezés alapján összetartozó egysége.

d) A *lét okaira* vonatkozólag Tamás elfogadja Aristoteles négyes felosztását (létesítő, anyagi, formai és cél-ok). Nagy szerepet játszik rendszerében a létesítő ok egy különös módja, az *eszköz-ok* (causa instrumentalis), mely nem önállóan, hanem a főoktól (causa principalis) átvett indítással működik. (S. Th. I. 45. 5 ; Gent. II. 21.)

A forma által nyert valóságos létnek a tevékenységtől való megkülönböztetésére szolgál az *elsődleges* és *másodlagos aktus* felvétele (actus primus-secundus) s ezzel kifejezésre jut az állag és járulék megkülönböztetésén alapuló azon tétel, hogy a szubstanciák a működések hordozói, de nem azonosak a működéssel. A működésekből következtetve jutunk el azok alapjának, a természetnek *(natura)* az ismeretére s viszont a természet meghatározza a működést *(operari sequitur esse* S. Th. I. 75. 2.; Gent. II. 79). A célszerűségnek Aristotelesnél is jobban kidomborító bizonyítékát szolgáltatja a cél-oknak, mint legfontosabb oknak *(causa causarum)* kiemelése. Az anyag ugyanis csak egy létesítő ok behatására ölthet formát, de utóbbit csak valami célra való törekvés indíthatja a működésre. A cél-ok tehát az összes többi okok működésének megindítója és irányítója. (S. Th. I. II. 1. 2.)

6. Az aristotelesi elvekhez való következetes ragaszkodás, de egyszersmind az azokon való túlemelkedés Szent Tamásnál sehol sem oly szembetűnő, mint az *istenbizonyítás* terén. Az érzéki tapasztalatot tekintve kizárólagos ismeretforrásnak, nem habozik az a priori istenérvek elégtelenségét megállapítani. Szerinte azokkal a kísérletekkel szemben, mintha Isten léte közvetlen nyilvánvaló lenne akár a velünkszületett isteneszme (Damaszkusi Szent János, Szent Bonaventura), akár az igazság előföltételeképen létező első igazság (Szent Ágoston), akár az istenfogalomból következő létezés (Szent Anzelm) alapján, a tényállás az, hogy ez a tétel: «Isten létezik», *önmagában véve* (per se) analitikus, minthogy Istenben lét és lényeg azonosak. Ha Isten lényét közvetlenül fel tudnánk fogni, léte szükségképen adva volna részünkre. De a földi életben ez lehetetlen levén, *számunkra* (quoad nos) a tétel nem nyilvánvaló, hanem bizonyítást igényel. (S. Th. I. 2. 2.; Gent. I. 12.) Bizonyításunk pedig kizárólag *a posteriori* lehet, az okozatról az okra való következtetés formájában. Kiindulásunk a tapasztalati adottságok köre, melyből az *okság* elvének metafizikai (egyetemes és szükségképeni) érvénye juttat el bennünket a világ transzcendens okának az ismeretéhez. A «keletkezőnek», a «létesülőnek» a *lényege* követeli az okot, mely utóbbi a létesülő való képességi létével szembenálló, azt létrehozó s éppen azért attól különböző ténylegesség. (S. Th. I. 2. 3.; I. 13.)

Szent Tamás a tapasztalatból kiinduló istenbizonyításnak *öt útját* jelöli meg. (S. Th. I. 2. 3.; Gent. I. 12—13.) Aristotelest, Szent Ágostont, Avicennát, Maimonidest, Damaszkuszi Szent Jánost ismerjük fel bizonyítékai forrásai gyanánt. Érveinek mindegyike egy-egy sajátos szempontból világítja meg Istennek a világra való hatását.

a) Az első bizonyíték a világban tapasztalható *mozgásból* (motus) következtet a világ mozdulatlan mozgatójára. Az, ami mozog, változik, mástól kapja hozzá az indítást, mert ami változik, szenvedőleges s ami a változást létesíti, cselekvő, de egy dolog sem lehet ugyanazon szem-

pont szerint egyszerre mindkettő. Azonban a változást, mozgást előidéző mozgató okok sorának végtelensége lehetetlen. Ha nincs első mozgató, a többi mozgató okok sem működhetnek, mert minden mozgató, amely nem első, csak abban az esetben működhetik, ha valami működésbe hozza. Eljutunk tehát egy mozdulatlan első mozgatóhoz, melyet mindenki Istennek ismer.

b) A létesítő okok működésükben szükségkép *egymástól függnek.* Egy létesítő ok sem működhetik önmagától, mert akkor létében önmagát megelőzné, ami lehetetlen. A létesítő okok végtelen sora lehetetlen, mert első ok hiányában a többi sem működhetne. (Ez az előbbi érvtől abban különbözik, hogy nem a változás, hanem a dolgok létének okát keresi.)

c) Az *esetleges* (contingens) *dolgok* közömbösek a léttel és nemléttelszemben. Valamikor nem léteztek s ha nem volna kívülük szükségképen létező lény, nem jöhettek volna létre, mert a semmiből semmi sem jöhet létre.

d) A természeti dolgok *különböző fokban* részesednek a létben, az igazságban, a jóságban. Azonban a léttökéletesség különböző fokai csak úgy állapíthatók meg, ha van egy legtökéletesebb lény, mely minden tökéletesség mértéke, s az illető tökéletességet legfőbb fokban bírván, minden az illető nemhez tartozó tökéletesség oka.

e) A természet értelemnélküli lényei *célszerű* működést mutatnak. Az értelemnélküli lények önmaguktól nem működhetnek célszerűen, tehát egy gondolkodó lény irányítja tevékenységüket, hasonlóan a nyílhoz, melynek irányát a nyilazó szabja meg.

Isten *tulajdonságainak* megállapításánál Szent Tamás a hagyományos kettős utat követi. A képességi léttel adott tökéletlenségek tagadásával *(via negationis)* s a tiszta tökéletességek állításával *(via affirmationis)* alakítja ki az emberileg kialakítható istenfogalmat. Istenről való fogalmainkat ugyanis az érzéki világból szerezzük, melyben Isten nem nyilvánítja ki teljesen hatalmát s éppen azért ez az ismeretünk Isten lényegét kimerítően nem képes visszatükrözni. (De verit. II. 1.)

Az istenérvek alapján Istenről megállapíthatjuk, hogy minden képességi lét nélküli *tiszta aktus* (actus purus), örök szellem, önmagától létező lét (esse per se subsistens). Istent megilletik az eszméjük szerint fogyatkozást nem tartalmazó egyszerű tökéletességek *(perfectiones simplices)*, aminők az élet, igazság, jóság, szentség, értelem, akarat. Ami tökéletesség a dolgokban található, Istenről, mint azok végső okáról is állítandó. Minthogy azonban Isten, bár a dolgokkal oksági viszonyban áll, nem képezi azok részét, e tökéletességek róla nem állíthatók a kategoriális rendbe tartozó dolgok tökéletességével azonos értelemben. Isten minden korlátozást kizáró léttökéletességénél fogva fölötte áll a kategóriáknak, a végtelen és a véges lény egy szintre nem hozható. Azonban úgy Isten, mint a teremtmények, mindegyik a saját természete szerint,

birtokosa a transzcendentális létmozzanatoknak s ez a részesedés mértékét meghatározás nélkül hagyó viszony *(proportio)* az az alap, mely a tökéletességek *analóg* értelmű állítását lehetővé teszi. (De verit. II. 11.; Comp. Theol. c. 26.)

Ez az elv érvényesül a teremtményi való két legnagyobb tökéletességének, az értelemnek és az akaratnak Istenről való állításánál. E képességek működése a szellemiség fokával arányos, e kettő Istenben tehát a teremtményekkel össze nem mérhető tökéletességben működik. Egyszerűségénél fogva Isten önmaga ismeretének tárgya, de önmagát ismerve, megismer minden létezőt, mert mint első ok, minden létezőnek értelmi létesítője. (S. Th. I. 14.) S mivel a lehetőség is már bizonyos fokú lét, ismerete kiterjed a jövőben esetlegesen bekövetkezendőkre *(futura contingentia)* is, melyek nélkül lehetetlen lenne a gondviselés. Minthogy pedig a megismerést az akarat aktusa követi, Isten akarattal is rendelkezik, melynek elsődleges tárgya önmaga lényege (I. 19.). Míg ez akaratának szükségképeni tárgya, addig minden mást szabadon akar. Szabad akaratával teremtette a világot is.

7. A világ *időbeni teremtése* hitigazság. Bölcseleti érvekkel az időbeni vagy az öröktől való teremtés kérdése nem dönthető el. (S. Th. I. 46. 2.) Azonban *magának a teremtésnek a tényét* Szent Tamás Nagy Alberttel és Maimonidesszel szemben bölcseletileg is bizonyíthatónak tartja. Mivel Isten egyedüli birtokosa lényegénél fogva a létnek, mindennek, ami kívüle létezik, tőle kell létét bírnia. Mivel Isten egyedül szükségképeni és végtelen tökéletességű lény, minden másnak a léte és tökéletessége viszonylagos, melynek Isten *abszolút* oka. (Gent. II. 15.; S. Theol. I. 44. 1.; De potentia III. 5.) Isten, mint a lét egyetemleges oka, a teljes teremtményi létet adja, ami nemcsak a dolog megelőző nemlétét, hanem mindennemű anyag hiányát is jelenti. A semmiből való létesítés a teremtés. (Creatio quae est emanatio totius esse ex non ente, quod est nihil. S. Th. I. 45. 1.) A teremtmény és a teremtő közt ezen aktus által a részesedés *(participatio)* viszonya jön létre, ami semmiesetre sem azt jelenti, hogy a teremtmény Isten része, hanem hogy létét Istentől kapja. Véges, korlátolt módon valósul meg benne oly tökéletesség, melynek abszolút fokban Isten a birtokosa, ki a teremtmény létrejöttével semminemű immanens változást nem szenved. A teremtés egyetemes ténye a reális lehetőségű létű ősanyagra s a szellemi valókra is kiterjed. (Gent. II. 16.)

Amint minden alkotó önmaga hasonmását iparkodik művében létrehozni, Isten is hasonmását oly tökéletesen akarta kifejezni a dolgokban, amennyire azok azt kifejezni képesek. Egyetlen faj ehhez nem lett volna elégséges, mert annak Istennel egyenlőnek kellene lennie, ami lehetetlen. (Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis. Gent. IV. 7.) A véges dolgok nagy számára van szükség, hogy az isteni lét tökéletességét megközelítőleg kifejezhessék. (Gent. II. 45.) Azonban a

fajok különféleségével már a tökéletességi különbségek is adva vannak, ami a lét *hierarchikus tagozódását* eredményezi. A különböző lények célos egymáshoz vonatkozása a *világegyetem rendjének* az alapja. Szent Tamás négyféle célvalósulást lát a világban. Először is minden teremtmény a neki megfelelő tevékenység végzéséért és a saját tökéletességéért létezik. De emellett az alacsonyabbrendű teremtmény a magasabbért is létezik. Továbbá az egyes teremtmények a világ-egész tökéletességét is szolgálják, mint annak részei. Végül a világ egészében és minden részében Istenhez, mint végcélhoz van hozzá rendelve. (S. Th. I. 65. 2.). A világot tehát úgy kell szemlélnünk, mint egy tervszerűen alkotott műremeket. (De verit. 23. 1.; Gent. III. 64.) Minden dolognak kijelölte a Teremtő a világban a maga helyét. Ez a célszerű elrendezettség a világ sajátos jósága (bonum universi).

A teremtményi lét célszerűen rendezett rangsorának legmagasabb fokán állnak a *tiszta szellemek* (angyalok, démonok, égitesteket mozgató szellemek). A létezésből és lényegből való összetettségen kívül egyéb (anyagból és formából álló) összetettséget nem mutat fel lényegük. A szellemek, mint tiszta formák, mindegyike teljesen megvalósítja a faji tökéletességet s ezzel ki is meríti azt. Ezek mindegyike tehát önálló fajt képez. (I. 50.) Ez a nézete Szent Tamásnak szorosan összefügg az egyediségről vallott tanításával.

A fajon belül az egyedek sokasága az anyagból és formából álló fizikai lényeknél áll elő. Az *egyediség alapja* ezeknél nem lehet a faji egységet adó forma, mely egyetemes elv, hanem az ősanyag egy bizonyos forma felvételére meghatározott mennyisége. (Materia quantitate signata. De princ. indiv.; S. Theol. I. 50. 4.) A forma a mennyiségileg határolt anyaghoz idomul s anyag és forma együttesen alkotja a konkrét, egyedi dolgot. A formák az ősanyagban rejtőznek, mint a szobor a márványtömbben s a külső, természeti okok hatására kibontakoznak (educuntur ex potentia materiae). Azonban az emberi lélek, mely az anyagi föltételeket felülmúló működést fejt ki, kívülről jön a testbe.

A forma által lesz a dolog valóságos létezővé s a forma adja meg a létezéshez elengedhetetlen belső egységet. (Est autem unumquodque ens per suam formam; unde et unumquodque per suam formam habet unitatem. Quodl. 6. 1. 1.) *Elfogadhatatlan tehát a formák sokaságának az elve.* Több forma lehetősége mellett a szubstanciás forma nem teljesítené a fogalmával kifejezett létmeghatározó rendeltetést, hanem járulékos formává válna. (S. Th. I. 76. 4. c.) Ez az aristotelesi forma-elméletből önként következő megállapítás keltette az ágostoni iránynál a legélesebb visszatetszést.

Szent Tamás a *fizikai világképre* vonatkozólag elfogadja Aristoteles elméletét, de a csillagszellemek helyett a szférák mozgását kívülről ható intelligenciáknak tulajdonítja. Egyébként az aristotelesi kozmológiát

nem tekinti csalhatatlannak. Lehetségesnek tart más, eddig még fel nem ismert megoldást is, mely a tüneményeket jobban megmagyarázza. (Forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvantur In. II. l. De coelo et mundo. lect. 17.) A fizika és a metafizika közt tett nagyon is tudatos megkülönböztetés mellett, a tomista metafizika értéke nem tehető függővé az aristotelesi fizika sorsától, amint azt a felületes kritika tenni szokta. (Gent. I. 3.; S. Th. I. 32.).

Mivel a teremtmény Istentől kapta létét, Istentől függ létének *fenntartása* is. Az isteni létfenntartó erő megvonásával a teremtmény azonnal megsemmisülne. (S. Th. I. 104. 3.) De ezen ontológiai függés következtében a teremtmény Isten közbejötte nélkül egyáltalában nem is működhetik. Minden működés valami még nem létezőnek a létesítése, melyet a teremtmény mint eszköz-ok minden lét okának, Istennek a mozgatására hoz létre. (De pot. III. 7.) Isten közreműködésével azonban nem kárhoztatja tehetetlenségre a másodlagos okokat, hiszen azok egyedileg önálló szubstanciák, melyek egyedileg sajátos hatást hoznak létre. Istentől mozdíttatva a másodlagos okok sajátos természetük szerint működnek. G(ent. III. 69, 70.) Az *elsődleges* és *másodlagos* ok különbségének a hangsúlyozásával Szent Tamás a teremtményi öntevékenységnek is lehetőséget biztosít.

Isten a dolgokat céljuk elérésére *gondviselésével* kormányozza. (S. Th. I. 103.) A mindenség összefüggő egészében mindegyik résznek megvan a maga szerepe, melyek együttvéve adják a világ Isten dicsőségét visszatükröző tökéletességét. (I. 65. 2.)

8. A fizikai világban a forma érvényesülésének a foka állapítja meg a lények rangfokát. A szervetlen világban még az anyag van túlsúlyban; a növényeknél a formának az anyag tehetetlenségét legyőző ereje már az önmozgásban nyilvánuló életben jut kifejezésre; az állatvilág már érzéki működésre is képes, végül az ember az anyagtól független tevékenységre is képes. Sajátos létformája, a szellemi lélek által az ember Isten közelébe, az anyag és a szellemvilág határmesgyéjére emelkedik. (Gent. II. 68; S. Th. I. 79. 2.)

A *lélek* minden anyagiság nélküli, lehető létből és készlétből összetett szellemi szubstancia, mely teljes léttartalmát a testtel egyesülve valósítja meg. Az érzéki és értelmi működések közti (az ismerettannál már kifejtett) benső kapcsolatnál fogva *lélek és test egyesülését* sokkal közvetlenebbnek kell tekinteni, mint a platonikusok tekintik. (S. Th. I. 75, 4; Gent. II. 57; De an. I. 1.) Az egyesülés módját Aristoteles állapította meg helyesen, midőn a lelket a test entelecheiájának határozta meg. Lélek és test az anyag-forma viszonynak megfelelően feltételezik egymást. Lélek és test egyesülése hozza létre az *embert*, kinek minden tevékenységében a testből és lélekből álló természet *egysége* nyilvánul

meg. A lélek és a test közti egység oly szoros, hogy a lélek különléte a testtől a halál után bár nem erőszakos, de mégis természetén kívüli *(praeter naturam)* állapot. Az Isten által teremtett lélek minden egyéb közvetítő forma nélkül közvetlenül egyesül a testtel. A lélek az egyetlen formai elv, mely az emberi testet élteti s a legmagasabbaktól a legalacsonyabbakig az összes tevékenységek immanens, bennműködő lételve.

Azonban a tevékenységeket a lélek nem közvetlenül, hanem *képességei* (potentiae) által hozza létre. Egyedül Istenben azonos lét és tevékenység, a teremtményekben a tevékenység járulékszerű az állagi lételvhez viszonyítva. Ha a lélek közvetlen tevékeny lenne, úgy az embernek az összes élettevékenységeket állandóan kellene végeznie, aminek a tapasztalat ellentmond (S. Th. I. 77. 1. ; De anima 12, 19). A képességekre a tevékenységekből következtetünk, melynek a módját viszont a tárgyak határozzák meg. A tevékenységek tárgyainak egyre szélesedő köre szerint öt fő lelki képességet különböztethetünk meg : a test fenntartását biztosító tengőéleti, a külső tárgyak felfogását lehetővé tevő érzéki, az azokat szellemileg feldolgozó értelmi, a külső tárgyakra irányuló törekvő s végül a helyváltoztató képességeket. (S. Th. I. 78. 1.) Legelsőnek fejlődnek ki a tengőéleti képességek, azután az érzéki képességek és legkésőbb a szellemi képességek, az értelem és az akarat. A lélektől megkülönböztetendő képességek nem osztják meg az ember belső egységét, mert a lélek mint különböző résztevékenységre képes egész *(totum potentiale)* biztosítja minden képesség sajátos működését. A szellemi képességek a testtől különvált lélekben is lehetővé teszik a működést, míg a testi szerveket feltételező képességek csiraszerűen maradnak meg benne. (I. 77. 8. ; De an. c. 19.)

Az anyagtalan tárgyakra (lényegekre) irányuló magasabb lelki tevékenységek jogosítanak fel arra a következtetésre, hogy azok létesítő elve, a lélek önmagában fennálló szellemi szubstancia, mely a test pusztulása után is fennmarad. (I. 75. 2. és 6.) A tiszta forma természete szerint aktus, mely a nemlétet kizárja (esse per se convenit formae, quae est actus).

Lelki tevékenységeink a tárgyakhoz kétféle vonatkozásban *(intencio)* lehetnek : a *megismerés* a tárgyat befogadó (secundum motum a rebus in animam), a *törekvés* a tárgyi világra kiható működés (secundum ab anima in rem. III. Sent. dist. 26. q. 1. art. 5. ad 4. ; S. Theol. I. 60. 2.) Az érzékek által felfogott tárgyra ösztönszerűen irányuló érzéki törekvéstől (appetitus sensitivus) megkülönböztetendő a valóság egész körére beállított szellemi törekvőképesség, az *akarat*. (S. Th. I. 80. 2. De verit. 22. 4.)

Minden emberi *cselekedet* az értelem s az akarat közös tevékenységével jön létre *(nihil volitum, nisi prius cognitum)*. Az akarat törekvése a jóra általában úgy viszonyul az értelem tevékenységéhez, mint az anyagi mozzanat a teljes léttartalmat adó formai mozzanathoz. Az akarat az értelem által jut tárgyaihoz. (S. Th. I. II. 13. 1.) Az akarat természeténél fogva *(ut natura)* szükségkép irányul a jóra általában. Ha képesek volnánk Istent, a legfőbb jót közvetlen szemlélni, vele szemben az akarat *szabadsága* megszűnne. (I. II. 10.) Azonban a földi életben csak

esetleges dolgokat ismerhetünk meg, melyek szükségképeni kapcsolata a végső céllal nem nyilvánvaló. A választást megelőző gyakorlati ítélet *(iudicium practicum)* tárgyát képező jót ugyanis az értelem különböző szempontból mérlegelheti, de a viszonylagos értéknek minősített tárgy nem gyakorolhat az akaratra kényszerítő hatást. A szabadság gyökere tehát az ész. (Totius libertatis radix est in ratione constituta. De verit. XXIV. 2.) Az értelmi ismeret egyetemessége az akarat esetleges javaktól nem korlátozható, egyetemes törekvésének az alapja. Hogy emellett a választásnál a velünkszületett s a szerzett készségeknek — ha nem is kényszerítő — de mégis jelentős szerepük van, Szent Tamás Aristotelesszel vallja. Mindenki úgy állapítja meg a követendő célt, amilyen önmaga. (Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. S. Th. I. II. 9. 2. Eth. lib. III. lect. 13.) Szent Tamás tehát s általában a skolasztika a *mérsékelt* indeterminizmust tanítja.

Az akaratszabadság a *praemotio* tanával sem összeegyeztethetetlen. Isten az akaratot is, mint minden egyéb tevékenységet működésével mozgatja anélkül, hogy szabadságát megszüntetné. Isten ugyanis minden működő erőt természete szerint mozgat. (De verit. XXIV. art. 1. ad 5.)

A cselekvés lélektana igazolja legjobban az értelem és akarat közti benső kapcsolatot s irányítást ad a két képesség közti elsőbbség kérdésének az eldöntésére, ami a XIII. században élénk vita tárgyát képezte. Tárgyát és tevékenységét illetőleg Szent Tamás többre értékeli az értelmet, mint az akaratot. Az akarat tárgya a jó, csak annyiban jó, amennyiben az értelem igazolja, igaznak tartja. Továbbá tökéletesebb az értelem az akaratnál annyiban is, hogy önmagában bírja a dolgok formáját s nem mint távollevőkre irányul. Azonban az egyoldalú intellektualizmus veszélyét elhárítja az a megfontolás, hogy az összes tevékenységek mozgatója, az értelmieket sem véve ki, az akarat s az akarat hajlandósága állapítja meg végeredményben erkölcsi magatartásunk jellegét. Az istenszeretet értékesebb, mint Isten ismerete. Önmagában véve azonban az értelem nemesebb, mint az akarat. (I. 82. 3.)

A lélek és test egyesüléséből keletkező természeti egységnél fokozottabb önállóságot fejez ki a személy *(persona)* fogalma. A személy-lét a legmagasabb tökélyt jelenti a természet világában. (Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura. S. Theol. I. 29. 3.) Ez fejezi ki az értelmes lény kettős méltóságát az értelmetlen valókkal szemben: az önuralmat és az öncélúságot. A cselekvésben megnyilvánuló önállóság mellett a szellemi lény önmagáért helyeztetett a világegyetembe s minden más ő érette. (Gent. III. 112.) Azonban az ember nem abszolút öncél, amint azt Szent Tamás erkölcsbölcselete részletesebben kifejti.

9. Az aristotelesi, szentágostoni etika és a korábbi középkor hagyományainak eredeti szintézise Szent Tamás rendszeres összefoglalásra törekvő *etikája*, mely szervesen illeszkedik be gondolatrendszere egészébe.

Ez az etika is pszichológiai kiindulású, mint az aristotelesi, de az emberi törekvés célpontját az örökkévalóságba helyezi át.

Minden cselekedet valami jóra irányul, vágy kielégítését szolgálja. A végtelen sor lehetetlenségének az elvénél fogva, az akarat számára a cél jelentőségével bíró értékek sorában szükségkép van egy végső érték. Ez a legfőbb jó, az életcél. Bár erkölcsi készségeik szerint az emberek ezt különböző javakban állapítják meg, képességeink alaposabb vizsgálata arra az eredményre vezet, hogy egyedül Isten lehet az emberhez méltó életcél. (S. Th. I. II. 1—5.)

Isten ugyanis nemcsak teremtője, hanem egyszersmind az egész világegyetem végső célja. Minden lény tökéletesedni, Istenhez hasonlóvá válni törekszik. (Omnia ad assimilationem Dei tendunt. I. 103. 4. Gent. III. 25.) Ő a hiánynélküli jó *(bonum essentiale)*. Míg az értelemnélküli lények szükségszerű tevékenységükkel valósítják meg céljukat, az értelmes teremtmény szabadon határozza meg az életcélt. Az erkölcsi élet Isten, mint végső cél felé való öntudatos törekvés *(motus creaturae rationalis in Deum)*, mely az ember sajátos szellemi képességeinek, az értelemnek és akaratnak Isten örök szemléletében és szeretetében tökéletesen kielégülő tevékenységével valósul meg.

A korábbiaknál elmélyültebben és átfogóbban vizsgálja Szent Tamás a cselekedet erkölcsi jellegét. (S. Th. I. II. 18.) Ennek meghatározásánál alapvető mozzanatnak látja a cselekedet tárgyát és ebben az az etikában is érvényesítendőnek látott metafizikai nézőpont irányítja, hogy amint valamely dolog jósága általában a létteljességben van, melyet a lényeget meghatározó forma ad, épúgy a cselekedet jósága is elsősorban tárgyától függ, melyet megvalósítólag létrehoz. A lényeget meghatározó tárgy mellett járulékos mozzanatnak tartja a cselekvés körülményeit. Alanyi határozmánynak tekinti a célt, a cselekvő szándékát, mely nem esik mindig egybe a cselekvés tárgyával.

A kereszténység bensőséges szellemének tesz eleget Szent Tamás, midőn megkülönbözteti a belső akarati aktust és annak a külső cselekvés által történő végrehajtását. Az akarat kizárólag a tárgytól nyeri erkölcsi minőségét, minthogy a cél ép az akarás tárgya. (I. II. 19.) Az akaratnak, mint a cselekvés indító, mozgató tényezőjének tehát alapvető jelentőséget tulajdonít. A jó és a rossz önmagában az akarathoz tartozik, mint az igaz és a téves az értelemhez. Mindazonáltal nem az érzületben látja az erény lényegét kimerítve, mint az újplatonizmus passzív hajlamú etikája, hanem magasabbfokú tökéletességnek tartja az akaráson túlhaladó, a jót tényleg megtevő cselekedetet (I. II. 24. 3.). Más megítélés alá esik természetesen, ha az akarat akadályozva van a tett végrehajtásában.

Habár az akarat a cselekedet belső mozgatója, a tett formai teljességét nem az akarattól, hanem az értelemtől nyeri. Fizikai (ontológiai)

jóságától megkülönböztetendő sajátszerű etikai jóságát a cselekedet Szent Tamás szerint tárgyának és körülményeinek az örök törvényhez igazodó értelemhez való vonatkozása alapján kapja. (Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. I. II. 18. 8. In his, quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex aeterna. I. II. 21. 1.; 93. 94.)

Az *erkölcsi élet* a cselekedetnek az ész szabálya szerinti rendje. (S. Th. I. II. 18.) Az elméleti gondolkodás tevékenységét irányító észelvekhez hasonlóan a cselekvés számára is van egy önmagában nyilvánvaló, minden nehézség nélkül felismerhető szabályozó elv, a *syntheresis*, az erkölcsi alapelv, mely feltétlen kötelező ítélet formájában jelentkezik tudatunkban: «a jót meg kell tenni, a rosszat kerülni kell» *(bonum faciendum, malum vitandum)*. Nem más ez, mint Isten örök törvényének értelmünkkel való közlése, a *természeti törvény*, mely a dolgok közti rendet öröktől megállapító isteni törvénytől, mint végső normától nyeri kötelező erejét.

A természeti törvény erőteljes hangsúlyozásában is megmutatkozik a tomista etika a dolgok lényegei törvényszerűségére néző, *metafizikai* megalapozottsága. Hogy az ősbűnnek a természetet sértő következményei nem változtatják meg annak metafizikai mivoltát s így keresztényi szempontból teljes joggal lehet beszélni a *természet* törvényéről, Szent Tamás határozott tudatossággal vallja. (Primum bonum naturae nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. I. II. 85. 1.; I. 98. 2.)

Az egyes, adott esetre érvényes gyakorlati ítélet a *lelkiismeret*, mely az erkölcsi elvből vonja le a következtetést az előttünk álló, konkrét esetre. (De verit. 17.; S. Th. I. 79. 13.) A lelkiismeret Szent Tamás szerint mindenkor kötelez még abban az esetben is, ha ítélete leküzdhetetlenül téves. A tárgyat ugyanis az értelem tárja az akarat elé, ha az akarat az értelem által (habár tévesen) rossznak ítélt tárgyat akarja, rosszá lesz, ami az erkölcsiség alapfeltételeivel ellentétben áll.

Az érzület alapvető jelentősége domborodik ki Szent Tamás *erény*tanában is. Hangsúlyozza, nem elég, hogy az ember tárgyilag jól cselekedjen, hanem cselekedetét készségesen, habozás nélkül és örömest, ellenkezés nélkül kell megtennie. (Prompte, absque dubatione et delectabiliter absque difficultate. De virt. 9.) De így csak az cselekedhet, ki a jó iránti szeretetből cselekszik. A cselekvéshez kívánatos következetesség, képességeink tevékenységbe lendítésének könnyedsége s a cselekvéshez kívánatos kedv egyaránt szükségessé teszik maradandó cselekvési készségek szerzését. A cselekvő alanyt a jóra képesítő készségek (habitus) az *erények*.

A készség nehezen változtatható, a cselekvés módját maradandóan meghatározó minőség (qualitas difficulter mobilis). Az erények szerzésé-

nek pszichikai lehetősége a lelki képességek szenvedőleges, a gyakorlat által meghatározandó természetével van adva, erkölcsi előfeltételük pedig az emberben rejtőző erénycsirák *(semina virtutum)*, melyek kibontakozásra várnak. (I. II. 51. 1.; 63. 1. De virt. 8. ad 10.) Ilyen az értelem részéről az erkölcsi alapelv, az akarat részéről az embert tökéletesíteni képes jó utáni természetes törekvés, a testi szervek részéről az átörökléssel adott jó hajlamok.

Az erényes élet a cselekvés valamennyi tényezőjének, értelemnek, akaratnak és érzéki vágyó képességnek megfelelő készültségét, beállítottságát követeli meg. Az erény az *egész* ember jósága. Az erények rendszerével Szent Tamás igen behatóan foglalkozik, ez képezi etikájának legnagyobb részét. Felosztásuknál alkalmazkodik Aristoteles felosztásához (dianoëtikus és morális erények). Legfontosabb *értelmi* erény az okosság *(prudentia)*, a helyes gyakorlati ítéletek alkotásának a képessége (recta ratio agibilium). Az *erkölcsi* erények sorában legelső az igazságosság. Szent Tamás figyelmét nem kerüli ki az alsóbbrangú, érzelmi élmények *(passiones)* jelentősége sem s az érzelmi világ stoikus elhanyagolását épúgy elítéli, mint ennek túltengő hatalmát. (II. Eth. 2.; S. Th. I. II. 24.) Az érzelmek természetes rendeltetését abban látja, hogy a cselekvés len dületét elősegítik. Az értelem az ember legnagyobb java, az okosság erényének a birtokában helyesen irányító értelemnek az egész emberen uralkodó hatalma hozza létre a szép és egészséges testhez, vagy műremekhez hasonlítható életharmóniát. (I. II. 49. 4.; 64. 1.; De virt. 13.)

Míg az erény a cselekedet belső elve, a *törvény* annak külső meghatározója. A törvényt ismeretelméletének s a római jog szellemének megfelelően, Szent Tamás intellektualisztikusan, mint az értelem rendelkezését magyarázza, az értelem ugyanis a cselekvés normája. Minden törvény végső forrása az *örök törvény* (lex aeterna), mely nem más, mint az isteni értelem, illetve az isteni bölcseség, mely minden cselekvést és történést természetszerű céljához rendel. Isten, mint a lények teremtője és kormányzója, nemcsak létüknek eszméit, hanem törvényeit is magában hordozza. A hierarchikus értelmezésű világképhez következetesen, Szent Tamásnál a törvény is fokozatos tagozódású rendszert mutat. Az örök törvény érvénye átfogja az isteni világkormányzás egész körét. Minden lény a természetébe oltott hajlamaival az örök törvény részese. A szűkebb (erkölcsi) értelemben vett természeti törvény az emberi értelem Istentől kapott természetes képessége a célja betöltéséhez szükséges erkölcsi elvek felismerésére. Nem az emberrel veleszületett kész ismeret ez, hanem az értelmi fejlődés bizonyos fokán fellépő készség az alapvető erkölcsi követelmények különösebb nehézség nélküli belátására. A természeti törvény általánosságban mozgó követelményeket fejez ki. Rendelkezésének a konkrét életfeladatokra alkalmazása az emberi törvény

révén történik. Az emberi törvényhozás világa Szent Tamás társadalom- és jogbölcseletéhez vezet át.

10. Aristotelesszel vallja, hogy az ember természeténél fogva társas lény. Minthogy ösztönei az állatnál fejletlenebbek, az ember a létfenntartáshoz szükségeseket csak mások segítségével, társadalmi együttélésben szerezheti meg kielégítő módon. A társas természet egy másik követelményét látja az emberek egyénenként különböző képességeiben, mely a kölcsönös kiegészülésre utal. S a beszéd képessége szintén az ember társas életre rendeltségét bizonyítja. (De regimine principium. I. 1.) A közlés, önmaga megnyílása a szellemi lény tökéletességéhez tartozó tulajdonság. (Gent. I. 93.)

Aristoteles s a középkor hűbéri viszonyon alapuló, rendileg tagolt társadalma szemelőtt tartásával Szent Tamás a társadalmat alapjában erkölcsi jellegű közösségnek tartja, melynek szabályozója a *természetjog*. E fogalmat Szent Tamás Aristoteles és a római jogászok véleményének összeegyeztetésével fejti ki s Szent Ágoston szellemében mélyíti el. Mivel az ember természete szerint társas lény, az elemi jogszabályok ismerete értelmes természetének adománya (I. II. 95. 4.). A természetjog a természettörvénynek a közösségi életre vonatkozó rendelkezéseinek a foglalata, melyek közelebbi meghatározását a tételes emberi törvény adja. (I. II. 95. 2.). A természetjog legegyetemesebb követelményét Szent Tamás ebben a közvetlen nyilvánvalósággal felismerhető elvben látja: Add meg mindenkinek a magáét és ne bántsd a másét! (Gent. III. 129.) Ebből különösebb nehézség nélkül levezethetők a társadalmi élet különböző viszonyaira vonatkozó normák, aminők az élethez, a testi épséghez, becsülethez való jog, az igazmondás, az ígéret megtartásának, szülők és elöljárók tiszteletének a parancsa, a hazugság, lopás, gyilkosság, házasságtörés tilalma.

A törvény a tekintély által kihirdetett értelmes rendelkezés, melynek célja a közjó biztosítása. (S. Th. I. II. 90. 4.) A közjót elsősorban a törvényi, illetve az egyetemes igazságosság (iustitia legalis, generalis) szolgálja, melynek sajátos tárgya a közjó, igénylője a közösség mint ilyen (II. II. 58. 6.) Minthogy az egyén a közösséghez úgy viszonylik, mint a rész az egészhez, az egyén lelki javai, értékei az egésznek a javára is szolgálnak. Minden erény így a közjóhoz vonatkoztatható s e vonatkozás alapján az igazságosság egyetemes erény jellegét kapja. (U. o.)

Az *állam* erkölcsi organizmus, az értelmes természet és a jóra törekvés közös adottsága által egymásrautalt erkölcsi személyek közössége, melyben az egyed mint rész viszonylik az egészhez s ezért a köz érdekét a saját érdekei felé kell helyeznie. (II. II. 58. 5.) Viszont az államnak, mely az Egyháztól különböző, önálló létjogosultsággal rendelkező hatalom, az a hivatása, hogy oly létfeltételeket biztosítson, melyek mellett a polgárok földi jóléte s örökkévaló célja biztosítva van. Az állam viszonylagos

öncélúságának elismerésével Tamás az egyházi és a világi hatalmi kör elhatárolása mellett foglal állást. Ez természetesen nem jelenti az államnak a célok összefüggő rendjéből való emancipálását. Az emberi társadalom legfőbb java Isten, kitől mindenek boldogulása függ. (Gent. III. 17.)

Isten hatalma a világ fölött az emberi hatalom forrása és gyakorlásának mintaképe. A hatalom jogtalan bitorlójával (usurpator) szemben az alattvalók nincsenek engedelmességre kötelezve ; a jogos, de zsarnok (tyrannis) uralkodóval szemben a népet (nem az egyest) megilleti az ellenállás joga, bár annak veszélyei sem tévesztendők szem elől. (II. II. 42. 2. ad 3.) A zsarnok meggyilkolását Szent Tamás nem tartotta megengedettnek.

A legjobb államforma a nép bevonásával kormányzó monarchia. Ennek élén a fejedelem áll, tanácsadói a nép legjobbjai, kiket a nép választ. Csak ha az egész népnek része van a hatalomban tekinthető a béke biztosítottnak. (In. Pol. II. 14. ; S. Th. I. II. 105. 1.) Az állami életben a legfontosabb az igazságosság erénye. A tulajdon természetjogi alapjainak a megállapításán kívül (II. II. 66. 1-2.), a gazdasági tevékenységek közül Tamás különösen a javak árának és a kamatnak a kérdésével (II. II. 77., 78.) foglalkozik behatóan.

Az államhatárokkal nem zárul le a társadalom életköre. A világ népei Isten akaratából egy nagy *nemzetközi egységhez*, az Isten fennhatósága alatt álló állam *(respublica sub Deo)* erkölcsi közösségébe tartoznak, melynek törvénykönyve a tízparancsolat s célja a minden emberre kiterjedő szeretet. (I. II. 100. 5.) Az államok, népek egymásközti viszonyában is a természetjog elvei az irányadók. Ez szabályozza a szerződésekre, a követek személyére, a háború esetére vonatkozó magatartást.

11. Egyrészt kora felfogásának ismerete, másrészt hatása miatt figyelmet érdemelnek Szent Tamás elszórtan közölt *esztétikai* nézetei is, melyek szorosan hozzásimulnak metafizikai és lélektani tanításaihoz. Elsősorban a szemlélőre gyakorolt hatást veszi figyelembe ama meghatározása, miszerint «szép, aminek a szemlélete bennünk tetszést ébreszt». (Pulchra dicuntur, quae visa placent. S. Th. I. 5. 4. ad 1.) Az emberi megismerés általános természetének megfelelően Szent Tamás szerint az esztétikai tárgy megragadása is érzékeléssel kezdődik, de az esztétikai élmény csak az értelmi tevékenység síkján bontakozik ki, a tárgy tulajdonságainak felfogása során. Az érzékileg adott tárgy tulajdonságaiból való eredeztetés adja a tomista esztétika *objektivisztikus*, az értelmi tevékenység elsődleges szerepének kiemelése *intellektualisztikus* jellegét. Utóbbi azonban nem jelenti az érzelmek jelentőségének teljes elhanyagolását. A szépnek talált tárgy értelmi szemlélete a tárgyat körülölelő magasabbrendű, szellemi szeretet forrása. (Contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. I. II. 27. 2.)

Az esztétikai tetszés a tárgy által bennünk ébresztett szellemi gyönyör, melyhez nem tapad ösztönös érdek. Az ember azzal emelkedik az állatok fölé, hogy az érzéki dolgok szépségében önmagukért képes gyönyörködni. (Solus homo delectatur in ipsa pulchrititudine sensibilium secundum seipsam. I. 91. 3. ad 3.)

A szép metafizikai alapjait a *tárgyi* tulajdonságok tárják fel. Ezek Szent Tamás szerint: a teljesség (integritas), vagyis a csonkítatlan egész, a megfelelő arány (debita proportio) s a világosság (claritas). (I. 39. 8. ad 1.; I. 5. 4. ad 1.) Az utolsó követelmény a megismerhetőség, a felfoghatóság könnyedségét juttatja kifejezésre s az aristotelizmusnak megfelelően, a megismerés voltaképeni tárgyára, a belső, lényegi formára utal. Az esztétikai szemlélet abban mutat sajátszerű többletet a tárgyfelfogás általános formájával szemben, hogy megragadja a tárgy mivoltában megnyilvánuló tökéletességet. Ez a tetszés legmélyebb alapja. A *tökéletesség* a közös gyökér, amelyen a törekvő képesség számára a jóság, a megismerés számára pedig a szépség adódik. (I. II. 27. 1. ad 3.)

Szent Ágoston s Pseudo-Dionysios nyomán halad Szent Tamás, midőn a szépség határozmányát az érzékfeletti tárgyakra is kiterjeszti, ha azokon a szép tárgyi vonásai feltalálhatók. Beszél az értelem fénye mellett egységben és arányban alakuló lélek szépségéről s a természetfölötti rendbe emelt lélek magasabbrendű szépségéről. (II. II. 145. 2.; In psalm. 23.) S a szépség teljességét Istenben látja meg, kiben a lét abszolút gazdagságában nyilvánuló sokféleség a legtökéletesebb egységben olvad össze s a legteljesebb ismerettel jár együtt. A teremtmény szépsége részesedés által való hasonlóság az örök szépségben, melyből ered minden tökéletesség. (De div. nom. 4. 1. 5—6; S. Th. I. 39. 8.)

Viszont Aristoteles alapján emeli ki az *erkölcs és a művészet* különbségét. Az alany öntökéletesülésére irányuló «cselekvés» (agibile) adja az erkölcs világát, az anyagot alakító «alkotás» (factibile) pedig a művészetét. (I. II. 57. 5. ad 1.) A művészi készség sajátos lelki diszpozíció, mely nem jelenti egyszersmind annak helyes erkölcsi használatát is. Erkölcs és művészet világa mégsem különül el teljesen. Minden alkotásnak ugyanis van valami tudatosan követett célja, amely révén kapcsolatba jut a célok világával, az erkölcsi renddel. Ezzel lehetővé és indokolttá válik egy műalkotásnak nemcsak esztétikai, de erkölcsi értékelése is.

12. Szent Tamás rendszere az ellentétek kibékítésére törekvő, a valóság adatait egységben szemlélni vágyó keresztény szellemiség legjellegzetesebb kifejezése. Természet és természetfölötti világ, hit és tudás, teremtményi lét és Isten, valóság és érték, érzéki és szellemi világ, egyén és közösség, harmonikusan olvadnak össze világképében. A *rend* átfogó nézőpontja alapján kialakított szintézise legfontosabb szerkezeti elvének az aristotelesi metafizika alapintuíciója, a képességiség és ténylegesség dualisztikus elve mutatkozik. Ennek alkalmazásával eredez-

teti az eredetileg képességi állapotú értelem minden természetes ismeretét a szemléletből, aminek végső alapja ismét a lélek és test közt fennálló anyag-forma viszony. A teológia s filozófia közti viszony megállapítása, az Isten létére és a világ teremtésére vonatkozó érvek, az a jelentőség, melyet Tamás a fejlődés tényének a természetbölcseletben, lélektanban, etikában egyaránt tulajdonít, Aristoteles dinamikus metafizikájának döntő hatását igazolják. Hogy a fejlődés következetesen alkalmazott elvét nem terjesztette ki a történelemre is, ennek az általunk érzett hiánynak könnyen felfedhető okát korának Szent Ágoston századához képest nyugalmi helyzete s gondolkodásának az időfeletti lényegek világa felé vonzó súlya magyarázza.

Az aristotelizmus következetes alkalmazásával Szent Tamásnak szükségképen fel kellett adnia a középkori platonizmus oly alapvető tanításait, aminők az ismeretet közlő isteni megvilágosítás, az a priori istenérvek, az ősanyag tényleges létének, az eszmecsirák, a formák sokaságának, az akarat primátusának a tételei. E határozott aristotelikus állásfoglalás a konzervatív iránynál kezdetben heves ellenállást váltott ki.

A ferences *Aquaspartai Máté*, *Cremonai Róland* éles bírálatai mellett *De la Mare Vilmos* Correctorium fratris Thomae (1277—82) c. iratában 117 tomista tételt támadott, *Middleton Richárd* a formák sokaságának az elvét védte (De gradu formarum), melynek feladása keltette az ellentáborban a legnagyobb megütközést.

Kezdetben az egyházi hatóságok is aggodalommal fogadták az újítást. Párizsban 1270-ben az averroizmus tételeivel együtt két tomista tételt is elítélnek: az állagi formák egységének s az angyali szellemek egyszerű voltának a tételét. 1277-ben *Tempier István* párizsi püspök a párizsi egyetemre és az egyházmegyére kiterjedő hatállyal az averroisták elleni tételek közt Tamás több tételét is elítéli. Példáját követi rövidesen a domokosrendi *Kilwardby Róbert* canterburyi érsek, kinek intézkedéseit utóda, a ferences *Peckham János* is fenntartotta.

De ugyanakkor a már halott Tamás védelmezőkre is talál. Legelső köztük agg mestere, *Nagy Albert*, ki Párizsba siet Tamás igazolására. Majd egy ismeretlen szerző pontról-pontra megcáfolja a Correctorium állításait s azt Corruptoriumnak bélyegzi meg. A tomizmus érdekében írt iratok között különösen *Bolognai Róbert* Apologeticum-ja s *Lessinesi Egyed* irata (De unitate formae) tűnnek ki. *Sutonai Tamás* és *Trivet Miklós* személyében a tomizmus csakhamar az oxfordi dominikánusok között is követőkre talált. Az 1278-i milánói, az 1279. és 1286-i párizsi domokosrendi káptalanok Tamás mellett foglalnak állást, kinek tanait a rend iskoláiban rövidesen bevezetik. Az ágostonrendiek közt *Aegidius Romanus*, a világi papok közt *de Fontaines Gottfried* a tomizmus legtöbb tételét elfogadták.

Szent Tamás 1323-ban történt szentté avatásától kezdve jelentősége a skolasztikában egyre növekedett s a «doctor angelicus» filozófiája lett az uralkodó skolasztikus rendszer, mely sokoldalúságával a továbbfejlesztésre is legmegfelelőbbnek mutatkozott. 1567-ben V. Pius a nagy skolasztikust egyháztanítónak jelentette ki, 1879-ben pedig XIII. Leó pápa az ő nevével indította meg az újskolasztikus mozgalmat.

Irodalom. Horváth S., Aquinói Szent Tamás világnézete. Budapest, 1924. E kiváló mű ismeretelméleti beállításban mutatja be Szent Tamás

bölcseletének és teológiájának alapjait. — *Várkonyi H.*, Aquinói Szent Tamás filozófiája. Budapest, 1923. — *Manser G. M.*, Das Wesen des Thomismus. Freiburg i. d. Schweiz, 1932. Igen alapos és világos munka. — *Meyer H.*, Thomas v. Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. Bonn, 1938. Szellemtörténeti beállítású ismertetés és kritika. — *Sertillanges A. D.*, S. Thomas d'Aquin. I—II. Paris, 1910. (Németül Hellerau, 1928.) — *Gilson É.*, Le thomisme.[3] Paris, 1927. S. Thomas d'Aquin.[3] Paris, 1925. — *Grabmann M.*, Thomas von Aquin.[6] Kempten, 1935. — *Endres J. A.*, Thomas von Aquin. Mainz, 1910. — A régebbi művek közül a legértékesebbek: *Werner K.*, Der hl. Thomas von Aquin. I—III. Regensburg, 1858. — *Gonzalez Z.*, Estudios sobre la filosofia de Santo Tomas. I—III. Manila, 1864. (Németül Regensburg, 1885.)

Részletkérdések: *Mandonnet, P.*, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aq.[2] Fribourg, 1910. — *Grabmann M.*, Die Werke des hl. Thomas v. Aquin.[2] Münster, 1931. (Beitr. XII. 1—2.) Einführung in die Summa Theologiae des hl. Th. Freiburg i. B., 1919. Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus u. Th. v. Aq. Münster, 1924. Das Seelenleben des hl. Th. München, 1924. Die Kulturphilosophie des hl. Th. v. Aq. Augsburg, 1925. — *Ibrányi F.*, Aq. Szt. Tamás Summa Theologicája a tomizmus történetében. Bölcseleti Közlemények, 1935, 25—103. ll. — *Meyer H.*, Die Wissenschaftlehre des Th. v. Aq. Fulda, 1934. — *Wilpert P.*, Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas v. Aq. Münster, 1931. (Beitr. XXX. 3.) — *Feckes C.*, Die Harmonie des Seins. Paderborn, 1937. — *Santeler J.*, Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas v. Aq. Innsbruck, 1939. — *Rousselot P.*, L'intellectualisme de S. Th. Paris, 1924. — *Vass A.*, Az értelmi ismeret tényezői Aq. Szt. Tamás tana szerint. Bölcs. Folyóir., 1900. 348—375. ll. — *Szabó S.*, A mozgás és mozdítás lénytani ismertetése. Bölcs. Folyóir., 1890—91. A teremtés fogalma Szt.-Tamásnál. U. o., 1893. 110—138. ll. A rossz eredete Aq. Szt. Tamás szerint. U. o., 1891., 53—74., 346—362. ll. — *Damián J.*, Aq. Szt. Tamás tana a lélek lényegéről. Bölcs. Foly. 1903, 253—271. ll. — *Willmann M.*, Die Ethik des hl. Thomas v. Aq. München, 1933. — *Sertillanges A. D.*, La Philosophie morale de St. Thomas. Paris, 1912. — *Renz O.*, Die Syntheresis nach d. hl. Th. v. A. Münster, 1912. (Beitr. X. 1—2.) — *Steinbüchel Th.*, Der Zweckgedanke in der Philosophie d. Th. v. A. Münster, 1912. (Beitr. XI. 1.) — *Meier M.*, Die Lehre des hl. Th. v. A. «De passionibus animae». Münster, 1912. (Beitr. XI. 2.) — *Schilling O.*, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aq.[2] München, 1930. — *Ibrányi Fr.*, Ethica secundum S. Thomam et Kant. Roma, 1931. — *Horváth A.*, Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas v. Aq. Graz, 1929. — *Paluscsák P.*, A közjó Szt. Tamás erkölcstanában. Hittud. Folyóir. 1909, 353—401. ll. — *Pauler Á.*, Aq. Szt. Tamás. Napkelet. 1925, 387—398. ll. — *Trikál J.*, Szt. Tamás küldetése. Kath. Szemle. 1915, 160—174, 265—277. ll. — *Erdey F.*, Szellemi kultúrélet a XIII. században és Szt. Tamás. Kalocsa, 1930. A XIII. század bölcseletének válsága és Szt. Tamás. Budapest, 1930. — Sok részletkérdést tárgyalnak az utolsó Szent Tamás-centennárium alkalmával megjelent jubileumi művek: *Szabó S.*, Xenia Thomistica. I—III. Roma, 1923—25. — Mélanges Thomistes. Le Saulchoir. Kain, 1923. — S. Tommaso d'Aquino. Milano, 1923. — A Divus Thomas folyóir. 1923. októberi szám. — Összefoglaló könyvészet: *Mandonnet-Destrez*, Bibliographie Thomiste. Le Saulchoir. Kain, 1921. — Lexikon: *Schütz L.*, Thomas-Lexikon. Paderborn, 1895.

38. Az empirikus és matematikai irány.

Azok a filozófiai viták, melyek a párizsi egyetemen folytak, az oxfordi egyetemen csak utóhatásaikban voltak észlelhetők. Itt egészen a század végéig az augustinizmus konzervatív iránya uralkodott, mely-

hez ferencesek és domonkosrendiek egyaránt kegyelettel ragaszkodtak. De a teológia és a filozófia mellett a természettudományt és a matematikát a párizsiaknál behatóbban művelték. Az elvont spekulációval szemben a konkrétumok iránt nagyobb fogékonysággal rendelkező angol lélek meleg érdeklődést mutatott az arabok természettudománya és matematikája iránt, s a tőlük nyert indítás alapján a problémák önálló megoldására is törekedett. A chartresi iskola által a XII. században megindított természettudományi kutatás folytatói az oxfordi magisterek lettek. A természettudományos iránnyal függ össze, hogy a *matematikai* bizonyosságot értékelték a legtöbbre.

1. Sorukban az első jelentékeny egyéniség a ferences *Grossetête* (Grossum Caput) *Róbert* (1175—1253), későbbi lincolni püspök. Aristoteles több logikai művének és Physikájának a fordítása mellett fényelméletével keltett nagy feltűnést. Az arab optikai művekből (Perspectiva) merítette azt a természettudományos nézetét, hogy a *fény* a fizikai világ alapeleme *(De luce seu de inchoatione formarum)*. Ez az egészen finom testi szubstancia egyszerre három irányban terjed nagy sebességgel s ez az autodinamikus hatás a *species*. A fény az ősanyagot alakító forma (az eredeti *forma corporeitatis)* s terjedése hozza létre a vele egyesült anyag térbeli kiterjedését. Sűrűsödési és ritkulási folyamatok eredményezték a rendezett világ kialakulását, melynek mindegyik tüneménye lényegében fénytünemény.

Róbert azt is fölfedi, hogy a fénytüneményeken a *matematikai törvények* uralkodnak s azért a vonalak, szögek és figurák törvényeinek ismeretét a természetismeret előföltételének jelöli meg. (Utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est scire naturalem philosophiam sine illis. Valent autem in toto universo et partibus eius absolute. De luce, ed. Baur. p. 59.)

Grossetête értekezett még az igazságról *(De veritate)* és a szabadakaratról *(De libero arbitrio)* is. A klasszikus augustinizmusnak megfelelően a dolgok örök eszméit az isteni lényeggel azonosítja s az isteni eszmével való megegyezésben állapítja meg a dolgok örök igazságát. (Veritas rerum est earum esse prout debent esse p. 135.) A kötelességtudat a szabadakaratot szükségképen föltételezi.

2. A tévesen Grossetête Róbertnek tulajdonított, tényleg a XIII. század második feléből *(de Wulf)*, ismeretlen szerzőtől származó *Summa philosophiae* azon kevésszámú középkori irat közé tartozik, mely filozófiatörténeti ismertetést is közöl. Istent Szent Ágoston szellemében az örök igazsággal azonosítja s hozzá hasonlóan hangsúlyozza, hogy az igazság akkor is fennállna, ha senki sem ismerné. A tárgyi igazság elménk igazságától különböző. Az igazság nemeivel behatóan foglalkozik.

A kézikönyv a metafizikai tételek közt különösen a formák sokaságának az elvét védelmezi. Ezen ágostoni-platonikus vonással szemben viszont antropológiája és ismeretelmélete teljesen aristotelikus szellemű, anélkül, hogy Szent Tamásra utalás történne. A fényt nem a dolgok lényegének, hanem csak esetleges tulajdonságának tartja.

3. Grossetête Róbert tanítványa, *Bacon Rogér* az oxfordi empirikus-matematikus irány legkiemelkedőbb képviselője. Az angliai Ilchesterben született 1210—15 közt. Oxfordban Grossetête Róbert és Marshi Ádám irányítása mellett végezte tanulmányait s Párizsban folytatta azokat, hol rövid ideig tanított is. Oxfordba visszatérve belépett a ferences rendbe s az egyetemen magister lett. Szenvedélyes kritikái, idegenkedve fogadott természettudományos nézetei miatt azonban már 1254-ben kénytelen a katedrát elhagyni. Közben jóakarója, Fulcodi Guido IV. Kelemen néven a pápai trónra kerül s felszólítja, hogy tervbe vett nagy művét küldje meg neki. Rogér a felszólításra megírja az *Opus Maius*-t (1266), melynek tartalmával lényegében megegyezik az *Opus Minus* és az *Op. Tertium*. Azonban a pápának küldött művében foglalt reformeszméinek megvalósítását s Rogér sorsának jobbrafordulását megakadályozta a pápa két év mulva bekövetkezett halála. A *Compendium Philosophiae*-n Rogér még nyugodtan dolgozhatott, de midőn az 1277-i kárhoztató tételekre válaszképen megírja a *Speculum astronomiae*-t, a rendi generális egyik kolostorba internálja. Büntetése 1292-ig tartott. Ekkor fog hozzá a *Compendium studii theologiae* írásához, de röviddel azután meghalt.

Rogerius elégedetlen kora tudományával. Az erkölcsi élet bajai mellett a tudásnak nagy akadályait *(offendicula)* látja a tudományos tekintély túlhajtott tiszteletében s a matematika, meg a természettudomány és a nyelvtudományok elhanyagolásában. A tudáshoz három módon juthat az ember, a tekintély, a bizonyítás és a tapasztalat útján. A tekintély bizonyítás nélkül elégtelen, de a bizonyításnak is csak úgy van értéke, ha a *tapasztalat* igazolja. Mindent a tapasztalatra kell tehát visszavezetni, ez ismereteink igazoló tényezője. (Oportet ergo omnia certificari per viam experientiae.) A tapasztalati tudás három előnye: közvetlen bizonyosságot szolgáltat, igazolja a tudományos megállapításokat s a természet még rejtőző titkainak az ismeretére segít. (Op. Mai. II. Ed. Bridges, p. 173—222.)

Rogerius mohó szomjúsággal kutatja a természet titkait, tükröket szerkeszt, az optika, kémia, aztronómia kérdéseivel foglalkozik, megsejti az önmaguktól mozgó, egy ember által kormányzott hajókat, kocsikat, repülőhajókat, a mikroszkópot, a teleszkópot *(De secretis operibus artis et naturae)*. A matematikát mesteréhez, Róberthez híven szintén nagyrabecsüli. Ez az alapvető tudomány, mely a logikán is uralkodik. (Virtus tota logicae dependet ex mathematica. Op. Mai. IV. p. 103.)

Azonban Rogér lelkében a vonzalom a *misztika* iránt sem kisebb, mint a természet iránt. Siet hangsúlyozni, hogy a tapasztalat kétféle: külső és belső. A külső tapasztalat nem elég, a tökéletes tudást a belső tapasztalat, az isteni megvilágosítás adja. Ennek hét foka van, a legvégső az elragadtatás. (II. p. 170—171.)

A tapasztalat hangsúlyozása mellett Rogerius másik uralkodó gon-

dolata *a tudomány egységének* az elve. A tudományok hierarchikus rangsort képeznek, élükön a teológia áll. A filozófia önmagában minden haszon nélküli. (Philosophia secundum se considerata nullius utilitatis est. III. p. 69.) Igazi rendeltetése a hitigazságok magyarázata. Egyébként minden tudomány benne van a Szentírásban, csak ki kell belőle fejteni. (Una est tantum sapientia perfecta quae in s. scriptura totaliter continetur. III. p. 36.) A szükséges ismereteket Isten mind közölte az első emberekkel, kik azt az utódaikra hagyományozták *(tradicionalizmus)*. Az emberek gonoszsága miatt azonban Isten csak mértékkel adja a bölcseséget, s azt sem akadályozza meg, hogy az igazság közé tévely is kerüljön.

Filozófiai nézetei különben a régi ferences iskoláéval rokonok. Vallja a formák sokaságának, a materia spiritualis, a rationes seminales elvét. Elgondolásán erősen uralkodik a túlzó realizmus: a nemi, faji, egyedi fogalmaknak a lényeg reális fejlődése felel meg, mely az egyedben zárul le.

A lények a kölcsönhatás viszonyában állnak egymással. Egyik lénynek egy másik lényre gyakorolt első hatása (primus effectus agentis) a *species* (az erő), melynek módjaival behatóan foglalkozik *(De multiplicatione specierum)*. Ennek az elméletnek ismeretelméleti alkalmazása az a magyarázat, hogy a tárgyakban levő nemi, faji és egyedi valóságok értelmünkre hatnak s e közvetlen hatás (species) felfogása a tárgyak intuitív ismeretét teszi lehetővé. Isten az egyetemes intellectus agens, ki mint a világ abszolút működő oka, a tárgyak ismeretet közlő ránkhatásával közreműködik. Erre a közreműködésre vonatkozik az ágostoni isteni megvilágosítás elve.

Bármily nehéz is ítéletet alkotnunk a szellemtörténet e különös egyéniségéről, kit szerencsétlen életkörülményei megakadályoztak abban, hogy a lelkében ébredező eszméket kifejthesse, a kritikus módszer hatalmának s a tapasztalat jelentőségének a hangsúlyozása alapján lehetetlen benne azoknak az eszméknek középkori előhírnökét fel nem ismerni, melyeket később *Francis Bacon* és *Descartes* fognak képviselni.

4. A kortársak dícséretével annyira fukar Rogerius nagy elismeréssel nyilatkozik *Maricourti* (de Mahariculia) *Péterről*, a kísérletek atyamesteréről (dominus experimentorum), kiről mindössze annyit tudunk, hogy a mágnesség tulajdonságaival s a perpetuum mobile problémájával foglalkozott. (Epistola de magnate, Nova compositio Astrolabii particularis.)

A kor empirikus kutatói közé tartozik a sziléziai *Witelo* (1220/30—1270 közt) is, kinek Alhazen nyomán 10 könyvben megírt Perspektívájához *Kepler* írt kiegészítést. A lelki jelenségek elemző vizsgálata a pszichológiai rész jelentősége, mely a térszemlélet asszociatív elemeire is rámutat.

Az averroisták ellen eredményesen alkalmazható, exakt tudomá-

nyos módszer eszméje hozta létre a ferences *Rajmundus Lullus* (1235—1315) *Ars magna* c. alkotását. Ebben a minden létet és értéket magukban foglaló kilenc abszolút és kilenc relatív fogalomból és egyéb kilences csoportból álló egymás fölött forgatható, koncentrikus elrendezésű fogalomtáblázatok módszeres kombinációjával a szerző az összes tudományok tételeinek a bizonyítását, sőt még a természet rejtett titkainak a fölfedezését is lehetőnek gondolja. A «doctor illuminatus» elméjében felvillant *kombinatív módszer* eszméje utána még sokáig foglalkoztatta a gondolkodókat, többek közt *Giordano Brúnót*, *Leibnizet* is.

Irodalom. Little A. G., The grey friars in Oxford. Oxford, 1893. R. Bacon. Oxford, 1929. — *Baur L.*, Die Philosophie des Robert Grossetête. Münster, 1917. (Beitr. XVIII. 4—6.) Kritikai szövegkiadás, végén a Summa Phil. — *Carton R.*, L'expérience physique chez Roger Bacon. L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Rog. B. La synthèse doctrinale de Rog. B. I—III. Paris, 1924. — *Mester J.*, Rogerius Baco fejlődése, jelleme és szerepe az emberi művelődés történetében. Budapest, 1916. — *László Á.*, A ferences iskola természetbölcseleti problémái. Gyöngyös, 1942. — *Baeumker Cl.*, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XII. Jahrh. Münster, 1908. (Beitr. III. 2.—) *Keicher O.*, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arab. Philosophie. Münster, 1909. (Beitr. VII. 4—5.)

39. Független irányú skolasztikusok.

A skolasztikus bölcselet iskolához kötöttsége nem akadályozta meg az önálló vélemény kifejlődését. Különösen az egyetemesség és egyediség egymáshoz való viszonyának, az egyediség principiumának és az ismeret módjának a kérdésében többen függetlenítették magukat az uralkodó irányok tételeitől s bizonyos eklekticizmust követtek.

1. *Genti* (Gandavensis) *Henrik* († 1293) tournaii kanonok, később párizsi magister («doctor solemnis»), egy Summa Theologica és 15 Quodlibeta szerzője, általában a korábbi ágostoni irányhoz ragaszkodik, de több pontban önálló nézetet vall.

Azon ágostoni-platonikus elv alapján, hogy az idea egyetemes, azt állította, hogy Istennek csak egyetemes ideái vannak s az egyedeket csak a faji idea (species specialissima) közvetítésével ismeri meg. Isten akaratával az anyag a forma nélkül is létezhetne. Az egyediség elve nem az anyag, hanem a magánakvaló (suppositum) közölhetetlen, minden más egyedtől különböző sajátos volta. Mivel a lényeg csak az individuumban lehet valóságos, az individuum pedig önálló létiség, lét és lényeg közt nincs reális különbség.

Ismerettanának érdekes tétele, hogy az értelmi ismeret az intellectus agens közvetítésével a képzetben adott egyetemes mozzanat megragadásával, külön értelmi ismeretkép (species intelligibilis) nélkül jön létre. Az augustinizmus utóhatását mutatja az a tétele, mely szerint bár a bennünket környező dolgokat az értelem természetes erőivel ismerjük

meg, mégis a szellemi valóságok, a végső lételvek s az egyetemes létvalóságok megismeréséhez Isten különös világosságára van szükségünk. Augustinizmusából következik voluntarizmusa is, melyet annyira túloz, hogy a tárgyi hatást csak az akarati aktus föltételének, de nem okának tekinti. Szerinte az akarat teljesen aktív képesség, mely kívülről jövő meghatározást nem tűr meg.

2. *De Fontaines Gottfried* párizsi kanonok és magister († 1306 után) Quodlibetáiban csatlakozik Genti Henrik azon véleményéhez, hogy Istennek az egyedekről nincsenek közvetlen ideái. Megegyezik vele a lét és lényeg különbségének a tagadásában is s azt tartja, hogy annyi lényeg van, ahány létező. Az egyediség elvének a szubstanciális formát tartja. A fejlődést azzal a különös nézettel magyarázza, hogy Isten hatalmával az egyik test egy másikká változhat át (transmutatio), éspedig olyatén képen, hogy az új létmódban előbbi természete sajátságait is megtartja. A tomizmus mellett foglal állást a létet adó forma egységének és az értelem elsőbbségének a kérdésében. Ez utóbbi pontban hevesen támadja Genti Henrik voluntarizmusát.

3. Az ágostonrendi *Aegidius Romanus* († 1316) Szent Tamás tanítványa volt Párizsban s midőn a párizsi püspök a tomista tételeket elítélte, egy heves hangú vitairatban Szent Tamás védelmére kelt s a formák sokaságának a tételét mint a katolikus hittel ellenkező tanítást támadta. (Contra gradus et pluralitates formarum, 1277.) A merész állásfoglalásnak Aegidius baccalaureusi tanítási jogának a megvonása lett a következménye, melyet csak évek multán, eredeti nézetei visszavonása után nyert ismét vissza. Ez a körülmény is közrejátszhatott abban, hogy bár lényegében a tomizmust követi későbbi irataiban is, a tomista tanokat más irányok tételeivel vegyíti. Igy megszüntette a cselekvő és szenvedőleges értelem különbségét s felújította az eszme-csirák ágostoni tanát.

Aegidius sokat olvasott könyve volt hercegi tanítványa, a későbbi Szép Fülöp részére a fejedelmek kormányzásáról írt műve *(Quaestio metaphysicalis de regimine principum*, 1285 előtt), melyben a fejedelem emberi, családfői s uralkodói kötelességeit foglalja össze. Egy másik művében pedig a pápai hatalom teljesjogú fennhatóságát védelmezte. *(De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate.)*

4. A domonkosrendi *Durandus a S. Portiano* (1270/75—1334), ki a pápai udvarban mint lector sacri palatii működött, később pedig limouxi, majd meauxi püspökké lett, a tomizmus fölött gyakorolt kritikája miatt sokáig nominalista hírében állott. Csak legújabban *Koch J.* kutatásai változtatták meg ezt a nézetet, melyek szerint Durandus kritikája nem vonja kétségbe az értelmi ismeret tárgyi értékét, bár a tomizmussal több pontban ellentétbe került. Nevezetesen a valós viszonyok körét az oksági viszonyra korlátozza s a Szent Tamás által valósnak

tartott egyéb viszonyokat (pl. hasonlóság, azonosság) tisztán fogalmi alkotásoknak tekinti.

Az ismeretkép s ezzel együtt az intellectus agens elméletét is csak fikciónak tartja. Az egyedi tárgy ismerete időbelileg a korábbi s a közös természettel tárgyilag megalapozott egyetemesség csak a kitisztult fogalomban lesz ismeretessé. Az ismeret keletkezésének ezzel a magyarázatával függ össze, hogy az igazságot nem a tárgy és az ismeret megegyezésében határozza meg, hanem abban, hogy a dolgot híven fogjuk fel, olyannak, amilyen a tárgyi világban.

Durandus tomista-ellenes nézetei rendtársai közt nagy megütközést keltettek s a «doctor modernus» Szentenciás könyvének teológiai szempontból is kifogásolt részeit kétszer is kénytelen volt átdolgozni. Ellenfelei közül különösen *Hervaeus Natalis* (Defensio doctrinae D. Thomae) s *Bernardus Lombardi* (más néven Durandellus, Evidentiae contra Durandum) válnak ki.

Irodalom. De Wulf M., Études sur Henri de Gand. Louvain, 1895. Études sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines. Louvain, 1904. — *Paulus J.*, Henri de Grand. Paris, 1938. — *Scholz R.*, Aegidius von Rom. Stuttgart, 1902. — *Werner K.*, Der Augustinismus des späteren Mittelalters. Wien, 1883. (Die Scholastik des spät. Mittelalters III.) — *Koch J.*, Durandus de S. Portiano. Münster, 1927. (Beitr. XXVI. 1.)

40. Duns Scotus.

1. A XIII. század nagy skolasztikusainak sorát *Duns Scotus* zárja be. E rendkívül éles dialektikus elme a «doctor subtilis» kritikus szerepében veszi vizsgálat alá a század folyamán feltűnt rendszereket, s mint az ágostonos-ferences irány követője, különösen a tomizmust részesíti éles bírálatban. A neve alatt fennmaradt művek különböző jellege, inkább a fogalmak finom megkülönböztetésére, mint rendszeralkotásra törekvő tömör stílusa, fejtegetései áttekinthetőségének a nehézségei okozták, hogy Scotus filozófiájának a jellegéről a legutóbbi évekig meglehetősen megoszlottak a vélemények. Azonban művei legújabb kritikai vizsgálata lehetővé teszi, hogy jelentőségéről helyes képet alkossunk. Duns Scotus János 1266 vagy 1274-ben született a skóciai Ecosse-ban. A ferencesrendbe lépve Oxfordban tanult, majd ugyanott tanárkodott. 1302—07 közt a párizsi egyetemen tanított. Innen Kölnbe ment, hol már a következő év őszén (1308) meghalt.

Rövid életideje alatt is, Scotus hatalmas írói munkásságot fejtett ki. Oxfordban írta meg P. Lombardus Szentenciás könyvéhez írt magyarázatait, melyek *Opus Oxoniense* néven ismeretesek. Ugyanarról a tárgykörről Párizsban tartott előadásairól hallgatói által készített jegyzetek alkotják másik főművét, a *Reportata Parisiensia*-t. Egyéb fontosabb művei még: *De primo principio, Quaestiones in Metaphysicam, Collationes Parisienses*

s egy *Quodlibet*. Műveinek Wadding L. szerkesztésében megjelent összkiadása (Lyon, 1639) s az azt követő párizsi kiadás kritikailag nem kifogástalan. A Mignes és Longpré által végzett szövegkritikai vizsgálatok szerint a Scotus neve alatt szereplő fontosabb művek közül *nem eredetiek:* a Quaestiones disputatae de rerum principio, a Conclusiones metaphysicae, az Expositio in XII. l. Metaphysicorum, a Theoremata, az aristotelesi Physikához és Meteorologikához írt kommentárok, a Grammatica speculativa (Grabmann). Kétséges a *De anima* eredetisége. Scotus műveinek új, kritikai kiadásán a quarachii ferencesek dolgoznak.

Duns Scotus az ágostoni hagyományokat követi, amennyiben azokat a kritika nézőpontjából fenntarthatóknak ítéli. Rendszerének ismertetésénél elégséges így a korábbi ferences iskolától és a tomizmustól eltérő tanaira rámutatnunk.

2. Scotus *ismerettana* az oxfordi empirizmus és az ágostoni intuicionizmus igazolásának jellegét viseli magán. Az ismeret kialakításánál hangsúlyozza az értelem aktivitását, melyet szerinte mind a megvilágítás elmélete, mind a tomista elmélet egyaránt veszélyeztet. A megismerést nem tekinti szenvedőleges folyamatnak (intelligere non est pati. Quodl. q. 13. n. 26, 28.), hanem mint élettevékenységnek aktív jellegét hangsúlyozza. (Ox. I. d. 3. q. 9. a. 10.) Tárgy és alany egyaránt aktív tényezői az ismeretnek, melyet mint rész-okok (activum partiale), együtt hozzák létre. A két létesítő ok közül Scotus az alanyt tekinti az ismeret főokának s ennek tulajdonítja, hogy ugyanazt a tárgyat különböző lények (emberek, tiszta szellemek) különböző módon ismerik meg.

Intuíció és *elvonás* a megismerés kétféle módja. Előbbinél a tárgy közvetlenül van adva, az utóbbinál ismeretkép helyettesíti azt. Az elvont ismeret a lényegre vonatkozik, eltekintve a valóságos léttől. Az intuitív ismeret pedig a dolog lényegét valóságos létezésében, vagy pedig a valóságos létében jelenlevő tárgyat ragadja meg. (Primam voco abstractivam, quae est ipsius quidditatis secundum quod abstrahitur ab existentia actuali et non existentia. Secundam, scilicet quae est quiddidatis rei secundum eius existentiam actualem, vel quae est praesentis secundum talem existentiam, voco cognitionem intuitivam. Ox. II. 3. 9. 6.)

Intuitíve ismerjük meg Scotus szerint a rájuk való reflexió révén tudatunk adottságait, melyek ismeretünkkel nem az azonosság, hanem a tárgy viszonyában állnak. Közvetlen adottságuk alapján tudatunk tényeiről ismeretünk teljes bizonyosságú. Érzéki csalódás esetén is maga az érzékelés ténye feltétlenül biztos. Nemcsak gondolkodásunkat, érzésünket, akarásunkat ismerjük meg szellemi szemlélettel, hanem érzékelésünk tartalmát is. (Ox. IV. 10. 8. 8.) Az értelem mint magasabb ismerő erő képes azt megismerni, amit az alacsonyabb (érzéki) képesség (De an. q. 22. n. 2.). Scotus nem osztja azt a nézetet, mely az érzéki megismerés tárgyának az egyedet, az értelminek az egyetemest tekinti. Mindaz megismerhető, ami lét. Az egyedi a tökéletes lét, tehát önmagában megismerhető. Az értelem, mint minden természeti ok, ha nincs

akadályozva, legelőször a legtökéletesebb hatást hozza létre és ez az értelem számára az egyedi dolog fogalma (species specialissima. Ox. I. 3. 2. 22—24.) Szellemi intuíció nélkül az értelem egyáltalában nem juthat valami létezésének bizonyosságára. (Talis autem cognitio, quae dicitur intuitiva, potest esse intellectiva ; alioquin intellectus non esset certus de aliqua existentia aliciuius obiecti. Ox. IV. 25. 2. 12.) Minthogy a dolgok léte esetleges, az egyetemes lényeg ismerete nem elégséges az egyedi dolog létezésének a megállapításához, ez csak a dolgokból meríthető. (Ox. II. 3. 11. 11.) Az intuitív ismeret bizonyosságának biztosítéka abban van, hogy a tárgy és az ismeret egyaránt tudatvilágunkhoz tartozván, nemcsak ismeretünkre vagyunk képesek reflektálni, hanem megállapíthatjuk ismeret és tárgy megegyezését is. (Quodl. 13. 14.) Azonban az egyediség metafizikai lényegét nem vagyunk képesek jelen életünkben felfogni. S nincs intuitív ismeretünk a testi valók mivoltáról, lelkünkről, Istenről.

A külvilág létét tudatunkban mutatkozó oksági hatása igazolja. A külvilág reális léte nélkül nem volna oka a hatalmunkban nem álló benyomások változásának. (Ox. I. 3. 7. 20.) Annak pedig, hogy érzékeink a valóságnak megfelelően fogják fel a tárgyakat, a bizonyosságát az érzékeknek az ismétlődő benyomásokról megegyező ítélete adja, melynek alapján bizonyos képzetet bizonyos ok természetszerű hatásának tekinthetünk. Az érzetminőség tárgya olyan, ami megfelel az általa létesített ismeretképnek (tale, quale natum est repraesentari per speciem genitam ab ipso. Ox. I. 3. 4. 11.) Az igazságot a tárgy és ismeret egymáshoz hasonulásának tartó nézet mellett, az ismeret tárgyi érvényének biztosítására Scotus elegendőnek tartja a tárgyi és alanyi mozzanatok egyértelmű egymáshoz rendeltségét is. (Habitudo correspondet rei . . . exprimens illud, quod est in re. Quaest. Met. 6. 3.) Míg a tudatban adott lét a belső szemlélet révén közvetlenül megismerhető, a tudaton túli lét létezése és mivolta csak közvetett módon, következtetéssel igazolható, melynek bizonyosságát nyilvánvaló elvek alkalmazása biztosítja.

Míg a konkrét egyedet szellemi szemlélettel ismerjük meg, elvonással jutunk az egyetemes mozzanat ismeretéhez. Scotus elutasítja az ismeretkép kialakításának Aristoteles által adott indokolását. Metafizikája tagadja az egyetemes forma létét s így az elvonás lényegét nem az egyetemesnek a materiális-egyedi létből való kiemelésében látja. De az elvonást nem tekinti a szellemi tartalom (intelligibile) kiemelésének sem, mert minden valóság, az érzéki is, értelemszerű. (Quodcunque ens quantumcunque sensibile est tamen intelligibile. Ox. II. 9. 2. 33.) Az elvonás jelentősége nála az egyetemes tartalmú ismeretkép kialakításában áll, melyet a cselekvő értelem és a képzet együttesen hoz létre. (Ox. II. 3. 8. 12.) Minthogy mind az elvonásnál, mind az ismeret tudatosításánál az értelem létesítő, de egyszersmind befogadó tevékenységet is

végez, a cselekvő és szenvedőleges értelem közt a különbség Scotus szerint nem reális, hanem csak a működés szempontja szerinti. A képzetből elvont szellemi kép egyetemes ismeretünk tárgya. A külső tárgyakban és érzéki adatainkban nincs egyetemes fogalmainknak megfelelő reális tárgy. Az egyetemes, mint ilyen nem reális létű. (Universale, inquantum universale nihil est in existentia, sed tantum est in aliquo ut representante ipsum obiectum sub tali ratione. Ox. I. 3. 6. 8.)

Scotus háromféle universale-t különböztet meg. A *metafizikai* egyetemesség a több egyfajú egyedben levő közös tartalom : a faji természet (natura comunis), mely nem teljes, hanem potenciális universale, mert csak az értelmi tevékenység által lesz tényleges. A *logikai* egyetemes, minthogy csak értelmi vonatkoztatásban merül ki, szintén nem teljes universale. A metafizikai és logikai egyetemesség együttesen alkotja a *teljes* universalét, mely képes sok dologban lenni s egyszersmind sok dologról állítható. (Metaph. 7. 18. 10.) De habár az universale, mint ilyen (szemben a túlzó realizmussal) nem valóságos létű, fogalmaink reális eredeténél fogva mégis tárgyilag megalapozott (ellentétben a nominalizmussal).

Az egyetemes fogalom értékét az adja, hogy a lényeges jegyeket magában foglalva, határozott és megkülönböztetett ismeretet ad. (Nihil concipitur distincte, nisi quando concipuntur omnia quae includuntur in ratione eius essentiali. Ox. I. 3. 2. 24.) Az egyetemes fogalmak sorában a lét fogalma a legelső, mely miségileg (quidditative) bennfoglaltatik az összes alsóbb fogalmakban, melyek a teljesen egyszerű s ezért megkülönböztetett létfogalom révén ismerhetők meg megkülönböztetten. A meghatározással szerezhető megkülönböztetett ismeretek sorában a lét fogalmával kezdődő felosztásban elsők az általánosabb fogalmak, azután következnek a nemek és különbségek, melyek a megkülönböztetett alsóbb fogalmat adják. A határozott, definíció (nem intuíció) által szerzett megismerésnél tehát korábbi az egyetemes mozzanatok ismerete, mint az egyedi valóságé. A tudományok sorrendjében a megkülönböztetett, határozott ismeretek szempontjából első a metafizika, mely mint a legegyetemesebb elvek tudománya igazolja más tudományok elveit. Igy a természettudományi ismeretek is a metafizika egyetemes fogalmai révén tökéletesülnek. (Scientia naturalis prout praecedit Metaphysicam, habet suos terminos confuse notos ; sed Metaphysicus mediante definitione exprimit distincte notitiam illorum et tunc est perfecta, quando est cum Metaphysica. Ox. III. 24. 1. 19.)

A közvetlen szemléleten alapuló intuitív ítéletekkel szemben az elvonáson alapuló ítéletek vagy a reális létezésre vonatkoznak, vagy attól eltekintenek. Állíthatjuk egy tárgy reális létét annak közvetlen jelenléte nélkül is. Míg a létezésre vonatkozó ítéleteket a szemlélet alapozza meg, vannak ítéletek, melyek helyessége a fogalmak egymáshoz vonatkozta-

tásából, analitikus módon nyilvánvaló. Ezek érvénye független a tapasztalattól, a posteriori egyáltalában nem bizonyíthatók. (Principia immediata sive evidentia ex terminis non possunt demonstrari demonstratione quia. Quodl. 7. 3.) Az analitikus ítéletek ugyan nem adnak a reális létre vonatkozó ismeretet, mégis értékesek, mert ily ítéletek alapján állapítjuk meg valamely tárgy lényeges tulajdonságait s ezzel a homályos ismeretből (cognitio confusa) határozottabb ismerethez (cognitio distincta) jutunk. A tény- és az észigazságok Scotus felfogásában ismeretvilágunk egyformán eredeti, egyenjogú s egymást kiegészítő tényezői.

A *tudomány* előfeltételét az oxfordi hagyományoknak megfelelően, a tökéletes tárgyi nyilvánvalóságban látván, Scotus a filozófia területét a teológia irányában Szent Tamásnál jelentékenyebben megszűkíti. Olyan tételeket, melyeket Szent Tamás az ész által is bizonyítottaknak tekint (lélek teremtése, halhatatlansága, Isten bizonyos tulajdonságai), a kinyilatkoztatás igazságai közé sorozza. Mivel a teológia területén az ész egyéb tudományokkal azonos fokú evidenciát nem igényelhet, Scotus szerint a teológia nem spekulatív, hanem *praktikus* tudomány : az erkölcsi magatartás normáit tartalmazza. (Ox. prol. q. 3—4. lat. n. 26.) Ezzel azonban époly kevéssé akarta a teológiai igazság értékét kisebbíteni, mint amilyen távol állott tőle a filozófia és teológia között kiépített békés harmóniának a megbontása.

3. Duns Scotus *metafizikájának* s egész filozófiájának legfontosabb kérdése az *egyetemes* és *egyedi lét* közti viszony. Ez a kérdés a Szent Tamás utáni skolasztikusok legtöbbet vitatott problémája. Scotus az oxfordiak empirikus irányához híven, az egyedi lét önállóságának a kiemelésére törekszik. A konkrét, egyedi szubstancia metafizikai tartalmára vonatkozólag a tomizmus elmélete nem elégíti ki. Az anyag nem lehet az egyediség elve ; mint tiszta lehetőség, határozatlanság nem létesítheti az egyedet jellemző nagyon is pozitív tulajdonságokat. (Ox. l. II. d. 3. q. 5. n. 1.) Nem tekinthető egyedesítő elvnek a mennyiségileg jellegzett anyag sem, mert a mennyiség mint járulékos lét (accidens) már feltételezi a szubstanciát s így annak nem adhatja egyedi létét (Ox. II. 3. 4. 5.). De a forma sem mint ilyen egyediségi elv, mert époly egyetemes, mint a matéria.

A megoldáshoz Scotus a fogalmi elemzés nyomán halad. A fizikai egyedekről alkotott fogalmaink összetettek, melyek alkotó jegyeik tárgyi értékéről nincs okunk kételkedni. Igy pl. a Platonról alkotott fogalmam az ember és Platon fogalmát foglalja magában, vagyis azt juttatja kifejezésre, hogy Platonban a valóság több rétege létezik. A legegyetemesebb ezek közül a lét, szűkebbkörű a nem (élet, érzékelés), még szűkebbkörű a faj (eszesség) s végül van egy egyedi létmozzanat, mely őt Platonná teszi. A faji egyetemességet tehát egy végső módosulás, a *haecceitas* megszűkíti s ez az utolsó formalitás *az egyediség elve*.

A közös matériából és a közös formából összetett közös természethez (natura communis) járuló egyedi mozzanat alkotja a konkrét egyedet. A haecceitas (a dolog ez volta) a dolog konkrét realizációjának a tényezője, a dolog végső ténylegesülése (ultima realitas entis. II. 3. 6). A haecceitas által az egyed a fajiság léttartalmán túlmenő, pozitív határozottsággal rendelkezik. E tekintetben az egyed a fajnál tökéletesebb. Viszont a faj számtalan lehetséges megvalósulása közül az egyed csak egyetlen, — a faji tökéletesség egyetemességét megvalósító lét végtelen lenne — a lét gazdagsága tekintetében tehát a faj az egyednél tökéletesebb.

Scotus attól a gondolattól sem idegenkedett, hogy a dolgot alkotó létprincipiumok mindegyikének megvan a maga haecceitása, úgy, hogy az összetett lényben többféle haecceitas van (az anyag, a forma, a kompozitum haecceitása), melyek az actus-potentia viszony szerinti harmonikus egymás alá rendeltségükben a lény egységét nem bontják meg. (Rep. II. 12. 1. 8.)

Mivel a haecceitas az egyedivé szűkült egyetemesség, közte és az egyetemesebb (faji és nemi) formalitások közti különbség nem lehet oly mérvű, mint aminő az anyag és a forma között fennáll, vagyis nem lehet reális. Viszont a különbség nemcsak észbeli (distinctio rationis), mert a haecceitas oly mozzanatot is tartalmaz, mely a fajiságban nincs meg. Igy tehát *a distinctio formalis a parte rei*, a dologban gyökerező formális különbség a helyes meghatározás, mely azt fejezi ki, hogy a lét egymást föltételező s egymástól szétválaszthatatlan rétegei, formalitásai alkotják a konkrét egyedet s ez éppen a róla alkotott fogalmunkban adott összetett tartalom tárgyi alapja. Az egyediség kérdésének ezzel a megoldásával függ össze, hogy Scotus a létező dolgokban a lét és a lényeg közti reális különbséget tagadja. (Ox. II. 1. 2. 7.; IV. 13. 1. 38.)

Scotus újonnan bevezetett megkülönböztetését a viszonyok különböző fajaira alkalmazza. Igy Isten különböző attributumai, a lélek és képességei, az igazság és jóság: egymás közt mind «identice unum realiter distinctum». Amiről megkülönböztetett fogalmunk van, önálló létforma, jóllehet nem létezik mástól önállóan. Ez a megkülönböztetés az ágostoni irányt jellemző túlzó realizmus maradványa.

A ferences iskola hagyománya él tovább Scotus azon tanításában, hogy az *anyag* önmagában is, bár legcsekélyebb tartalmú, de mégis valóságos létező *(infimum entium)*, mely természetszerűen törekszik a forma fölvételére. (II. 12. 1. 12.) Az anyag e viszonylagos önállóságát juttatja kifejezésre ama nézete, hogy Isten, kinek az anyagról egyéb dolgoktól megkülönböztetett eszméje van, abszolút mindenhatóságával az anyag formanélküli létét is lehetővé teheti. (II. 12. 2. 1.)

4. Test és lélek élénken vitatott viszonyát illetőleg Scotus hangsúlyozza, hogy az emberben s általában minden élőlényben *a lélek* csakis az alkalmasan kikészített testtel egyesülhet. Pl. az aranyhoz hasonló

sűrűségű testet a lélek nem informálhatja. Az élő organizmusban tehát szükséges felvenni a testiség formáját *(forma corporeitatis)*, mely önmagában csak tökéletlen forma, kiegészítésre váró actus (actus partialis), v. i. mint képességiség viszonylik a végső tökéletességet adó formához, a lélekhez. A kettő egyesülése hozza létre az organikus egészt, az élő lényt. (IV. 11. 3. 46. kk.) Az emberben az értelmes lélekkel képességileg adva vannak a tengőéleti és az érzéki lélek olyanformán, mint az elemek az összetett testben. Az embernek tehát csak egy lelke van. A képességek, mint a lélek-szubstanciából sarjadó adottságok a lélek lényegével reálisan azonosak. Minthogy azonban a képességek egyike sem rendelkezik a többi képesség s az egész lélek tökéletességével, a képességek egymástól formálisan különbözők. (II. 16. 1. kk.)

Az emberi lélek szellemisége a gondolkodásból és az akarati tevékenységből nyilvánvaló. Azonban halhatatlansága és teremtett volta kényszerítő észérvekkel nem bizonyítható. Itt csak megközelítő következtetésekkel kell beérnünk, melyek bizonyosságát a hit erősíti meg. (Rep. IV. 43. 2. 15. kk.) Scotus ez a nézete tudomány-fogalmával áll összefüggésben.

Ágostoni nyomokon haladva, az akarat autonómiáját juttatja kifejezésre Scotus abban a tételben, hogy az *akarati aktus* teljes oka maga az akarat, nem az értelem és akarat együttesen, mint Szent Tamás tanítja. (Ox. IV. 14. 2. 5. ; Rep. IV. 49. 2. 6.) Szerinte az értelem tárgyat adó szerepe csak föltétele, nem létesítője az akarat aktusának. Az értelem nyujtotta szempontoktól függetlenül határozhatja el magát az akarat a jóra vagy a rosszra, teljes szabadsággal választhatja a nagyobb vagy a kisebb jót. Míg az értelem a természetben szükségképen adotthoz van kötve, az akarat nem áll a tárgy kényszere alatt. Az akarat nem azonos a természeti ösztönnel, hanem a szabad önelhatározás képessége, mellyel az ember a természeti szükségképiség fölé emelkedik. (Ox. II. 25. 1. 22-24.) Az akarat világa az esetlegesség, a kontingencia.

De nemcsak tevékenységének önállóságában, hanem az értelemmel szemben is megnyilvánul az akarat fölénye. Az értelmi tevékenység sajátszerűségének a fenntartásával hangsúlyozza Scotus, hogy az értelem által felfogott tárgy csak az akarat közreműködésével válik teljes tudatossággal birtokunkká. Hogy figyelemben részesítjük-e a tudatunkba kerülő tárgyat, hogy milyen irányban fejlődik ki értelemvilágunk, akaratunk irányító hatásától függ. Már az érzékelés is nagy mértékben öntevékeny cselekvés, melyhez a tárgyi benyomás az alkalmat adja ; az emlékezet nemcsak megőrzi a benyomásokat, hanem át is alakítja azokat, az értelmi hozzájárulásban is mindig van része az akaratnak is. (Ox. IV. 6. 11. 3. ; Rep. IV. 45. 2.)

A *szabadság* alapját Scotus kizárólag az akaratban, nem általában az ember szellemi mivoltában látja, mint Szent Tamás. A szabadság

ellentétben álló aktusokkal, tárgyakkal és hatásokkal szembeni közömbösséget jelent, s ép ez a közömbösség az akarat igazi tökéletessége. (Ox. I. 39. 5. 15.) De nemcsak a tárgy választása, hanem az akarás vagy a nem akarás is hatalmunkban áll. (I. 1. 4. 18.)

Értelem és akarat primátusát illetőleg Scotus szerint kétségtelen az akarat elsőbbsége. Nem az akarat függ az értelemtől, hanem az utóbbi az előbbitől, mint felsőbbrendű rész-októl. (Intellectus dependet a volitione ut a causa partiali, sed superiori; e converso autem voluntas ab intellectione ut a causa partiali, sed subserviente. Rep. IV. 49. 2. 13.)

A pszichológiai voluntarizmusnak megfelelően az akarat jelentősége Scotusnál *erkölcsi* tekintetben is előtérbe kerül. Erkölcsileg jó, ami megfelel az értelem helyes ítéletének (Ox. II. 40. 1. 3.) De csak az akarat vállalásával lesz egy cselekedet erkölcsileg teljes értékűvé. (Rep. II. 42.) Az akarat elsőbbségénél fogva tartja Scotus az erkölcsi erényeket értékesebbeknek az értelmieknél. (Ox. I. 17. 3. 25.; II. 42. 4. 1—2.) Az ember életcéljának megvalósításában nem a tudás a döntő, hanem az akarat jósága, legfelsőbb fokon a természetfölötti istenszeretet. Isten szeretete tökéletesebb Isten ismerésénél, az Istennel való egyesülés nem az értelmi szemlélet, hanem a szeretet által valósul meg, melyben az ismeret is legmagasabb fokra emelkedik. (IV. 49. 4. 4.)

4. *Isten* létének a bizonyítása Scotus szerint csakis a posteriori, a tapasztalatból kiindulva lehetséges. Istennek, mint végső létesítő oknak, mint a mindenség céljának s mint minta-oknak a bizonyítása az istenbizonyítás hármas útja. (Ox. I. 2. 2. 10. kk.) Szent Anzelm ontológiai érve abban a színezésben (coloratio), hogy az elgondolható legnagyobb («summum cogitabile») fogalmában nincs ellenmondás, Isten végtelenségének bizonyítására használható.

Isten és a világ lényeges különbségének a létfogalom szempontjából való biztosítását illetőleg, Scotus különbséget tesz a létfogalom ontológiai és logikai értelme közt. *Ontológiailag* a teremtmény léte Isten létéhez képest csak analóg. Isten önmagában véve, a teremtmény azonban csak esetlegesen, részesülés által birtokosa a létnek. Mindazonáltal a lét fogalma fölötte állván a kategóriáknak, Istenről és a teremtményről *logikailag* azonos jelentésű. Enélkül, Scotus nézete szerint, lehetetlen a világból Istenre következtetni, Isten és a teremtmények között bárminemű összehasonlítást tenni. (I. 8. 3. 2.; De an. 21. 7—8.) Isten attribútumai közül mindenhatóságát és mindenüttvalóságát az ész csak megközelítően képes igazolni. (Rep. I. 37. 2. 10.) Isten legfőbb tulajdonsága az önmagától való lét. Egyéb tevékenységének alapja az értelmi tevékenység. Saját lényege az isteni értelem elsődleges tárgya, a teremtett lények másodlagos tárgyai. (Rep. I. 36. 2. 5.) E megkülönböztetéssel kívánja Scotus Isten értelmének a teremtményi léttől való függetlenségét biztosítani.

Voluntarizmusához híven Scotus az Istenben is kiemeli az akarat abszolút szabadságát, anélkül, hogy azt az önkény korlátlanságával azonosítaná. A dolgok eszmei léte az isteni értelemben nem hat meghatározólag Isten akaratára. A teremtésénél nem az értelmi látás irányította Istent választásában, hanem amit szabadon választott, a legjobb. Általában minden azért jó, mert Isten akarta s nem fordítva, azért akarta Isten, mert jó. (Omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso. Ox. III. 19. 7.) Természetesen Isten akarata nem juthat ellentétbe a saját lényegével. (Deus nihil potest velle, nisi sicut est volendum, quia nihil aliud a se potest velle, nisi in ordine ad se. Rep. II. 27. 2. 4.) Ennek feltételezésével kerüli el Scotus a voluntarizmus szélsőséges következtetéseit. Az erkölcsi életben is minden Isten akaratától függ. Habár az erkölcsi mérték tárgyilag megalapozott, az erkölcsi törvényhez Isten akaratnyilvánítása szükséges, ez érvényességének alapja. A korábbi ferences iskola mestereinek (Szent Bonaventura, Aquaspartai Máté) hatása az a tanítása, hogy Isten a tíz parancsolatnak az emberek iránti magatartásra vonatkozó parancsai alól, melyek nem a legszorosabb értelemben vett természeti törvény rendelkezései, fölmentést adhat. (Ox. III. 37.)

5. Duns Scotus alakja elevenen szemlélteti a XIII. századbeli gondolkodás élénkségét és sokoldalúságát. Az alany öntevékenységének fokozott kiemelésével egyidejűleg az ismeret tárgyi érvényének biztosítására irányuló igyekezetével, az egyedi lét önállóságának problémájával, az önérvényesülésnek az akarat szabadságában való éles kidomborításával a nagy skót skolasztikus oly eredeti szempontokat vetett felszínre, melyek még nagy szerepet játszanak a következő korok gondolkodásában. Bölcseleti gondolatainak áttekintése után megállapíthatjuk, hogy a metafizikát illetőleg Scotustól távol áll a szkepticizmus szelleme, melyet kritikus egyéniségének Kanttal történt párhuzamba állításával gyakran megállapítani igyekeztek róla, jóllehet ismeretelmélete és metafizikája az egyoldalú következtetések veszélyétől, rendszere zártságának hiányában kevésbbé van biztosítva.

Scotus a korábbi ferences iskola követőinél jelentékenyen többre értékeli Aristoteles filozófiáját, azonban annak értékesítésénél az ágostoni hagyományokhoz is hűséges akar maradni. A skolasztikán belül legnagyobb jelentősége abban van, hogy az ágostoni irányt a hozzátapadt arab eredetű misztikus vonásoktól megtisztítva, a tudományos érvényesüléshez szükséges dialektikai fegyverzettel fölszerelte. Az általa megteremtett *skotizmus* lett későbbi kiváló kommentátorai, a portugál *Macedo* (1599—1681) és *Montefortinói Jeromos* (a XVIII. század első felében) közvetítésével máig a skolasztika ferences ágának az iránya. Az egyedi létről vallott metafizikai és ismeretelméleti nézetei az iskolán kívül a XVI. század nagy skolasztikusánál, *Suareznél* találtak élénk visszhangra.

7. Szubtilis fejtegetései miatt sokáig Duns Scotusnak tulajdonították a *De modis significandi* v. *Grammatica Speculativa* néven elterjedt nyelvlogikai művet. Szerzőjéül Grabmann legújabban (Archivum Franciscanum Historicum, 1922., 273—77. ll.) a XIV. század első felében működő *Erfordi Tamást* állapította meg. Ez a mű bizonyságot tesz a XIII. század második és a XIV. század első felében virágzó nyelvlogikai tanulmányok alaposságáról s méltán keltette fel a modern fenomenológia figyelmét is. (*Heidegger M.*, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.) A De modis significandi elmélyedő jelentéselmélet, mely a skolasztika objektív irányú ismeretelmélete alapján foglalkozik a szó és a gondolat kapcsolatának a kérdésével. Határozottan megkülönbözteti az érzékileg felfogható szót az érzékfölötti tartalomtól, a jelentéstől. Az utóbbi mindig több, mint a hang érzéki felfogása. A jelentések nem pszichikai valóságok, hanem intencionális aktusok eredményei (intentiones inductae per animam). Megkülönböztetendő az aktív és a passzív jelentés-forma (modus significandi). Az előbbi a szónak a dolog tulajdonságát jelző s az értelem által felfogott hatása, az utóbbi a dolognak a szó által jelzett tulajdonsága. A beszédrészeknek megfelelő jelentés-kategóriák a tárgyak, a reális világ adottságait határozzák meg. A főnév (nomen) a tárgyat mint olyant jelenti, a névmás (pronomen) tartalmilag határozatlanul hagyja a tárgyat, az ige (verbum) a tárgyra érvényes tényálladékot attól elkülönítve (per modum distantis) fejezi ki, melyet a melléknévi igenév (participium) mint a tárggyal egyesült határozmányt (per modum indistantis) tüntet fel. A határozó (adverbium) az igét és a melléknévi igenevet határolja körül.

A nyelvlogikai vizsgálatok élénkségére jellemző, hogy a jelentésmódokat vizsgáló «modistae» tudományát megkülönböztették a filozófia egyéb ágaitól. A legnevezetesebbek voltak Erfordi Tamás és Duns Scotus mellett *Petrus Hispanus*, *Párizsi Miklós*, *Courtrai Siger*.

Irodalom. Harris C. R. S., Duns Scotus. Oxford, I—II., 1927. — *Minges P.*, J., D. Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita. Ad Claras Aquas, 1930. Der angebliche exzentrische Realismus des Duns Scotus. Münster, 1908. (Beitr. VII. 1.) Ist Duns Scotus Indeterminist? Münster, 1905. (Beitr. V. 4.) — *Landry B.*, Duns Scot. Paris, 1922. — E munka számos tételét megcáfolta *Longpré É.*, La philosophie du B. Duns Scot. Paris, 1924. — *Messner R.*, Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus. Freiburg i. B. 1942. — *Réti M.*, Duns Scotus János egyediségi elve. Vác, 1941. — *Kraus J.*, Die Lehre des Joh. Duns Scotus von der natura communis. Freiburg i. d. Schw. 1927. — *Klein J.*, Der Gottesbegriff des Joh. D. Scotus Paderborn, 1913. — *Binkowski J.*, Die Wertlehre des Duns Scotus. Berlin-Bonn, 1936. — *Trikál J.*, Duns Scotus voluntarizmusa. Budapest, 1907. Duns Scot. Religio. 1908, 322 kk. ll. Duns Scotus és a «kétféle igazság». Magy. Fil. Társ. Közl. 1909, 20—30. ll. — *Grabmann M.*, Die Entwicklung der mittelalt. Sprachlogik. Phil. Jahrb. 1922, 121—135, 199—214. ll.

Összefoglalás.

A platonizmus, aristotelizmus és az averroizmus harcában alakul ki a XIII. században a skolasztikus szintézis klasszikus formája, a *tomizmus* s az attól több kérdésben eltérő, de a világnézet főbb pontjaiban vele megegyező *skotizmus*. A szellemi harc kimenetelét a teljes Aristoteles megismerése dönti el végérvényesen. Az aristotelesi Metaphysika, Physika és Ethika hatalmas gondolatkonstrukciói a rendszeralkotás eszményi

példáit adják, de egyszersmind az ész immanens korlátaira is felhívják a figyelmet.

Az aristotelesi racionalizmus megállapításai számos pontban ellentétesek a keresztény világnézettel. A világ örökkévalósága, az Isten és a világ közt áthidalhatatlannak látszó távolság, a lélek halhatatlanságának bizonytalansága, az erkölcsi életcél naturalisztikus elgondolása összeegyeztethetetlenek a keresztény gondolkodással. Bár ez az alapelveihez következetes racionalizmus kezdetben nagy idegenkedéssel találkozik, sőt az averroizmusban elszakadáshoz vezet a keresztény teológiától, Szent Tamás nem mond le az aristotelizmusban rejlő konstruktív erők értékesítéséről. Ennek azonban előfeltétele *hit és tudás*, teológia és filozófia területének a korábbiaknál szabatosabb elhatárolása. Aristoteles rendszere ellen keresztényi szempontból emelhető nehézségek enyhülnek, ha Aristotelesben a filozófust látjuk, ki nem a kinyilatkoztatásból meríti tételeit, hanem a természetes ész világánál okoskodik. Hogy e két különböző ismeretforrás a szellemi láthatár körvonalait különböző távolságokban vonja meg, Szent Tamás nem szűnik meg hangoztatni. Az ész nem követheti végig a hitet a természetfölötti világ magasságaiban, a hit igazságainak a kritériumát nem az ész állapítja meg. Szent Tamás már lemond arról, hogy a szorosan vett misztériumokat kényszerítő észérvekkel igazolja s óvatosan megkülönbözteti őket az ész által is bizonyítható hittételektől. Még a világ időbeni teremtését is hittételnek, nem észigazságnak tekinti. Scotus pedig a matematikai tudományeszménytől vezettetve még szűkebb körre szorítja az ész illetékességét. A XIII. század nagy skolasztikusai nem szakítják el a hithez fűző kapcsolatokat, még kevésbbé tartják lehetségesnek az igazság egyetlen ősforrása mellett hit és tudás ellentétét, de Aristoteles iskolájában világosan ráeszmélnek arra, hogy a világkép *filozófiai* kialakításához az észnek a saját természetes erőivel kell eljutnia. Ezzel a felismeréssel sikerült a filozófia önállóságát kivívniok s oly rendszert alkotniok, mely a filozófiai rendszerek sorában méltó helyet igényelhet.

A keresztény világkép filozófiai kialakításánál az aristotelesi metafizika elveinek továbbfejlesztése adja meg a skolasztikus szintézist jellemző belső egységét. Isten és a világ közt Aristotelesnél szorosabb kapcsolatot pedig az újplatonizmus azon mélyértelmű tanának keresztény szellemű alkalmazásával sikerül létrehozni, mely szerint a lét az Abszolútumtól ered s az Abszolútumhoz törekszik vissza. Az újplatonikus és az aristotelesi elemekből azonban új gondolatrendszer jön létre. A kifejlett skolasztika nem szinkretizmus, hanem a görög filozófia gondolatainak továbbvezetése, mely számos, a görög filozófiában feltűnt, de megoldatlanul hagyott problémát elmélyített és a megoldáshoz segített.

A skolasztikus világképben a Relativumnak az Abszolútumhoz, a világnak Istenhez való viszonyának a magyarázatánál a részesedés

(participatio) már Platon által adott fogalma a semmiből való teremtés általi létközlés értelmét nyeri. A világ így létrejöttében, fenntartásában és céljában Istentől, mint végső októl függ. A platoni-aristotelesi filozófiában a világ és Isten közt tátongó űrt áthidalja a bölcseleti érvekkel alátámasztott keresztény isteneszme, mely Istent nemcsak mint az önmagában elmerülő értelmes szellemet, hanem mint a világ teremtőjét és gondviselőjét határozza meg. A lét végpontjainak egymáshoz közelebb hozása mellett is, Isten abszolút transzcendenciáját épségben tartja az az actus és a potencia-elv elmélyítéséből adódó alapvető megkülönböztetés, mely szerint Isten a tiszta lét (actus purus), a teremtmény pedig a képességi lét által létezésben korlátozott lét. A létet önmagában bíró s a létben a teremtői okság által részesülő lét a létnek két, lényegesen különböző, egy síkba nem állítható módja. A valóság e két lényegesen különböző alkata közt a létnek csak *analógiája* áll fenn.

Emellett az averroisták monopszichizmusával és mindennemű monista rendszerrel szemben a *pluralizmus* elve határozottan érvényesül az *egyedi* lét kizárólagosságának a kiemelésében. Bár a különböző elméletek az egyediség elvét különbözőképen állapítják meg, abban megegyeznek, hogy a lények közt fennálló faji összetartozás mellett a valóság mindegyik lénye önálló szubstancia, mely önmagában hordozza létének és tevékenységének principiumait. A lét fokát megállapító s a lények faji jellegét meghatározó *forma* az anyagban kifejlődésre törekedvén, az egész világon a célszerű fejlődés, a jobbratörekvés törvénye uralkodik. A skolasztikus *teleológia* nemcsak immanens jellegű, mint az aristotelesi, hanem végső terminusában transzcendens, mert a teremtő Istenben állapítja meg a lét végső célját is.

Az ember is, mint a természet egyede, anyagból és formából áll, test és az Isten által teremtett értelmes lélek egysége. E metafizikai kiindulás következménye, hogy a skolasztika minden emberi létnyilvánulást a test és a szellemi lélek osztatlan létegysége alapján magyaráz. Így a skolasztikus *lélektan* nemcsak a tudatjelenségekről, hanem voltaképen az egész emberről szóló tudomány (antropológia, karakterológia is). S a skolasztikus *ismeretelmélet* szempontjait is az emberi létalkat ontológiai értelmezése határozza meg. A test és lélek közti létegység következtében, az érzékek által közvetített tárgyi benyomás az ismeret előfeltételének minősül, de az értelem öntevékeny működése lehetővé teszi az *elvonás* által szerzett tartalmak közti vonatkozások felismerését, a lét egész körére kiterjedő ismeretet. A skolasztikus gondolkodásra jellemző célossági szemlélet az alanyi és tárgyi világ egymáshoz arányítottságát önként értetendőnek tekinti. Az érzékek és az értelem megismerésre vannak rendelve s a tárgyak megismerhetők, mert értelmi szerkezetűek: az isteni teremtő megismerés alkotásai, s értelmi felfogásra alkalmas ideális tartalmat, a formát, az anyagban megvalósult isteni eszmét hor-

dozzák magukban. A fogalom, mint a lényegre vonatkozó ismerettartalom, a tudományos ismeret *egyetemességének*, másrészt, empirikus eredeténél fogva, a tudomány *realitásának* a biztosítéka.

Az elvonás tökéletességének az arányában bővül az ismeret köre s azért az elvonás foka állapítja meg a skolasztikus *tudományelméletben* az egyes tudományok helyét. Az ismerettárgy empirikus eredete sürgeti a tapasztalati tudományoknak a korviszonyokhoz képest lehetséges művelését s a tapasztalati (jogi, nyelvi, történeti, természettudományi) ismeretek filozófiai kimélyítésével a középkor a tudományok azóta el nem ért *egységét* valósította meg.

Az empirikus megalapozású aristotelikus ismeretelmélet következménye, hogy a kifejlett skolasztika elhagyja az a priori istenérveket s az *istenbizonyítás* érveiül kizárólag a tapasztalatból kiinduló, a posteriori érveket fogadja el. Ennek a bizonyításnak az érvénye az *okság* tárgyi, egyetemes érvényének az elvén nyugszik, mely a tapasztalatot túlhaladó, transzcendens tárgyra való következtetést is lehetségesnek tekinti. De ha istenismeretünk így meg is felel az ismeret általános követelményeinek, a skolasztika hangoztatja egyszersmind ennek az ismeretnek inadekvát, korlátolt jellegét is.

A megismerés folyamata mellett beható vizsgálat tárgyát képezték a *cselekvés* aktusai is és etikai jelentőségénél fogva főkép a az *akaratszabadság* kérdése nyomult előtérbe. A szabadság lényegét a skolasztika a választásnak a belső kényszertől való mentességében látja. A kényszer az akarat természetéből kifolyólag csak a legfőbb jóval szemben áll fenn, de nem lehet indokolt az esetleges javakkal szemben, melyeket az értelem különböző szempontokból mérlegelhet. Az augustinizmus örökségeképen feltűnő voluntarizmusnak azonban csak a szellemi képességek *értékelésére*, nem tevékenységük *jellegére* vonatkozólag van jelentősége. Így a szabadakarat kérdésében is, az ágostonos irány voluntarizmusa a tomizmus által képviselt intellektualizmustól abban tér el, hogy az akarat indifferenciáját helyezi előtérbe, de az értelem tárgyat adó jelentőségét nem vonja kétségbe.

Értelem és akarat a legmagasabbrendű individuum, a személy sajátos tulajdonai. E képességeknek az erkölcsi célnak megfelelő kifejtőzése adja az *erkölcsi személyiséget*. A görög etika hagyománya él tovább abban a megállapításban, hogy a cselekvés célja a jó s a végső cél a boldogság. Azonban a boldogság a természetfeletti rendbe, Isten birásába helyeződik át, s e meggyőződés az értékeknek a lét fokozataihoz igazodó hierarchikus rendjére hivatkozik igazolásképen. A cselekedet értékelésénél az akaratból sarjadó *szándék* jelentőségének kiemelése nagy mértékben elmélyíti az erkölcsi élet bensőségességét s erőteljesen kidomborítja a személyi mozzanat fontosságát. Azonban a szubjektivizmustól megóv az a megfontolás, mely a lelkiismereti ítélet irányítójának az értelmileg

felfogható erkölcsi törvényt tekinti, melynek végső forrása Isten örök törvénye. Egybehangzók a vélemények abban a tekintetben, hogy a személy értékteljességét az erény adja. Az értelemnek tulajdonított irányító szerepnél fogva a tomizmusban az okosság erényének jut az első hely a természetes erények sorában. Viszont a skotizmus voluntarizmusának megfelelően a szeretet primátusát vallja.

A valóságnak Isten, mint létközpont körüli szemlélése s a faji természet egységének a tudata a skolasztikus értékérzésben gyökerező perszonalizmust visszatartja az individualizmustól s egy organikus jellegű *társadalombölcselet* kialakítását teszi lehetővé. A skolasztika a természet követelményének látja a közösségi életet, melynek alapvetően erkölcsi jellemét a természetjog, végső fokon Isten örök törvénye adja meg. A társadalmi rendet a skolasztika a valóság egészén uralkodó rend szerves részének tekinti. Míg ebben megegyezik az antik görög hagyománnyal, eltér attól az államnak és az Egyháznak, a természetes és a természetfölötti életcél biztosítására hivatott intézmény határozott megkülönböztetésével, a kettő ellentétbe állítása nélkül.

Az elméleti s a gyakorlati filozófia kérdéseinek a megoldásában világosan elénk tárul a skolasztikus szintézis alapját képező lét-analógia *(analogia entis)* elvének értelme és jelentősége. Isten egyedül a tiszta aktus, a lét teljessége, az ember «actus in potentia», lényének megvalósítására törekvő, de teremtett, véges léte korlátait megszüntetni képtelen lény. Két világnak, a szellemiségnek s a természetnek az adottságait hordozza magában, öntevékenység és szenvedőlegesség, szabadság és korlátozottság sajátos módon egyesülnek benne. Az isteni Logos fénye tükröződik értelmi képessége öntevékeny erejében, de ez a cselekvő erő, az «intellectus agens», tárgyát nem magából teremti, hanem az érzékek által szolgáltatott anyag feldolgozására van utalva. S ha az ismeretartalom kidolgozásával le is foszlik a dolgok benső mivoltát az érzékek elől rejtegető kéreg, az emberi ismerőerő a lényeget egész teljességében nem képes felfogni. A dolgok teljes léttartalmát kimerítő ismerete csak az azokat teremtő isteni értelemnek van.

S ugyanez áll a cselekvés rendjére is. Az ember cselekvésében szabad, de szabadsága is kifejlesztést igénylő lehetőség. Aki rosszat is tehet, korlátozás nélkül szabadnak nem nevezhető. Az ember Isten törvényéhez igazodva jut helyes értékmegállapításhoz s a megismert jót kitartással követő akarattal valósítja meg az erkölcsi szabadságot. Az ember sem a megismerésnél, sem a cselekvésnél nem mértéke az igazságnak, hanem a dolgok objektív rendjéhez kénytelen igazodni. A lét tőle független s az értékek rendje feltétlen elismerést követel tőle. Nem lehet szó az embernél valóságot teremtő igényekről. Nem lehet ő végessége határait túlhaladó univerzális törvényadás hordozója. Az ember csak azt a kötelességét ismerheti fel, hogy a természetet kultúrával kell megnemesítenie,

de ebben a hivatásban nem a világ urának, hanem Isten munkásának tudja magát.

Ez a valóságszemlélet magyarázza meg a skolasztikus tudományosság étoszát, szellemi kiegyensúlyozottságát. Az igazság megismerhetőségének és a jóság megvalósíthatóságának az eszméje lelkesítette bizalomra s a tudás korlátainak és a rossz lehetőségének a tudata intette a tudományhoz is szükséges alázatra.

A skolasztikus világnézet egyetemes keretei közt a szabad spekulációnak tág tere nyílott. A skolasztika aránylag rövid időre terjedő virágkora a rendszerek gazdag változatosságát mutatja. A történeti fejlődés szempontjából a legjelentékenyebbek a Szent Tamás és Duns Scotus rendszere közti különbségek, melyek a filozófia és teológia területi elhatárolása, az akarat és értelem egymáshoz való viszonya, a megismerés spontaneitásának a foka, az anyag aktualitásának a mértéke, az egyediség elve, a forma mibenléte s a létfogalom ebből következő eltérő meghatározása körül forognak. E különbségek nem jelentéktelenek, különösen, ha a belőlük vonható következtetéseket is figyelembe vesszük, melyek a tomizmus és skotizmus későbbi heves vitáit is érthetőkké teszik.

Ezen a helyen az eredményekre fordítva tekintetünket, megállapíthatjuk, hogy a skolasztika a filozófia minden ágában jelentős alkotást hozott létre. A gondolkodás fegyelmét tekintve az eredményes bölcselkedés előfeltételének nagy gondot fordított a logikára, melyben élesen megkülönböztetve a pszichikai funkciótól a logikai tartalmat, az igazságismeret tárgyi érvényét igyekezett biztosítani. Emellett jelentősen fejlesztette a kategóriaelméletet és a nyelvlogikát is. Nagy gondot fordított a tudományos módszer kidolgozására, melynek középpontjába a bizonyítás elméletet (a szillogisztikát) emelte. A metafizikában különösen a létfogalom elemzése, a lét transzcendentális határozmányainak, az egyedi lét összetevőinek (létezés-lényeg, állag-járulék, anyag-forma, egyediség elve) s az okok fajainak vizsgálatába mélyedt el. Az isteneszme központi jelentősége hozta magával a természetes istentan (theodicea) nagyarányú fejlődését. A skolasztika az aristotelesi empirikus megalapozású ismeretelméletnek a szellemi megismerés vonatkozólag Aristotelesnél csak homályosan jelzett elemeit kifejtette s az ismeret problémáját a tapasztalat és a szellemi öntevékenység, az empirizmus és a racionalizmus összhangba hozásával, az *ideálrealizmus* értelmében oldotta meg. A lélektan emellett a tudat, főkép az aktusok tárgyi vonatkozása *(intencionalitás)* természetének, továbbá a képességeknek a vizsgálatával s a személyiség kérdéseivel bővült. Az etika az erkölcsi élményeket s az erkölcsi értékeket az antik filozófiánál behatóbban elemezte s az erkölcsi készségek elmélyedő vizsgálata mellett főkép a kötelesség metafizikai alapjaira mutatott rá. A társadalmi etika területén a kereszténység szelleméből erősödő perszonalizmus folytán az egyén és a közösség egy-

máshoz való viszonyának a kérdése élesebb megvilágításhoz jutott, mint az antik filozófiában, s viszont a keresztény szolidarizmus tudata a nemzetközi jog problémakörét bővítette.

A görög filozófiából átvett probléma-álladék gyarapítása mellett a skolasztika maradandóan beleszőtte a bölcseleti gondolkodásba a keresztény világszemlélet nyujtotta eredeti meglátásokat és indításokat. A keresztény kinyilatkoztatás fényében tudatosult az Abszolutum lénye személyes, önmagát tökéletes önismeretben felfogó és a teremtés aktusában a legmagasabbfokú szabadságot nyilvánító szellemi valóságként. E gondolat szellemtörténeti jelentőségét különösen akkor látjuk be, ha szembeállítjuk az antik felfogással, melyben Isten a létében tőle független, örökkévaló világgal állott szembe, vagy pedig a világ mint lényének tudattalan emanációja szerepel. A keresztény gondolkodás Istentől, mint Teremtőjétől való függésben ismeri fel a világ esetlegességének, változandóságának alapját, de ugyanakkor az abban nyilvánuló értelemszerűségnek és célosságnak önmagán túl mutató okára is rávilágít.

A keresztény élményvilág tette teljes határozottsággal tudatossá a lélek szellemiségét, az embernek a fizikai természet felé emelkedő léthelyzetét, az önrendelkezés és a cselekvés szabadságában nyilvánuló személy-voltát. Istennek az emberiséget tervszerűen vezető gondviselésének a tudata a kozmikus történések mellett felébresztette a figyelmet az emberi történelem alakulásának tényezői, a történelem értelme és célja iránt. Végtelen és véges, szükségképeni és esetleges lét fogalma, a lét sokszerűsége és belső egysége, anyag és szellem különbözősége és egymáshoz való viszonya, kötöttség és szabadság, Isten és ember viszonyának ősi problémái a keresztény világszemlélettől irányított skolasztikus gondolatvilágban új értelmet kapnak.

Mindezt figyelembe véve letagadhatatlan, hogy a középkori skolasztika nem volt tisztán receptív jellegű s nem merült ki a teológia szolgálatában, hanem alkotó s gondolatébresztő erővel rendelkezett s a filozófia története számára is hagyott anyagot hátra. A valóságra élénken reflektálva, építő munkát végzett. Kifejező eszközei bár a régiek voltak, de azokkal a saját gondolatait öntötte formába. Az antik filozófia gondolatelemeit annak a szintézisnek a felépítésénél értékesítette, mely a virágzó középkor egységre törekvő szellemének méltó kifejezése maradt.

Harmadik korszak.

A skolasztika hanyatlása.

A XIV. században a középkori szellemi élet egysége bomlásnak indul. A bomlás csiráit az *individualizmus* feltörő szelleme hordozza. A kifejlődő városok polgárságát a gazdasági és szellemi önállósulás vágya hatja át, a német-római birodalmi eszme letűnését a Hohenstaufok bukása mellett a nemzeti államok önállosulási törekvése is sietteti. Az avignoni fogság s az azt követő egyházszakadás meggyöngítik a pápák tekintélyét, mely a szellemi életnek a korábbi századokban egységes irányítást adott. A hosszas háborúk megbontják a békés szellemi együttműködést, az önállósulás vágya decentralizálja a XIII. századbeli virágzó tudományos központokat. Az egyetemek száma mindenfelé megnövekedik, de a gyors fejlődéssel nem áll arányban a tudomány mélysége. Az egyetemek tanmenetét s a követendő tudományos irányt nem ritkán a fejedelmek rendeletei állapítják meg, a tanulmányokat megkönnyítik, a tudományos nyelvet elhanyagolják. Iskolához kötöttsége mellett az iskolák színvonalának hanyatlása a skolasztikus filozófiára sem maradhatott hatás nélkül.

A hanyatlás nem jelenti a skolasztika tartalmi bomlását, szintézisének széthullását, hanem a továbbfejlődés fennakadását. A XIII. században kialakult nagy skolasztikus rendszerek, a tomizmus és a skotizmus továbbra is fennmaradnak s számos kiváló követőt mutatnak fel. A tomisták közt *Hervaeus Natalis* (de Nédellec † 1323), *d'Aurillaci Durandus* († 1380., a «princeps Thomistarum»), a skotisták sorában *Alexander ab Alexandria* († 1314), *de Mayronis Ferenc* († 1325), *Burleigh* (Burlaeus) *Walter* († kb. 1342) válnak ki. Azonban e kiváló nevek inkább csak a kommentálásban tűnnek ki, nem a nagy elődök művének a továbbépítésében. A rendszerek összeforrnak a szerzetek hagyományaival s a főgond az áthagyományozott tanok fenntartására és védelmére irányul.

A védekezésre pedig annál is nagyobb szükség van, mert a XIV. század elején, az ébredező individualizmus filozófiai kifejeződéseként, nagy erővel lobban fel a *nominalizmus*, mely a kritika csákányával kezdi bontogatni a skolasztikus szintézis egységes építményét. A nominalizmus ugyan egyelőre még a Scholán belül marad, de már antiskolasztikus csirákat hordoz magában s a filozófiának a teológiától való végleges elszakadását készíti elő.

Hit és tudás harmóniájának a megbontásával s a közösségi kapcsolatok meglazulása mellett a hivő lélek a misztikus élményben keresi hitének igazolását s ezzel a skolasztikus rendszerek mellett a világnézet kialakításában az egész középkoron át életerős *misztika* is nagyobb jelentőséghez és önállósághoz jut, mint korábban. Minthogy a tomizmus és a skotizmus újabb értékekkel ebben a korszakban nem gyarapodik, a filozófiai eszmék alakulását a nominalizmus és a misztika vonalán kell nyomon követnünk.

41. A nominalizmus.

A nominalista kritika kifejlődését a skotista formalizmus túlzásai nem csekély mértékben segítették elő. A skotistà *de Mayronis Ferenc* és *Burleigh Walter* tetemesen megnövelik a *formalitások* számát, a fogalom és a tárgy közti viszony magyarázata tekintetében a túlzó realizmus álláspontjához közelednek. A nominalizmus az ellenkező végletbe csap át. Kétségbe vonja *az egyetemes fogalom tárgyi értékét* s az egyetemes mozzanattól független, egyedi lét kizárólagosságának a hirdetésével a metafizika alapjait rendíti meg.

1. A nominalizmus útját a minorita *Aureoli Péter* († 1322) párizsi magister, későbbi aixi érsek pszichologizmusa egyengette. Aureoli a különböző formalitások felvételét, valamint az egyediség elvéről való vitatkozást meddőnek és feleslegesnek tartja. Valóságos léte csak az *egyednek* van, az egyetemes fogalomnak semmiféle *tárgyi* korrelativuma nincsen. Az egyedekre irányuló érzéki és értelmi ismeret a tárgyi világra vonatkozik ugyan, azonban Isten a tárgyak képét valóságos jelenlétük nélkül, illuziószerűen is létrehozhatja lelkünkben. Csak értelmünk változásairól, az *ismeretképekről*, de nem a tárgyakról van tehát ismeretünk. A tárgyi benyomás tökéletességéhez képest értelmünkben létrejön a dolog többé-kevésbbé tiszta látszati léte *(apparentia, esse intentionale)*, mely nem közvetítő a tárgyi világhoz *(medium quo)*, hanem a kizárólagos ismerettárgy *(medium quod)*. Az ismerettárgy és a tudatjelenség azonosságánál fogva nincs szükség a szenvedőlegesen felfogott benyomás és az alanyi visszahatás *(species impressa-expressa)* megkülönböztetésére. (II. Sent. d. 12. q. 1. art. 1—2.)

2. A XIV. századbeli nominalizmus voltaképeni megindítója *Ockhami* (Occam) *Vilmos* ferencrendi szerzetes. 1300 táján született, Oxfordban tanult, majd ugyanott tanárkodott, de a magisteri fokot nem nyerte el. (A «venerabilis inceptor» nevet, vagy ezért, vagy a nominalizmus kezdeményezéséért kapta.) Tanai hamar gyanút keltettek. 1324-ben Avignonba idézik s vizsgálati fogságba vetik. 1328-ban Ockham több társával Avignonból a pápával ellenséges viszonyban levő *Bajor Lajos* pisai udvarába menekül, mire XXII. János társaival együtt

kiközösíti az Egyházból. Bajor Lajosnak, kit Münchenbe is követ, személyének védelméért ellenszolgáltatásképen tollát ajánlja fel. («Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.») A császár udvarából Páduai Marsiliusszal és Janduni Jánossal együtt írásaiban élesen támadja a pápát. A császár halála után Ockham keresteː a kibékülést az Egyházzal és rendjével, de valószínűleg ennek megtörténte nélkül halt meg 1349 táján.

Filozófiai szempontból jelentékeny művei: *Super IV. libr. Sententiarum, Quodlibeta, Summa totius Logicae, Expositio aurea super totam artem veterem* (Aristoteles-kommentárok), *Questiones super Physicam.* Az állam politikai önállóságát védelmezik a pápával szemben: *Opus nonaginta dierum, Compendium errorum Joannis papae XXII., Dialogus de imperatorum et pontificum potestate.* Művei több kiadást értek el, összkiadás hiányzik.

3. Ockham szerint a tapasztalat előfeltétele az értelmi ismeretnek, mely vagy *intuitív*, vagy pedig *absztrakt*. Az előbbi tárgya az egyedi dolog összes tapasztalati határozmányaival, mely mint ítéletfunkciót föltételező ismerettartalom, az érzéki intuíciótól megkülönböztetendő. Az intuíciót követő absztrakt ismeret egyetemes, egy bizonyos egyedre nem vonatkoztatható, sőt a dolog létét vagy nem létét egyáltalában nem érintő tartalom. Az egyetemes fogalom tehát *fogyatékosabb*, tökéletlenebb ismeretet nyujt, mint az egyedet szemléltető intuíció. (Sent. prol. q. 1. Z.) Az intuitív ismeret körébe sorozza Ockham az érzéki dolgokon kívül a lélek alanyi tevékenységeit és állapotait is. (Quodl. l. I. q. 14.)

A magyarázó elvek körüli takarékosság («non est ponenda pluralitas sine neccesitate») úgy az érzéki, mint az értelmi *ismeretkép* elvetését követeli. Az érzékeléshez a tárgy és az érzék tökéletesen elegendők, egyéb közvetítő tényezőről nincs tapasztalatunk. De az értelmi intuícióhoz sem szükséges az ismeretkép felvétele, mert nem érthető meg, hogyan hozhatja létre az érzéki tárgy a szellemi ismeretképet. (II. Sent. q. 15. O.) Az ismeret nem az alanynak a tárgyhoz hasonulása, amint azt a korábbi skolasztika tanította, hanem immanens aktus, mely a tárggyal nem lép közvetlen érintkezésbe.

Az ismeret és a tárgy közti vonatkozás a *jel* és a *jelzett* viszonyában merül ki. Fogalmaink a dolgok természetes *jelei (termini*, ezért nevezik a XIV. század végétől Ockham követőit terministáknak is), melyek a dolgokat *helyettesítik (supponunt)*. (Intentio est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest supponere. Log. l. I. c. 12.) A fogalom épúgy jelzi tárgyát, mint a felkiáltás a fájdalmat, vagy a füst a tüzet. (Log. I. 14.) Míg a fogalom a dolog természetes jele, a szóbeli kifejezés megegyezésen alapuló jel.

Ismeretünk közvetlen tárgya a fogalom, közvetett tárgya a dolog. Míg az intuitív fogalom tárgyi értékű, az egyetemes fogalomnak tárgyi valóság, egyetemes lényeg nem felel meg, hanem a fogalom körébe tartozó

egyedeket helyettesíti. Az egyetemesség *kizárólag fogalmi létű* s arra alkalmas, hogy sok dologról állítsuk. ((Intentio animae dicitur universalis, quia est signum praedicabile de multis. Log. I. 14.)

Az universaliáknak nincs tárgyi létük. Nem gondolhatjuk őket egyedi szubstanciáknak, mint a szélsőséges realizmus, mert az egyedi létű egyetemesség ellentmondás. (Log. I. 15.) De az objektíve reális, az egyedtől formálisan különböző egyetemesség állítása ugyanide vezet. Végül a dolog nem lehet tárgyilag egyedi, gondolatilag egyetemes: az értelem a dolgokon nem változtathat. (I. Sent. 2. 7. L.)

Az *ítélet* nem az alanynak egy egyetemes létmozzanat alá tartozóságát, hanem az alany suppositiójának az állítmány részéről való igazolását jelenti. Pl. ez az ítélet «Sortes ember» nem azt jelenti, hogy Sortes az emberi természet birtokosa, hanem, hogy valóban ember, vagyis oly dolog, melyet az «ember» terminus fejez ki (res pro quo stat vel supponit hoc praedicatum «homo». Log. II. 2.).

4. Ockham úgy gondolja, hogy terminizmusa a *tudomány* érvényét nem veszélyezteti. Megkülönböztetendő mindenesetre a fogalmak egymáshoz való viszonyára *(secunda intentio)* vonatkozó *racionális* tudomány s a tárgyakra irányuló *reális* tudomány *(prima intentio)*. Utóbbi nem egyetemes határozmányokról szól (melyek nem léteznek,) hanem a fogalom alá foglalt egyedekről. (I. Sent. 2. 4. 0.) Ezekről pedig lehetséges tudomány, mert a fogalmak, mint természetes jelek, az alájuk tartozó egyedekkel szükségképeni viszonyban állnak.

Ha így Ockham a tudomány lehetőségét nem látja veszélyeztetve, viszont elismeri, hogy a nominalizmus alapján a valóságtudományok bizonyossága korlátozódik. Tudásunknak *a szubstanciák* és az *oksági összefüggés megismerhetetlensége* emel korlátokat. A tapasztalat az egyedüli ismeretforrás, ez pedig csak a dolgok esetleges jegyeinek a felfogását teszi lehetővé. Az esetleges jegyek kétségtelenné teszik a szubstanciák *létét*, de nem tárják fel előttünk a szubstanciák *mibenlétét*. (Sent. I. 3. 2. K. és X.) S épúgy nem nyerhetünk betekintést az ok és az okozat közti összefüggésbe sem. A tapasztalat kizárólag a jelenségek *egymásutániságát*, nem az oksági hatást igazolja. Azonban az egymásutániság megállapítása is elégséges az *induktív* következtetéshez. Azon az alapon, hogy egy természeti ok hatása azonos feltételek mellett azonos módon következik be (causae eiusdem rationis habent effectus eiusdem rationis. Sent. prol. q. 1. JJ), a pontosan megfigyelt egyetlen esetből a faj összes egyedeire, valamint a fajok közös tulajdonságaiból a nemre jogosan következtethetünk. De az esetleges tényeken alapuló következtetések szükségképenisége csak *hipotetikus* lehet (de contingentibus formantur propositiones necessariae hypotheticae sc. conditionales vel temporales. Sent. prol. 2. 4. K.).

A természeti történésekben a ható-okokon (c. efficientes) kívül

a hit tanításaitól független tudományos vizsgálódás a cél-okságot nem állapíthatja meg. (Sent. II. 3. Quod. 1. IV. 1. és 2.) A cél-ok fogalma, Ockham szerint, létezés nélküli hatóképességet fejez ki s így nem nyujt az ismeret számára empirikus alapot. Célszerű tevékenység tapasztalatilag csak az értelmes akarat működésénél állapítható meg. (Phys. l. II. c. 6.)

5. Ockham empirikus tudományeszménye kizárja a metafizikának, mint tudománynak, a lehetőségét. Az egyetemes fogalom tárgyi alapjának a feladásával megrendülnek a metafizika alapjai. Minthogy az egyetemes nem reális létű, nincs értelme annak a kérdésnek, hogyan lesz az egyetemes egyedivé? Lét és egyed azonosak. (I. Sent. 2. 6. P.) De épúgy a különböző formalitások, a szubstancia és járulék, valamint a lét és lényeg közti különbség, kizárólag fogalmi, nem valóságos. A tudományos értékében megfogyatkozott metafizika szerepét Ockhamnál a *teológia* veszi át.

Isten létét szerinte bölcseleti érvekkel meggyőzően bizonyítani nem lehet. Nem bizonyítható u. i., hogy Isten működik, hogy a világ nem örökkévaló, hogy a fajok fenntartására a természetes okok elégtelenek, hogy a végtelen sor lehetetlen. (Quodl. II. 1. ; Centilogium theol. appendix ad 1. Sent. concl. 1.) Isten egysége nem kétségtelen, mert több, különböző végső okoktól függő világ is lehetséges, vagy pedig egyetlen világ, melyet összeműködő okok tartanak fenn. Mivel a világban minden hatás véges, Isten végtelenségére sem következtethetünk. (Quodl. II. 2.) Az Istenről állított különböző attributumok nem az isteni lényegben gyökereznek, hanem elménk elgondolásán alapulnak. A species-elmélet kiküszöbölésének eredménye Ockham az a nézete, hogy Isten a dolgok eszméit nem a saját lényegében, hanem mint az isteni léten kívüli tárgyakat gondolja. Mivel az egyetemes nem tárgy, Istennek csak az egyedekről van ismerete. (I. Sent. 35. 5. G.) A tapasztalat nem jogosít fel anyagtalan, szellemi lélek állítására, mert csak az értelmi és akarati tevékenységeket ismerjük, de nem az azokat előidéző okokat. (Quodl. I. 10.) Az akarat szabadsága a tapasztalat alapján kétségtelen, azonban kétséges, hogy a véges akarat képes-e a végtelen Isten befogadására. Nem bizonyítható tehát, hogy Isten az ember legnagyobb java és végcélja. (I. Sent. 1. 4. E. F.) Mindezekben a kérdésekben egyedül a *hit* ad útbaigazítást.

A skotizmus *voluntarizmusa* Ockhamnál fokozott mértékben érvényesül. Az emberi akarat az értelmi motívumoktól függetlenül határozza el a cselekvést. Az erkölcsi rend Isten akaratán nyugszik s az isteni akarat minden tárgyi tekintet nélkül állapítja meg a jót és a rosszat. (Quod Deus vult, hoc est iustum fieri. IV. Sent. 8.)

A skolasztikában a dialektikai szubtilitások iránt mindig nagy érdeklődés nyilvánult meg. Az ebben bővelkedő occamizmus az újszerűség varázsával hatott s csakhamar nagy elterjedést vett. Az occamizmus lett a *via moderna*, szemben a korábbi skolasztikával, a *via antiqua*-val. Az új tan különösen az oxfordi, párizsi, az újonnan alapított bécsi és prágai egyetemeken terjedt s terjedését a pápák és az egyetemi hatóságok ismételt tilalmai sem tartóztathatták fel.

6. Ockham terminizmusa nem gátolhatta meg a szélsőséges következtetések levonását. Ha a fogalom csak jel, mely a dolgot közvetlen nem érinti, nyitva áll a *szubjektivizmus* útja. Ha az elvonásnak nincs tárgyi alapja, bizonytalanná válik az egyetemes elvek érvénye.

Ezeket a következtetéseket érleli meg az occamizmus *Autrecourti* (de Ultricuria) *Miklós* (XIV. század első felében) *szkepticizmusában*. 65 tételét az Egyház elítélte. Autrecourti szerint az ellentmondás elve az egyedül nyilvánvaló és bizonyos elv, mely minden tételben az alany és állítmány tökéletes azonosságát követeli meg. Ebből azonban az következik, hogy egyik dologból nem ismerhető meg egy másik, vele nem azonos dolog, tehát az *okság elve* nem érvényes. A jelenségekből azok alapjára, a szubstanciára nem következtethetünk, de nem következtethetünk a tudatjelenségekből a külvilág létére sem. Egyetlen bizonyossággal megismerhető szubstancia kinek-kinek a saját lelke. A szubstanciás változás tagadásával a változás magyarázatára az *atomizmus* elméletét újította fel.

Az okság elvéről hasonló szkepticizmussal nyilatkozott a ciszterci *Mirecourti János*, Autrecourti Miklós kortársa is. Természetesen Isten létének bizonyítására az okság elvét mindketten elégtelennek tartották.

Bradwardine Tamás (1290—1349) oxfordi magister, későbbi canterbury érsek, több nominalista tételt támadt, de maga is Ockham befolyása alatt állt, ami abban nyilvánult, hogy az isteni akaratot az esetleges lények fölött, az emberi akaratot sem véve ki, korlátlan önkényűnek tartotta. Ez a *teológiai determinizmus* önmagával jutott ellentétbe, midőn a fizikai bajt és a bűnt az isteni akarattól függetleníteni törekedett.

7. A szkeptikusok túlzásainak a mérséklésére s főképen az okság elvének a védelmére kelt *Buridán János* († 1358), a párizsi egyetem nagy tekintélynek örvendő tanára és rektora. Aristoteleshez írt kommentárai és logikai vizsgálatai mellett pszichikai *determinizmusával* keltett feltűnést. Azt tartotta, hogy a természete szerint indifferens akarat szükségképen követi az értelmi motívumokat. Szükségképen azt választjuk, amit jobbnak látunk. Irásaiban nem fordul elő, valószínűleg ellenfelei gúnyja találhatta ki tanítása jellemzésére a két egyforma nagyságú szénacsomó közt választani képtelen, éhen pusztuló szamár példáját.

Tanítványa, *Ingheni Marsilius*, a pszichikai determinizmust fenntartotta, de az egyetemes fogalom tárgyi értékét megmenteni törekedett.

A párizsi egyetem nominalista tanárainak, egy a XV. század második feléből származó védekező iratában, mint «doctissimi viri Nominales» szerepelnek d'Ailly Péter és tanítványa, Gerson János. Tényleg azonban mindketten az occamizmus túlzásait mérséklik s eklektikus törekvéseket árulnak el. *D'Ailly Péter* (1350—1411) a szkepszis veszedelméből a menekvést Szent Ágostonhoz hasonlóan, az öntudat minden kétséget kizáró bizonyosságában látja, anélkül, hogy ezzel a tárgyi világban biztos

tájékozódáshoz juthatna. Igy Isten létét is csak valószínűségi érvekkel tartja bizonyíthatónak. *Gerson* (1363—1429) a teológiát fenyegető nominalista szofisztika leküzdésére, a formalisták és a nominalisták közti ellentét enyhítésére törekedett. Több sikerrel művelte a misztikát.

8. Nemcsak negatív jellegű volt a nominalizmus kritikája, hanem a *természetbölcselet* terén igen jelentékeny pozitív eredményekre is jutott. Az Ockham által felállított empirikus-induktív tudomány eszméje ösztönzőleg hatott a megfigyelésre, a természetvizsgálatra. Az új természettudomány első úttörőit a nominalisták sorában találjuk, kiknek jelentőségére nemrégen *Duhem P.* hívta fel a figyelmet.

Buridán János az aristotelesi fizikát mechanikusnak tartja s a testek mozgását az *impetus* (erő, lökés) elméletével magyarázza. A mozgó test a mozgásba hozott testtel bizonyos erőt közöl, melyet az a hatás megszüntével is megtart s a levegő és a föld vonzásának ellenállása folytán fokozatosan veszít el. Buridán a hely aristotelikus fogalmát, valamint a csillagmozgató intelligenciák teóriáját feladja és az égi testek mozgását *a mozgás egyetemes törvényei* alapján magyarázza.

Buridán tanítványa *Szász* (de Saxonia) *Albert* (1316—1390), a bécsi egyetem első rektora s az occamizmus terjesztője a német egyetemeken, a *nehézkedés* központjának a világ középpontját tartotta s ebből arra következtetett, hogy a Föld mozdulatlansága nem oly abszolút, mint azt a korábbiak tartották.

Az ég mozdulatlanságát s a Föld naponkénti forgását kifejezetten először *Oresmei Miklós* navarrai tanár, későbbi lisieuxi püspök († 1382) hirdette. Ugyanő Descartes-ot megelőzve, fölfedezte a koordinata-rendszert s az esés törvényét már Galilei előtt megállapította.

Duhem szerint a fizika eszméit Leonardo da Vincihez, Kopernikushoz és Galileihez Szász Albert közvetítette.

9. Jelentős részt vett a nominalizmus a XIV. század *államfilozófiai* mozgalmaiban is. A német császárok és Szép Fülöp harcai a pápák ellen, a nemzeti tudat emelkedése a XIV. században a közhatalom eredetéről és birtokáról élénk vitára ad alkalmat. A kurialisták *(Aegidius Romanus, Augustinus Triumphus)* a pápa számára egyházi és világi téren egyaránt egyetemes hatalmat követelnek. Mérséklőleg helyezkedik velük szembe *Dante* Alighieri († 1321), ki midőn a középkor alkonyán a Divina Comedia-ban a középkori világszemlélet megörökítésével akar bajokkal küzködő kora szellemére nemesítőleg hatni, politikai tekintetben visszasóvárogja a német-római szentbirodalom idejét. Az ő eszménye a világmonarchia, élén a világcsászárral, aki az igazságosság és a béke fenntartásával nyujtja az emberhez méltó élet biztositékát *(De monarchia)*. Dante az államot és az Egyházat az Istentől eredő hatalom egyenjogú birtokosainak tekinti. Az állam az ember földi, az Egyház az ember örök boldogságát segiti elő.

A nominalisták államfilozófiájának alapjául Ockham barátja, *Páduai Marsilius (Defensor pacis* c. művében) a népfelség elvét vallja, mely a törvények előkészítésében és szentesítésében nyilvánul meg. A fejedelemre a törvények végrehajtásának a kötelezettsége hárul. A Bajor Lajos és Szép Fülöp udvaránál élő jogfilozófusok még erkölcsi ügyekben is egyértelműen tagadják a pápáknak az államok életébe való beavatkozásának az illetékességét, mely a korábbi középkorban nem képezte vita tárgyát. A nominalizmus az állambölcseletben is új idők kezdetét jelzi.

Irodalom. Dreiling R., Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Petrus Aureoli. Münster, 1913. (Beitr. XI. 6.) — *Hochstetter E.*, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam. Berlin, 1927. — *Canella G.*, Il nominalismo e Guglielmo d'Occam. Firenze, 1907. — *Mocdy E.*, The Logic of William of Ockham. London, 1935. — *Moser S.*, Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm v. Ockham. Innsbruck, 1932. — *Wildinger J.*, Ockham fejlődése, terminizmusa s ennek befolyása a bölcseletre. Kalocsa, 1918. — *Lappe I.*, Nicolaus von Autrecourt. Münster, 1908. (Beitr. VI. 2.) — *Duhem P.*, Études sur Léonardo da Vinci. Paris, 1906—13. Le système du monde. Paris, 1913—17. — *Ritter G.*, Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius v. Inghen und die ockhamistische Schule in Deutschland. Heidelberg, 1921. II. Via antiqua und via moderna auf der deutschen Universitäten des XV. Jahrh. 1922. — *Werner K.*, Die Scholastik d. spät. Mittelalt. II. Wien, 1883. — *Balanyi Gy.*, Dante Monarchiája. Budapest, 1924. — *Domanovszky E.*, Páduai Marsilius tana az államról és az egyházról. Magy. Phil. Szem. 1889., 161—173. ll.

42. A misztika.

1. A világmagyarázat kialakulására nagy jelentőségűek a vallásos élmények. A középkor teocentrikus tájékozódása, lelki kultúrára törekvő életeszménye fokozott vágyat ébresztett az Istennel való egyesülés misztikus élménye után. A misztikus vágyak kielégítését a *Szentírás* (főkép az Énekek Éneke, a prófétai könyvek, Szent János evangéliuma, Szent Pál levelei) mellett a keresztény misztikusok legnagyobbja, *Szent Ágoston* s *Pseudo-Dionysios* művei szolgálták. Ezek a források s az Egyház kegyelemtana eredményezték a keresztény misztika a keleti és a pogány újplatonikus misztikától megkülönböztető jellegét, mely abban mutatkozik, hogy az Istennel való misztikus egyesülés nem mint az ember önerejéből elérhető, hanem mint kizárólag Krisztus kegyelme által megvalósítható állapot jelentkezik.

A középkori gondolkodás irányító szellemei nem vonhatták ki magukat a misztika hatása alól. Csak a filozófiai művelődés fokozatos emelkedésével fejlődik ki a kritikus érzék, mely a racionális igazolás tárgyilagos követelményének s az egyéni élmény irracionáli sténeyezőinek különbségére ráeszmél. Az első középkori gondolkodóknál a misztika és a racionális vizsgálódás körvonalai még összefolynak. *Scotus Eriugena* panteisztikus rendszerén, vagy *Szent Anzelm* világszemléletén a tannak a misztikus élményben gyökerezése azonnal szembetűnik. S amíg a dialek-

tikus vizsgálódás és a misztikus tapasztalás területileg kellően el nem különülnek, a misztikusok részéről nem ritkán bizalmatlanság nyilvánul meg a dialektikával szemben, mint amely kritikájával a misztikus tapasztalat igazságát kétségbe vonja.

Ez a magatartás a nagy misztikusok sorában legszembetűnőbben *Szent Bernát* clairvauxi apátnál (1091—1153) jut kifejezésre. Szent Bernát a belső átélés bizonyosságát előnyben részesíti a dialektikusok káprázató gondolatműveleteivel szemben. Életcélunk megvalósításához, Isten ismeretéhez nem a világi tudomány, hanem a *szeretet* vezet el. Az igazi tudás alapja az önismeret, saját tehetetlenségünk belátása. Az önszeretetből kijózanodott lélek Istenhez fordulása s Istennek kegyelemteljes leereszkedése az ő hasonmásához a misztikus élet útja s a misztikus vágyak beteljesülése az akaratnak Isten akaratához való hasonulása *(convenientia voluntatum)*. Legtökéletesebb foka ennek az egyéni akarat teljes megszűnése a megistenülés *(deificatio)* állapotában.

A misztikában Szent Ágoston legkiválóbb tanítványa kétségtelenül Szent Bernát s a «mézzelfolyó doktor» *(doctor mellifluus)* az emberi szív legmélyebb érzelmeit megindító misztikája különösen a női misztikusok *(Nagy Szent Gertrud, Magdeburgi* és *Hacheborni Szent Mechtild, Schönaui Szent Erzsébet)* lelkében talált élénk visszhangra.

A misztikus élmények analízisének alapján törekednek a *misztika elméletének* a megalkotására a párizsi Szent Viktor kolostori iskola ágostonrendi mesterei, a skolasztika művelésében is kiváló *Hugo* és *Richardus a S. Victore*. A szentviktori iskola skolasztikusai nagyrabecsülték a világi tudományt is, de a tudás koronáját a misztikus ismeretben látták.

Misztika és skolasztika békés harmóniája, mely a szentviktori irányt jellemezi, maradandó lett az egész XIII. századon át, amint arról *Szent Bonaventura, Nagy Szent Albert, Aquinói Szent Tamás, Duns Scotus* bizonyságot szolgáltatnak, kik a természetes és természetfölötti rendnek a korábbiaknál határozottabb megkülönböztetése mellett is a kettőt, mint egymást föltételező s egymást kiegészítő valóságot mérik össze.

2. A misztika és a skolasztika közti kapcsolat a XIV. században lazul meg. Midőn a nominalizmus a metafizikát a skolasztikából kiszorítani törekedik, a metafizikai igény irracionális utakon, a misztikus átélés, az intuíció közvetlenségében keres igazolást. De a misztika önállósulását a női kolostorok tekintélyes növekedése s a század áldatlan közviszonyai közt a nép körében fokozódó misztikus érdeklődés is elősegítette. A skolasztika nyelvét nem értő, kellő dialektikus műveltséggel nem rendelkező közönség igényeinek a kielégítése a *nép nyelvének*, a német nyelvnek a használatát s *kötetlen forma* alkalmazását tette szükségessé. A német misztikusok világmagyarázó, életértékelő fejtegetéseiben tűnnek fel német nyelven először a filozófiai terminusok s irataik forma tekintetében már függetlenítik magukat a korábbi alaki követelményektől.

A XIV. század német misztikája az időközben feltűnt újabb újplatonikus forrásokból is jelentékenyen gyarapodott. A *Liber de Causis* mellett a misztikus lelkek kedves olvasmányává lesz a *Liber XXIV Philosophorum* (XIII. század elejéről), melyről nem dönthető el, hogy fordítás-e vagy eredeti. Isten transzcendenciája s az egész világot átható immanenciája a könyv alapgondolata. Merész, panteista hangzású kijelentéseinek a szerző dualisztikus értelmet törekszik adni.

A XIV. században megerősödött újplatonikus misztika legnevezetesebb képviselője *Eckhart* mester. A Gotha közelében levő Hochheimben született 1260-ban, lovagi családból. A párizsi egyetemen szerezte meg a magisteri fokot. A német domonkos tartományban előkelő tisztségeket viselt s buzgó lelkipásztorkodó tevékenységet fejtve ki, járta végig a rend kolostorait. Élete utolsó éveit a kölni rendi tanulmányi házban töltötte. 1326-ban a kölni püspök a hitre veszedelmesnek tartott tanai miatt eljárást indít ellene. Eckhart a Szentszékhez fellebbez, de már a következő évben (1327) meghalt. 1329-ben XXII. János a latin iratokból vett 28 tételét elítélte.

Eckhart a női zárdák lakóihoz intézett német beszédein kívül latin nyelvű metafizikiai értekezéseit az *Opus tripartitum* foglalja össze. Művei legfontosabb kiadásai: *Denifle H.*, Meister Eckharts lateinische Schriften. Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. M. A. II. 1886. — *Pfeiffer F.*, Meister Eckhart. Göttingen, 1924. (Német szövegek.) — *Karrer O.*, M. Eckhart, Textbuch aus den gedruckten u. ungedruckten Quellen mit Einführung. München, 1926. — *Karrer—Piesch*, Eckhart. Rechtfertigungsschrift. Erfurt, 1926. — *Bernhart J.*, M. Eckhart, ausgewählt und übersetzt. München, 1922. — A német és a latin művek kiadásáról legújabban a Deutsche Forschungsgemeinschaft gondoskodik *Quint J.* és *Koch J.* szerkesztésében. Stuttgart, 1936. kk.

Eckhart alapos tájékozottságot árul el a skolasztikában, de legtermékenyebb eszméit az újplatonizmusból meríti s világképét az Istennel való egyesülés misztikus vágya határozza meg. Nála a metafizika is a misztika megalapozását szolgálja: az embernek Istennel való egyesülését előkészítő tudomány. Az újplatonizmus túlzó hatásának tulajdonítandó, hogy nem annyira a történeti Jézus és a megváltás ténye, mint inkább Isten és a lélek minden történeti vonatkozástól függetlenített viszonya áll érdeklődése középpontjában.

Isten meghatározásánál Eckhart a negatív teológia útján halad. Isten teljesen meghatározhatatlan, róla a lét sem állítható, amennyiben határozottságot akar kifejezni. Tudásunk korlátoltsága (secundum rationem intelligendi) mégis arra késztet, hogy Istenben megkülönböztessük az isteni lényeget s a három isteni személyt. A kettő nem valósággal különböző, Isten lényege a működés, a tevékenység, mely a Szentháromság életében nyilvánul meg.

Az isteni lényeg a teremtő természet *(natura naturans)*, Isten kiáradása a teremtett természet *(natura naturata*, Denifle i. m. 456. l.).

A világ teremtése és az Ige létrejötte ugyanegy szükségképeni isteni aktus. Az Igét gondolatilag létesítő isteni tevékenység létesíti egyszersmind a reális világot. (Pater dicendo Verbum producit et creaturas, p. 69.) Mivel pedig csak *egyetlen* lét van, az isteni (ens tantum unum est et Deus est p. 549.), a teremtményi lét az isteni lét birtokosa. A művészet és a természet minden művében Isten az első létet adó formális aktus (primus actus formalis in omni opere artis et naturae, p. 499.). Istenben a lét önmagát adja, a teremtmény pedig a létet befogadja. A teremtmény a semmiből lett, de Isten lényege lakik benne és tartja fenn. Ha Isten visszavonná magát a dolgokból, azok azonnal megszűnnének.

Az Igével együtt mindenben él az Atyához való visszatérés vágya. «Minden teremtmény oda vágyakozik vissza, ahonnan létrejött. Egész életük és lényük kiáltás és sietés ahhoz, akitől létrejöttek.» (Pfeiffer i. m. 92. l.) Az emberi lélek Istennel való egyesülésének orgánuma a lélekmélye *(Seelengrund)*, a lélekszikra *(scintilla animae)*. A lelki élet e központja túlesik minden tér- és időviszonylaton s egyszersmind minden lelki funkción, az örök csend és nyugalom helye. A lélek ezt a legnemesebb részét Eckhart majd teremtettnek, majd teremtetlennek állítja. Az ember célja, hogy visszatérjen ide, legbensőbb önmagához. Ezt az önmagunkba térést a *megismerés tökéletesülése* szolgálja. A lélek legkiválóbb tevékenysége ugyanis az *ismeret*, mely Istennek, az abszolút gondolkodásnak a működése az emberben. A tér és idő fölött álló értelmi szemlélődés állapotában, mely a maga végtelenségében egyszersmind a teljes nemtudás, megszűnik a természet szükségszerűsége s az Egyház tanítása is jelentőségét veszíti. Az Istenné változás, az Istennel való teljes egyesülés átélése az Isten Fiának a megszületése a lélekben *(Gottesgeburt)*. Az Istennel való egyesülés mértéke határozza meg cselekedeteink értékét. Eckhart a bensőséges élet mellett sürgeti a szeretettől indított tevékenységet is, s hangoztatja, hogy a jámbor lélek jócselekedetei által a benne működő Isten örök értékeket hoz létre a véges világban.

Eckhart misztikájának metafizikai és antropológiai alapjai époly bizonytalanok, mint amily kiegyenlítetlen nála a hagyományos skolasztika és az újplatonizmus ellentéte. Az Egyház tanait illetőleg jóhiszeműsége, melyre védekező iratában hivatkozik, kétségtelen. Világmagyarázatát azonban a keresztény tudományosság szempontjából mégsem lehet kielégítőnek tekinteni. A teremtést szükségképeni aktus módjára értelmező, Isten és a teremtményi lét közti lényeges különbséget elhomályosító irataiban lehetetlen az újkori racionalista misztika első feltűnését fel nem ismerni.

Egyébként Eckhart viszonya a tomizmushoz s általában a skolasztikához mindmáig vitás kérdés. A legújabban *Karrer* és *Dempf* által kezdeményezett harmonizáló törekvések lehetőségeit erősen csökkentik *Théry* és *Grabmann* kritikái, melyek Eckhartnál avveroista hatást sem tartanak

kizártnak. *Oltmanns* az újplatonista emanációs-tan értelmében magyarázza Eckhartot. *Ebeling* szintén az újplatonizmust tartja Eckhartnál döntőnek.

3. Eckhartot támadóival szemben a hálás tanítvány hűségével védelmezi *Seuse* (Suso) *Henrik* (1295—1366), kit az Egyház boldogként tisztel. Seusét Szent Tamáshoz való ragaszkodása s mély érzelmi világa visszatartja mestere racionalizmusától. Az istenszerelem *(Gottesminne)* e melegszívű énekesénél ismét a középkor hithű misztikája tér vissza. Eckhart másik tanítványa, *Tauler János* (1300—1361) a misztikus mozgalom terjesztésén fáradozott, mesterénél szorosabban ragaszkodva az Egyház tanaihoz. Eckhart köréhez tartozik az ismeretlen szerzőtől származó «német teológia» *(Theologie deutsch)* is, melyet Luther, Eckhart nagy tisztelője, sietett kinyomatni.

Az Eckhart utáni misztikusok közt a misztika elmélete terén a hollandus *Ruysbroeck János* (1294—1388) tűnt ki. A késői középkorból való a keresztény misztikának Szent Ágoston Vallomásai mellett legtöbbet olvasott műve, a «Krisztus követése» *(De imitatione Christi)*, melyet iránya és stiláris tulajdonságai alapján a kritikusok egy része Kempis *(Hemerken)* Tamás, a hollandiai Zwoll melletti Szent Ágnes-hegyi augusztinus kongregáció tagja művének tekint. De annak az elméletnek is vannak nyomós érvei, mely Kempist csak a mű átdolgozójának tartja. (Legújabban : *van Ginekken.)*

A késői középkor misztikájának bölcselettörténeti jelentősége abban domborodik ki, hogy új *megismerési mód* keresésének lett a sugalmazója. A nominalizmus által megrendített értelmi bizonyítás s általában a dialektika mellőzésével a belső élményvilágon keresztül igyekszik a misztikus lelkiség a lét transzcendens elveit megragadni. A késői középkor által kifejlesztett intuitív megismerés döntő szerepet játszik a renaissance gondolkodóinál s jelentősége megmarad az újkor számos filozófusánál. Az újkori filozófiát jellemző alanyi kiindulás kezdeteit a késői középkor misztikájában kell keresnünk.

Irodalom. Bernhart J., Die philosophische Mystik des Mittelalters. München, 1922. — *Preger W.*, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. I—III. Leipzig, 1874—93. — *Vacandard E.*, Vie de S. Bernard.[4] Paris, I—II. 1910. — *Pisztor J.*, Szent Bernát clairvauxi apát élete és művei. I—II. Budapest, 1899. — *Buonamici G.*, Riccardo da S. Vittore. Alatri, 1898. — *Grabmann M.*, Neuaufgefundene Quaestionen Meister Eckharts. München, 1927. — *Weinhandl F.*, Meister Eckhart im Quellpunkt seiner Lehre. Erfurt, 1926. — *Théry G.*, Contributions à l'historie du procès d'Eckhart. Liguege, 1926. Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart. (Archives d'hist. doctr. et. litt. du moy. âge. 1926—27. 129—268. l.) — *Dempf A.*, Meister Eckhart. Leipzig, 1934. — *Oltmanns K.*, Meister Eckhart. Frankfurt, 1935. — *Ebeling H.*, Meister Eckharts Mystik. Stuttgart, 1941. — *Szelényi Ö.*, Eckhart mester élete és tanítása. Theol. Szakl. 1913. 63—110. ll.

Összefoglalás.

Az universaliákról való vitának a folytatása a késői középkor legfontosabb filozófiai eseménye. Míg a XI—XII. században az universalevita inkább a filozófiai problémák fokozatos tisztulásának a kérdése volt, ebben a korszakban már az öntudatos kritika vette vizsgálat alá a kérdést, melynek folytonos felújulása jelentőségének súlyát eléggé bizonyítja. Az egyetemes fogalom tárgyi értékéről vallott állásfoglalás lényeges megkülönböztetője mindmáig a filozófiai rendszereknek. Ez adja meg a három nagy középkori skolasztikus rendszernek is sajátos vonását, a tomizmusét, a skotizmusét és a XIV—XV. században kifejlődött nominalizmusét, melyek közül a nominalizmus éppen az universaliák problémájában elfoglalt álláspontja miatt már csak bizonyos megszorítással tekinthető skolasztikus rendszernek.

A tomizmus és a skotizmus az aristotelesi metafizikához híven, a fogalom tartalmát képező egyetemességet *a dolgok lényegével* azonosítja. Az egyetemes (pl. emberi) természet az egyedeket faji egységbe egyesítő, a dolog definíciójában adott *tárgyi* létmozzanat. Az egyetemesség elvonás útján szerzett, tehát formaliter fogalmi létű mozzanat, melynek azonban tárgyi alapja a fogalom alá tartozó dolgok lényegi azonosságában adva van.

Azonban az *egyetemes* és az *egyedi lét* egymáshoz való viszonyát a tomizmus és a skotizmus nem határozza meg egyértelműen. A tomizmus szerint az egyetemes természet megsokszorozódik az egyedekben. Az egyedek a fajilag azonos természet egymástól reálisan különböző megvalósulásai. A skotizmus a tomizmustól eltérően a természetet az egyedekben nem hasonlónak, hanem reálisan egyetemesnek minősíti. Szerinte az egyetemes lét az egyedben természete szerint megelőzi az egyedi létet. Az egyetemes és egyedi lét közti formai különbség hangsúlyozásával a létet adó egyedi formalitáson *(haecceitas)* kívül az egyetemesebb (faji, nemi) formalitásokat is az egyedtől ugyan elválaszthatatlan, de valóságosan létező *(a parte rei)* adottságoknak tekinti.

A szélsőséges realizmushoz való visszatérés helyett, melynek lehetősége a formalizmus túlhajtásával nem volt kizárva, a nominalista kritika az egyetemes tárgyi létét tagadásba veszi és ezzel az egyediség elvének a kérdését is kiküszöböli. Csak a konkrét, egyedi dolog létezik, mely *egyetemes mozzanatot nem hordoz.* Az érzéki tárgynak a szellemi értelemre lehetséges hatásának a tagadásával a nominalizmus nem az elvonásból, hanem az *intuícióból* eredezteti a tárgyat «helyettesítő», a tárgyra vonatkozó ismeretet. Ez az egyedi fogalom, mely jelszerűségénél fogva tárgyi értékében már erősen csökkent; az absztrakt, egyetemes fogalom tárgyi értéke pedig teljesen megszűnik s csak a gondolkodás munkáját megkönnyítő szimbólummá zsugorodik. Az egyetemes fogalmak a dolgokat

helyettesítő jelek, melyek különböző gondolatműveletek lebonyolítására alkalmasak anélkül, hogy azok tárgyi alapja igazolva lenne. A korábbi metafizika *egyetemes határozmányokra* vonatkozó megállapításai így kizárólag logikai jelentőségűekké *(entia rationis)* válnak s az objektíve reális tudomány a tapasztalatra korlátozódik.

Midőn a nominalizmus a metafizika alapjait megrendíti, a szkepticizmus elvétve jelentkező túlzásaitól eltekintve, tudományelméletének összes következményeit nem vonja le, hanem öntudatossá nem vált következetlenséggel a természeti jelenségek világában az egyetemes törvényeket elismeri s a természetvizsgálat terén jelentékeny eredményekre jut. Igy a késői középkor nominalizmusa nem általában a tudomány, hanem a teológia tudományértékét szállítja alá. A metafizika szkeptikus megítélésével a hit körébe utal számos korábban tudományosan is igazolhatónak tartott tételt. A filozófia és a teológia közt eddig fennálló harmónia szétbontására irányuló törekvésében nyilvánul meg a nominalizmus antiskolasztikus jellege.

Ockham neve a bölcselettörténelemben fordulót jelent. Az egyetemes fogalom tárgyi, lényegi vonatkozásának a feladásával két lehetőség marad a gondolkodás számára. Vagy kizárólag a szemlélet egyedi dolgaira kell hagyatkoznia, vagy az észben kell megállapítania a tudás egyetemességét biztosító elvet. A késői középkor nominalizmusa az individuum kizárólagos létének a kiemelésével, de ugyanakkor a logika túlbecsülésével mindkettő lehetőségét meghagyta. Ezzel úttörője lett az újkori filozófia két, egymással folytonos harcot vívó irányának, a szenzualizmusnak és a racionalizmusnak.

IV. RÉSZ.

AZ ÚJKOR BÖLCSELETE.

A középkor világszemlélete teocentrikus volt. Istent állította a valóság középpontjába, a lét minden nyilvánulását tőle származtatta, a természet és az ember célját ő reá vezette vissza. Az egész középkoron át erős közösségi tudat Istent tekintette a népek nagy családja fejének, a társadalmi tekintély forrásának. E vallásos társadalmi eszme hatása alatt az egyén földi boldogulását csak a testületi életben, örök üdvösségét csak az Egyházon belül látta megvalósíthatónak.

A XIV. századtól új törekvések bontogatnak szárnyat. A középkori társadalmi élet erős szervezettsége meglazul, a tekintélytisztelet alábanyatlik, a vallási egység felbomlik, az egyéni vállalkozásnak tágabb teret engedő városi polgári élet kifejlődésével együtt az egyén a társadalommal szemben jelentékenyebb önállósághoz jutott, mint korábban. De nemcsak a közösséggel szemben került az ember új helyzetbe, hanem a természettel szemben is. A természet titkaiba mélyebben beletekinthetett, mint a korábbi évezredek embere s *Isten és a világ* viszonyának középkori problémája helyett egyre jobban *az ember és a természet* viszonyának a kérdése nyomul az érdeklődés homlokterébe. Az újkori szellemi életnek a középkorral szemben jellegzetes két fővonása, az *individualizmus* és a *naturalizmus* a filozófia alakulását is meghatározza.

Az individualizmus szelleme a szoros iskolai kötelékeket, melyek a görög s méginkább a középkori filozófia egységét biztosították, felbontja. Amazoknál a problémákat egyik nemzedék örökölte a másiktól, megoldásuk közös feladat tárgyát képezte, az újkori gondolkodó egyéniségén keresztül szemléli a világot s a problémák önálló megoldására vállalkozik. *A rendszer és a filozófus egyénisége* sokkal szorosabban összeforrnak, mint a korábbi korok filozófiájában, hol a rendszer többnyire évszázados filozófiai hagyományok folytonosságát jelentette.

Az egyéniség önállósulásával a *nemzeti sajátságok* is fokozottabb érvényesüléshez jutnak, mint korábban. A görög filozófia egy nép világszemlélete, a középkori filozófia a nemzetekfölötti keresztény szellem kifejeződése volt. Az újkorban a nemzeti önállóság a filozófiában is erőteljesebben kidomborodik. A francia merészröptű racionalizmusa, melyet a szkepszis árnya követ nyomon, a német kritikus és szisztematikus ereje,

az angol higgadt, empirikus hajlama szolgáltatják azokat a színeket, melyek változatában az újkori gondolkodás kialakul.

De a személyi körülmények változása mellett a filozófia *problematikája* is jelentős változáson megy át. A filozófia alapvető feladata mindenesetre minden korban ugyanaz marad : a tudományos világmagyarázat, a valóság egészének végső okaiból való megértése. De a természettudományos fölfedezések korától az ember a «valóságban» helyzetét másképp látja, mint a középkorban.

A világkép kialakításának vonzási központja a *metafizika* és a metafizika központi fogalma, az *Abszolútum*. Az attikai filozófia s a középkori gondolkodás az Abszolútumon a világtól különböző végtelen szellemet, az Istent értette s a világot tőle függő viszonyba hozta. Az újkori gondolkodás az önállóság utáni vágyában a vallásos hatásoktól is függetleníteni iparkodik magát s az Abszolútum fogalmának az átalakításától sem riad vissza. A teisztikus istenfogalom mellett az Abszolútumnak a természettel meg a szellemmel való azonosítására is ismételten kísérlet történik anélkül, hogy e merész változtatás oly világképet nyujthatna, melyben az elme maradandóan megnyugodhatna.

A természetről megváltozott felfogás okozza az újkori gondolkodás legsúlyosabb nehézségét a metafizika alkotásánál. A görög a természetet mint műalkotást csodálta s az emberi magatartás szabályát iparkodott belőle kiolvasni. A középkori ember vallásos tisztelettel szemlélte a természetet, mert Isten hatalmának megnyilvánulását látta benne. Az újkori ember pedig hódítónak érzi magát a természettel szemben, melyet akaratának parancsa alá rendelhet.

Míg a görög és a középkori ember *értékelő* tekintettel nézte a kozmoszt, a részt az egészből értelmezte, az újkori ember részeiben veszi vizsgálat alá, mert csak elemzés által ismerheti meg titkait és érvényesítheti felette hatalmát. A görög és a középkori felfogás szerint a mindenség a szubstanciás formák világa, melyek célszerű összeműködése biztosítja az egész rendjét. Ez a gondolkodásmód a világharmónia titkát abban ismerte fel, hogy az alacsonyabbrendű szolgálja a magasabbat, a rész beilleszkedik az egészbe. Nemcsak Platon osztotta két lényegesen különböző értékű részre a világot, de Aristoteles is megkülönböztette a Hold alatti s a Hold feletti részt s a középkori világszemlélet a világot egy nagy hierarchikus rendnek látta, melyben a létformák a legalacsonyabb ásványi egyedektől a tiszta szellemekig tökéletességükben folyton növekednek.

Ezzel szemben az újkori tudomány *értékeléstől mentes* természetismeretre törekszik. Az elemző természettudománynak a természet mindegyik része, minden jelensége egyformán fontos. Az elemek közt nem lát minőségi különbséget, az egyiknek épannyi értéket tulajdonít, mint a másiknak. A jelenségkomplexumok elemekre bontásával a fizika

kétségbe vonja a sajátos minőséget kölcsönző szubstanciás *formák* létét s a jelenségeket *erők* működéséből magyarázza. S az elemző vizsgálat számára nem az a fontos, hogy valamely tüneménynek mi a célja az egészben, hanem a tünemények előrelátását lehetővé tevő hatóokok megállapítása. A *szubstancia*-fogalmat felcseréli így a *funkció*-fogalom, a *teleologikus* szemlélet helyet enged a *mechanikus* szemléletnek.

De a természet elmechanizálódásával feltartóztathatatlanul bekövetkezik a filozófia krízise is. Mert a filozófia nem fizika, hanem *egyetemes* világmagyarázat. A világegyetemhez nemcsak a testek tartoznak, de beletartozik az ember is erkölcsi énjével, szellemi értékeivel, transzcendens vágyaival, örök eszményeivel. Hol lesz mármost az *ember* helye, s mi lesz a rendeltetése az új világképben? Beleékelődik-e ő is az egyetemes világmechanizmusba, mint a mindenség minden más egyede, vagy önállóságát megtartja? A természet egyetemes törvényei az ő törvényei is, vagy pedig az erkölcs, mely a szabadságot feltételezi, a természettel szemben is fenntartja az ember kiváltságos helyzetét?

A középkori skolasztika Platon és Aristoteles nyomán természet és szellem, test és lélek dualitását vallotta s a kettő közti kapcsolat lehetőségét az érzéki lényekben az anyag és az érzékfeletti forma egységében találta meg. Az újkori gondolkodás a metafizikai fogalmak átalakításával szétbontja ezt a szintetikus egységet s vagy éles ellentétbe állítja, de még szívesebben egyetlen elvre vezeti vissza a jelenségvilág kettős megnyilvánulását. Találunk rendszereket, melyek megosztják az embert a fizikai és a szellemvilág közt. Más rendszerek az embert is beolvasztják a természet mechanizmusába. Más rendszerek viszont a természetet is a szellemben oldják fel. Materializmus és spiritualizmus, szükségképeniség és szabadság ellentéte erősen kiéleződik az újkori gondolkodásban.

A metafizikai problémával szoros kapcsolatban van az *ismeret* problémája. Egyik a másikat föltételezi. S az ismeret problémájának az alakulását szintén a természettudományos kutatás befolyásolja. Az ó- és középkori gondolkodás a tárgytól függő viszonyban levőnek tudta magát. Az ismeretet úgy magyarázta, mint a tudaton kívüli léthez való hasonulást, melynek eredménye a lényegnek a felfogása, a tárgy formájának a lelki aktivitás által történő hasonmási kialakítása. Az újkori gondolkodás magával hozza örökségképen a középkor végén feltűnt nominalizmust. A műszerek által fölfedezett világ, a korábbi feltevéseket kiigazító csillagászati és fizikai tételek kétséget ébresztenek az érzéki tapasztalat megbízhatóságát illetőleg. A szubstanciás fomák kétségbevonásával megino a bizalom aziránt, hogy a fogalmaknak a lényegek világa felelne meg a tárgyi világban. Az újkori ismeretelméleti vizsgálódás az elvonás helyett a fogalmakat inkább az ész veleszületett tulajdonainak, illetve az ész spontán munkája eredményének tekinti s a gondolat és a lét megegyezését bizonyos dogmatikus előfeltevésekkel magyarázza, majd

pedig a kozmológiai világmagyarázathoz hasonló merész fordulattal a tárgyi világot az észtől hozza függő viszonyba. De ez a magyarázat sem bizonyul véglegesnek, mert ez a matematikai-természettudományos módszer felé tájékozódó megoldás megfosztja az embert a metafizikai tárgyak ismeretétől, de a metafizikamentes filozófia eszméje önmagában ellentmondónak mutatkozik. S azért a filozófus elme fáradhatatlanul törekedik tovább az ismeretelméleti probléma oly megoldásán, mely mind a metafizika igényeit, mind a valóságtudományok követelményeit kielégíti.

Már e vázlatos adatok is sejteni engedik, hogy az újkori filozófia története nem fogja oly nyugodt, egyvonalú fejlődés képét mutatni, mint a görög, vagy a középkori gondolkodás. Az újkori gondolkodás életében a fordulók gyakoribbak s az aránylag rövid tartamú periódusok is változatosabb képet tüntetnek fel. Az újkor kezdetét jelentő renaissance forrongó hangulata meglazítja a középkori multtal a kapcsolatot s új kezdések elé állítja a gondolkodást. De már a kiindulásnál eltérők az utak. A Descartes által megindított *racionalizmus* egyoldalúsága az *empirizmus* ellenhatását váltja ki. A két irány harcát Kant az ismeretelő *kritikus* vizsgálatával akarja eldönteni, s habár átmenetileg nagyszabású idealista rendszerek alkotására adott indítást, a viszályban levő felek közt a tartós békét nem sikerült megteremtenie. Utána a filozófia részben az általa mutatott, részben újabb kezdések irányában keresi a kibontakozás útját.

Az újkori filozófia mozgalmas történetét négy korszakra osztva tekintjük át:

I. *A renaissance bölcselete* (1400—1640).

II. *A racionalizmus és az empirizmus bölcselete* (XVII—XVIII. század).

III. *Kant és a német idealizmus kora* (1770-től a XIX. század közepéig).

IV. *A legújabb kor bölcselete* (a XIX. század közepétől).

Irodalom. Fischer K., Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg. E tízkötetes munka az újkori filozófiának Hegelig terjedő legrészletesebb monografikus ismertetése. Kritikája hegeliánus. — *Windelband W.*, Die Geschichte der neuren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgem. Kultur und der besonderen Wissenschaften.[5] I—II. Leipzig, 1911. Szellemtörténeti irányú. — *Ueberweg—Frischeisen—Köhler—Moog*, Grundriss d. Gesch. d. Phil. III.[12] (Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18 Jahrh.) Berlin, 1924. — *Ueberweg—Oesterreich*, i. m. IV.[12] (Das 19. Jahrh. u. die Gegenwart.) Berlin, 1923. — *Ueberweg—Oesterreich*, i. m. V. (Die Philosophie des Auslandes.) Berlin, 1928. — *Falckenberg R.—Aster E.*, Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart.[6] Berlin—Leipzig, 1927. — *Höffding H.*, Geschichte der neueren Philosophie.[2] I—II. Leipzig, 1921. Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie.[2] Leipzig, 1920. — *Heimsoeth H.*, Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters.[2] Berlin, 1934. Problématörténeti áttekintés. — *Dilthey W.*, Welt-

anschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Leipzig—Berlin, 1914. (Ges. Schriften II.) — *Cassirer E.*, Freiheit und Form.[2] Berlin, 1918. A két utóbbi munka szellemtörténeti jellemzéseket ad.

Részletkérdések: *Aster E.*, Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel). Berlin—Leipzig, 1921. — *Cassirer E.*, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. I.[3] II.[3] III.[2] Berlin, 1922—23. Substanzbegriff und Funktionsbegriff.[2] Berlin, 1923. — *Jansen B.*, Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neur. Philosophie bis Kante Paderborn, 1940. *Grau K. J.*, Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII. und XVIII. Jahrh. Halle, 1916. — *Hessen J.*, Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit. Berlin—Bonn, 1932. — *Kronenberg M.*, Geschichte des deutschen Idealismus. I—II. München, 1912. — *Siegel C.*, Geschichte der deutschen Naturphilosophie Leipzig, 1913. — *Wentscher E.*, Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie. Leipzig, 1921.

Első korszak.

A renaissance bölcselete.

Nyugat eredetileg az arabok révén jutott az antik filozófusok irataihoz, kik azokat a saját eszmevilágukhoz idomított formában közvetítették. De a XII. század végétől már az eredeti Aristotelest is ismerték Nyugaton. Azonban a klasszikus görög művelődés egész bőségének birtokába Nyugatot a XIV—XV. század folyamán juttatták a törökök elől Itáliába menekülő görög tudósok, kik az antik kultúra újjászületését, a *renaissance* mozgalmát segítették elő. Az általuk megismert antik alkotások kezdetben a forma, a kifejezés művészi tökéletességével hódítanak, de a forma mellett lassanként az antik világ felfogása is tetszésre és rokonszenvre talál.

A középkor is értékesítette az antik műveltség feltalálható javait, de azokat a maga eszméihez alakította. A renaissance embere azonban már világnézeti tájékozódást keres az ókor bölcseinél s ízlésének kielégítését az antik művészetben. A természetfölötti hit a középkor végén megfogyatkozott. Az ember önmagában való bizakodása erősen megnövekedett az iránytű, a messzelátó, a könyvnyomtatás feltalálásával, az új világrészek fölfedezésével a természeti gazdálkodás helyébe lépő, az egyéni vállalkozásnak és kezdeményezésnek teret engedő pénzgazdaság kifejlődésével. A fölfedezéseitől ittas, önállóságra vágyó ember úgy érezte, hogy a tettvágy, a hatalom, a természet gazdagsága hívebben visszatükröződik az ókor klasszikusainak a műveiben és műalkotásaiban, mint az embert természetfölötti rendeltetésére figyelmeztető középkor szellemi alkotásaiban, melyek a román és a gót korszak mély vallásosságának az elbágyadásával vonzó hatásukat részére elvesztették. A kozmosz megnövekedésével a Föld elvesztette középponti jelentőségét, az emberi társas kapcsolatok kiszélesedésével elhomályosodott a keresztény ember kiválasztottságának a tudata. A *humanizmus*, a természetes erők harmónikus kifejlesztése által vallási és faji különbség nélkül megvalósítható emberiesség eszméje hódít, mely ugyan nem fordul a kereszténység ellen, de a kereszténység abszolút, kizárólagos értékének a tudatát mégis megingatja. Megindul az *átértékelés* folyamata, mely már nem transzcendens normákhoz igazodik, hanem az egyéni élmény, a természeti jelenségek s a társadalmi életben megnyilatkozó erők megfigyeléséből törekszik a lét titkait megoldani. A humanizmus, melyet eredetileg az Egyház-

is támogatott, a természetfölötti kapcsolatokat elszaggató individualizmusával és naturalizmusával egyre jobban eltávolodott a vallásos világszemlélettől.

A bontakozó új eszmevilág a skolasztikus filozófiát alkalmatlannak ítéli gondolatai kifejezésére. A késői középkorban elhanyagolt skolasztikus stílus klasszikus művészeten finomodó ízlését nem képes kielégíteni. A skolasztika ugyan ezt a hiányt hamarosan pótolja, de régi vezető állását többé nem tarthatja meg. A renaissance tudásvágya a skolasztika az állandónak, maradandónak tekintett világhoz alkalmazkodó ismerettana helyett a lét rejtett titkait feltáró, *felfedezéshez* segítő ismeretmód kialakítására törekedik. Szabadságra vágyó szelleme tehernek érzi a skolasztikus fegyelmet. A középkori korporatív élet felbomlása feloldja az iskolai kötelékeket is. A régi skolasztikus központok (Párizs, Oxford, Köln) irányító szerepüket elveszítik s az egyetemek mellett a szabad működést biztosító akadémiák (Flórenc, Velence, Nápoly) vonzzák magukhoz a tudós világot. Az új idők szellemétől megérintett egyházi férfiak mellett új emberek jelennek meg a filozófia színterén, kik nem a Schola köréből valók, hanem a matematikusok, művészek, természetkutatók, politikusok sorából kerülnek ki. Az új emberek új filozófia után vágyakoznak s az új filozófia értékeit onnan iparkodnak kibányászni, ahonnan a művészet is legmélyebb indításait vette, az antik művelődés kincsestárából. Azonban a történeti folytonosság nem szakítható meg. A régit a maga eredeti formájában nem lehetett többé átvenni s a régi alakításával, formálásával az átmeneti korszakokat jellemző keverékfilozófia áll elő, mely a kiegyenlítettlenség vonásaitól nem szabadulhatott meg.

A filozófiai renaissance is onnan indul ki, ahol az irodalmi és művészeti renaissance bölcsője ringott, Itáliából, de azután a mozgalom kiterjedésével a renaissance filozófia eszméi is átszivárognak Németországba, Németalföldre, Franciaországba, Angliába s mindenütt előkészítik a talajt az újkori filozófia számára.

Irodalom. Riekel A., Die Philosophie der Renaissance. München, 1925. — *Cassirer E.*, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig, 1927. A modern idealizmus értelmezése szerinti problématörténeti áttekintés mellett néhány forrásművet is közöl. — *Stadelmann R.*, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck. Leipzig, 1928. — *Burdach K.*, Deutsche Renaissance. Berlin, 1918. — *Walter P.*—*Sebestyén K.*, A renaissance. Budapest, 1913.

43. Az antik filozófia felújítása.

1. A renaissance kora nagy lelkesedéssel olvasta a klasszikus görög filozófusok megszerezhető műveit. A skolasztika által meghonosított aristotelesi szillogisztikával való elégtelenség mellett a korábbi humanisták misztikus hajlamai, de főképen a költői képzelet s a formák szépségének a kultusza az antik filozófia rendszerei közül elsősorban a *platoni filozófia* renaissanceának kedvezett.

Nyugat humanistáit Platonnal főképen a nyugati egyházzal való egyesülés végett Itáliában megfordult görög követek ismertették meg. *Georgios Gemistos Plethon* (1355—1450) a platoni világszemléletről tartott újplatonikus színezésű, magával ragadó előadásainak a hatása alatt határozta el magát Cosimo de Medici a flórenci platonikus akadémia megalapítására. Plethonnal szemben Aristoteles filozófiáját veszik védelembe *Georgius Trapezuntius* és *Georgius Scholarius* (Gennadio), míg az Itáliában letelepedett s kardinálisi méltóságra emelkedett *Bessarion* (1403—1472) Platon felsőbbségének a biztosítása mellett az aristotelizmus és a platonizmus összeegyeztetésére törekedett.

A flórenci akadémia első vezetője *Marsilius Ficinius* (1433—1499) volt, ki Platon és Plotinos műveit latinra fordította. Platonban a vallásos géniuszt tisztelte *(Theologia Platonica,* 1482) s a nagy görög bölcs csak fogyatékosan ismert történeti alakját a naiv idealizmus dicsfényével övezte. Ficinus Platon kifejezéseit szereti szimbolumoknak tekinteni s azok misztikus értelmét iparkodik megállapítani.

A Savonarola szellemi befolyása alatt álló misztikus irány erősen megnyilvánul a fiatalon elhúnyt *Pico della Mirandola* (1463—1494) működésében is. A görög, arab, zsidó és skolasztikus bölcselet tanulmányozása alapján Pico az emberi gondolkodás egységének eklektikus elvét vallotta s az antik filozófia és a szentírási könyvek tartalmi azonosítása miatt az Egyházzal összeütközésbe is került. A renaissance-eszméknek ad hangot az ember méltóságáról szóló beszéde *(Oratio de hominis dignitate),* mely a testi, égi és ideális lét tökéletességeit magában egyesítő embernek, a mikrokozmosznak a nagyságát hirdeti.

A flórenci akadémiának a szépség örök normáit önmagában hordozó lélek teremtő erejét s az ἔρως harmóniát alkotó hatalmát hirdető szava élénk visszhangra talált a renaissance művészeinek a lelkében is. A filozófus tehetséggel is megáldott *Leonardo da Vinci* büszke öntudattal vallja, hogy amint a tudomány a természetet az ész által, épúgy a művészet a képzelet által teremti meg másodszor. (Trat. della pittura. Cassirer, i. m. 72. l.)

2. Bár a renaissance újításra vágyó, nyugtalan szelleme *Aristoteles* fegyelmezett s a skolasztikával egybeforrasztott gondolatrendszere iránt nem sok megértést mutatott, mégsem felejtette azt teljesen el. A sko-

lasztikán kívül, Páduában és Velencében az aristotelizmus *averroista* iránya hódított. Utóbbi helyen ennek az iránynak *Niccoletto Vernias* (a XV. század végén) volt legtekintélyesebb képviselője. Azonban a görögökkel felvett kapcsolat nyomán a nagy görög kommentátor, *Alexander Aphrodisias* is hívekre talált s az averroisták csakhamar szembekerülnek az alexandristákkal, kiknek a Páduában működő *Petrus Pomponatius* (Pomponazzi, 1462—1525) volt legnevesebb filozófusuk. Mind az alexandrinisták, mind az averroisták tagadták az egyéni halhatatlanságot, de míg az averroisták az egyetemes értelmet halhatatlannak állították, addig az alexandrinisták azt vallották, hogy az érzéki lélekkel a vele együtt működő értelmes lélek is elpusztul a test halálakor. Ehhez a tételhez alkalmazták naturalisztikus etikájukat is. Ezenkívül az alexandrinisták tagadták a világ és a mozgás örökkévalóságának a tételét is. Akik az averroisták és az alexandrinisták közül filozófiájukat az Egyház tanításával összhangba hozni iparkodtak, a «kettős igazság» elvét vallották, ami az V. lateráni zsinatot (1513) ennek az elvnek a kárhoztatására indította.

A különböző árnyalatú aristotelizmussal szemben erős ellenáramlat mutatkozik, melynek két francia a főirányítója: Ludovicus Vives és Petrus Ramus (Pierre de la Ramée). *Vives* (1492—1540), a renaissance természetkutatása iránti nagy bizakodásában a helytelennek ítélt metafizikai előfeltevéseken nyugvó aristotelesi fizikát kifogásolja s a megfigyelésen alapuló természet- és lélekvizsgálatot sürgeti. Szerinte a platoni és a stoikus etika szelleme a kereszténységhez közelebb áll, mint az aristotelesi.

Petrus Ramus (1515—1572) viszont főkép az aristotelesi dialektikával elégedetlen (*Animadversiones in Dialecticam Aristotelis*, 1534) s annak helyébe egy, az emberi szellem törvényeinek megfelelőbbnek gondolt *logikát* szerkeszt (*Institutiones Dialecticae*, 1543), mely a logikát és a retorikát az «ars dicendi» fogalmában («dialektika») egyesítette. Abból indulva ki, hogy minden gondolatműveletnek két része van, valamely adottság alapjának (ratio) a megállapítása s az alapból annak helyes megítélése, a ramusi logika két része a feltalálás *(inventio)* és az ítélet *(iudicium)* elmélete. Az első rész összefoglalja azokat a közhelyeket *(loci)*, melyekből a bizonyítékok vehetők, a második rész pedig az ítéleterő működésének három fokát vizsgálja. Az ítéleterő első működése a kérdéses tárgynak szillogizmus útján az alap alá vonása, második működése a szillogizmusok rendszerbe foglalása, a harmadik pedig minden ismeretnek Istenre vonatkoztatása, ami által a dolog ideáját is megismerjük. Kétségtelen, hogy ez a felületesen megszerkesztett dialektika nem pótolhatta az aristotelesi logikát, de a maga korában mégis nagy hatást és meghasonlást keltett a ramisták és antiramisták pártjára osztva a dialektikusokat.

A kommentátorok vitáitól függetlenül *Faber Stapulensis* (Jacques Lefèvre 1455—1537) Aristoteles filológiailag helyes megértésére törekedett.

3. Platon és Aristoteles mellett egyéb antik rendszerek is találtak követőkre a humanisták táborában. *Cicero* és *Seneca* fokozottabb ismerete a *stoicizmus* iránt kelt bizalmat, mely a renaissance naturalizmusával is jól összhangba hozható volt. A stoicizmus felújítása némi keresztény színezetű átfestéssel *Justus Lipsius* (1547—1606) louvaini tanár nevéhez fűződik. A történeti kutatás terén értékes eredményekhez jutott *Laurentius Valla* (1407—1457), az *epikureizmus* érzékies formájának a hirdetésével erős ellenkezést váltott ki.

A metafizika iránti bizalmatlanság, az új természettudomány, orvostudomány és matematika egyelőre csak hipotetikusan felállított tételei s nem utolsó sorban a renaissance függetlenségre vágyó individualizmusa a pozitív irányok mellett a *szkepticizmus* szellemét is felébresztik, mely szintén az antik filozófiából, a *pyrhonizmusból* meríti az elméleti és gyakorlati elvek viszonylagos voltát, az érzékek és a gondolkodás megbízhatatlanságát bizonygató érveit.

A renaissance-szkeptikusok közül a legnagyobb hatást a francia *de Montaigne Mihály* (1533—1592) keltette, kinek könyveit (legjelentékenyebb az *Essais*, 1580) a renaissance hangulatát nagy írói művészettel jellemző stiláris kiválóságai miatt is mohón olvasták. Montaigne barátja, *Charron Péter* (1541—1603) kanonok abban a tényben, hogy a lélek természetes erőivel nem ismerhetjük meg az Istenben rejtőző igazságot, igazolva látja a kinyilatkoztatás szükségességét *(De la sagesse*, 1601). Mindazonáltal nem a vallás az első, hanem az erkölcs, melynek a lényege nem a törvény követése, hanem a szándék becsületessége *(probité)*. A vallás az erkölcs koronája, nem alapja. Az orvos-filozófus, *Sanchez Ferenc* (1562—1632), a szkepszist a metafizika és az iskolák dogmatikus tételeire mérsékli, de nem adja fel a reményt az empirikus kutatás eredményeire vonatkozólag.

Az antik filozófia felújításának a szenvedélyével nem áll arányban a történeti kritika ereje. A régiért naivan lelkesedő renaissance-korabeli ember szívesen fogadta Platont az újplatonikusok, Aristotelest az averroisták és az alexandrinisták értelmezésében. A kereszténységet, melyhez a vallásos hagyományok alapján ragaszkodott, összeegyeztethetőnek tartotta a stoicizmussal, s azzal a gondolattal is hajlandó volt megbékülni, hogy a szkepticizmus a vallásos hit bensőségét nem veszélyezteti. De a renaissance sajátságos összetételű eszmevilágát forrásainak ismertetése után külön is kell vizsgálnunk.

Irodalom. Hönigswald R., Denker der italienischen Renaissance. Basel, 1938. — *Ferri L.*, Marsilio Ficino. (La filosofia delle sc. Italienne. 1883. vol. 28.) Platonismo di Ficino. (U. o. 1884. vol. 29.) P. Pomponazzi.

Firenze, 1872. La psicologia di P. Pomponazzi. Roma, 1877. — *Levy A.*, Die Philosophie Picos della Mirandolla. Berlin, 1908. — *Ragnisco P.*, Nic. Vernia. Venezia, 1891. — *Douglas A. H.*, The philosophy and psychology of P. Pomponazzi. Cambridge, 1910. — *Kater Th.*, J. L. Vives und seine Stellung zu Aristoteles. Erlangen, 1908. — *Waddington C.*, Ramus, sa vie, ses écrits et opinions. Paris, 1855. — *Prantl K.*, Über Petrus Ramus. Sitzungsb. d. Kgl. Bayer. Akad. Phil. Hist. Kl. München, 1878. — *Steuer A.*, Die Philosophie des Justus Lipsius. Münster, 1901. — *Wolff M. v.*, Lorenzo della Valle. Leipzig, 1893. — *Strowski F.*, Montaigne. Paris, 1906. — *Weigand W.*, Montaigne. München, 1911. — *Sichel E.*, Michel de Montaigne, Constable, 1911. — *Acsay F.*, Montaigne Mihály és Locke János. Athenaeum, 1902. 239 kk. ll. — *Birkás G.*, Montaigne. Irodalomtört. tanulm. Budapest. 1914. — *Wessel L.*, Die Ethik Charrons. Erlangen, 1904. — *Giarratano C.* Il pensiero di Francesco Sanchez. Napoli. 1903.

44. A renaissance világszemlélete.

Nem elégedett meg a renaissance az ókori rendszerek felújításával. Bármennyire nagyra becsülte is az antik szellem alkotásait, azokban a saját világának csak homályos tükrét találhatta meg. A görög szellem hatalmas kifejező készsége inkább ösztönzésül szolgált arra, hogy világképét a saját lelke eszméi szerint rajzolja meg.

1. Az a gondolkodó, ki az új idők eszméit a legközvetlenebbül élte át s azokat rendszerbe foglalva először kifejezni törekedik, *Nicolaus Cusanus*. Két korszak határmesgyéjére esik az ő életének ideje. Járatos a középkori misztikában, ismeri még a skolasztikus szintézist, de nyelvi, matematikai, asztronómiai tanulmányai, közéleti szereplése érintkezésbe hozzák az új eszmékkel is. Hitéhez hűségesen ragaszkodó egyházi ember, ki aggodalom, előítélet nélkül fogadja a renaissance eszméket s az a meggyőződése, hogy az új a régivel békésen összeegyeztethető. A misztika, az újplatonizmus, a nominalizmus, a humanizmus és a tomizmus gondolatelemeiből szövődik össze az ő filozófia világképe, mely a renaissance vajúdó eszmevilágának minden jellegzetes vonását magán viseli.

Cusanus (családi nevén Chrypffs) a Mosel menti Cues helységben született 1401-ben. A deventeri kolostori iskola elvégzése után Heidelbergben és Páduában jogot tanult, de emellett a jeles páduai fizikust, Paulo Toscanelli-t is hallgatta. Rövid ideig Mainzban volt ügyvéd, majd az egyházi pályára lépett, hol a nagyműveltségű férfiúra fontos megbizatások vártak. Résztvett a bázeli zsinaton, Pelagios császár követeit ő kísérte Bizáncból Itáliába, később pedig Németországban mint apostoli vizitátor működött. 1448-ban bíbornokká nevezték ki, két évvel később pedig a brixeni püspökséget nyerte el. 1464-ben halt meg.

Filozófiai iratai nagyarányú külső tevékenysége közben, alkalmilag keletkeztek. Főműve a *De docta ignorantia*, 1440. Egyéb művei: *De coniecturis*, 1440, *Apologia doctae ignorantiae*, *De possest*, *De idiota* (a laikus tanító), *De visione Dei*, *De pace fidei*, *De ludo globi*. Cusanus folytonos fejlődésben levő gondolatvilága különböző értelmezésre ad okot. Egységes

vélemény csak forrásainak alaposabb ismerete alapján lesz lehetséges. Művei összkiadása a Heidelbergi Tudományos Akadémia gondozásában, Leipzig, 1932 kk.

Cusanus *ismeretelmélete* a hagyományos logika eszközeit elégtelennek találja a világkép kialakítására. A *fogalmi ismeret* csak hozzávetőleges *(coniecturalis)* ismeretet ad, a tárgyi világ teljes valóságában fogalmilag felfoghatatlan. A megismerés ugyanis, amint azt a matematika mutatja, a tartalmak egymáshoz arányításával, az ismeretlennek az ismert tartalomra való visszavezetésével történik. De az egymáshoz hasonló dolgok mindig csak kisebb-nagyobb fokban hasonlók, teljesen sohasem egyenlők, holott az igazság valami szükségképeni, oszthatatlan mozzanat, mely kizárja a többet, vagy kevesebbet. Az ész úgy viszonylik az igazsághoz, mint a sokszög a körhöz. A sokszög annál inkább közeledik a körhöz, mennél több oldala van, de a körrel a végtelenben sem lesz azonos. (De doct. ign. l. I. c. 3.)

A megismerés ilyen föltételei mellett a Végtelen, melynek fölfogására tör minden tudás, fogalmilag egyáltalában nem ismerhető meg. A véges és a végtelen egymással nem állíthatók viszonyba. Ennek a belátása éppen a *docta ignorantia*, a tudós tudatlanság. Cusanus számára a fogalmi ismerettel szembeni szkeptikus magatartást nem annyira a nominalizmus, mint inkább a misztikus tapasztalat s a matematikai nyilvánvalóság élménye sugallja, melyekkel semmi más bizonyosságot nem tart összehasonlíthatónak.

De ha következtető gondolkodással nem is érhető el az a magaslat, ahonnan a világegyetem a maga teljességében és végső egységében áttekinthető, van még egy másik ismeretmód is s ez az *értelmi szemlélet (simplex intellectio, visio intellectualis)*. Ez a misztikus vízió állapotától abban különbözik, hogy benne nem szűnik meg a tudatműködés, hanem az ész veleszületett erőinek legteljesebb fokú tevékenységét éri el.

A fogalmi világ szintjét túlhaladó *intuitív* ismeret számára megszűnik az *ellentmondás* elve. Ebben az élményben az értelem felfogja az Abszolútumot, az Istent, ki túl van azokon az ellentéteken, melyek földi tudásunkat jellemzik. Cusanus meggyőződése szerint csak a véges világ tagjai állnak egymással ellentétben. Az Abszolútumban az ellentétek teljesen feloldódnak. Isten az ellentétek összeesése *(coincidentia oppositorum)*, a legnagyobb s a legkisebb, lét és nem lét s minden egyéb ellentét teljes egysége. A fogalmi gondolkodás részére e nehezen érthető meglátást Cusanus matematikai analógiákkal iparkodik szemléltetni. (De doct. ign. I. 11.) Egyik példája a kör, melynek kerülete az átmérő növekedésének arányában kisebbedő görbülést mutat s az átmérő végtelen növekedésével a kör egyenessé lesz. A végtelenben tehát megszűnnek a véges világban elénk táruló ellentétek.

Ezt felismerve, megértjük a dolgok sokféleségét. Isten az ellen-

tétek hordozója. Benne rejtőzik csiraszerű, lehetőségi állapotban, a *komplikáció* állapotában mindaz a sokféleség, ami a tér és idő világában kifejlődik, az *explikáció* állapotába jut. (Deus est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo ; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus. De doct ign. II. 3.) Isten a fejlődési lehetőségekhez viszonyítva nemcsak lét, hanem lehetőség is : *possest.* Ő a lét ősforrása s a kibontakozó világ minden egyedében közvetlenül tevékeny.

* Wenck János heidelbergi tanárnak ez erősen panteisztikus kijelentésekre keletkezett aggályaira Cusanus Apológiájában azzal felel, hogy a complicatio és explicatio csak emberi kifejezés, Isten mindekettő *felett* áll. Isten az őskép, a dolgok ennek homályos utánzatai, a kettő közti távolság áthidalhatatlan.

Isten és a világ viszonyát Cusanus úgy állapítja meg, hogy Isten a lét teljességét, egészét birtokló *abszolút maximum*, az általa teremtett univerzum a *korlátolt maximum* (maximum contractum), a megváltás által Istenhez visszatérő világ mindkettő együttesen. A végtelen irányába beállított tekintete előtt Isten az abszolút és negatív végtelen, a világ a konkrét végtelen, azaz nem minden lehető, hanem térben és időben határnélküli s ebben a tökéletesség hordozója.

Minden dolog az *egész univerzum tükörképe*, de annak legtökéletesebb visszatükröződése az érzéki és szellemi lények tökéletességét magában egyesítő ember, kit már a régiek is méltán kis világnak *(parvus mundus)* neveztek. (De doct. ign. III. 3.) Mivel csak Isten abszolút s a dolgok közt nincs két teljesen egyenlő, minden mérték és megállapítás viszonylagos. Az ellentéteket, az isteni és emberi természetet önmagában egyesítő *Krisztus* a tökéletességünket jelentő tudáshoz a kalauzunk.

2. A matematikai módszernek az aristotelesi szillogisztika helyébe emelésével, a végtelen uralkodó gondolatával, a világegyetem belső egységének, az ember nagyságának a hirdetésével igazi renaissance gondolkodónak mutatkozik be előttünk Cusanus, ki a kereszténységben törekedett kibékíteni az újkori és a középkori szellem ellentétét. Azonban, amilyen kevéssé tudta a skolasztikus módszer és terminológia feladásával fölkeltett aggodalmakat eloszlatni, époly kevéssé sikerült az újításra szomjazókat kielégítenie. Ő még fenntartja az Isten és a világ közti különbséget, utána azonban a teozófikus természetszemlélet egyre jobban összetolja a véges és a végtelen határait s egy század leforgása után *Giordano Brúnó* már a mindenegység panteisztikus elvét nyiltan hirdeti.

Brúnó 1548-ban a délitáliai Nola városában született. 15 éves korában Nápolyban belépett a domonkosok rendjébe. Tanulmányai végeztével egy darabig a római Sopra Minerva kolostorban működött, hol szabadelvű nézetei miatt vizsgálat indul ellene. Ennek lefolytatása előtt a kolostorból megszökik, Itálián keresztül vándorolva Genfbe jut, hol a szerzetes-ruhát leveti s rendjével és az Egyházzal az összeköttetést meg-

szakítja. A lullusi kombinációs módszerben való jártasságával szerez magának tanári állást Toulouseban és Párizsban. Majd Londonban tölt el néhány nyugodt esztendőt, honnan Párizsba tér vissza, később Wittenberget, Zürichet keresi fel. A honvágynak engedve, elfogadja egy velencei nemes meghívását. Azonban neheztelését magára vonva, a nemes Brúnót kiszolgáltatja az inkvizíciónak, mely Rómába szállíttatja. Itt két évi fogság után 1600-ban a máglyán fejezte be életét.

Műveinek javarészét Londonban írta. Metafizikai tartalmúak: *Dialoghi de la causa, principio et uno*, 1584; *De l'infinito, universo e mondi*; *De triplici minimo*. Etikai tárgyúak a szimbolikus *Spaccio de la bestia trionfante*, 1584, s a *Degli eroici furori* versgyüjtemény 1585. Brúno válogatott dialógusait *Szemere S.* fordította magyarra. Budapest, 1914. (F. I. T.)

Brúnó Rajmundus Lullus kivételével a skolasztikát kevésre becsüli, Aristotelesnek pedig engesztelhetetlen ellensége. A legnagyobb gondolkodónak az «isteni» Cusanust tartja, kinek rendszeréből a szélsőséges *panteisztikus* következtetéseket vonja le. Isten transzcendenciája nála már teljesen megszűnik, az istenség teljesen azonosul a természettel. Isten a végtelen teremtő természet *(natura naturans)*, mely a dolgok csodálatos rendjét mutató érzéki természetben *(natura naturata)* fejezi ki önmagát. Az istenség az anyagban bennműködő erő, mely az anyagból a legkülönbözőbb formákat hozza létre. Az anyag az isteni világlélektől elválaszthatatlan levén, a világegyetem végtelen és örökkévaló, melyben a mindenegység elvénél fogva a különböző formák egymást föltételezik s a szabadság és a szükségszerűség is benne teljesen egybeesnek. Igy valósul meg immár a természettel azonos istenségben az ellentétek találkozása, a *coincidentia oppositorum*. Aristotelesszel ellentétben, ki a tökéletest a végessel azonosítja, Brúnó az antik atomizmus értelmében végtelen sok világ létét vallja a végtelen térben.

A pythagoreusoktól s a platoni Timaiosból meríti Brúnó azt a gondolatát (De tripl. min. I. 10.), hogy a dolgok alkotó eleme a legkisebb, a *minimum*, a *monasz*. A monaszok fölvételét szükségessé teszi annak megfontolása, hogy a szubsztancia jellemző vonása az egyszerűség (compositum nullum substantia vera est I. 3. 29.). A fejlődés hordozói tehát ezek az egyszerű szubstanciák, amelyek mindegyike a maga sajátos módján tükrözi vissza a világegyetemet. Mindegyik monasz a monaszok monaszának, az istenségnek egy-egy változata. A metafizikai minimum térbeli megjelenésében a matematikai ponttal s a fizikai atommal azonos.

Mindennek a belátására azonban Brúnó is elégtelennek tartja az érzéki szemléletet, mely a végtelenség ismeretéig nem emelkedhetik. De a benyomásokat rendező fogalmi ismeret is csak a véges világ ismeretét közvetíti. A mindenség eredeti egységét, a világ metafizikai lényegét csak a magát a mindenséggel egynek tudó s a nehézségekkel bátran szembeszálló hősies lelkesedés *(eroico furore)* képes megpillantani. Ezt az irracio-

nális aktust éli meg magában Brúnó s a poézis merész lendületével siklik át a gondolkodás mélyebben fekvő problémáin.

3. A renaissance-eszméket a keresztény világkép kereteibe törekedik foglalni a domonkosrendi *Campanella Tamás* (1568—1639), kit egy összeesküvésben való részvétel gyanúja miatt a spanyol uralom 27 éven át tartott fogságban. Campanella a modern filozófia alanyi irányú útjaira téved s descartesi eszméket sejt meg. Az érzékek zavaros, megbízhatatlan adatai s az önmagukban üreseknek és tartalmatlanoknak minősített egyetemes fogalmak helyett a metafizika lehetőségét az *öntudat* bizonyságával alapozza meg. *(Universalis philosophiae metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres,* 1638.) A magunk és mások tudásához egyszersmind a cselekvés és a szenvedés képessége, valamint a magunk és más dolog szeretete is kapcsolódik. A képesség *(potentia),* a tudás *(sapientia)* és a szeretet *(amor),* a minden lény létét alkotó elsődleges határozmányok, *primalitások.* A legtökéletesebb lény léte következik a bennünk levő istenfogalomból, melyet mint véges lények, önmagunktól nem alkothatunk. Istennek, ki a világtól különböző s kit egy belső érzék *(tactus intrinsecus)* által fogunk fel, a primalitások fokozásával megállapítható határozmányai a hatalom, a bölcseség, és a jóság. A világ Isten élő szobra *(Dei viva statua),* minden ízében élő, elven valóság, melyben a csillagok járása határozza meg a földi történéseket. Ezért becsüli Campanella sokra a mágiát.

4. Az ember nagyságának egyre fokozódó tudata jellemzi a renaissance gondolkodók *etikáját.* Már *Cusanus* kijelenti, hogy bár nem az emberi szellem hozza létre a dolgokat, mégis az emberi szellem értékeli azokat. Igy az ember nélkül a teremtett világnak nem lenne értéke. (De ludo globi. Cassirer i. m. 46. l.) *Pico* az ember nagyságát abban látja, hogy önmagát szabadon alakítja, belőle minden lehet. (Sui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor. De hom. dign. Cassirer i. m. 102. l.) Mindegyik lét magjai benne szunnyadnak, amelyiket gondozza, az fejlődik ki belőle. Ha az érzékiséget követi állattá, ha az értelmét műveli mennyei lénnyé, ha az észt fejleszti ki, angyallá és Isten fiává lehet. *Ficinus* azt hirdeti, hogy az ember nem szolgája, hanem versenytársa az alkotó természetnek (non servi simus naturae, sed aemuli. Theol. plat. XIII. 3.). A Prometheus monda folytonos visszatérése a renaissance íróknál mutatja az *emberi önérzet* nagyfokú fellángolását.

Míg a korábbi humanisták az emberi nagyság teljességét Krisztushoz, az Istenemberhez való hasonulásban látják, később ez a kapcsolat egyre lazábbá válik. *Brúnó* már csak annak tulajdonít értéket, amihez az ember nem Isten kegyelméből, hanem a saját erejéből jut. *Montaigne* pedig az erkölcsi magatartáshoz elegendőnek tartja, ha az embert a helyes önismeret vezeti. Az ő eszméje is már az autonóm ember, ki idegen segítség, az Isten kegyelme nélkül a saját erejéből boldogul. (Sans secour

estranger armé seulemant de ses armes et desgarny de la grace et cognoissance divine. Essais II. 12.)

Azonban a *szabadság* gondolatának nem csekély akadálya az averroistáktól a köztudatba átszivárgó *fátum*-hit. A kereszténységhez ragaszkodó gondolkodók ezt a nehézséget azzal oldják meg, hogy a végzetet az isteni gondviselés eszközének tekintik, Pomponazzi pedig a stoikusok nyomán a gondviselést a fátummal azonosítja *(De naturalium effectuum admirandorum causis)*.

A renaissance gondolkodók a kozmosz egységének gondolatát átviszik az emberiség *vallási egységére* is. Az egyetemes emberiesség eszméjétől elválaszthatatlan az egyetemes vallás gondolata. *Cusanus* a különböző vallásokban feltalálható azonos vonásokra iparkodik rámutatni *(De pace fidei)*. *Ficinus* egy filozófiai vallástól reméli a nemkeresztény gondolkodók megnyerését (Theol. plat. proëm. IV.). Az egyetemes vallás gondolata *Picónak* is kedves eszméje. A német humanisták vezére, *Erasmus Rotterdamus* pedig nem habozik kijelenteni, hogy a kereszténység alaptanai azonosak Platon, Cicero és Seneca vallásával. Eredetileg kétségtelenül a vallási egység jószándékú törekvése sugallta az egyeztetés eszméjét, mely a gyakorlatban, az államok életében, a vallási tolerancia mellett egyszersmind a vallási közöny kifejlődéséhez is vezetett.

Irodalom. Vansteenberghen E., Le Cardinal Nicolas de Cues. Paris, 1920. Autour de la «Docte Ignorence.» Une controverse sur la théol. mistique. Münster, 1915. (Beitr. XIV. 2—4. — *Rotta P.*, Il Cardinale Nicolo di Cusa. Milano, 1928. — *Glossner M.*, Niclaus v. Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie. Münster, 1891. — *Ritter J.*, Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei N. Cusanus. Leipzig, 1927. — *Szemere S.*, Giordano Brúnó. Budapest, 1917. — *Kiss J.*, Giordano Brúnó. Bölcs. Foly. 1889, 611—661. — *Reiner J.*, Giordano Bruno und seine Weltanschauung. Berlin, 1907. — *Stein I.*, Giordano Bruno. Gedanken über seine Lehre und sein Leben. Berlin, 1919. — *Berti D.*, La vita e le opere di Th. Campanella. Roma, 1878. Nuovi documenti di Th. C. Roma, 1881. — *Gozdek A.*, Campanellas Metaphysik. Posen, 1909. — *Wuttig H.*, Erkenntnislehre und Ethik bei Campanella. Halle, 1897.

45. A renaissance természettudománya.

Az aristotelesi világképnek a késői középkor nominalistái által megkezdett kritikáját fokozódó hévvel folytatja a renaissance. Ehhez az antik filozófia felújítása is hathatós ösztönzést adott. A platoni apriorizmus, a renaissance-t élénken foglalkoztató pythagoreusi számelmélet, a demokritosi mechanizmus keltegetik azokat az új eszméket, melyek a *matematika és a természettudomány* összekapcsolásával az aristotelesi *minőségi* meghatározáson alapuló világkép helyébe fokozatosan a *mennyiségi* viszonyokra visszavezetett *mechanizmus* világképét emelik.

1. *Nicolaus Cusanus* föleleveníti a pythagoreusok tanát a *Föld*

mozgásáról, aminek alapját a hely és a mozgás viszonylagos voltában látja igazolva. Minden mérés, viszonymegállapítás, tetszőleges pontok fölvételével történik. A világnak tehát nincs oly abszolút szilárd központja, mely más részeivel szemben feltétlen előnyben volna. (De doct. ign. II. 11.) Igy az elemek sem helyezkednek el a hely különböző részein. Az univerzum minden része *egyetemleges* törvényeknek van alávetve.

Giordano Brúnó világszemléletében az univerzum határai már a *végtelenbe* vesznek. Ezzel a világnak Aristoteles által gondolt lezártsága is megszűnik.

Egyidejűleg a tények *empirikus vizsgálatának* a követelménye is felmerül, ez azonban kezdetben csak jámbor óhajtás marad, mely a renaissance-képzelet csapongó játékának tág teret enged. *Bernardino Telesio* (1508—1588) kiadja a jelszót, hogy a természetet a saját, immanens elveiből kell megismerni. *(De natura rerum iuxta propria principia*, 1565, (86.) Ezek az elvek nála az érzékelésben közvetlenül felfogható *meleg* és *hideg*, melyeket Isten által az anyagban teremtett aktív erőknek gondol. Az újplatonizmus erős hatása nyilvánul meg a természet *panpszichista* elképzelésében, melyet Telesio mellett a többi olasz természetfilozófus *(Cardano, Patrizio, Campanella)* is vall. A svájci származású s fél-Európát beutazott csodadoktor, *Paracelsus* (Hohenheimi Theophrastus Bombastus, 1493—1541) szerint a dolgokban az életszellem, az *Archeus* működik s a gyógyítás lényege a külső erőktől szorongatott életelvnek a megerősítése. A középkorban is virágzó *alchimia* is nagy lendületet vesz s a kén és a higany szerepelnek őselemként. Az empiria bizonytalansága mellett azonban az sem csodálható, ha *Nettesheimi Agrippa* (1486—1535) hiábavalónak tart minden tudományt s a mágiába veti bizalmát *(De occulta philosophia*, 1517, *De vanitate scientiarum*, 1527.). *Reuchlin János* (1455—1522) pedig a mágia mellett a zsidó Kabbala számmisztikáját is segítségül veszi. *(De arte cabbalistica*, 1517.) Titkos szerek alkalmazása, varázslatok segítségül hívása, a mindenre jó «bölcsek kövének» a keresése a renaissance korában nagyon dívott. A tapasztalati érzék és a titkos erők iránti hiszékenység egybefonódásának érdekes példáját adja *Giambattista Porta* (1540—1615), kit Kepler a messzelátó feltalálójának tart, aki azonban Nápolyban egyszersmind az okkult tudományok akadémiáját is megalapította.

2. Az újkori természettudomány komoly úttörői azok a gondolkodók, kik a *matematika* és a *tapasztalat* egybekapcsolásával törekednek a természeti törvény megállapítására. A testek arányainak a vizsgálata, a fizikai kísérletek már *Leonardo da Vinci* (1452—1519) figyelmét felhívják a tapasztalat és a matematika összefüggésére s megsejtetik vele a mechanika és a matematika nagy jövőjét. «A mechanika a matematikai tudományok paradicsoma, mert általa jutunk a matematikai tudás gyümölcséhez.» (Scritti, ed. Richter II. p. 289.)

Az új természetszemlélet alapját maradandóan *Kopernikus* (Koppernigk, 1473—1543) *Miklós* frauenburgi kanonok veti meg. Halála évében megjelent műve *(De revolutionibus orbium coelestium libri VI.)* a Cicerónál és Plutarchosnál közölt pythagoreus elméletből kiindulva a világ központjába a Napot helyezi. Körülötte mozognak körpályájukon a bolygók, köztük a Föld is.

Kopernikus tanának matematikai igazolása *Kepler János* (1571—1630) nevéhez fűződik. Számításainak a tényekkel megállapított összhangja vezette arra a belátásra, hogy a matematika a természet jelenségeire alkalmazható, melynek ismerettani alapját a platonizmus szerint értelmezte. A viszonyokat az elménkben levő ősképpel való egybevetés által állapítjuk meg. Ily őskép hiányában harmóniáról egyáltalában nem beszélhetünk. *(Harmonice mundi* IV. 1.) Márpedig az egész világ fenséges harmónia, melynek a pythagoreusokra emlékeztető csodálatával Kepler nem tud betelni.

Keplerrel állt összeköttetésben s vele küzdött a kopernikusi teória diadaláért *Galilei Galileo* (1564—1641) pisai, majd páduai matematika tanár. Számos nagyjelentőségű fizikai fölfedezése mellett a matematikai természettudomány módszerének alapvetése körül a renaissance fizikusai közül az ő munkája a legjelentékenyebb.

Galilei szerint a természet könyve a *matematika* nyelvén iratott, vonásai háromszögek, körök és egyéb geométriai alakzatok s ezek segítsége nélkül megismerhetetlen. *(Il saggiatore.* Opere. Ed. Naz. VI. p. 232.) Nem titkos erők, hanem a *mozgás* matematikai törvényszerűsége a természeti tünemények alapja. A dolgok lényegét nem ismerhetjük meg, de nem is a lényeg, hanem a *viszonyok* ismerete fejti meg a természet titkait. Ezzel a szemlélettel a mechanika a természetmagyarázatnál teljes jelentőséghez jut s a szubstancia-fogalom helyét elfoglalja a *funkció*-fogalom.

A funkciók, az erőműködések mennyiségi meghatározásával összefüggésben Galilei minden minőségi meghatározást kiküszöbölni törekszik. A testek érzékeink alá eső minőségi tulajdonságai a tudományos meghatározás számára jelentéktelenek. A különböző *érzetminőségek* (színek, hangok, ízek) kizárólag *alanyiak*, melyeket csak az érzékelő tapasztal. Ha érzékszervek nélküli lényeket képzelünk el, az érzetminőségek is megszűnnek. (I. m. VI. p. 347. kk.)

Az empirizmus egyoldalú induktív módszerével, az esetek felsorolásával nem jutunk egyetemes érvényű tételhez. A helyes módszer a *szintézis és az analízis kapcsolata.* Először felállítandó a matematikai viszonyokat kifejező hipotetikus tétel (ez a szintetikus módszer, a *metodo compositivo)*, melynek igazolását az egyes, tapasztalati eset elemzése adja (analitikus módszer, *metodo risolutivo).* A teória tehát megelőzi a tényeket s a tények adják a teória igazolását. Utóbbi föltételnek egyetlen eset eleget tesz. (Discors. del Colombo. IV. p. 521 ; Lett. 15. Ag. 1637, XVII. p. 160. kk.)

Galilei fizikáját *Newton Izsák* tökéletesítette, míg a Galilei által hipotetikusan felállított mechanikus természetszemléletet a filozófiában *Descartes* alkalmazta.

Irodalom. Gentile G., Bernardino Telesio. Bari, 1911. — *Prowe L.*, Nikolaus Kopernikus. I. Berlin, 1883. II. 1884. — *Günther L.*, Die Mechanik des Weltalls. (Kepler.) Leipzig, 1909. Kepler und die Theologie. Giessen, 1905. — *Closs D.*, Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der kantischen, schellingschen und hegelschen Naturphilosophie. Heidelberg, 1908. — *Olschki L.*, Galilei und seine Zeit. Halle, 1927. — *Müller A.*, Galilei und das kopernikanische Weltsystem. Freiburg i. B., 1909. — *Ortvay R.*, Galilei és az újkori tudományos gondolkodás kibontakozása. Matematikai és Fizikai Lapok, 1942. Newton és korunk tudománya, U. o. 1943.

46. Bacon Francis.

1. A természet nekilendült tanulmányozásánál az angol lélek empirikus hajlamait törekszik értékesíteni Fr. *Bacon*. A renaissance szelleméhez híven, «*instauratio magna*», a tudományok gyökeres reformja az ő célja s ehhez az *empirikus-induktiv* módszert tartja az egyedül megbízható eszköznek.

Londonban született 1561-ben. Rokonsága Bacon Rogerrel nem állapítható meg. Francis, kinek atyja előkelő állami méltóságot viselt, Cambridge-ben tanult jogot és filozófiát, atyja halála után egyideig mint ügyvéd működött. I. Jakab kegyeibe jutva 1617-ben a titkos tanács tagja, majd kancellár és Verulam bárója lett. De már 1621-ben a parlament azt a vádat emeli ellene, hogy megvesztegetni engedte magát. A vád alá helyezésben nagy része volt ellenfelei rosszakaratának is, de a tényeket Bacon sem tagadta. A felsőház magas pénzbírságra, hivatalvesztésre s a király által kiszabandó börtönfogságra ítélte. A király kegyelméből kétnapi fogság után kiszabadult a Towerből. Visszavonultságban töltve további életét, 1626-ban halt meg. A mult század elején felvetődött bizarr ötlet Bacont Shakespeare-el akarta azonosítani.

Bacon főműve az *Instauratio Magna*, melynek első része a tudományok rendszerező összefoglalása: *De dignitate et augmentis scientiarum* (1605), másik része az új tudománytan, a *Novum Organon* (1620). Mindkét rész befejezetlen. Etikai és politikai tartalmú értekezések gyüjteménye az *Essays* (lat. ford.: Sermones fideles), az utópisztikus állam rajza a *Nova Atlantis*. Műveinek legjobb összkiadása: *Ellis-Spedding-Heath*, London, 1857—59. A Novum Organon egy részét magy. ford. *Balogh Á.* Budapest, 1885. (F. I. T.)

2. Bacon szerint a tudomány haladásának elengedhetetlen előfeltétele *az előítéletek leküzdése*, mert ezek az elfogulatlan vizsgálódást lehetetlenné teszik. A Novum Organon I. könyve sorra veszi a hamis képzeteket *(idola): a)* Az *idola tribus*, a törzs helytelen képzetei, az emberi természetben gyökerező előítéletek, amilyen pl. a létesítő és a cél-okság összetévesztése; *b) idola specus* a világnak a saját barlangunkból, szűkkörű egyéni nézőpontból történő szemlélése; *c) idola fori* a tökéletlen nyelvhasználat által okozott tévedések; *d) idola theatri* a tudomány teátrumainak, a bölcseleti iskoláknak hagyományos tanai, melyekhez makacs szívóssággal ragaszkodunk.

Ami a tudományos módszert közelebbről illeti, Bacon szerint az eddigi természetkutatás eredménytelenségének főokát a könnyelműen felállított előfeltevések *(anticipatio naturae)* képezik. Ezért bizalmatlan a Galilei-féle matematikai-deduktív s mindennmű szillogisztikus módszerrel szemben. Szárnyak helyett ólomsúlyt kell kötni az emberi szellemre. (N. O. l. I. c. 104.) Megbízható eredményhez csak a tényekre támaszkodó természetmagyarázat *(interpretatio naturae)*, vagyis az *indukció* vezet. (N. O. I. 26—29.) Ezt a módszert legkönnyebben a természettudomány valósíthatja meg, de azután a szellemtudományoknak is ezt kell követniök. (I. aphor. 127.) Ez a módszer fokról-fokra halad előre a legközvetlenebb, majd a középső, végül a legegyetemesebb okok ismeretére. De a legegyetemesebb fogalmak teljesen tartalmatlanok, azoknak nem sok hasznát vesszük. A legértékesebb a köztük és a tiszta tapasztalat közt középhelyet foglaló egyetemes elv.

Az *induktív eljárás* a jelenségek megfigyelésével, illetve azok mesterséges előidézésével kezdődik. Ezek eredményét *táblázatokba* kell összefoglalni: *a)* a *tabula praesentiae* azokat az eseteket gyüjti össze, melyekben a vizsgált jelenség (pl. a hő) előfordul; *b)* a *tabula absentiae* azokat az eseteket tartalmazza, melyekben a jelenség hiányzik; *c)* a *tabula graduum* a jelenség erősbödésének vagy csökkenésének az esetét tünteti fel. A táblázatokra, melyek az emlékezet munkáját vannak hivatva megsegíteni, támaszkodik az indukció, az elme következtető, okmegállapító tevékenysége. Bacon ezt a tevékenységet nem elemzi, csak röviden jelzi azokat a támpontokat *(auxilia intellectus)*, melyek a következtetést támogatják. Ezek közül is azonban csak a kiváló, nyomós indítékoknak *(instantiae elucescentes v. ostentivae)* a felsorolására szorítkozik, melyek a jelenség feltűnő megnyilvánulása folytán különösen alkalmasak az eszmélődés megindítására. Ilyenek pl. a két tünemény közt fekvő határesetek (pl. a majom az ember és az állat között), a műalkotások, az elszigetelt vagy a közönségestől eltérő esetek, a mennyiségi viszonylatok, a keresztező álláspontok. Bacon összesen 27-féle módot sorol fel (II. 21—51.).

Az indukció eredménye *a formának*, a létesítő oknak a megállapítása. Megismerésével feltárulnak előttünk a természet és a szellemvilág titkai és ledőlnek az emberi akarat korlátai. A tudomány ugyanis Bacon szemében kizárólag gyakorlati célú, az ember *hatalmát* szolgálja *(«Tantum possumus, quantum scimus»)*.

A baconi forma-fogalom nem fedi a modern természettörvény fogalmát, hanem a platoni-aristotelesi fogalommal rokon, de annak atomisztikus értelmet ad. A forma, melynek egyéb nevei nála: *ipsissima res, natura naturans, fons emanationis, differentia*, az egyes dolgokban megnyilvánuló objektív valóság, a dolog létesítő oka. Az érzékeinkkel felfogott dolgok a formák (hő, világosság, súly stb.) kombinációi. A forma levén a dolog oka, felismerése a dolog előállítására tesz képessé. Bacon tehát tudományos eszközökkel törekszik a renaissance alchimiája által követett célra.

Bacon az aristotelesi indukciót megveti, mivel az az egyszerű felsorolás mellett csak sovány következtetésre vezet. *(De dign. dist. op.)* *Aristoteles* az indukcióban az *egyetemes* szabály megállapítására törekszik, *Bacon* pedig a *még ismeretlen* lényeg ismeretére. *Stuart Mill* viszont, kinek Bacontól való függése nehezen bizonyítható, az *oksági kapcsolatok* megállapítását tűzi ki az indukció feladatául.

A tudományok felosztását Bacon enciklopedikus művében (De dignitate sc.) a három lelkierő, az emlékezet, képzelet és az ész figyelembevételével adja. Az emlékezeten alapulnak a történettudományok, melyeken ma a leírótudományokat értjük. Ilyenek a történeti tények mellett pl. az állatok természetrajza. A képzelet tudománya a költészet, az észé a filozófia. A filozófia három ága az értelmi fény háromféle útja szerint: a csak közvetett ismerettel lehetséges *(radio refracto)* természetes istentan, a közvetlen megismerésen *(radio directo)* alapuló természettudomány, melyhez Bacon a metafizikát is sorozza s a reflexió útján *(radio reflexo)* szerezhető, emberről szóló tudomány. Míg a fizika a hatóokok tudománya, addig a metafizika a jelenségek *céljá*t iparkodik megállapitani. Ezt a megkülönböztetést később Kant juttatja igazi jelentőségéhez. Bacon fizikája a renaissance panpszichizmusát tükrözi vissza. Az új idők jele, hogy az embertudományok sorában az államtant és a társadalomtant *(scienta civilis)* az etikától különválasztja.

3. Bacon az *etikában* is új törekvéseket képvisel, midőn az etikát a vallásos erkölcstantól határozottan megkülönbözteti. (De dign. VIII. 1., 3.) Az etika a földi életre korlátozódik, a vallás a túlvilági életre fordítja a figyelmet. Bacon a vallással szemben türelmesnek mutatkozik, sőt kijelenti, hogy csak a filozófia felületes ismerete vezethet ateizmusra, elmélyedő tanulmányozása azonban visszavisz a valláshoz. (Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. De dign. I. 5.) De a vallás a filozófiával közvetlenebb kapcsolatba már csak azért sem hozható, mivel a vallás nagy részét az ésszel *ellenkező* misztériumok képezik. (IX. 1.)

Az etika (De dign. VII.) első része a jóról általában szól, a második rész tárgya pedig a *georgica animi*, a lélek megművelésének a tudománya. A köz java előnyben részesítendő az egyén javával szemben. Az egyén hármas célja az önfenntartás, az öntökéletesítés és a fajfenntartás. Az állami élet céljai (De dign. VIII.) az egyénivel azonosak. Az államnak határain túli kiterjeszkedése kívánatos. A háború megindítására a támadástól való jogos aggodalom is elégséges. (Essays XIX.)

A *Nova Atlantis* egy távoli sziget életének a rajza, hol egy tudós társaság a természet tanulmányozásának szenteli működését. A sziget népe teljesen elzártan él s kémei révén értesül a technika haladásáról az idegen országokban.

4. Bacon működését a bölcselettörténelem különbözőképen ítéli meg. Akik szándékait veszik bírálatuk alapjául, Bacont korszakalkotó jelenségnek tekintik s Descartes-al együtt az újkori filozófia fejlődés-

vonalának az élére állítják. Mások, anélkül, hogy Baconnak az angol filozófiára gyakorolt hatását tagadásba vonnák, a tényleges eredmény alapján ítélik meg s nem látnak benne oly nagy kiválóságot, mely őt a renaissance filozófusainak a sorából különösképen kiemelné.

Fő fogyatkozása, ami miatt nem állítható Descartes-al egy sorba, az ismeret problémájába való elmélyedés hiánya. Az indukció útján nyerhető tartalom tárgyi értékének ismerettani alapja iránt Bacon époly kevéssé érdeklődik, mint az egész módszer tényleges alkalmazhatósága iránt. Bacon tehát többet ígér, mint amennyit tényleg ad. Az empirikus kutatás jelentőségét már a középkor is ismerte, különösen Bacon korábban élt honfitársa, Roger Bacon, ki már a maga idejében a tudás akadályait is figyelembe vette. Francis Bacon túlságos elbizakodottságával, a kiviteli lehetőségeket nem mérlegelő merész terveivel a barokk korába illő egyéniség. Ezzel azonban nem akarjuk kétségbevonni az általa képviselt *empirikus* és *pragmatista* tudományeszménynek a modern gondolkodásban, főleg a modern természettudományban elfoglalt jelentőségét.

Irodalom. Frost V., Bacon und die Naturphilosophie. München, 1927. — *Fischer K.*, Fr. Bacon und seine Schule. Heidelberg, 1923. (Gesch. d. n. Phil. X. 4.) — *Furlani G.*, Die Entstehung und das Wesen der Baconischen Methode. Archiv f. Gesch. d. Phil. 1920—21. — *Levi A.*, Il Pensiero, di Francesco Bacone. Torino, 1925. — *Maculay*, Bacon. (Tudósok, magy. ford. 66—265. ll.) — *Jablonkay G.*, Az inductio Verulami Bacon előtt és után. Religio, 1916. 386. kk. ll. — *Rácz L.*, Egy háromszázéves jubileum. Bacon. Athenaeum. 1920, 1—10. ll.

47. A renaissance államelmélete.

1. A skolasztikus metafizika tételeinek a megrendítésével az államfilozófia alapelvei is kérdésessé váltak. A jog forrásának, az állam és az államhatalom eredetének, az államformák értékének a kérdései a renaissance állampolitikusait és jogfilozófusait sokat foglalkoztatták. A nemzeti államok kialakulásával egyidejűleg felmerül az állami szuverénitás problémája, az országok társadalmának a reformáció által létrejött vallási megosztódottsága előtérbe helyezi a vallási tolerancia kérdését, a középkori testületi szellem helyébe nyomuló individualizmus az egyén és a közösség egymáshoz való viszonyának a megvilágítását sürgeti.

Az ókor klasszikusainak, mint a renaissance gondolatvilágának egyéb területein, az államfilozófiai elméletek kialakításában is jelentékeny rész jut. Az olasz *Machiavelli Miklós* (1469—1527) Polybios, Thukydides, Ovidius, Cicero és Aristoteles nyomán az állami életben a *hatalmat* értékeli a legtöbbre. Ennek biztosítása érdekében messzemenő erkölcsi engedményeket is hajlandó tenni. Forrásai s a renaissance emberét jellemző fogékonyság a természeti analógiák iránt juttatják arra a belátásra, hogy az állam *élő organizmus*, mely a virágzás és a hanyatlás csiráit hor-

dozza magában. Az organizmus életét jellemző körforgás az állami organizmusban az államformák változását szükségképenivé teszi. A monarcha céltudatos politikájával létrejött egyedei hatalom a tehetségtelen utódok kezében zsarnoksággá fajul, melynek az arisztokrácia vet véget. De az arisztokrácia uralma oligarchiához vezet, melyet a nép fölkelése tör le. A demokrácia viszont az anarchiában semmisül meg, melyből egy hatalmas egyéniség szabadítja meg az államot s az egész folyamat ismét elölről kezdődik (Livius II.). Az állami organizmusban érvényesülő szükségképeniség mellett viszonylagossá válik az államformák értéke s így érthető, hogy míg a *Livius első tíz könyvéhez fűződő vizsgálódásaiban* Machiavelli a köztársaság előnyét emeli ki, viszont a csaknem ugyanabban az időben készült másik művében *(Il principe*, 1514) meg a monarchia áldásait hirdeti.

Machiavelli már az államot nem vezeti vissza metafizikai principiumokra, mint a középkor, hanem a benne működő immanens erőkből akarja törvényeit megállapítani. Ebben a törekvésben egyetért vele a francia *Bodin János* (1530—1597), aki a népek jellemét az éghajlattal s a talajviszonyokkal hozza függő viszonyba *(Six livres de la république*, 1577). Ez okozza szerinte, hogy a déli népek jobban ragaszkodnak a valláshoz, mint az északiak, melyeknél a nyers erőszak uralkodik, míg a mérsékelt égöv alatti népek az okosság, igazságosság és mértékletesség iránt fogékonyak. A nép jellemének a figyelembevételével kell az államformát megállapítani.

2. *Platonnak* a renaissancera gyakorolt nagy hatása mellett a naturalisztikus államteóriákon kívül az ő ideális államtanának is visszhangra kellett találnia. Az individualizmus erősödésével megcsökkenő közösségi érzés, a vallási villongások, az önzés, az elpuhultság aggasztó tünetekben nyilvánultak meg s fölkeltették a vágyat a boldogabb, ideálisabb állapot iránt. A lordkancellári méltóságban sok csalódáson átment, vértanuhalált szenvedett *Morus Tamás* (1480—1535) az eszményképen felállított *Utópia* szigetének az államát platoni mintára gondolja el (1516, magy. ford. *Kelen F.* Bpest, 1910. F. I. T. *Geréb L.* Bpest², 1942.). Itt az emberek az erkölcsi tökéletesség magas fokán állnak, vagyonközösségben élnek, türelemmel vannak egymás vallása iránt, békésen szétosztják a munkát, a nők is részesülnek a politikai jogokban s a háborút senki sem kívánja.

Idealista vonásokkal rajzolja meg *Campanella* is egy ifjúkori iratában a Napállam *(Civitas solis*, 1623) képét. Az ebben uralkodó kommunizmus sorsát a Campanella metafizikájában nagy szerepet játszó szeretet ereje biztosítja. A spanyol monarchiáról írt művében (1625) Campanella a Machiavelli által képviselt nemzetiségi elvvel szemben a pápa fennhatósága alatt álló, egy vallást követő egyetemes világbirodalom létjogosultságát védi. Úgy Morus Tamás, mint Campanella állameszméi az utókort sokat foglalkoztatták.

3. Az idealisták túlzásaival és a naturalisták relativizmusával szemben a jogászi elme következetességével kutatják a jog alapjait *Althusius János* (1557—1638), *Gentilis Albert* (1551—1611) és *Grotius Hugó* (Huig de Groot 1583—1645). Grotius, a holland ügyvéd és államférfi ennek a körnek a legjelentékenyebb jogfilozófusa. A hadijogról írt műve egyetemes jogelméletté szélesedik ki *(De iure belli et pacis,* 1645). Ennek alapját a természetjog és a tételes (pozitív) jog megkülönböztetése képezi. A természetjog *(ius naturale)* valamely cselekedetnek az értelmes természettel való megegyezését vagy ellentétét megállapító értelmi ítélet s erre való tekintettel Isten, a természet ura, az illető cselekedetet parancsolja, vagy tiltja (l. I. c. 1. 10).

A természetjog nem minden rendelkezése egyetemleges, van olyan is, amely a társadalmi viszonyoktól függ. A *pozitív* jog az akarat szabad rendelkezése a természetjog által megállapított kereteken belül. Létesítője a szerződés, s kötelező erejét a természetjog azon rendelkezésében bírja, hogy a szerződések megtartandók. Az ember az eredeti, természetes állapotában mástól független volt s kizárólag önmagáról gondoskodott. Ennek az ősi állapotnak a tulajdon vetett véget, melynek birtokáért az egyesek egymás ellen keltek harcra. A békés együttélés biztosítására létrejött szerződés vetette meg az állam alapját.

Az *individualizmus* és *kollektivizmus* ellentétét a renaissance államfilozófusai a *szerződés* teóriával iparkodnak áthidalni, mely a jog metafizikai alapjainak a fenntartásával a kor skolasztikusainál is visszhangra talál. Az egyén jogait a közzel kötött szerződés korlátozza s a köz az egyén jogainak védelmére kötelezi magát. A polgár egyéni jogában áll egyszersmind az az elhatározás is, hogy melyik valláshoz csatlakozzék. Az állam köteles a vallások egyenjogosultságát elismerni. A humanizmus alapelvéből következő tolerancia elvében Campanella kivételével a renaissance államfilozófusai megegyeznek.

A társadalomfilozófiával kapcsolatban megemlítést érdemel a cseh származású *Amos Comenius* (Komensky, 1592—1671) is, ki egy társadalmi és vallásos célú pedagógiai rendszert dolgozott ki, mely a nevelői munka lényegét a gyermek fejlődéséhez való tervszerű alkalmazkodásban jelölte meg. *(Didactica Magna,* 1638.) A nevelés reformja érdekében Comenius beutazta Európa nagy részét s néhány évig hazánkban is tartózkodott.

Irodalom. Villari P.—Mangold, Machiavelli und seine Zeit. Leipzig, 1877. — *Domanovszky E.,* Machiavelli Miklós politikája. Magy. Phil. Szemle 1889, 344—384 ll. Machiavelli «Fejedelme». U. o. 430—450. ll. — *Baudrillart H.,* Jean Bodin et son temps. Paris, 1853. — *Haucke E.,* Bodin. Eine Studie über den Begriff der Volksouveränität. Breslau, 1894. — *Acsay F.,* Morus Tamás és Bacon Ferenc. Athenaeum 1900, 563—94 ; 1901, 1—24 ll. — *Pfeiffer M.,* Campanella «Civitas Solis»-a. Athen. 1919, 32—45 ll. — *Reiner J.,* Berühmte Utopisten und ihr Staatsideal. Jena, 1906. — *Vorländer K.,* Von Machiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien. Leipzig, 1926.

48. A reformáció és a renaissance.

1. A középkorhoz fűződő eszmetörténeti kapcsolatok megszakítását s új gondolatirányok kifejlődését a vallási reformáció is elősegítette, melynek egyébként a renaissance-filozófia alakulására nem volt közvetlen hatása. A reformáció vallásai a hiten alapuló megigazulást emelték rendszerük középpontjába, a filozófiának a vallás szempontjából nem nagy értéket tulajdonítottak, sőt a humanisták minden vallás egyenlőségét hirdető deizmusát határozott ellenszenvvel fogadták. *Luther* (1483—1546), ki szerzetesi évei alatt a késői középkor nominalizmusában nevelkedett, a hit igazolását a vallásos élményben kereste, nem a filozófiában, mely szerinte a hit igazságai iránt teljesen vak. Aristotelest Narristotelesnek gúnyolta s értéktelen szofistának tartotta. Nemcsak a skolasztikus, hanem a görög Aristotelest sem szívlelhette, mivel az a lélek halhatatlanságát tagadja s etikája a kegyelem esküdt ellensége.

Luthert szándéka ellenére *Erasmus Rotterdamus* vitte be a filozófiai vitába, akinek a szabadakaratról írt művére *(Diatribe de libero arbitrio)* azzal felelt *(De servo arbitrio)*, hogy az embernek csak alacsonyabbrendű tevékenységei szabadok, míg a magasabb erkölcsi élet Isten akaratának az emberi akaratot megsemmisítő hatása alatt áll.

2. A protestáns teológia rendszerbe foglalásához a filozófiát *Melanchton* (1497—1560) vette először igénybe. Luther szellemi befolyása alá kerülve abbahagyta a humanizmus iránti lelkesedésében megkezdett görög Aristoteles fordítását. Azonban mégsem tudott lemondani azokról a kecsegtető előnyökről, amelyeket Aristoteles a teológia tudományos megalapozása számára ígért. Csakhamar folytatja munkáját s kiadja a *Nicomachosi Ethika* két könyvét, majd meg Aristoteles nyomán hozzáfog tankönyvei megírásához.

Melanchton nem volt mélyenszántó filozófus s Aristotelest is főkép módszertani értékei miatt méltányolta. A «*praeceptor Germaniae*» nem filozófiai rendszer alkotására, hanem világos, könnyen áttekinthető tankönyvek írására törekedett. Dialektikáját Aristoteles alapján Porphyrios figyelembevételével írta meg, az ismeretelméletben, fizikában és etikában pedig az aristotelizmust platonikus és stoikus elemekkel vegyítette. Az így keletkezett *eklekticizmust* az az irányító szempont alapozza meg, hogy mind a gyakorlati, mind a teoretikus elvek velünk születnek. A bűn ezeket elhomályosította s csak töredékesen maradtak fenn az ókori rendszerekben, a kinyilatkoztatás hozta őket ismét napfényre. Ebből önként következik, hogy a hitigazságok bizonyosságát nem az ész állapítja meg, hanem a kinyilatkoztatás. A XVI—XVII. században Melanchton tankönyvei szolgálták a protestáns iskolákban a filozófiai oktatást.

Luthernél több bizalommal volt a humanizmus iránt *Zwingli* (1481—1531), kit tanainak filozófiai megalapozásában az újplatonizmus,

Seneca, Cicero s a renaissance gondolkodói befolyásoltak. A determinizmust az isteni gondviseléssel azon álláspont segítségével igyekezett összeegyeztetni, hogy Isten akarata nincs a törvénynek alávetve, hanem a törvényt alkotja. *(De providentia.)*

3. Vallást és filozófiát egymással szoros kapcsolatba törekedett hozni *Nicolaus Taurellus* (Oechslein, 1547—1606) protestáns orvos, ki a filozófiát a teológia alapjának, a teológiát pedig a filozófia kritériumának és kiegészítőjének tekintette *(Philosophiae triumphus*, 1573 ; *De rerum aeternitate*, 1604). A vallásos hitet és az észismeretet velünkszületetteknek tartotta, a lelket mikrokozmosznak, a világot pedig egyszerű szubstanciák harmónikus egészének gondolta. Ezeknek a gondolatoknak a révén ismerte fel később Leibniz Taurellusban a saját rendszere előhírnökét.

4. A protestantizmusban, mely a külső vallási tekintélyt elvetette s az üdvösség bizonyosságát az alanyi élménybe helyezte, a *misztika* jelentősége nagy mértékben megnövekedett. Egymásután tűnnek fel a protestáns misztikusok *Schwenckfeld Gáspár* (1490—1561), *Franck Sebestyén* (1499—1542), *Weigel Bálint* (1533—1544) személyében. Valamennyit felülmúlja jelentőségében a görlitzi varga, *Böhme Jakab* (1575—1624. Összes műveit kiadta Schiebler, K. W. Leipzig, 1831. kk., 1861[2] kk.).

Luther gyötrő problémáját, a *rossznak* az értelmét Böhme a bűn és a kegyelem kettősségét túlhaladó, végső eredetében akarja megragadni. Nyilván a természetben egymással küzködő, titokzatos erőkről tudó német természetfilozófusok (főkép Paracelsus) hatása alatt, a jót és a rosszat a lét ősi adottságainak látja. *A jó megnyilvánulásához elengedhetetlen ellentétének, a rossznak a léte.* A jó és a rossz etikai erők, egymásra hatásuk hozza létre a mindenség fejlődését, melynek minden egyedében együttesen működnek. (Durch seinen zweifachen Quell hat alles seine grosse Beweglichkeit, Laufen, Rennen, Quellen, Treiben und Wachsen. *Morgenröte* II. 2.)

A két ősprincipium Istenben gyökerezik, de a rossz benne nem bűn, hanem a tevékenység ösztönzője. Isten, ki eredetileg tárgynélküli akarat, a fejlődés immanens folyamatán át először önismerethez jut, majd pedig a természeti formák egymásutánjában kinyilatkoztatja magát. A bűn a rossznak a jótól való különválasztásával állott elő s a bűnbeesés következménye az anyagi világ. Az ember mikrokozmosz, lelke a tüzes, a fénylő s az állati lélekből áll. A két első Istenből származik, a harmadik a világból. Az emberben a három principium küzd egymással s tőle függ, hogy melyiknek adja át magát. Az Isten ingyen ajándékaképen nyert hit segítségével az ember Krisztusban újjászületik s benne Istenné lesz.

Böhme iratai homályosságuk ellenére csakhamar széles körben elterjedtek. Jó és rossz, szellem és anyag szükségképeni viszonyát hirdető spiritualizmusa a későbbi német monista rendszerekben is élénk visszhangra talált.

Irodalom. Petersen P., Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig, 1921. — *Dittrich O.*, Luthers Ethik. Leipzig, 1930. — *Schmidt F. X.*, Nicolaus Taurellus, der erste deutsche Philosoph. Augsburg, 1864. — *Hankamer P.*, Jakob Böhme. Gestalt und Gestaltung. Bonn, 1924. — *Deussen P.*, Jakob Böhme, über sein Leben und seine Philosophie.[3] Leipzig, 1922.

49. A skolasztika és a renaissance.

1. Az egyetemeken és a katolikus iskolákban a renaissance forrongó korszakában is tovább folyt a skolasztika tanítása. A követendő skolasztikus rendszert a szerzetek tanulmányi rendje, illetve az egyetemek statutumai állapítják meg, némelyik egyetemen az irány szabadon követhető. A különböző irányok hívei, a nominalisták, tomisták, skotisták egymással éles dialektikai harcokat folytatnak, de a humanistákkal érdemleges vitába nem bocsátkoznak. A humanisták főkép a skolasztika barbár latinságát vetik meg, a skolasztikusok viszont tartalomszegény stílusgyakorlatoknak nézik a humanisták bizonytalan próbálkozásait. A skolasztikusok főgondját a reformáció által támadott hittételek védelme képezi, ez pedig nem a bölcselet területén, hanem a hit forrásainak az értelmezése körül folyó vita. A kor formai igényei és társadalmi eszméi iránt legtöbb megértést a spanyol skolasztika mutat.

A *tomizmus* a renaissance korában az egyetemeken jelentékeny térfoglaláshoz jutott. A freiburgi (1490), a lipcsei (1502) s a rostocki (1520) egyetemek Petrus Lombardus Szentenciás könyve helyett Szent Tamás Summa Theologicáját vezetik be. Példájukat csakhamar követik más egyetemek is. Szent Tamás egyháztanítóvá nyilvánításával (1567) a tomista mozgalom jelentősége méginkább növekedett. A XV. században a tomizmus legjelentősebb előharcosa a domonkos *Joannes Capreolus* (1380—1444), ki a skotisták és nominalisták ellen írja meg a *Libri defensionum*-ot. Flórenci Szent *Antonin* (1389—1459) a Summa Theologica elvei alapján old meg számos társadalmi (gazdasági, nevelésügyi, politikai) kérdést. *Petrus Nigri* (XV. század), a *Clipeus Thomistarum* szerzője, különböző német kultúrközpontokban működött s Magyarországon is megfordult. A későbbiek közül *Franciscus Silvester* (kb. 1474—1528) Szent Tamás Contra Gentes c. művéhez s Aristoteles Physikájához és lélektanához írt magyarázatával tűnt ki. A legkiválóbb Szent Tamás-magyarázó azonban a domonkosok sorában a bíborosi méltóságra emelkedett s a Szent Szék magyarországi legátusává kinevezett *Thomas de Vio* (Caietanus, 1469—1534). A Summa Theologicához írt kommentárai mélység tekintetében felülmúlják az összes korábbiakat. Maradandó értéküket mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a XIII. Leó parancsára készült Summa-kiadás Caietanus magyarázataival jelent meg.

A ferencesek vezetése alatt álló iskolákban a *skotizmust* ápolják.

A skotizmus főerőssége lett a *Wadding Lukács* által alapított római skotista kollégium (1625). Wadding gondoskodott Duns Scotus műveinek első teljes kiadásáról is. A *nominalisták* tanait *Biel Gábor* (1425—1459) *Collectoriuma* foglalja rendszerbe. A párizsi egyetemen erősen elterjedt nominalizmust XI. Lajos 1471-i rendelete akarta letörni, de a tanárok tiltakozására a király tíz évvel később visszavonta a tilalmat. A XVI. század végével a nominalizmus a skolasztikán belül elveszti jelentőségét.

2. A skolasztika életébe a spanyol katolikus tudomány XVI. századbeli felvirágzása hozott lendületet. Ezt az országot a vallási harcok megkímélték, a mórokon aratott győzelem, az új világrészek fölfedezésével szerzett gyarmatok a nemzeti öntudatot és a jólétet emelték, ami a tudományos törekvéseknek is kedvezett. A salamancai, alkalai, coimbrai egyetemek csakhamar a párizsi egyetem versenytársaivá lesznek s a trienti zsinat (1545—63) által megindított ellenreformáció legkiválóbb előharcosait a *spanyol skolasztikusok* soraiban találjuk.

A tudományos életnek ez a hatalmas megújhodása Szent Tamás eszmevilágából táplálkozik. A mozgalom megindítói az ő rendjének a tagjaiból kerülnek ki, kik az ő műveiben találják meg a reformáció által szorongatott Egyház védelméhez szükséges fegyverzetet, s az ellenreformáció Spanyolország földjén keletkezett rohamcsapata, a jezsuita rend is Szent Tamást tekintette szellemi vezérének. De a Spanyolországból kiindult skolasztikus renaissance nem merült ki Szent Tamás kommentálásában, hanem a korigények kielégítésére a korábbi skolasztikánál gondosabban törekedett. A skolasztikusok a Summáktól különválasztott, önálló, szisztematikus műveket írnak, a humanizmus igényeinek megfelelő választékos stílusban fejezik ki gondolataikat s a humanizmus eszmevilágában való jártasságukat különösen jogfilozófiai műveikben árulják el.

Az új irány első kiváló képviselője *Vitoria Ferenc* (1480—1546), a salamancai egyetem nagy restaurátora. Szent Tamás tanainak a kor által megkívánt formában való előadásával nagy hallgatóságot vonzott magához. A salamancai egyetem másik kiváló tanára *Soto Domonkos* (1494—1560), ki nagy tudásával a trienti zsinaton is kitűnt. Soto Szent Tamás és Aristoteles magyarázatánál már az új természettudomány megállapításait is figyelembe veszi. Vitoria legkiválóbb tanítványa s utóda *Melchior Canus* (1509—1560) volt, kinek *De locis theologicis* c. műve a pozitív történeti kutatás módszertana szempontjából alapvető jelentőségű.

A Summa-magyarázat terén a domonkosok közül kitűntek még *Medinai Bertalan* (1527—1581) és *Bañez Domonkos* (1528—1604). Utóbbinak a jezsuita Molinával voltak nagy vitái. *Joannes a S. Thoma* (1589—1644) mindmáig jól használható *Cursus philosophicus*-a a filozófiai tudományok rendszerébe foglaltan nyujtja Szent Tamás bölcseletét.

3. A jézustársasági skolasztikusok közt fényes képességeivel *Suarez*

Ferenc vezet. 1548-ban Granadában született előkelő családból. A salamancai egyetemen végzett tanulmányai után belépett a Jézus-társaságba. Már 23 éves korában megkezdte tanári pályáját, melynek Segovia, a római Collegium Romanum, Alcala, Salamanca, Coimbra voltak az állomásai. Lissabonban halt meg 1617-ben. Tudományával és jámborságával érdemelte ki V. Pius dícséretét, «theologus eximius et pius».

A Summa Theologicához írt kommentárai s aszketikus művei mellett legfontosabb bölcseleti munkái a kétkötetes *Metaphysicae disputationes*, 1579, a *De anima*, 1622 és a *De legibus*, 1612. Sok kézirata valószínűleg elveszett. Művei legjobb összkiadása: *André-Berton*, Opera omnia, Paris, 1856—78.

Suarez gondos figyelemmel vizsgálja át a fellendülő történeti kutatás nyomán eléje táruló multat s az antik és a középkori filozófia különböző irányaival szemben önállóan igyekezik állást foglalni. Általában Szent Tamást követi, de tőle több pontban eltér. Gyakran eklektikusnak jellemzett állásfoglalása kétségtelenül tudatosan követett módszeri és rendszeri szempontokhoz igazodik. Szemléletmódját korának szellemében érthetően, az egyedi, konkrét valóság iránti erős érzék jellemzi anélkül, hogy a valóság egyetemes adatai, összefüggései tekintete elől elvesznének. Azonban az egyedi, közvetlenül adott valóság beható elemzését tekinti az egyetemes elvekhez vezető ismeret szükséges kiindulásának. Ezzel összefüggőleg a logikai és az ontológiai rend közti különbséget a korábbiaknál határozottabban nyomatékozza. A megkülönböztetések iránti fogékonyság tekintetében Suarez Scotusszal rokon elme.

Ismeretelméletében Suarez az elvonás elméletét Szent Tamás elvei szerint magyarázza. Tőle eltérően azonban az *egyed* közvetlen értelmi ismeretét tanítja. Az értelemnek, mint az érzékeknél magasabbrendű képességnek képesnek kell lennie arra, amire az érzéki ismeret képes. Az értelem tehát az egyedről sajátos, megkülönböztetett fogalmat alkot (De an. l. IV. c. 3. n. 3—7.). Az értelem az egyed révén jut az egyetemes ismeretére, mégpedig olymódon, hogy az egyedi ismeretkép azonos vonásait egy külön ismeretképben mint egyetemes fogalmat megrögzíti. Mint a test állagi formája, önmagát a *lélek* nem saját lényegében ismeri meg, hanem a tevékenységeiről alkotott ismeretképek révén (c. 5.). Az érzékek által szerzett ismeretkép által az értelem csak a dolog érzékileg felfogható járulékait ismeri meg, míg azok hordozóját, a szubstanciát, következtetés útján (IV. 4. 3.).

Suarez *Metafizikája* az első önálló ilyen tárgyú mű. A problémáknak Aristoteles Metafizikájának szövegi sorrendjétől függetlenített eredeti csoportosításával a magyarázó jellegű munkákkal szemben az első rendszeres, nagyszabású metafizika. A metafizika tárgyát a valós létnek, mint ilyennek teljes kiterjedésében való vizsgálatában állapítja meg. Az első rész a lét egyetemes határozmányairól és a lét okairól

szól. A második rész a lét különböző módjait veszi vizsgálat alá. Az egyes problémákkal kapcsolatban ismertetett vélemények gazdagsága szempontjából Suarez Metafizikája forrásgyüjteménynek is tekinthető. A bőséges történeti anyag mellett a kérdések összefüggésének, a problémák lényegének, a nehézségek eredetének áttekinthető előtárása, a sokoldalú és mélyrenéző megoldás módszerének jeles tulajdonságai, mely a metafizika fejlődésére elsősorban a skolasztikán belül lett iránymutató.

Suarez metafizikájának a jellege főként az egyedi s egyetemes lét értelmezésében tűnik elő. Az egyetemesség (universale) kérdésében a túlzó realizmust erősen mérsékli, miközben a nominalizmus ellentétes veszélyét is éber figyelemmel tartja. (Disp. 4—6.) Hangsúlyozza, hogy a gondolkodástól függetlenül nincs egyetemes egység (unitas universalis), hanem az egyetemesség a véges létező formális természetének indifferens volta sok egyedben való létezés iránt. A dolog lényegét alkotó egyetemesség az *universale physicum*, a fogalom az *universale metaphysicum*, melyaz alája tartozó egyedekhez való vonatkozásában az *universale logicum*.

Az *egyediség* elvére vonatkozólag Suarez eredetileg Szent Tamás véleményét követte, idővel azonban önálló nézetre jutott. Nézete szerint a dolgokban levő létiségnek szükségszerűen egyszerűnek és egyedinek kell lennie. Csak így van létesítő okán kívüli valóságos, egyszeri, tényleges léte s mással közölhetetlen, oszthatatlan egysége. Az egyediség az egyetemes természethez járuló reális többletet *(reale superadditum)* jelent, melynek a dolog valóságos létét, lezárt, közölhetetlen egységét köszöni. Azonban az egyediség a lényegtől a dolog természete szerint (ex natura rei) nem különböző. A kettő közt mindössze észbeli különbség *(distinctio rationis)* van. Mivel a dolog egyszerűsége miatt egyedi, az egyediségnek nincs semmiféle különleges principiuma, hanem minden önmagánál, sajátos léttartalmánál fogva a saját egyediségének a principiuma. (Unaquaque entitas est per se ipsam individuationis principium. Met. disp. 5. sec. 6. n. l.). A közös lényeg formális egység, mely az individuumokban megsokszorozódik.

Az egyediség értelemezésénél követett nézőpont érvényesül Suareznél *lényeg és létezés* viszonyának az egyedi létezőben való értelmezésénél is. Habár a teremtmény fogalmában (in abstracto) lényeg és létező reális különbözőségét vallja, tagadja a kettő reális különbségét a konkrét létezőben. A lényeg megvalósulásának befogadás módjára történő értelmezésével szemben Suarez hangsúlyozza, hogy a valóságos és tényleges létező belső és formai meghatározója nem lehet valami tőle különböző (non potest res aliqua intrinsece et formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa. Disp. 31. sec. 1.); ez csak maga a lényeg lehet, mely mint ilyen, nem különbözik reálisan a létezőtől.

Isten létének a bizonyítására a mozgásból vett fizikai bizonyítékot

Suarez nem tartja kielégítőnek. Az önmozgás ténye (pl. a törekvő képesség működése) kétségessé teszi, hogy minden ami mozog, mástól kap indítást. De ha e principium egyetemes érvényét fel is tételezzük, ebből még nem következik, hogy az első mozgató szellemi szubstancia. A fizikai elvet tehát (omne quod movetur ab alio movetur) az egyetemes érvényű metafizikai elvvel kell helyettesíteni: minden ami létrejön, mástól jön létre. (Omne quod fit ab alio fit. I. m. disp. 29. I. 7—20.) Ezt alapul véve, nyilvánvaló lesz következtetésünk helyessége, hogy mivel nem minden létező dolog származhatik mástól, létezik egy teremtetlen lény. Az első ok működése kizárja, hogy a szenvedőleges befogadású földi anyaghoz hasonló létiséggel rendelkezzék. Isten tökéletes anyagtalanságát, egységét és egyetemes teremtői működését, valamint tulajdonságait azután további a posteriori s ezekhez kapcsolódó a priori érvekkel bizonyítjuk.

Államtanában (De legibus) Suarez a skolasztikus principiumok s a renaissance elméletek összeegyeztetésére törekszik. A közösségi élet az ember természetes igénye, azonban az állam tényleg közmegegyezéssel jön létre, minthogy az egyes családok önmagukban elégtelenek az életszükségletek biztosítására. Az állammal együtt létrejövő hatalom Istentől származik s eredetileg az egész népet illeti meg *(népfölség)*. A nép azonban hasznossági okból ezt a hatalmát szerződésszerűen az uralkodónak adja át, ki a hatalom gyakorlásáért a népnek felelős. (III. c. 2, 3.). Ezzel nyiltan szembehelyezkedik az abszolutista uralkodók (IV. Henrik, I. Jakab) hatalmukat közvetlen Istentől származtató nézetével.

A nemzetközi jogban megkülönbözteti a végső jogforrást képező természetjogot *(ius naturale)*, a népek egymáshoz való viszonyát szabályozó népjogot *(ius gentium)* s az egyes államok közt szerződés útján keletkező polgári jogot *(ius civile*, II. 19. 8.). Az állam-fenség azt a renaissance-korabeli értelmezését, mely más állam ügyeibe mindennemű beavatkozást megengedhetetlennek tart (principium non interventionis) elveti s az emberiség közös családjához tartozó népek békés együttélésének biztosítékát a szeretetben látja.

Suarez filozófiájának Szent Tamástól eltérő tanaival a Scholán belül új rendszer alapítójává lett, melyet különösen a Jézus-társasághoz tartozó skolasztikusok követnek. De a skolasztikán kívül is híveket szerzett magának új módszerű metafizikájával, melyet a protestáns iskolákba is bevezettek. Suarez államelméletét korának jogfilozófusai, különösen Grotius Hugó méltatták nagyra.

A Spanyolországban működő rendtagok közül a coimbrai kollégium alapítója, *Petrus Fonseca* (1548—1597), a «portugál Aristoteles», több tanártársával egy hatalmas Aristoteles-kommentárt adott ki, a *Cursus Conibricensium*-ot. Az alkalai karmeliták *Cursus Complutensis*-e a tomizmus szellemét szigorúan követi.

A jezsuita tudományos élet középpontja Itáliában a Szent Ignác által alapított római Collegium Romanum lett. Itt működtek *Toletus Ferenc* (1532—1596), *Vasquez Gábor* († 1604), *Silvester Maurus* (1619—1687). Belgiumban *Bellarmin Szent Róbert* (1542—1625) és *Leonardus Lessius* (1554—1623) tűntek ki.

A skolasztika renaissancekorabeli felvirágzásának a korfilozófiára nem lett feltűnőbb hatása. A kialakulásban lévő újkori természettudomány iránti érdeklődés és megértés hiányában elvesztette azzal a kapcsolatot. A skolasztika a következő századokban visszavonult az iskolák csendjébe, de ide visszahelyezett állásait is erősen fenyegette a cartesianizmus, majd pedig a felvilágosodás mozgalma. A skolasztika elevenebben csak a mult század közepe óta kapcsolódik be a filozófiai életbe.

Irodalom. Werner K., Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg. I—II. 1861. — *De Scoraille R.*, Francois Suarez. I—II. Paris, 1913. — *Conze E.*, Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez. Leipzig, 1928. — *Grabmann* M., Die Disputationes metaphysicae des Fr. Suarez in ihrer method. Eigenart u. Fortbildung. P. Franz Suarez. S. J. Gedenkblätter zu s. 300 jährg. Todestag. Innsbruck, 1917, 29—73. ll. *Jansen B.* Die Wesensart der Metaphysik des Suarez. Scholastik, 1940, 161—185. ll. — *Siegmund G.*, Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez. Fulda, 1927. — *Rommen H.*, Die Staatslehre des Fr. Suarez. M. Gladbach, 1927. — *Saitta G.*, La scolastica del secolo XVI. e la politica dei gesuiti. Torino, 1911.

Összefoglalás.

A renaissance a forrongás, az újításvágy lázas korszaka, mely a vallási, társadalmi, művészeti életen egyaránt végighullámzott. A nyugtalan korszellem hűséges visszatükröződése a renaissance filozófiája A renaissance emberének a gondolkodását a feltalálások és fölfedezések által felébresztett naturalizmus s a középkori zárt közösségi élettel szembehelyezkedő individualizmus nagy erővel előtörő igényei határozzák meg. Világképét a transzcendens vonatkozású célszerűségi szemlélet helyett a természet, az individuum, a társadalmi rend immanens principiumai («juxta principia propria») alapján törekszik megalkotni. Ez az immanens, a tapasztalati tényeken alapuló világmagyarázat a többkevesebb öntudattal felállított eszmény, mely azonban az empírikus ismeretszerzés módszerének a fejletlensége s az empírikus és racionális megismerés kapcsolatának kidolgozatlansága miatt a valóságban megoldatlan maradt. A renaissance-filozófia fősajátsága, hogy megállapításai legnagyobbrészt sejtésszerű posztulátumok, melyek igazolását a későbbi korra hagyja.

A renaissance filozófusait nem kedvetleníti el az a nehézség, hogy sejtéseik logikai igazolása nem egykönnyen sikerül. Forradalmi fordulattal ezt az aristotelesi logika rovására írják s oly *megismerési módokra*

hivatkoznak, melyek megközelítésére ez az elvakultnak ítélt logika elégtelen. Cusanus az ellenmondás elvén túlhaladó intuitív ismerettel jut a világmagyarázó principium birtokába, Giordano Brúnó a hősi hevületben ismeri fel a lét titkát, Campanella az önmagára reflektáló tudat élményében állapítja meg metafizikájának alaptételét s hasonló utakon jár Böhme Jakab is. Valamennyiükben a késői középkor misztikája él tovább s világnézetük a természet *misztikus* szemléletéből nő ki.

E misztikus hajlamok az antik filozófia felújított rendszerei közül legbőségesebb táplálékhoz Platon filozófiájából jutnak, melyet a platonizmus legfontosabb központja, a florenci Akadémia az újplatonizmussal fűszerez. Azonban a középkornál fokozottabb természetérzék az újplatonizmusnak nem annyira transzcendens, mint inkább organikus vonásait domborítja ki. A középkor Isten és a világ különbségét fenntartó szellemével szemben a renaissance a kettőt egyre közelebb hozza : *végtelenség*-érzése a világot Isten végtelensége részének tekinti (Cusanus, G. Brúnó), melyben magából az Abszolútumból eredeztetett ellentétek, különbözőségek a rendnek, a harmóniának a feltételeit képviselik. A világmindenség egy nagy egész, melynek részeit a kölcsönös rokonszenv ereje tartja össze. A világ legparányibb része az egész tökéletességét tükrözi vissza. A rész és egész viszonyának a *mikrokozmosz-makrokozmosz* fogalompárban adott megoldása a renaissance természetszemlélet lényeges vonása s a Giordano Brúnónál jelentkező monasz-elméletre a filozófia történetében még nagy jövő vár.

Mivel pedig az ember, a mikrokozmosz, a makrokozmoszt a maga mintájára gondolja el, mindent élőnek, szellemiséggel áthatott lénynek képzel. Ez a *panpszichizmus*, mely Giordano Brúnónál panteizmussá fejlődik, titokzatos szellemi erők működését sejti a természetben, s ha a szellemhit sokszor a mágiát is segítségül veszi, a mágia bizarr formáiban is az a meggyőződés jut kifejezésre, hogy az ember képes a természeten uralkodni, ha titkait, törvényeit megismerte.

A *természet* titkainak a feltárásához a természettudományos eszmélődés két utat választ. Az egyik a Bacon Francis *empirikus-induktív* módszere, a másik a *deduktív-matematikai* módszer. Ez utóbbi alkalmazásával jutnak Cusanus, Kopernikus, Kepler, Galilei a világegyetem *egyneműségének*, a történések egyetemes törvényszerűségének a megállapítására. Az elemek közt nincs minőségi rangkülönbség. Az égi pályák mozgását ugyanazok a törvények irányítják, mint a földi természet történéseit. A természet nem a minőségileg különböző szubstanciális formák világa, hanem a mozgás egyetemes törvényei által irányított mennyiségi változások színtere. Ez az egyelőre csak hipotetikusan felállított s a világkép megalkotásánál egyetemlegesen még nem érvényesülő mechanikus természetszemlélet a tapasztalati tények előfeltételeit a matematikai törvényekben állapítja meg s ezzel a platoni filozófia egyik

leglényegesebb tételét, ismereteink tapasztalatot megelőző, a *priori* voltának a tételét viszi be az újkori filozófiába.

A mikrokozmosz-eszme *etikai* vonatkozásában annak a meggyőződésének ad egyre bátrabb hangú kifejezést, hogy az ember a világ-egésznek nem önállótlan része, hanem az egész tökéletességeit hordozza természetes képességeiben s az ő hatalmában áll erkölcsi egyénisége kialakítása. A reformáció és ellenreformáció vallásetikai ideáljával egyre élesebben szembehelyezkedik a humanizmus etikai eszménye : az *önmagában* bízó, boldogulásának titkát önmagában kereső embernek a típusa. Az erősen megnövekedett individuális öntudat az egyedet a *közösséggel* szerződéses jogviszonyban álló félnek tekinti. Az egyénnek a közhöz s az államok egymáshoz való viszonyának a kérdése a jogfilozófia fejlődéséhez ad erőteljes lökést. A jogviszonyok alapjául a természetjogot fenntartva marad a renaissance jogfilozófiája kapcsolatban a skolasztikus filozófiával, bár a jog metafizikai eredetét elhomályosítja.

A renaissance történeti előzményeiben a nominalizmusra és a misztikára támaszkodó, módszerében még nagyon bizonytalan, kifejező eszközeit az antik rendszerekből, főleg a platonizmusból merítő filozófiája egy *új életértékelés* homályos kifejeződése, melyet majd a módszert tökéletesítő későbbi filozófia rendszerei fognak világosabban kidolgozni.

Második korszak.

A racionalizmus és az empirizmus.

Itáliából, ahonnan a renaissance elindult, terjed el az ellenreformáció mozgalmával a *barokk* kultúra, elsősorban a katolikus országokban, Spanyolországban és Franciaországban, de eljut a barokk ízlés és életforma a protestáns országokba is. A vallásos életből kiindulva, amelyben legalábbis első fellobbanásánál kétségtelenül éreztette elevenítő és buzdító hatását, a kultúra többi területeire is behatolva a barokk szellem igen változatos, ellentéteket sem nélkülöző életformában bontakozott ki a hatása alá került népeknél. Amint a barokk művészet megtartotta a renaissance motívumokat, épúgy a barokk életstílus is sokat megőrzött a renaissance szelleméből. Politikai téren a barokk szellem voluntarista hajlamait a fejedelmi abszolutizmus igyekezett a maga javára fordítani. Az erkölcsi-szellemi életben pedig egyházias hit és babonás hiszékenység, keresztény hősiesség és önző hatalmi vágy, keresztény önmegtagadás és pogány élvezetvágy, komoly tudományra törekvés és a képzelet csapongására hagyatkozás ellentétei tűnnek szembe.

A barokk kultúra változatos világában elsősorban a *matematikai természettudomány* szolgáltat indítást a bölcselet fejlődéséhez. A XVII. és XVIII. század bölcselői azoknak az eredményeknek a hatása alatt állnak, melyeket a csillagászat, fizika, anatómia mutat fel. Kopernikus heliocentrikus világmagyarázatának Kepler által történt megerősítése után Newton az összes fizikai tüneményeket a nehézségi erőre vezeti vissza, s a természetet mint a tünemények okát önmagában hordozó mechanikus rendszert magyarázza. Galileinek a mozgás elemi voltáról vallott felfogását a saját kísérletein kívül megerősítik a későbbi mechanikai és fénytani vizsgálódások. Az életfolyamatok lényege is a mozgással megmagyarázhatónak látszik, midőn Harvey a vér keringő mozgását felfedezi. A természettudomány törekvése arra irányul, hogy minden jelenséget mint mozgástüneményt matematikai törvényekre vezetve vissza képletekben fejezzen ki. A bölcselet pedig a valóság-egészről nyujtandó kép megalkotásánál igyekezik a természettudomány eredményeit figyelembe venni s a metafizika mellett reá háramló ismeretelméleti feladatot a természettudományi ismerés módjának vizsgálat alá vételével igyekezik oldozgatni. De az ész megismerő képességére és alkotó erejére való reflexióval a XVII—XVIII. század filozófusai tudatosan vagy tudat-

talanul előkészítik a barokk élet kereteit szétfeszítő *felvilágosodás* korát, mely a barokk életstílust formáló kedély- és érzésvilág helyett a magára hagyatkozó és magában bízó észnek juttatja az életalakítás irányítását,

A természettudomány mellett főkép az abszolutizmus korának *állami* és *társadalmi* élete szolgáltat anyagot a bölcseleti elmélődés számára. Az elénk lépő filozófusok közül többen aktív szereplői az udvari és a politikai életnek s politikai magatartásuk igazolása elvi állásfoglalásra kényszeríti őket. De a személyi kapcsolatok mellett az abszolutizmus nyomasztó súlya, a fejedelmi udvarok s az alsóbb néposztályok között egyre növekvő ellentét, az államok békéjét megbontó vallási és politikai harcok, melyek Angliában és Franciaországban forradalomban robbannak ki, különben is az állami és a társadalmi élet problémáira kényszerítik rá a figyelmet. A társadalom eredetéről a renaissance korában megindult vita tovább folytatódik, az állam tényleges kialakulásának a kérdése mellett különösen a jog mibenlétének, a hatalom eredetének és rendeltetésének a kérdése foglalkoztatja az elméket. A társadalom- és államfilozófia fejlesztésével lesz a XVII—XVIII. századbeli filozófia az élet messzeható irányítójává.

A XVII. századi Franciaország a Richelieu által megalapozott nagyhatalmi keretek közt a kulturális életnek is központjává lett. A kulturális élet szerves összefüggései teszik érthetővé, hogy a klasszikus irodalom felvirágzásával, a francia Akadémia megalapításával egyidejűleg a szaktudományok mellett fénykorába lép a bölcselet is, és az ész erejében bizakodó francia szellem merész lendülettel ragadja magához a kezdeményezést. Francia földről jutnak át a filozófiai problémák Angliába, mely azokkal szemben nemzeti kultúrájából érthető lelki magatartással foglal állást. S a német Leibniz is Párizsban ismerkedik meg korának filozófiai problémáival s lesz azok terjesztője hazájában, melyet a harmincéves háború s annak következményei egyidőre visszatartottak a filozófiai kultúrába való elevenebb belekapcsolódástól.

Nincs ellentét a nyugati országokban nekilendülő bölcselet művelői közt abban a tekintetben, hogy a filozófia által megalkotandó világképnek kifejezésre kell juttatnia az új természettudomány nyujtotta eredményeket. De megosztódást támaszt a *módszer* kérdése. Vajjon az *ész*, a fogalmi gondolkodás, vagy a *tapasztalat* legyen-e a bölcselkedő elmemunka kiindulása és igazolása? A matematikai természettudomány sugallja a *racionalizmus* módszerét, melynek kialakításához közbenjátszott a matematikusnak, természettudósnak, filozófusnak egy személyben találkozása, amint Descartes vagy Leibniz példájában látjuk. A racionalizmus az észben látja a szigorú tudományosság követelményeit kielégítő ismeretmódot. Eszménye a matematika, illetve a geometria, mely néhány önmagában nyilvánvaló elvből, axiomából szigorú logikai eljárással vezeti le a további ismereteket. Ehhez hasonlóan akarja a

racionalizmus is a tapasztalattól függetlenül felismerhető észelvekből deduktív módon a valóság törvényeit levezetni, feltételezve egyrészt a valóság minden részének szigorú és szükségképeni logikai összefüggését, másrészt az ész a tapasztalattól függetlennek tartott ismerettartalmainak a valóság lényegtörvényeivel való tökéletes egybevágását.

Már a középkorban ellensúlyozta a racionalista törekvéseket az Oxfordban meghonosodott *empirizmus*. A történeti folytonosság az újkorban sem szakad meg. *Bacon* már a XVII. század elején szembehelyezi a matematikai módszerrel a tapasztaltra korlátozott induktív módszert. S midőn *Descartes*, *Hobbes*, *Spinoza*, *Leibniz* nagyvonalú raeionalista rendszerei feltűnnek, a tapasztalat elhanyagolása ellen *Locke*, majd *Hume* részéről történik erőteljes tiltakozás. Az empirizmus kitart amellett, hogy az ismeret tartalma csak a tapasztalatból eredhet és az értelemnek tisztán az ismeretanyag logikus rendezésének a funkcióját juttatja, de ennél is a tapasztalatot tekinti irányadónak. Minthogy a megismerés kérdéséből kiindulva, a két szembenálló tábor vitája adja meg a problémafejlődés irányát, ebből a szempontból a bölcselettörténet számára a barokk és a felvilágosodás korának a filozófiája a *racionalizmus* és az *empirizmus* korát jelenti.

50. Descartes.

1. Az újkori racionalizmust *Descartes René* indítja meg, ki matematikus, természettudós és filozófus volt egy személyben. A matematikából merítette annak a *módszernek* az eszméjét, melynek alkalmazásával az újkori természetszemléletet visszatükröző *rendszer* kialakítására törekedett.

Descartes (des Cartes, Cartesius) 1596-ban született a touraine-i Le Haye-ben előkelő családból. Tanulmányait La Flèche-ben, a jezsuiták kollégiumában végezte s már itt kitűnt nagy tudásszomjával, melyet mély vallásosságával egész életén át sikerült összhangba hoznia. Kritikus érzékét az iskolai tudás nem elégítette ki s azért annak befejeztével (1612) elhatározza, hogy önmagában s a világ nagy könyvében önállóan fog kutatni az igazság után. Matematikai tanulmányokkal töltött néhány csendes év után, egyrészt, hogy atyja akaratát teljesítse, ki a katonai pályára szánta, másrészt, hogy tapasztalatokat szerezzen, Németalföldön beáll önkéntesnek Nassaui Móric, majd a 30 éves háború kitörésekor Tilly és Boucquoi seregébe. A táborozás csendes óráiban folytatja tanulmányait. Feljegyzései szerint, hosszas lelki gyötrődés után, 1619 novemberének egyik éjjelén hirtelen egy csodálatos tudomány alapjai villantak fel lelkében, ami a szkepszist végleg elűzte. Hálából megfogadja, hogy elzarándokol a lorettói kegyhelyre, amit később teljesített is. Bethlen Gábor seregei ellen harcolva eljutott Magyarországra is s 1621 júliusában

résztvett Érsekújvár ostromában. Pár nap mulva búcsút mond a katonai életnek. Utazásokat tesz, egyideig Franciaországban él. A feltűnést és a közélet zaját kerülve (jelszava volt: Bene qui latuit, bene vixit), hogy teljesen a tudománynak élhessen, 1629-ben Németalföldön telepedett le. Csendes visszavonultságban tölt itt 20 termékeny évet. Levelezése révén összeköttetésben állt korának tudósaival, barátaival, közülük legközelebb állt hozzá Mersenne Marin minimita szerzetes, egykori iskolatársa, ki matematikával és fizikával is foglalkozott, s mint a párizsi értelmiség egyik lelki vezetője, az újabb tudományos törekvések és a vallásos hit összeegyeztetésén buzgólkodott. 1649-ben Krisztina királyné hívására, aki filozófiája iránt érdeklődött s kinek a katolikus hitre térésében is része lett, Descartes Stockholmba költözött át. De gyenge teste a zord éghajlatot nem bírta, 1650-ben tüdőgyulladás áldozata lett.

Művei: A helyes módszert ismertető *Discours de la méthode* (De methodo, 1637), *Meditationes de prima philosophia*, 1641 (metafizikai problémák, melyet a kéziratra válaszképen érkezett ellenvetések és azok cáfolata egészít ki: Objectiones I—VI. et Responsiones); a rendszer alapelveit tartalmazza a *Principia philosophiae*, 1644; a szenvedélyekről szól a *Les passions de l'âme*, 1649. Halála után jelentek meg: *Regulae ad directionem ingenii*, *De homine*, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. (Inquisitio veritais per lumen naturale) *Le monde* c. töredékes művei. Több kötetre terjedő *levelei* is forrásszámba mennek. Legjobb összkiadás: *Adam-Tannery*, Paris, 1897—1909, 11 kötetben. A módszerről szóló értekezés, a Meditációk s a Principia I. része *Alexander* B. fordításában és ismertetésével jelent meg magyarul, Budapest,[2] 1906. (F. I. T.) Az itt megjelent műveket innen idézzük.

A Descartes-ról ránkmaradt portrékon a magába mélyedő észember hűvös tekintete néz felénk. Törékeny alakját a magában bízó ész és az elszánt akarat ereje acélozza meg. Egyénisége az élet és a mű ritka összhangja jegyében lép elénk. A szellem lendülete, szenvedélyes tudásvágy, vitázó készség, a képzelet elevensége, az igazságkereső elme közdelmes vivodása mutatkozik meg egyéni megnyilatkozásokban gazdag írásaiban, különösen a módszerről szóló értekezésben és meditációiban. Művei formatökélyére nagy gondot fordít, azok nem utolsó sorban ép ezzel a tulajdonságukkal vonzanak.

2. Bár a filozófiával évszázadok óta a legkitűnőbb elmék foglalkoztak — állapítja meg «A módszerről» szóló értekezése kezdetén Descartes —, egy kérdése sincs, melyről ne vitatkoztak volna. Márpedig a többi tudomány a filozófiából meríti elveit, ennek a tudománynak tehát szilárd alapokon kell nyugodnia. Az alap megvetéséhez mindenekelőtt oly *módszert* kell találnunk, mely minden kétséget kizáró, feltétlen bizonyosságú tételekhez vezet. A matematikai tudományok deduktív módszere azt a gondolatot ébreszti Descartes-ban, hogy az emberi ismeret számára hozzáférhető dolgok mind hasonló rendben követik egymást s ha a rendet megtartjuk, mely egyik igazságnak a másikból való le-

származtatásához szükséges, lépésről-lépésre haladva nincs oly rejtett igazság, melyet fel ne fedezhetnénk. (De meth. II.; Regulae II—IV.) A matematikát a szokásosnál tágabban, a vonatkozások egyetemes tudományának értelmében véve vallja, hogy a filozófiának is a *matematikai-deduktív módszert* kell alkalmaznia. A filozófia közvetítésével azután ez a módszer a többi tudományokra is kiterjeszthető, természetesen abban a mértékben, amennyiben tárgyuk azt megengedi. Ily módon a «*mathesis universalis*» révén az összes tudományok *egységesítése* elérhető lesz, aminek lehetőségében, különösen kezdetben, Descartes erősen bízott.

A deduktív levezetés számára kiindulásul csakis oly tétel vehető, mely a legegyszerűbben és legkönnyebben megismerhető, mely nem szorul bizonyításra, hanem *közvetlen intuícióval* nyerjük. Ilyenek a filozófiában pl. semmiből semmi sem lehet, ugyanaz nem lehet egyszerre létező és nemlétező, a megtörtént nem lehet meg nem történtté. (Princ. I. 49.) Azonban a legegyszerűbb tételek megtalálásához is *módszeresen* kell eljárnunk. Ez a módszer pedig az analízis, melynek jelentőségére Descartes-ot az analitikai geometria és természettudományos vizsgálódásai vezetik. A filozófiának is a fogalmak *analízisével*, a homályosabb tartalomtól a világosabb felé haladva kell eljutnia a deduktív levezetésre alkalmas tételhez. Az analízis útján szerzett intuitív ismeretben foglalt tartalom deduktív kifejtése tehát a descartesi módszer lényege. A módszer helyességét az igazság csalhatatlan kritériumát önmagán viselő *világos (clara)* és *határozott (distincta)* ismeret szolgáltatja. Ebben, a tárggyal való megegyezéstől eltekintő, magán a gondolaton található jegyre hivatkozó igazság-fogalomban mutatkozik meg alapvetően Descartes *racionalizmusa*.

«Világosnak nevezem azt a képzetet, mely a figyelő elme előtt jelen van és nyilvánvaló. Igy mondjuk, hogy azt látjuk világosan, ami a látó szem előtt jelen van és arra elég erős és világos benyomást tesz. Határozottnak pedig azt nevezem, amely amellett, hogy világos, minden egyébtől annyira el van különítve és határolva, hogy semmi egyebet, mint ami világos, nem foglal magába.» (Princ. I. 45.; Med. III.)

Megjegyzendő, hogy Descartes a matematikai-geometriai módszert a filozófia számára csak mintául tekinti. A meditációkhoz csatolt függelék kísérletétől eltekintve, teljes szigorúsággal nem alkalmazza azt. Ezzel csak Spinozánál találkozunk. Továbbá Descartes nem szándékozott módszerét a hitigazságokra is kiterjeszteni, melyek vizsgálatára a hívő ember alázatos lelkületével az észt nem tartotta illetékesnek.

Descartes a tudomány terén csak az *önállóan* szerzett ismeretet tartja kielégítőnek. A tudományban a hit és tekintély helyett a «józan ész» belátása a döntő számára. Az aristotelesi logikával szemben, mely szerinte csak a már meglévő ismeret rendezésére tanít, a *kutató*, új igazság felfedezésére törő ész számára négy módszertani elvet állít fel. 1. Csak azt tartsuk igaznak, ami evidensen, nyilvánvalóan az, vagyis kétséget kizáró világossággal és határozottsággal áll az elme előtt. 2. A nehéz

problémát részeire bontva kell vizsgálat alá venni. 3. Az egyszerűtől és könnyűtől fokozatosan kell a kutatásnak az összetettebb és nehezebb felé haladni; ez az elv akkor is betartandó, ha a dologgal természete szerint nincs egy meghatározott rend adva. 4. A felsorolásnak és általánosításnak teljességre kell törekednie, hogy semmi jelentős mozzanat ne maradjon el. (De methodo.)

Ezeknek az elveknek megfelelően vallja Descartes, hogy a filozófia szilárd alapját képező ismeret megszerzéséhez a gondolkodó elmének egyszer az életben a mástól átvett tudástól teljesen függetleníteni kell magát s a tökéletes *kétely* álláspontjára kell helyezkednie. «De omnibus dubitandum» minden bölcselet kezdete, mely biztos alapra akar építeni. Nem azért, hogy kételyben maradjunk, hanem ellenkezőleg, hogy a kétely ahhoz a biztos ismerethez vezessen, amelyben már nem kételkedhetünk *(dubium methodicum)*.

Kétségtelen, hogy érzékeink gyakran megcsalnak, az álomban az éberállapothoz hasonló képzeteink vannak. Ébrenlét és álom megkülönböztetésére nem rendelkezünk megbízható kritériummal. Époly bizonytalanok az észigazságok s a rájuk épített levezetések. Ki tudja, hogy nagy biztonsággal végzett logikai műveleteink visszatükrözik-e a valóságot s az egész nemcsak egy mindenható lénynek, vagy valami démonnak a pajzán játéka-e velünk? Kételkednem kell tehát Isten léte, a külvilág, a matematikai igazságok, a saját testünk léte, szóval mindenről, a vallás igazságait kivéve. Eljutok így ahhoz, amiben nem kételkedhetem: a kételkedés tényéhez. De mivel a kételkedés gondolkodás s csak az gondolkodik, aki létezik, a minden kétségen felül álló alapigazság: *Gondolkodom, tehát vagyok.* (Cogito ergo sum. Princ. I. 7.; Med. II.; De meth. c. 4.) Első ismeretem: gondolkodó lény vagyok. (Sum igitur praecise res cogitans.)

Ez a közvetlen, intuitive felfogott ismeret, Descartes szerint, az az «archimedesi pont», amelyen minden további igazság nyugszik. Ez ugyanis kétségtelenül magánviseli az igazság kritériumául felállított világosságot és határozottságot.

Önmagamon kívül azonban tudatomban *más lény* létét is ugyanolyan világos és határozott ismerettel megismerhetem. Fogalmaim közt ott találom egy végtelen tökéletes lénynek, *az Istennek* a fogalmát. Ennek a fogalomnak világos és határozott volta tárgyi értéke felől épúgy nem enged kétséget, mint az önismeret. A legtökéletesebb lénynek minden tökéletességgel kell rendelkeznie. De a létezés kétségtelenül tökéletesebb, mint a nemlétezés — vallja Descartes Szent Anzelmre emlékeztető módon. A legtökéletesebb lény fogalmában a létezés époly szükségképen benn-foglaltatik, mint a háromszög fogalmában az az igazság, hogy szögeinek összege két derékszöggel egyenlő.

Isten léte abból is kétségtelen, hogy a legtökéletesebb lény fogalma

oly mérhetetlen tökéletességet tartalmaz, amilyent mi véges lények nem hozhatunk létre. Ennek a fogalomnak tehát csak Isten lehet az oka. Végül Isten létét létem is föltételezi. Ha önmagam által léteznék, a legtökéletesebb lény fogalmában foglalt tökéletességekkel is rendelkeznék. Minthogy azonban véges, korlátozott lénynek ismerem magamat, kell egy fölöttem álló legtökéletesebb lénynek léteznie, amit különben létem fenntartása is föltételez. Abból ugyanis, hogy most létezem, nem következik, hogy a következő pillanatban is létezni fogok. (Princ. I. 14—21.; Med. III.)

Bizonyos tehát gondolkodó énünk és Isten léte. Hogy szerzünk azonban bizonyosságot a *külvilágról*, a tárgyi létről? Ez a kérdés átvezet bennünket Descertes ismeretelméletére.

3. Alapvető ebben az ismeretek, *a képzetek háromféle fajának* a megkülönböztetése: a tapasztalat által szerzett *(ideae adventitiae)*, a képzeleterő által alkotott *(ideae factitiae)* s a velünkszületett képzeteké *(ideae innatae)*. Az utóbbiakhoz tartozik Isten, önmagunk s mindazok az ismeretek, melyek egyetemes érvényű és szükségképeni igazságot tartalmaznak. Hogy e megkülönböztetésnek mily nagy jelentősége van, következik abból, hogy pl. az érzékek által szerzett képzet a Napot igen kicsinynek mutatja, a csillagászati számításokból megismert Nap ellenben a Földnél többszörte nagyobb. Az egyik ismeret a tapasztalaton alapul, a másik a velünkszületett fogalmakon; hogy a két ismeret közül melyik igaz, nem lehet kétséges. Lehetetlen tehát, hogy a fogalmakat a dolgok hasonmásainak a bevésődése által szerezzük. Az érzéki benyomás zavaros, megbízhatatlan adatai nem hozzák létre a fogalmat, hanem csak *alkalmat* szolgáltatnak arra, hogy a megfelelő fogalom tudatossá váljon bennünk. (Med. III.) A velünk született eszméket Descartes kezdetben tényleges valóságoknak *(entia quaedam)* állította, melyeket Isten helyezett el lelkünkben. (De meth. c. 4.) Később azt tartotta, hogy *lehetőségek* formájában rejtőznek az értelemben, mint az alak a viaszban. (Resp. ad obj. tert.)

De mi biztosítja, hogy a velünkszületett eszméknek megfelelő dolgok léteznek s úgy léteznek, amint azokat eszméik feltüntetik? (Med. IV.) Ez a biztosíték Descartes szerint az *isteni igazságszeretet* (veracitas Dei). Isten mind a létnek, mind a velünkszületett eszméknek teremtője, de Isten, a legtökéletesebb lény, önmagának nem mondhat ellen. Ismeretelméletének e fontos pontján tűnik ki, miért helyez Descartes oly nagy gondot Isten létének bizonyítására. Létünk és tudásunk Istenben gyökerezik, kinek akarata ugyanegy aktussal alkotja meg az ideák és a dolgok világát. Isten sugároztatja elménkbe az igazság ismeretét lehetővé tevő természetes fényt *(lumen naturale)*. *Isten így az egész descartesi rendszer végső előfeltétele.* Ezért tartja a bölcselkedés leghelyesebb útjának, ha Isten fogalmából kiindulva magyarázzuk meg a teremtményi világot. (Princ. I. 24.)

Hogyan lehetséges azonban az ismeret ilyen feltételei mellett a *tévedés?* A képzet önmagában véve sohasem téves, a tévedés a helytelen vonatkoztatás, az ítélet által áll elő. Ennek a lehetősége pedig az akaratszabadsággal van adva. Az ítélethez szükséges ugyan az értelem tevékenysége, mely a tartalmakat felfogja és egymáshoz vonatkoztatja, azonban az ezt követő *hozzájárulás*, mely az aktus lényege, az *akarat* tevékenysége. Az akarat hozzájárulhat a homályos, zavaros képzethez is s megtörténik a tévedés. (Princ. I. 33—36.; Medit. IV.) Az akarat fegyelmezettsége tehát az igazság megismerésének elengedhetetlen feltétele.

4. Descartes *metafizikája* a skolasztikával szemben jelentékenyen megszűkíti a *szubstancia* fogalmát. Szubstancián ugyanis oly dolgot ért, mely úgy létezik, hogy létezéséhez semmi más dologra nem szorul. (Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Princ. I. 51.) Ilyen lény egyedül az Isten, azért csak ő nevezhető a szó teljes értelmében szubstanciának. Minden más csak Isten segítségével létezik, éppen azért a szubstancia-fogalom az Istenről és a teremtményekről azonos értelemben (univoce) nem állítható.

A szubstanciát *megnyilvánulásaiból* ismerjük meg. A semminek nincsen megnyilvánulása. Azért, ahol valami tulajdonságot, minőséget észlelünk, ebből a szükségképen jelenlevő szubstanciára következtetünk. (I. 52.) Mindegyik szubstanciának van egy jellegeztes megnyilvánulása, mely természetét és lényegét alkotja s melyre a többi sajátság is mind visszavezethető. Ezt a maradandó tulajdonságot a változékony minőséggel és módosulással szemben *attributumnak* nevezzük. (I. 56.) A természet világában kétféle szubstanciát ismerünk meg, a kiterjedt, *testi* és a gondolkodó, *lelki* szubstanciát. Tudatunk bizonyítja a gondolkodó szubstancia létét. A gondolkodás, melyen minden tudattevékenység értendő, a lélek tevékenysége, mégpedig olyan tevékenység, mely lététől elválaszthatatlan. (Med. II.; De meth. c. 4.) A *gondolkodás (cogitatio)* tehát a lelki szubstancia lényeges tulajdonsága, attributuma.

Érzékeink bizonyítják a testi szubstancia létét. A test bizonyos minőségeit (szín, illat, íz) érzékeink fogják fel, gondolatilag csak egy tulajdonsága fogható fel, a kiterjedés. (Princ. I. 69.) A hosszúságba, szélességbe és mélységbe való *kiterjedés (extensio)* alkotja tehát a testi szubstancia mivoltát. Minden egyéb tulajdonság ennek a módosulása. (I. 53.)

5. A testek természetének a vizsgálata vezet át bennünket Descartes *természetbölcseletére*, helyesebben mechanikájára. Kísérleteiben a látás és a hallás fiziológiai előfeltételeit mozgástüneményekben állapítván meg, a tapasztalat részéről is igazolva látta azt a föltevést, hogy minden érzetminőség a valóságban *mozgástünemény*. A mozgást és a testek

törvényeit pedig eredetileg a geometria állapítja meg. Igy a természetmagyarázat feladatát a geometriának a tapasztalat tárgyaira való alkalmazásában látja. Az érzéki benyomás nem nyujthat biztos ismeretet, tehát az érzéki képzeteket geométriai és mechanikai fogalmakkal, a *kiterjedés* és a *mozgás* fogalmaival kell helyettesíteni.

Tér és kiterjedés azonos, az egész fizikai világ egy végtelen kiterjedésű élettelen test, melynek *részei* alak és nagyság tekintetében különbözők. Ezek a testecskék *(corpuscula,* nem atomok !) alkotják az érzékileg felfogható testeket. A kiterjedés folytonossága folytán *üres tér nincs* s így minden tünemény kizárólag a testek egymáshoz való helyzetében beállott változás. Isten egy meghatározott *mozgásmennyiséget* adott a teremtéskor a világnak, mely Isten változhatatlansága folytán változatlan, se nem növekedik, se nem csökken. Minden változás a mozgásnak a vonzás és taszítás törvényei szerinti átvitele egyik testről a másikra. Ezen *egyetemes mechanizmus* folytán a növények, az állatok, sőt önmagában véve az emberi test is, tisztán *gépek*. Ezt a nézetet Descartes Harvey-nek a vér keringőmozgásáról tett megfigyelésével is igazolva látta.

Descartes *mechanikus* természetmagyarázata (Princ. II. 20. kk.) teljesen szakít a *teleologikus* szemlélettel. A szubstanciális formáknak tulajdonított működést a végtelen tér részeit képező testecskék mechanikus mozgása végzi. Descartes önhittségnek tartja azt a próbálkozást, mely mintegy Isten terveibe belelátva, a dolgok célját akarja megállapítani. Nem a cél, hanem a *hatóokok* vizsgálata a tudomány feladata. (I. 28.)

6. Lélek és test két lényegesen különböző szubstancia lévén, a kettő közt nem állhat fenn az anyag-forma viszonynak megfelelő belső létegység. Descartes tehát az aristotelesi helyett egy új *antropológia* kidolgozásán fáradozik, mely mind a testekre felállított mechanizmust, mind pedig az emberi lélek szellemi természetét érvényre juttatja.

A lélek, mint gondolkodó állag, az érzéki és tengőéleti működéseket nem végezheti. Ezek az emberi test finom óraműhöz hasonló gépszerű működései, melyeket a vérből kiváló, finom lehellethez, vagy tiszta lánghoz hasonló «*életszellemek*» *(spiritus animales)* mozgása hoz létre. (De meth. V.; De homine c. 12—14.) Az egész testben jelenlevő lélek voltaképeni *székhelye* az agyban lévő tobozmirigy *(glandula)*, ezen a szerven keresztül történik az életszellemek közvetítésével lélek és test egymásrahatása. Az érzéki benyomást az életszellemek a tobozmirigybe továbbítják, mire a lélek a mozgásnak megfelelő képzetet hozza önmagából létre s viszont a lélek a tobozmirigyre hatva az életszellemek közvetítésével a megfelelő testi mozgást idézi elő.

Mivel a lélek Isten teremtése s szellemi tevékenységeit a testtől függetlenül végzi, a test halála után is képes fennmaradni. (De meth. V.)

A veleszületett eszmék mellett a lélek szellemi természete az *akarat szabadságában* is megnyilvánul. Az akaratszabadság azonban csak a külső kényszertől való mentességet tételezi fel. Bajos feltételezni, hogy amit az ember tisztán és határozottan megismer, ne is tenné meg. «Ha mindig világosan tudnám, hogy mi igaz és jó, akkor sohasem kellene haboznom, miképen ítéljek s mit válasszak.» (Med. IV. 100. 1.)

7. A testtel való kapcsolat a lélek szellemi működését korlátozza. Az életszellemek túlerős mozgása a tobozmirigyben a lelket is befolyásolja s *szenvedélyeket* ébreszt benne, melyek a képzeteket elhomályosítják. Minthogy pedig az ember akarata az ismerethez igazodik, a zavaros képzetek helytelen, rossz cselekedetekre viszik. Az érzelmek ezen *etikai* jelentősége készteti arra a filozófust, hogy velük részletesen is foglalkozzék. *(Les passions de l'âme.)* Úgy találja, hogy csodálkozás, szeretet, gyűlölet, vágy, öröm és szomorúság az érzelmek fő csoportjai s a többi érzelmek ezekből vezethetők le.

Descartes etikai eszményét felismerhetően a barokk-kor hősi ideálja sugalmazza, melyet racionalista lelki beállítottságának megfelelően, a felevenített stoicizmus eszméinek felhasználásával igyekszik filozófiailag igazolni. Értékelése szerint az erkölcsi tökéletesség a nemeslelkűséggel *(générosité)* azonos (art. 153.). Ez a születéssel adott hajlam erkölcsi kibontakozásában annak belátásából fakadó önmegbecsülés, hogy csak az igazában az emberé, amit akaratának szabad és helyes használatával magáévá tett s ami személyiségét híven kifejezi. A nemeslelkű ember akaratának szabadságával rendelkezik, mert tudásával érzelmeit, melyek természetes életjelenségek, megítélni és fegyelmezni képes.

Néhány önmagára alkalmazott gyakorlati életelven kívül (De meth. III.) Descartes nem dolgozott ki részletes etikát. A forradalmi újítás szándéka erkölcsi téren távol állt tőle. Társas érintkezésben az állam törvényeit s az ország szokásait ismeri el irányadónak. A vallás kérdéseiben a kinyilatkoztatás s az egyházi tekintély vezetésére bízza magát. Ezen túl önmaga számára azt az egyéniségét híven jellemző racionalisztikus elvet vallotta, hogy legjobb lesz, «ha egész életemet értelmem kimüvelésére fordítom s az önmagamnak szabott módszer nyomán annyira, amennyire lehet, előrehaladok az igazság megismerésében». Meggyőződése volt, hogy az igazság megismerése, a lét titkainak a kifürkészése méltó élethivatása.

8. Nem ok nélkül nevezik Descartes-ot az újkori filozófia *atyjának*. Alakja valóban az újkori gondolkodás sajátszerű vonásait mutatja. Eszményként felállított módszeri elve, mely kizárólag az egyéni belátás és meggyőződés alapján akarja felépíteni a filozófia egész rendszerét, az iskolai hagyományok tiszteletével szemben, a bölcselkedést mint *egyéni* gondolatmunkát jellegzi meg. Az újkor szelleme nyilvánul erőteljesen

hangsúlyozott *szubjektivizmusában*, mely a személyi tudat élményéből veszi a gondolkodás kiindulását s a tételek igazsága érvényének kritériumául a belátás világosságát tekinti. Az újkor gondolkodójának bizonyul Descartes az ismeret lehetősége, feltételei módszeres vizsgálatának megkövetelésével, az *ismeretelméleti* probléma alapvető jellegének kiemelésével is. A deduktív-matematikai módszernek a filozófiában való alkalmazásának sürgetésével a *természettudomány és a bölcselet* az újkori gondolkozásra jellemző szoros kapcsolatának lett a kezdeményezője. Tekintélytisztelet és önmagára hagyatkozó tudás, test és lélek, természet és szellem, közerkölcs és egyéni erkölcs közt felállított megkülönböztetéseivel az újkori filozófia *szétválasztó* törekvéseinek egyengeti útját, amellyel együtt rendszertani tekintetben már nála is bizonyos belső feszültség és kiegyenlítetlenség jelentkezik.

Descartes voltaképeni újszerűsége *módszeri* eljárásában, nem rendszerében mutatkozik. Filozófiája hatásáról a maga szerezte tapasztalatot a történelem is megerősítette. «A tapasztalat megtanított arra, hogy tanaim bár első pillanatra meglepőleg hatnak, mert a hagyományos felfogástól messzire elütnek, mihelyt azonban felfogták őket, oly egyszerűeknek s az általános emberi értelemnek annyira megfelelőknek tartják azokat, hogy csodálatukkal, sőt nagyraértékelésükkel is teljesen felhagynak». (Chanut-hoz írt levele 1649-ből). A descartesi filozófia tanulmányozásánál a kezdeti érdeklődés lelohadásának oka abban rejlik, hogy az újdonság varázsával ható deduktív-matematikai módszer rendszeri alkalmazásában hézagokat árul el, melyeket felismerhetően elsősorban a skolasztika ágostonos eszmevilágából származó bizonyításmenet tölt ki. Különösen megmutatkozik ez a lélek önreflexiója jelentőségének a kiemelésében, Isten létének fogalmából való bizonyításában, az igazságnak Istenbe gyökereztetésében, test és lélek viszonyának meglazításában, melynek kimélyítésére Descartes-ot természettudományos kiindulása is kényszerítette.

Kora szellemi törekvéseinek filozófiai kifejezésén túl, Descartes történeti *jelentősége* az újkori filozófia *racionalista* vonalának kezdeményezésében bontakozik ki. Lelkét platoni aggodalmak szállván meg a tapasztalat megbízhatóságát illetőleg, az ész veleszületett ismereteiben vélte a bizonyosságot adó tudást feltalálni. Mivel pedig a filozófia, ha tudomány akar maradni, nem mondhat le arról, hogy a valóság magyarázója legyen, Descartes a filozófiát az elé a probléma elé állítja: *hogyan egyeztethető össze a gondolkodás és a lét rendje az ész öntörvényszerűségének, a tapasztalattól való függetlenségének a fenntartása mellett?*

Irodalom. Adam Ch., Vie et œuvres de Descartes. Paris, 1910. — Travaux du IX[e] Congrès Int. de Philosophie. (Congr. Descartes.) I—XII. Paris, 1937. — *Cassirer E.*, Descartes. Stockholm, 1939. — *Fischer K.*, Descartes' Leben, Werke und Lehre[5]. Heidelberg, 1912.

(Gesch, d. neuern. Phil. I.). — *Jaspers K.*, Descartes und die Philosophie, Berlin-Leipzig, 1937. — *Koyré A.*, Descartes und die Scholastik. Bonn, 1923. — *Brockdorff C.*, Descartes und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre. München, 1923. — *Aster E.*, Einführung in die Philosophie Descartes'. München, 1921. — *Jungmann K.*, Descartes. Leipzig, 1908. — *Gilson É.*, Index scolastico-cartésien. Paris, 1913. La liberté chez Descartes et la théologie. Paris, 1913. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris, 1930. — Cartesio. Milano, 1937. (A Szent Szív Egyetem jubileumi kiadványa). *Nagy J.*, Descartes Cogitója. Athenaeum, 1916, 425—37. ll. — *Ellend J.*, D. mechanikájának alaptételei. Ath., 1904, 416—437, 503—28. ll. D. világrendszere. U. o. 1912, 111—128. ll. — *Ladók S.*, A természetes világosság fogalma Cartesius filozófiájában. Budapest, 1915. — *Kozár, Gy.*, Descartes és Szent Tamás bölcselete. Budapest, 1897. — *Schütz A.*, Descartes és Szent Tamás. Bölcs. Közl. 1937.

51. Descartes követői és ellenfelei.

1. Descartes bölcselete nagy feltűnést keltett s különböző hatást váltott ki. Eszméi a holland főiskolákon kívül csakhamar elterjedtek Franciaországban is, hol azoknak elsősorban barátja, *Mersenne Marin* (1588—1648) szerzett híveket, ki írásaiban a szkepszis és a hitetlenség ellen küzdött. A cartesianizmust különösen *Port Royal* janzenistái fogadták nagy lelkesedéssel s tanait a janzenista *Arnauld Antal* és *Nicole Péter* által szerkesztett logika *(L'art de penser*, 1662) tette széles körben ismeretessé.

Németországban *Clauberg János* (1622—1665) és *Bekker Baltazár* (1634—1698) csatlakoznak az elsők közt a cartesianizmushoz. Úgy Clauberg *(Corporis et animae in homine coniunctio)*, mint a francia *de la Forge Lajos (Traité de l'esprit de l'homme*, 1666) és *Cordemoy (Le discernement du corps et de l'âme*, 1668) test és lélek egymásra hatása lehetetlenségének a kiemelésével az *occasionalizmust* készítik elő.

Descartes augusztinizmusa az egyháziak egy részének is megnyerte a bizalmát. *Bossuet* és *Fénelon*, a nagy francia egyházfejedelmek rokonszenvet tanusítottak az új rendszer iránt. A jezsuiták mellett *(Valier, Mesland, Buffier)* különösen a maurinus bencések *(Mabillon)* és az oratoriánus kongregáció tagjai közt *(Lamy, Duhamel)* talált lelkes követőkre.

2. Másrészt azonban ép a vallásos világnézet részéről emelkedtek komoly nehézségek a cartesianizmus terjedése elé. A jezsuiták egy része *(Bourdin, Daniel)* rámutatott a cartesianista racionalizmus részéről a teológiát fenyegető veszedelemre s Descartes művei rövidesen (1663) a tiltott könyvek jegyzékére kerülnek. Ezt megelőzőleg már a dordrechti (1656) és a delfti (1657) református zsinat is megtiltotta Descartes tanítását. A párizsi egyetemen királyi rendelkezés tilalmazta az új tant (1671).

A filozófusok sorában *Hobbes* mellett a kortársak közül *Gassendi Péter* (1592—1655) dijoni kanonok Descartes legszellemesebb ellenfele

(főműve *Syntagma philosophicum*, 1658). Gassendi a kiindulásul felvett kételkedés filozófiai értékét s a lélek és test éles szétválasztását hibáztatja, de egyetért Descartes-al a természet mechanikus magyarázatában, melyet *Epikuros* atomelméletének a felújításával iparkodott alátámasztani. Az atomok mozgató okául s a szellemi lélek teremtőjéül Istent ismervén el, kerüli ki Gassendi az összütközést az Egyházzal. *Atomizmusa* a francia fizika és etika jövőjére igen nagy hatással volt.

A hívő szkepszis magyarázza meg a finomlelkű *Pascal Blaise* (1623—1662) állásfoglalását Descartes racionalizmusával szemben. Pascal már kora ifjúságában fontos matematikai fölfedezésekkel lepte meg a világot, de a matematikai problémáknál is jobban nyugtalanítva a lelke üdvössége miatt, egy időre a janzenisták táborába szegődött. Mélységes vallásos átélései végül is meggyőzik a megváltás bizonyosságáról s a lét titka abban oldódik meg előtte, hogy az ész-ismeret az anyagi természet és a gondolkodás rendjére korlátozódik, de nem hatolhat be a legmagasabb érték, a *szeretet* birodalmába. Ide csak a hit jut el, mely a szív nagy élményében teszi magáévá azt az igazságot, melyet az ész nem ismer. (Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas. Pens. II. p. art. 17. 5.) Feljegyzései alapján jelentek meg korán bekövetkezett halála után *Gondolatai (Pensées sur la religion*, magy. ford. *Nagy J.* Budapest, 1912. F. I. T.), melyek a mű befejezetlensége ellenére is a vallásos irodalom remekei közé tartoznak.

3. A descartesi rendszer leghomályosabb pontjának, test és lélek egymásra hatása kérdésének a megvilágítására törekedvén, Geulinx és Malebranche a rendszeren lényeges változtatást eszközöltek.

Geulinx Arnold (1625—1669) löweni, majd leydeni tanár, a Descartes által egymással élesen szembeállított lélek és test közt lehetetlennek tart bármiféle egymásrahatást. A test, amelynek lényege a kiterjedés, nem hozhatja létre a képzeteket, melyek a gondolkodó lény sajátjai. De épúgy nem hozhatja létre az akarat sem a test mozgását. Arról, hogy hogyan megy végbe testünk mozgása, nincs tudomásunk, már pedig «amiről nem tudod, hogy hogy történik, azt nem teszed» (Quod nescis, quomodo fiat, id non facis. *Metaphysica vera*, 1691. Ed. Land. II. p. 273.).

Bár lélek és test közt a közvetlen egymásrahatás lehetetlen, mégis a kettő oly tökéletesen együttműködik, mint két pontosan együttjáró óra. Az együttműködést az alkalmi ok *(causa occasionalis)* elmélete oldja meg. *Isten* bizonyos testi változás alkalmával a lélekben az ennek megfelelő képzetet hozza létre s az akarati aktus alkalmával az ennek megfelelő testi mozgást. Ezzel természetesen a másodlagos okok működése teljesen meg is szűnik *(causae secundae non agunt)*, Isten minden történés kizárólagos oka. Mivel Isten működése az alkalmi okokhoz kapcsolódik, kapta ez a rendszer az *occasionalizmus* nevet. Tehetetlen szemlélői lévén Isten bennünk való működésének, Geulinx szemében az Istennek engedelmes-

kedő alázatosság a fő erkölcsi követelmény, melynek birtokába a helyes önismeret juttat.

4. *Malebranche Miklós* (1638—1715) oratoriánus szerzetes az igazság kereséséről írt főművében *(De la recherche de la vérité*, 1675) a tévedések forrását kutatva, Descartes módszere alapján csak az éntudatot találja közvetlen ismeretnek s minden egyéb ismeretet az ideákból eredeztet, melyek közvetítésével ismerjük meg a tárgyakat. A főkérdés Malebranche-nál *honnan erednek értelmünk eszméi?* Test és lélek áthidalhatatlan ellentéténél fogva nem szerezhetjük őket az érzékelésből, a lélek önmagából sem hozhat ellentétes eszméket (pl. kiterjedés—gondolkodás) létre, végül Isten sem teremthette azokat a lélekbe, mert a véges lélek nem fogadhatja magába az eszmék végtelen sokaságát. Az egyetlen lehetőség: az eszméket közvetlenül Istenben szemléljük *(ontologizmus)*.

Vallásos lelke misztikus élményét racionális formába öntve vallja Malebranche, hogy Isten a lelkek Napja, a szellemi fény, mely minden halandó értelmet megvilágít. Isten a lelkek lakóhelye *(lieu des esprits)*, kik úgy foglalnak benne helyet, mint a testek a térben. A lélekben folyton jelenlevő Isten magában foglalja a dolgok eszméit s közvetíti azokat az értelem számára, mely teljesen szenvedőleges képesség. Azonban a lélek nem szemléli közvetlen Isten lényegét (mint az üdvözültek), hanem az isteni lényeget ahhoz a dologhoz való vonatkozásában ismeri meg, melyhez az a benne levő eszme által áll. Istenben ismerjük meg a sematikus, teljesen határozatlan kiterjedés eszméjét *(étendue intelligible)*, mely az érzéki benyomásokra határozott tartalmat nyer s lehetővé teszi a testek egymástól való megkülönböztetését. De az érzékiség befolyása következtében a testekről nem szerezhetünk tökéletes, hanem csak valószínű ismeretet. Malebranche az egész természetre kiterjeszti az occasionalizmust: a természet rendjében, változhatatlan törvényeiben, de minden egyes történésében is Isten hatalmával közvetlen működik. A mozgó testet pályájának minden pontján újból teremti, a dolgok belsejében jelen lévén, mozgatja őket. A másodlagos okok hatásképességének megszüntetésével Malebranche-ot az akaratszabadság kérdése leküzdhetetlen nehézségek elé állítja.

Geulinx és Malebranche teljesen megszüntetik a lények önállóságát. Mindkettő az egyedi értelmet az isteni értelem módosulásának tekinti, minden működés közvetlen okául Istent jelöli meg. A panteizmustól csak a vallásos hit tartja őket vissza.

Irodalom. Lemaire O., Le cartesianisme chez les Bénédictins. Paris, 1902. — *Thomas P. F.*, La philosophie de Gassendi. Paris, 1889. — *Schneider H.*, Die Stellung Gassendis zu Descartes. Leipzig, 1904. — *Brett G. S.*, The philosophy of Gassendi. London, 1908. — *Medveczky F.*, Tanulmányok Pascalról. Budapest, 1910. — *Kozári Gy.*, Pascal. Budapest, 1914. — *Janssens E.*, La philosophie et l'apologétique de Pascal. Paris, 1906. — *Land J. P. N.*, Arnold Geulinx und seine Philosophie. Haag, 1895. —

Stieler G., N. Malebranche. Stuttgart, 1925. — *Bridel L.*, La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche. Paris, 1929. — *Le Moine A.*, Des vérités éternelles selon Malebranche. Paris, 1936. — Malebranche nel terzo centanario della nascita. Vita e pensiero. Milano, 1938. (Különböző szerzők M. alapproblémáiról.) — *Jancsovics F.*, Malebranche helye a filozófia fejlődésfolyamatában. Athenaeum, 1916, 262—274. ll.

52. Hobbes.

1. A Galilei és Descartes által képviselt matematikai tudományeszményt a kontinensről *Hobbes Tamás* vitte át Angliába s annak egyetemesítésével eljutott a *teljes mechanizmus* világképéhez.

1588-ban Malmesbury-ben született lelkész családból. Oxfordban szigorú puritánszellemű nevelésben részesült s a skolasztikus filozófiával is megismerkedett. Az egyetemi tanulmányokhoz szükséges anyagi eszközök hiányában Devonshire grófjánál vállalt udvarmesteri állást, kinek fiát franciaországi és itáliai útjára is elkísérte. Franciaországban később még három ízben tartózkodott hosszabb időn át. Latin tudása juttatta érintkezésbe Bacon Francisszal, kinek az Essays-k latinra fordításánál segített. Valószínűleg Bacon keltette fel érdeklődését a természettudományok iránt is. Ezen a téren azonban franciaországi tanulmányai voltak Hobbesre döntő hatással. Itt ismerkedett meg Descartes eszméivel s Mersenne belevonta a Meditációk fölötti vitába is. Az angol forradalom alatt Párizsban írta meg politikai műveit, melyek a hatalmon levő pártnál visszatetszést keltettek. Amnesztia alapján tért haza Londonba. A köztársaság bukása után egykori tanítványa II. Károly néven kerül a trónra, ki az agg filozófusnak járadékot biztosított. 1679-ben halt meg.

Hobbes legjelentékenyebb művei időrendben: *The elements of Law, Natural and Politic*, 1640; *Leviathan*, 1651. Rendszerét tartalmazza az *Elementa philosophiae*, melynek első része *De corpore*, 1655; második része *De homine*, 1658; a harmadik *De cive*, 1642. Latin és angolnyelvű műveinek összkiadása: *Molesworth*, London, 1839—45.

2. Hobbes a régiek (Euklides) *geometriájában* látja az igazi logika pompás példáját (De corp. epist. ded.). A geometriai módszer egyetemesítéséhez pedig a nominalizmus logikájától nyer ösztönzést, mely Oxfordban több százados multra tekintett vissza. A szavak tetszőlegesen választott jelek, melyeket a közmegegyezés alapján bizonyos dolgokra vonatkoztatunk. Az *igazság* nem gondolkodás és tárgy megegyezése, hanem kizárólag a *beszéd* műve (Veritas in dicto non in re consistit. De corp. c. III. n. 7.). Igaz az a mondat, melynek terminusai ugyanarra a tárgyra vonatkoznak. Ez az igazságfogalom a tudományos ismeret célját teljesen kielégíti. A tudomány ugyanis az okok ismerete s így tiszta tudomány csak oly tárgyakról lehetséges, melyek keletkezését, föltételeit, fogalmaink segítségével szabadon alakítjuk ki. Ezek pedig azok a tárgyak,

melyek léte az ember önkényétől függ. Ilyenek a geometriai alakzatok, melyeket mi szerkesztünk, ilyen a jog, melynek elveit szabad elhatározással, szerződés útján állapítjuk meg. E geometriai tudományfogalom teszi érthetővé, hogy Hobbes *a gondolkodást a számolással azonosítja.* A következtetés számolás, mely vagy az együttlévő dolgok összegét határozza meg, vagy pedig az egyik dolognak a másiktól való elválasztásával beálló maradványt állapítja meg. (Per ratiocinationem autem intelligo computationem. Computare vero est plurium rerum simul additarum summam colligere, vel una re ab alia detracta cognoscere residuum. I. 2.)

3. A geometriai módszer egyetemes alkalmazása csak úgy lehetséges, ha *minden valóság test.* Hobbes ennek az előfeltételnek az igazságában egyáltalában nem kételkedik. Teoretikus materializmusa azt vallja, hogy minden, ami van, a térben van. A térben levő dolgokat pedig testeknek nevezzük. A szellemek vagy nem léteznek, vagy a testekkel azonosak. Így az egész filozófia *testtanná* lesz, melynek tárgya vagy a természettől, vagy a megegyezésből alkotott testek vizsgálata. Ennek alapján természetbölcseletre *(philosophia naturalis)* és társadalombölcseletre *(philosophia civilis)* osztható. (I.)

A tér, idő, test, okság stb. tapasztalat segítségével kialakított fogalmai a *természettudományos ismeret alapjai.* A tér a létezőnek, mint ilyennek, az idő a mozgásnak a képzete, amennyiben a mozgást a korábbi és későbbi szerint megkülönböztetjük (VII. 3.). Azt, hogy csak az említett törzsfogalmak alapján lehetséges a természettudomány, Hobbes azzal a példával jellemzi, hogy ha a világ egy gondolkodó ember kivételével megsemmisülne, a gondolkodó ember megmaradt emlékképeiből csak úgy alkothatná meg magának ismét a világ képét, ha előbb a törzsfogalmakat (tér, idő, test, stb.) egymásután kialakítaná (VII. 1.). A törzsfogalmak alkalmazásával tehát a természettudomány is épúgy alkotja meg a maga tárgyait, mint a geometria és a politika s mivel e fogalmak a tapasztalatból erednek, tárgyi értékük biztosítottnak tekinthető.

A testek fizikailag oszthatatlan részecskékből *(corpuscula)* állnak. Minden változás mozgás és pedig szükségképeni mozgás, mivel a tökéletes és elégséges ok csakis szükségképeni lehet (IX. 5.). A mozgás méréséhez szükséges egység, mely egy adott mozgáshoz úgy viszonylik, mint a pont a vonalhoz, a térben és időben lehetséges legkisebb mozgás, a *tendencia* vagy *conatus*, melynek gyorsasága az *impetus* (XV. 2.). Ennek megsokszorozódása az erő.

Testen és mozgáson kívül egyéb valóság föltételezésére nincs alapunk. Érzékeink által, melyek a külvilággal való összeköttetést fenntartják, többről nem szerezhetünk tudomást, az *érzetminőségek* (színek, hangok) tisztán *alanyi* alkotások. (Elements of Law, kezdet.)

Az emberi akarat is bele van fonódva a szükségképeni oksági

kapcsolatba s így *akaratszabadság nincs*. Ezt az általános mechanizmusból önként következő álláspontot Hobbes szenvedélyesen védelmezte *Bramhall* anglikán püspökkel hosszúra nyult vitájában. *(Quaestiones de libertate, necessitate et casu.)* Aszerint, hogy a benyomások a vérkeringést előnyösen vagy hátrányosan befolyásolják, a képzetekhez az öröm vagy a fájdalom érzelme kapcsolódik. (De hom. c. XII.) Az ember alapösztöne az önfenntartás vágya. A természetes egoizmust a társaságban élő ember hasznossági szempontból korlátozza.

4. Hobbes *társadalomtana* naturalizmusának szerves fejlődése, mely az angol forradalom hatását is visszatükrözi. A társasélet nem eredeti követelménye az emberi természetnek. Az ősi, természetes állapotban az ember önző ösztönét korlátlanul kielégíthette. Ez az állapot mindenki háborúja mindenki ellen *(bellum omnium contra omnes)*, itt az emberek mint farkasok állnak egymással szemben *(homo homini lupus)*. Az ösztönöket követő ősi állapotnak az ész vetett véget, mely az erőszakos halálban a legnagyobb rosszat látja. (De cive ep. ded.) Az ész irányítását követve, az emberek az *ősi szerződés* alapján beszüntették a hadiállapotot s megvetették az állam alapját. A jó és rossz közti különbség csak az állami életben kezdődik. Az erkölcsi mértéket az *államhatalom* állapítja meg. Az állam a közakaratot képviselő, mindent elnyelő *Leviathan*, melynek hatalma korlátlan. Az állami élet célja a biztonság, mely legjobban úgy tartható fenn, ha a hatalmat egy személy gyakorolja. Ezért Hobbes a monarchának korlátlan hatalmat hajlandó biztosítani, mely még az alattvalók vallásának a meghatározására is kiterjed.

Az állami mindenhatóság az államtól független vallásos társaságokat nem tűrheti meg. A *vallásról* Hobbes nak különben sincs magas véleménye. A vallásnak a szellemhit ad tápot, mely az álom és valóság összetévesztéséből származó csalódáson alapszik. Ehhez járul még a tünemények okainak a nemismerése, a titkos erőktől való félelem is. (Lev. I. 12.; De hom. XIV.) Vallás és babona közt az a különbség, hogy a vallás az állam által engedélyezett, a babona pedig a meg nem engedett félelem a felsőbb erőktől. Alacsonyabbrendűségénél fogva a vallás a gondolatszabadságot nem kötheti meg.

Hobbes rendszere *a geometriai módszer* egyoldalúságát legszembetűnőbben tárja elénk. Mechanikus szemlélete ugyan megszünteti a test és lélek Descartes által felállított éles dualizmusát, de egyszersmind megszünteti az ember szellemi természetét is s az embert beleveti a fizikai erők játékába. Hasonló törekvésekkel találkozunk Spinozánál is.

Irodalom. Tönnies F., Thomas Hobbes. Leben und Lehre.[3] Stuttgart, 1925. — *Levi A.*, La filosofia di Tommaso Hobbes. Milano, 1929. — *Hönigswald R.*, Hobbes und die Staatsphilosophie. München, 1924. — *Taylor J.*, Thomas Hobbes. London, 1908. — *Lévay P.*, Hobbes Tamás morálemléletének kritikai méltatása. Bölcs. Foly. 1897, 374—404. ll. — *Balla A.*, Hobbes és az újkori abszolútizmus. Athenaeum, 1911. I. 1—61. ll.

53. Spinoza.

1. A mechanikus természetszemlélet s az újplatonikus misztika sajátságos vegyüléke *Spinoza* panteisztikus rendszere. D'Espinoza Baruch 1632-ben Amszterdamban született Spanyolországból Németalföldre bevándorolt zsidó családból. A rabbik vezetése mellett megismerkedett Maimonidesszel s a többi középkori zsidó gondolkodóval, valamint a kabbalisták irataival. Majd elsajátította a latin nyelvet és skolasztikus szerzőkkel is foglalkozott. Liberális nézetei miatt csakhamar összeütközésbe került a talmudistákkal. 1656-ban kimondják rá a nagy átkot s végleg kiközösítik a zsinagógából. Ettől kezdve szabadon követi misztikus lelke hajlamait. Kora filozófusai közül Descartes volt rá a legmélyebb hatással. Csendes elvonultságban gondolatainak élve Spinoza hosszú időn keresztül optikai üvegek csiszolásával tartotta fenn magát. Hogy függetlenségét, melyet mindennél többre becsült, megőrizhesse, előkelő barátai segítségét csak a szükséghez képest vette igénybe. A pfalzi választófejedelem meghívását a heidelbergi egyetemre is ezért utasította vissza. 1677-ben tüdővészben halt meg.

Művei közt valószínűleg legkorábbi a *Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate*, mely a későbbi Etika vázlatának tekinthető. A *Tractatus de intellectus emendatione* az ember erkölcsi céljával kapcsolatban az igazságra vezető ismeretről szól. A *Tractatus theologico-politicus*, 1670, a közbéke érdekében a kutatás szabadságát követeli s a racionális bibliakritika elvét szögezi le abban a nézetben, hogy a Szentírás nem a tárgyi igazságot, hanem kizárólag a valláserkölcsi szabályokat állapítja meg. Az igazság kutatására egyedül az ész illetékes. Az állami élet filozófiáját adja a *Tractatus politicus*. Legfontosabb műve az 5 könyvből álló *Ethica more geometrico demonstrata*, melyben nagyrészt a korábbi művek tartalmát is befoglaltan egész rendszerét kifejti. Művei nagy részét halála után adták ki. Összkiadás: *Van Vloten J. — Land J. P. N.*, Opera. I—IV. Haag, 1895. Magyarul megjelentek: *Posch A.—Rencz J.*, Tractatus theol. politicus. Bp. 1903. — *Rencz J.*, Tractatus politicus. Bp. 1925. — *Balogh A.—Alexander B.*, Ethika. Budapest, 1919. — *Posch A.*, Spinoza levelei. Budapest, 1926. (F. I. T.)

2. Spinoza a világ szerkezetét «more geometrico», *geometriai rendszer* módjára gondolja el, melyben minden époly szükségszerűséggel következik az őselvből, mint amilyen logikai szükségszerűséggel következnek a matematikai tételek az axiómából. Azért az emberi cselekedetek és ösztönök vizsgálatánál épúgy kell eljárni, mintha vonalakkal, síkokkal vagy testekkel volna dolgunk. (Eth. III. bev.) Ennek a mechanikus szemléletnek megfelel Spinoza rendszerének külső formája is. Az Etika nyolc definícióval és hét axiómával kezdődik, melyekből mint önként értetődő igazságokból vezeti le a filozófus a tételekre, bizonyításra, corollariumokra, scholionokra tagolt fejezeteken keresztül megállapításait.

Világmagyarázatának kiindulását a *szubstancia* fogalom képezi, mely Descartes definícióján alapul, de nála is fokozottabban kiemeli a

szubstancia ontológiai függetlenségét. «Szubstancián azt értem, ami magában van s amit magából értek meg, azaz aminek a fogalma nem szorul más dolog fogalmára, amelyből alakulnia kell» (in se est et per se concipitur, h. e. id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Eth. I. def. 3.). Ez a szubstancia-fogalom oly lényt fejez ki, melyet nem okából értek meg, hanem mely önmaga oka, lényege a létet szükségkép magába zárja (def. 1.). Ez a lény Isten. *Isten az egyedüli szubstancia*, végtelen sok attributumának mindegyike örök és végtelen lényeget fejez ki (def. 6.).

Spinoza istenfogalma egyébként azonos az *újplatonikus* istenfogalommal. Istenről semmiféle határozmány, különösen személyi határozmány nem állítható. Minden meghatározás tagadást zár magában (determinatio negatio est. Epist. 50.), ami Isten határtalanságával nem egyeztethető össze. A természetének megfelelő szükségképeni cselekvés Isten szabadsága. (I. prop. 33. schol. 2.) Istenből így szabad szükségszerűséggel, megváltoztathatatlan sorrendben jönnek létre a dolgok, melyeknek Isten immanens oka. (Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. I. 18.) Isten, a dolgok immanens oka, a teremtő természet *(natura naturans)*, a belőle létrejövő dolgok pedig a teremtett természet *(natura naturata)*, I. 29. sch.).

3. Isten a *kiterjedés* és a *gondolkodás* attribútumai által fejezi ki magát a világban. Az egyes dolgok ezen attribútumok *modusai*, módosulásai. Az *ember* az isteni természet meghatározott módú, egyedi kifejeződése. Teste szerint mint kiterjedt, lelke szerint pedig mint gondolkodó valót fejezi ki az istenséget (II. 1—2.). Azonban kiterjedés és gondolkodás az istenségben azonosak, mivel minden attributum benne lényegével azonos. *Test és lélek* tehát tökéletesen egy individuum, mely vagy a kiterjedés, vagy a gondolkodás attributuma alapján fogható fel. Spinoza panteizmusa így megszünteti a Descartes által felállított éles szétválasztást test és lélek közt. Test és lélek nem hatnak ugyan egymásra, a kettő azonban az istenség egymással tökéletesen együttműködő modusa. Ezt fejezi ki a *pszichofizikai parallelizmus* tétele: a szellemi folyamatok egymásutánjával párhuzamosan folynak le a testi folyamatok. (Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. II. 7.)

Az emberi lélek a maga viszonylagos egyedi létében az istenség végtelen értelmének a része. Ez azonban nem jelenti azt, hogy minden ismeret az istenség tökéletes ismeretével azonos. Spinoza is Descarteshoz hasonlóan nagy súlyt helyez az *adekvát* (tiszta) és az *inadekvát* (homályos) ismeret megkülönböztetésére. «Adekvát képzetem azt a képzetet értem, amelyben magában tekintve, a tárgyra való vonatkozás nélkül, megvannak az igazi képzetnek összes tulajdonságai, vagyis belső jegyei. Belsőkről szólok, hogy kizárjam a külsőt, t. i. a képzetnek a képzet tárgyával való megegyezését.» (II. def. 4.)

Ezen idealisztikus föltevések alapján állapítja meg Spinoza az *ismeret* tökéletesség szempontjából három lényegesen különböző faját. A legalacsonyabb fokon áll az érzéki észrevétel *(opinio* v. *imaginatio)*, mely mindig és szükségképen hamis (II. pr. 41.). Tökéletesebb az ész *(ratio)* ismerete, melynek tartalmai az általános fogalmak *(notiones communes)*. Ezek minden embernél azonosak (II. 38.). Ebben a helyi és időbeli vonatkozástól független, szükségképeni és egyetemes ismeretben van már valami az örökkévalóságból. De ez az ismeret még nem tárja fel a dolgok végső okát s a köztük fennálló kapcsolatokat. Legtökéletesebb azért az intuitív ismeret *(scientia intuitiva)*, mely a dolgok lényegének a szemléletére irányul (II. 40. sch. 2.). Ez az örökkévalóság alakjában *(sub specie aeternitatis)* való ismeret, mert ez úgy szemlélteti a dolgokat, amint azok Istenben vannak s amint azok az isteni természetből szükségkép következnek. Ez az ismeret egyszersmind Isten örök és végtelen lényegének az ismeretét is magába zárja (V. pr. 29. cor.). Ennek az «isteni» ismeretnek a lehetősége adva van azzal, hogy a lélek nemcsak a test ideája, hanem egyszersmind az isteni értelem örök ideája is s így az emberi lélekben megvan Isten örök és végtelen lényegének adekvát ismerete (II. pr. 47.). Ez az ismeret egyszersmind a legnagyobb erkölcsi tökéletesség is.

4. Az *erkölcsi élet* célja az erkölcsi szabadság megvalósítása. Ennek az állapotnak a jellemzésével zárul Spinoza Etikája (De potentia intellectus seu libertate humana az V. könyv címe) s a rendszer többi része ennek megalapozását szolgálja. Akkor vagyunk *szabadok*, ha önmagunk vagyunk tetteink okai, ha cselekvésünkben énünk érvényesülhet s nem külső indításra cselekszünk, melyben a cselekvésnek mindig csak rész-okai vagyunk (III. def. 2.).

Az ember mindaddig nem öntudatos része az isteni természetnek, míg a folytonosan változó külső benyomások hatása alatt áll. Az érzéki tapasztalatból csak homályos ismeret származhatik. A test változó állapotait kifejező szenvedélyek zavaros képzetekből erednek s a lelket önmagától elvonják (Eth. III. vége.). A szenvedélyek hatalma alatt vergődő ember a rabszolga. (Ezt az állapotot jellemzi az Ethica IV. könyve : De servitute humana.)

Ebből az állapotból egyedül az *adekvát ismeret* szabadíthat meg. «A lélek cselekedetei csupán adekvát képzetekből erednek, szenvedései pedig csupán inadekvátoktól függnek». (III. pr. 3.) Az adekvát ismeretben nyilvánvalóvá lesz az abszolút természeti szükségszerűség, mely *az akaratszabadságot is kizárja*. «Akik azt hiszik, hogy a lélek szabad elhatározása szerint beszélnek, vagy hallgatnak, vagy cselekszenek valamit, azok nyitott szemmel álmodnak.» (III. pr. 2. sch.)

Ennek belátásával az ember sok fölösleges aggodalomtól szabadul meg s tudatára ébred annak, hogy neki, mint az isteni természet részének,

az önfenntartás vágya *(conservatio sui)* az alapösztöne. «A törekvés, amellyel minden dolog létében megmaradni törekszik, semmi más, mint az illető dolog valóságos lényege.» (III. pr. 7.) Ez az ösztön a biztos meghatározója az erkölcsi jónak és rossznak. «Erényen és hatalmon ugyanazt értem», mondja Spinoza (IV. def. 8.) s így azután önként következik, hogy az általa megállapított három főszenvedély közül az öröm *(laetitia)* és a vágy *(cupiditas)*, melyek erőnk fokozását bizonyítják, kívánatos, aktív szenvedélyek, míg a szomorúság *(tristitia)* mindig rossz, mert az erő megfogyatkozásának a jele. Az ember tehetetlenségét bizonyító alázatosság, a szabadság tévhitéből önmagát gyötrő bánat, a remény, a félelem, a részvét mind csökkenti a tetterőt, ezért mind kártékony érzelem.

Az adekvát-ismeret birtokában az embert már nem kínozzák ily alacsony érzelmek. Ebben az állapotban az *önmagával való megelégedettség* az uralkodó hangulat. «Az önmagával való megelégedettség öröm, mely abból ered, hogy az ember önmagát és cselekvő hatalmát szemléli. Ámde az ember igazi cselekvő hatalma, vagyis erénye, maga az ész, amelyet az ember tisztán és világosan szemlél.» (IV. pr. 52.)

Az önmagával való megelégedettség alapja az ész legtökéletesebb teljesítménye, a *scientia intuitiva*. Ennek az ismeretnek Isten a tárgya, de lehetetlen Istent anélkül ismerni, hogy az ember ne is szeretné. Így lesz az istenismeretből származó szeretet «*amor dei intellectualis*», a tökéletes boldogság. Nem más ez, mint az isteni mindenséggel magát egynek érző ember önszemléletének az öröme. «Oly cselekvés, amelyben Isten, amennyiben az emberi lélekkel magyarázható, önmagát szemléli, önnön képzete kíséretében.» (V. pr. 36.)

6. Nemcsak az erényt, hanem a *jogot* is a hatalommal azonosítja Spinoza. «A természet hatalma magának az Istennek a hatalma, akinek mindenhez teljes joga van; minthogy azonban az egész természet összes hatalma nem egyéb, mint az összes egyedek egyesült hatalma, önként következik, hogy minden egyednek teljes joga van mindahhoz, amire képes, vagyis minden egyes embernek addig terjed a joga, ameddig a hatalma.» (Tract. theol. pol. c. 16.) Mindazonáltal a társasélettel járó nagy előnyök szükségessé teszik, hogy a *társadalmi szerződés* által a korlátlan egyedi természetjog korlátoztassék. Ezzel teljesen nem szűnik meg az egyedi természetjog, mert az állami jog nem egyéb, mint az egyedi jogok összességéből kialakult természetjog. (Tract. polit. III. 2.) A közösségen belül az erők egyensúlyozását, az egyedi jogigényeket a legteljesebb mértékben a köztársasági államforma képes biztosítani. A köztársaság nyujt teljes védelmet a gondolatszabadságnak, melynek jogát Spinoza műveiben állhatatosan követeli.

7. Spinoza *jelentőségét* nem a geometriai módszernek köszönheti. Még a teljesen önkényesen felállított axiómák árán sem sikerült a világ-

képet kielégítően megalkotnia, gondolkodás és kiterjedés, egyed és mindenegység, véges és végtelen, idő és örökkévalóság ellentétét feloldania. Az ő rendszere is a monista rendszerek tragikus sorsa alatt szenved. Azzal a végső megállapítással, hogy az istenség, kitől lényegénél fogva minden meghatározás távol áll, önmaga módosulásában, az emberben, a saját természetével ellentétes, korlátozott, determinált létnek ébred a tudatára, a nagy biztossággal felállított előfeltevéseknek maga Spinoza adja legcsattanóbb cáfolatát.

De metafizikai kísérlete eredménytelensége dacára Spinozával rokonlelkekre hódító erővel hatott s hat mindmáig a *mindenegység* gondolata. Különösen a német romantika volt iránta hálás ezért a gondolatért. S még nagyobb hatást keltett az ész önállóságának oly mértékű kiterjesztésével, mely már a természetfölötti, vallásos világszemlélet korlátait is szétveti. Az ész nála már az erkölcsiség autonóm meghatározója. Misztikus színezetétől megtisztítva ez a megállapítása lett a legmaradandóbb a modern gondolkodásban.

Irodalom. Freudenthal J.—Gebhardt, Spinoza. Leben und Lehre. I—II. Heidelberg. 1927. — *v. Dunin-Borkowski, St.* Aus den Tagen Spinozas. I—IV. Münster, 1933—36. Spinoza nach dreihundert Jahren. Berlin, 1932. Der junge Spinoza. München, 1910. — *Bellangé Ch.*, Spinoza et la philosophie moderne. Paris, 1912. — *Siwek P.*, Spinoza et le pantheisme religieux. Paris, 1937. — *Erhardt F.*, Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Leipzig, 1908. — *Alexander B.*, Spinoza Etikája. Athenaeum, 1917. 337—357. ll. — *Fischer K.*, Spinozas Leben. Werke und Lehre.[5] Heidelberg, 1909. (Gesch. d. n. Phil. II.) — *Alexander B.*, Spinoza. München, 1923. — *Stern J.*, Die Philosophie Spinozas.[4] Stuttgart, 1921.

55. Locke.

1. Az újkori filozófia megalkotásán fáradozó racionalizmus és empirizmus közös vonása volt, hogy kiindulásuk helyességének kritikai vizsgálatába egyik irány követői sem mélyedtek el. Descartes és követői kizárólag a velünkszületett eszméket, Bacon kizárólag a tapasztalatot jelölte meg az ismeret forrásául s erre az előfeltevésre építették rendszerüket. Az újkor első filozófusa, aki a bölcseleti vizsgálódás előfeltételéül a *megismerés határainak kritikus megállapítását* jelölte meg, *Locke János* volt. 1632-ben született Wrington-ban, Bristol közelében. Atyja jogtudós volt, ki a parlament oldalán vett részt az angol polgárháborúban. Mélyen vallásos anyja, kitől gyenge testalkatát örökölte, a szigorú puritanizmus szellemében nevelte, melyet a westminsteri iskola szigorú fegyelme folytatott. Az első filozófiai irány, mellyel az oxfordi Christchurch-kollégiumban megismerkedett, a skolasztika volt. Azonban Bacon, Gassendi és Descartes iratai, valamint Newtonnal fenntartott barátsága hamarosan a korfilozófia vajúdó problémáira terelték figyelmét. Filozófia mellett államtudománnyal is foglalkozott s rövid ideig mint követségi

tanácsos a brandenburgi Clevében teljesített szolgálatot. Majd Angliába visszatérve Lord Ashley, a későbbi Shaftesbury gróf házánál mint orvos s mint a filozófus Shaftesbury atyjának a nevelője működött. Shaftesbury-vel négy évet Franciaországban töltött, majd Hollandiába követte. A Stuartok elűzetése után az új királlyal, Orániai Vilmossal együtt Locke is visszatért hazájába s a kereskedelmi és gyarmatügyi minisztériumban betöltött magas méltóságában a merkantilizmus érdekeiért fáradozott. Élete utolsó éveit vidéki birtokán töltötte, hol 1704-ben halt meg.

Locke közéleti tevékenysége nem engedte meg, hogy teljes odaadással szolgálja a filozófia ügyét. A szigorú következetesség, a szisztematikus lezártság hiányát gyakorlati irányú érdeklődése mellett külső lekötöttsége is indokolja. Főműve az emberi értelemre vonatkozó értekezés: *An Essay concerning human understanding*, 1690, 4 könyvben. Irt még a kereszténység észszerűségéről, a kormányzásról, a toleranciáról és a nevelésről. Összkiadás 9 kötetben. London, 1853.

2. Locke maga elé tűzött céljához, *az ismeret eredetének, bizonyosságának és határainak* megállapításához, empirikus hajlamait követve a belső, lelki tapasztalat tényeinek a megfigyelésével, a *tudattartalmak leírásának és elemeire bontásának módszerével* törekedik eljutni. Azonban e módszer elégtelenségéről önmaga tesz bizonyságot, midőn lépten-nyomon nem-empirikus tényezőket is kénytelen figyelembe venni.

Az Essay első könyve a tapasztalatra hivatkozva, *a velünkszületett* eszmék tanát cáfolja. Locke ugyanis velünkszületett ismereten a *tudatos*, kész ismeretet érti, mivel ellentmondásnak tartja, hogy a léleknek olyan ismeretei is legyenek, melyekről nincs ismerete. Igy értelmezve a velünkszületett ismereteket, a tapasztalat azt mutatja, hogy pl. a legegyetemesebb logikai elvekről (azonosság, ellentmondás) a gyermekek, a műveletlen emberek mitsem tudnak. Ha pedig azt a magyarázatot fogadjuk el, hogy értelmünk használatával lesznek tudatossá a velünkszületett ismeretek, a tapasztalat ennek is ellentmond, mert az értelem korábban ismer meg mást, mint az elvont elveket. A gyermek meg tudja különböztetni az édest a keserűtől, mielőtt tudomása lenne az ellentmondás elvéről. Az erkölcsi elvek tekintetében is korok és népfajok szerint igen jelentékenyek az eltérések. S hogy végül az isteneszme sem lehet velünkszületett, elegendő az istenfogalom változataira hivatkozni.

Az ismeret keletkezésére vonatkozó negatív vizsgálat után Locke (az Essay második könyvében) kifejti, hogy *minden ismeretünk a tapasztalatból ered*. Elménk eredetileg iratlan laphoz *(white paper)*, vagy homályos helyiséghez hasonlít, melybe csak a tapasztalat ablakán át juthat be az ismeret sugara. A tapasztalatnak két faja van: a külső és a belső tapasztalat, az érzékszervek által közvetített érzéki *(sensation)* s a lélek saját aktusainak figyelmes tudomásvételével szerzett ismeret *(reflexion)*. Időrendben korábban fejlődik ki az érzéki észrevétel, mint a reflexió.

3. Ismereteink *elemei* az egyszerű ideák *(simple ideas)*. Minden képzettartalom ezekre a tovább már nem elemezhető elemekre bontható szét. Az egyszerű ideákat vagy egy-egy érzékszerv által szerezzük (színek, hangok, ízek), vagy a tapintás és látás érzéke által együttesen (a testek kiterjedését, alakját, mozgását). A reflexió által jutunk az észrevétel, emlékezet, gondolkozás s egyéb lelki tények fogalmaihoz, míg külső és belső érzékeink által együttesen a lét, erő, egység képzeteihez (II. dh. 2—7).

Az érzetek a külső benyomásokra bennünk létesülő tudatjelenségek, melyek azonban a külső tárgyakhoz époly kevéssé hasonlítanak, mint a gondolatok az őket megrögzítő írásjelekhez. Mindenesetre a kiterjedés, alak, mozgás, tömeg, áthatolhatatlanság, vagyis az *elsődleges minőségek* (original qualities, primary qualities), melyek a test fogalmától elválaszthatatlanok, a dologhoz önmagában véve (the thing in itself) hozzátartoznak. Ezek oly módon léteznek, amint megismerjük őket, róluk való képzeteink azok hasonmásai (resemblances). De a testekben működő s önmagukban meg nem ismerhető erők érzékeinkre hatva még egyéb képzeteket is hoznak bennünk létre, aminők a szín, a hang, a szag, a hő stb. Ezek a *másodlagos minőségek* (secondary qualities), melyeket már nem ismerhetünk meg önmagukban, hanem csak bennünk keltett hatásaikról szerzünk tudomást. (II. 8.; 9—26; IV. 3—13.) Ezen a ponton Locke korának mechanikus magyarázatához alkalmazkodik. Minden működés mozgás, de nincs módunkban megismerni, hogy a ránk ható test felfoghatatlan részecskéinek mozgása miképen hozza bennünk létre egy bizonyos színnek vagy hangnak a képzetét.

4. Az időben és helyben érintkező képzetek felidéződve önkéntelenül egymáshoz kapcsolódnak *(association of ideas)* s *összetett ideákat* hoznak létre. De emellett az ész az elvonás spontán tevékenységével is közreműködik az összetett ideák *(complex ideas)* létrehozásánál, melyek az *egyszerű ideák kombinációi* (II. 8.). A képzetek közös vonásainak egybeolvadásából alakulnak ki az egyetemes képzetek *(konceptualizmus)*.

Az összetett ideák tartalom szerint háromfélék lehetnek: *modusok*, *szubstanciák* és *viszonyok*. A *modusok* (modes) oly létmozzanatokat tüntetnek fel, melyek csak máson létezhetnek (pl. szépség). A *szubstancia* (substance) az az *ismeretlen valami*, ami az érzetminőségeket hordozza. Tapasztaljuk bizonyos egyszerű képzetek állandó együttlétét, melyeket azért egybetartozóknak tekintünk (considered) s az egész ideakomplexumot egy névvel (ember, állat stb.) jelöljük. Így pl. a láng névvel jelzett fogalom ezeket az egyszerű ideákat egyesíti: tüzes, világító, fölfelé törő test. Már most e felsorolt tulajdonságokat nem tudjuk önmagukban állóknak gondolni, hanem mint járulékokat fogjuk fel, melyek egy hordozó alanyon léteznek s melyet szubstanciának nevezünk. Hogy azonban ez micsoda, nem tudjuk. Ha meg akarnánk határozni a szubstanciát, úgy járnánk mint a hindu, aki szerint a földet egy nagy elefánt, az elefán-

tot egy teknősbéka hordozza s végül arra a kérdésre, hogy mi hordozza a teknőst, teljesen zavarba jött. *Szubstanciák léteznek, de nem ismerhetők meg* (II. 23.).

Ez a megállapítás egyaránt vonatkozik a szellemi és testi szubstanciákra. A szellemi szubstanciát, elsősorban a saját lelkünk fogalmát, úgy szerezzük, hogy a reflexió által tapasztalt különböző élményeket egy közös szubstrátumból keletkezőknek gondoljuk. Ez a szubstrátum előttünk ismeretlen, de ettől függetlenül a személy tapasztalati azonosságát *(personal identity)* az öntudat folytonossága elegendően érthetővé teszi (IV. 9—26.). A testi szubstanciák mibenlétérlő pedig még kevésbbé szerezhetünk tudomást, mivel a fizikai tárgyaknál bizonyos jelenségekről csak a pillanatnyi tapasztalat értesít bennünket. De sohse tudhatom, hogy az érzet megszüntével a tapasztalt tényállás továbbra is fennáll-e? (IV. 11., 9.).

A *viszonyok* (relations) a képzetek összehasonlításából keletkező ideák. Ilyenek az azonosság, különbség, okság, erkölcsi vonatkozások fogalmai.

5. Miután Locke műve harmadik könyvében nominalisztikus nyelvlogikáját kifejtette, a negyedik könyvben az ismeret értékét és fokait vizsgálja. Az eredmény, amelyre jut: *csak képzeteinket ismerjük meg, nem magukat a tárgyakat.* Az *igazság* képzeteink egymással való megegyezésének megállapításában áll (IV. 6., 3.). E megegyezés (agreement), vagy meg nem egyezés (disagreement) módjai határozzák meg tudásunk terjedelmét. Ennek pedig négy módja lehetséges (IV. 1., 3—7.): az azonosság és a különbözőség, a viszony, a koexisztencia, vagyis a szubstancia és akcidens szükségképeni kapcsolata s végül a realitás *(reality)*, azaz a képzetnek egy elménken kívül levő tárggyal való megegyezése. Míg a megegyezés, illetve a meg-nem-egyezés három első módja az ideák közti viszonyra vonatkozik, e negyedik mód már áttöri az alanyiság korlátait. E megkülönböztetés jelentőségét Locke az ismeret fokainak a megállapításánál teszi nyilvánvalóvá (IV. 2—3.).

A bizonyosság legmagasabb fokát az *intuitív* ismeret nyujtja, melyben az elme az igazságot közvetítő képzet nélkül közvetlen felfogja. A második fok a *demonstratív* tudás, melyet közvetítő képzetek segítségével szerzünk. Ide tartoznak a matematika és az erkölcstan tételei, melyek minden tapasztalattól függetlenül érvényesek. A *matematikai* fogalmak az ész önállóan alkotott komplex-ideái, melyek érvénye a dolgok valóságos lététől független (IV. 4., 6.). Bizonyosság tekintetében a matematikai fogalmakkal teljesen egyenértékűek az *erkölcsi* elvek. Ezek igazsága is az ideakapcsolat helyességén, nem tapasztalati igazolásukon nyugszik. Cicero munkája a kötelességről akkor is igaz marad, ha annak előírását senki sem követi. (IV. 4., 8.).

Lényegesen máskép áll azonban az *érzéki* világ dolgaira vonatkozó ismereteink bizonyossága. Ezekről már a valószínűség kisebb-nagyobb

fokát túlhaladó tudást nem szerezhetünk. A tapasztalati ismeret e szkeptikus értékelése a szubstancia-fogalom adott értelmezésének következménye. A szubstanciákról való fogalmaink nem szabad alkotásai az észnek, hanem a realitásra, a rajtunk kívül álló tárgyakra vonatkoznak. Azonban az egyes, esetleges tapasztalatból származó képzetek nem eredményezhetnek a tudomány követelményeit kielégítő ismeretet. Egyetemes fogalmaink pedig csak alanyi alkotások s éppen azért a tárgyi bizonyosság szintjére nem emelkedhetnek (IV. 4., 11—12; 3., 14.).

Valaminek a létéről csak akkor rendelkezünk szükségképeni ismerettel, ha a dolog ideája és léte közt szükségképeni összefüggést állapíthatunk meg (IV. 11., 1.). Ily fokú reális ismerettel csak *önmagunk* és *Isten létéről* rendelkezünk. Önmagunkról való tudomásunk oly közvetlen, hogy lehetetlen önmagunkat nemlétezőknek gondolnunk. (IV. 10., 2.) Isten létéről is a matematikai bizonyossággal egyenlő bizonyosságot szerezhetünk s ehhez önmagunk létéről intuitive szerzett ismeretünk az okság elvének alkalmazásával vezet el (IV. 10., 1—8.).

6. Értelmünkkel csak Isten léte ismerhető meg, lényét behatóbban a természetfölötti kinyilatkoztatás ismerteti meg. Általában a racionális teológia ismeretkörét a kinyilatkoztatás egészíti ki. Azonban a kinyilatkoztatás igazságát is az ész állapítja meg, mert csak az lehet kinyilatkoztatott igazság, amely az ésszel is belátható, vagy pedig ha fölötte áll az észnek (mint pl. a feltámadás, a megváltás tana), nem ellenkezik azzal. Ily értelemben *hit és ész* közt nincs ellentét.

A kereszténységről írt művében *(Reasonableness of Christianity,* 1695) s a toleranciáról szóló leveleiben Locke a *vallásszabadságot* követeli, melyből csak az ateistákat és a katolikusokat zárja ki. Az ateistákat azért, mert esküt nem tesznek, a katolikusokat pedig azért, mert véleménye szerint, esküjük kötelezettsége alól a pápa feloldhatja őket. Igy mindketten veszélyesek az államra.

Az *erkölcsi norma* meghatározásánál Locke, Hobbes-hoz hasonlóan, az ember ösztönös természetéből kiindulva, a jót a gyönyörrel, a rosszat a fájdalommal azonosítja. Mivel azonban ez az értékelés nagyon viszonylagos, mert bizonyos körülmények között éppen az lehet számunkra jó, ami fájdalmat okoz, szükségünk van egy értelem által megállapított maradandó normára s így csak oly cselekedetek lesznek jók, melyek az értelmi normával megegyeznek (II. 20., 2; 21., 42—52.). Az erkölcs végső alapja az Isten által akart természeti rend *(law of nature).* Ennek az előírásait szentesíti tekintélyével az újszövetségi Szentírás. Az evangélium etikáját Locke oly tökéletesnek tartja, hogy a maga részéről etika írását fölöslegesnek tekinti. (W. Molyneux-hoz intézett levelében, 1696 márc. 30.)

7. *Államelméletében (Two treatises of gouvernment,* 1689), Hobbestól eltérően, Locke az őstermészetet nem tartja a folytonos harc, hanem a

teljes egyenlőség állapotának, azonban az állam szerinte is a polgárok szabad akaratából, *szerződés* útján jön létre. Az állami életben Hobbesszel szemben a szabadság védelmét látja a legértékesebbnek. Ennek biztosítására a törvényhozó és a végrehajtó hatalom szétválasztandó. A törvényhozó hatalomnak a nép marad kizárólagos birtokosa, a kormányzást célszerűségi szempontból az uralkodó gyakorolja. Azonban az uralkodó is alá van vetve a törvénynek s ha azt megszegi, a nép akár forradalom árán is megvonhatja tőle a hatalmat. A szabadságjogok közül legfontosabb a tulajdon védelme, mert a függetlenség alapja a magántulajdon. A tulajdon jogalapja a munka, mely egyszersmind a javak értékmérője is. Az egyéni szabadsággal nem egyeztethető össze a gazdasági tevékenység állami szabályozása. Államelméletével Locke az angol forradalom által elűzött alkotmányszegő II. Jakab helyére kerülő III. Vilmos uralmát akarta igazolni. A *nevelés* legfontosabb feladatának az erkölcsi egyéniség kialakítását tekinti. (*Some thougts on education*, 1693 Magy. ford. *Mutschenbacher Gy.*, Gondolatok a nevelésről. Budapest, 1914.) Ehhez képest az értelmi képzés csak másodlagos feladat.

8. Locke korántsem oly következetes empirista, mint azt a velünkszületett eszmék tanának a cáfolatából következtetni lehetne. Az ismeret elemeit ugyan a tapasztalatból származtatja, de az elme szintetikus tevékenységet, sőt az intuitív tudást is elismeri. Az ész által szabadon alkotott tételeknek tulajdonít kizárólag tökéletes bizonyosságot. Tudásunk elé korlátokat nem az ész, hanem az *érzékek* állítanak, melyek ugyan bizonyítják a külvilág létét, de annak közelebbi megismerését lehetetlenné teszik.

Ennek az önmagával ellentétbe jutott empirizmusnak történeti jelentősége abban áll, hogy az ismeret problémájának a kutatásához erőteljes indítást adott. Leibniznek a racionalizmus álláspontját igazolni törekvő Essay-je, Humes szkepticizmusa s Kant kritikája egyaránt a Locke által fölvetett problémáknak köszönik eredetüket.

Irodalom. Aaron R. J., J. Locke. Oxford, 1937. — *Reininger R.*, Locke, Berkeley, Hume. München, 1922. — *Hertling G.*, J. Locke und die Schule v. Cambridge. Freiburg i. B., 1892. — *Fechtner E.*, J. Locke, ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jhrh. Stuttgart, 1897. — *Martinek E.*, Die Logik J. Lockes. Halle, 1894. — *Varga J.*, A tulajdonságok tanáról a Locke-féle felfogás bírálata kapcsán. Debrecen, 1917. — *Seb P.*, Sensista és subiectivista-e Locke? Bölcs. Foly. 1901, 75—96. ll. — *Palágyi M.*, Locke. Magy. Fil. Társ. Közl. 1904. 34—49. ll. — *Tellkamp A.*, Das Verhältnis Lockes zur Scholastik. Münster, 1927.

55. Berkeley.

1. Hogy az empirizmus terjeszkedése Angliában nem ment ellenállás nélkül, annak a Locke-nál is előtünő nem-empirikus gondolatelemek mellett a Cambridge-ben kifejlődött vallásos irányú *platonikus*

iskola adja legszembetünőbb bizonyítékát, mely a kritika tárgyává tett aristotelesi skolasztikát a platoni eredetű idealizmussal igyekezett helyettesíteni. Ennek az iskolának egyik jelentős képviselője *Greville Róbert*, Brook lordja (1608—43) volt, aki a testi valók külső valóságát tagadta, a tért és időt tisztán képzetnek tartotta s minden létező Istenben való egységét tanította. Tekintélyes tagja volt ennek az iránynak *Cudworth Rudolf* (1617—88) is, aki a Hobbes által elősegített ateizmus ellen küzdött; a mechanizmussal szemben a platoni-aristotelesi egyetemes teleológiát hirdette s Isten értelmére való visszavezetéssel különösen az erkölcsi elvek feltétlen érvényét védelmezte.

Ehhez a körhöz állt közel *Berkeley* György (1685—1753), ki az irországi Dysertben született, a dublini egyetemen végzett filozófiai és teológiai tanulmányai közben a skolasztika mellett Descartes, Malebranche, Locke műveit is tanulmányozta. Hatásuk alatt érlelődött meg a lelkében oly filozófiai rendszer kialakításának a gondolata, mely a Hobbes és Spinoza részéről veszélyeztetve látott keresztény világszemléletet igazolni képes. Berkeley pályája kezdetén Irország kormányzójának volt udvari káplánja, majd beutazta Franciaországot és Itáliát. Párizsban meglátogatta a súlyosan beteg Malebranche-ot, kinek halálát állítólag a vele folytatott izgalmas vita siettette. Egyideig mint misszionárius működött, majd hazájába visszatérve az anglikán egyház püspöke lett. Utolsó éveit Oxfordban töltötte, itt is halt meg.

Első filozófiai műve a látási szemlélet elemzéséről szól. (*A new theory of vision*, 1709.) Főműve az emberi megismerés elveiről szóló értekezés (*Treatise on the principles of human Knowledge*, 1710.) Az itt kifejtett gondolatait szemléltetően adják elő a *Hylas* és *Philonus* közti dialogusai, melyeket Berkley látás-elméletével együtt *Dienes V.* fordított le magyarra. Budapest, 1909. (F. I. T.) Berkley misztikus lelkületét legjobban a természetfilozófiai-metafizikai reflexióit tartalmazó *Siris* c. késői műve tárja fel.

2. Azt a kapcsolatot, mely Lockenál még az alanyt a tárgyi világhoz fűzte, Berkeley elsősorban az *elsődleges érzetminőségek realitásának a feladásával* oldja szét. Ismeretelméleti művét megelőzően a térszemlélet kialakításáról írt művében (*A new theory of vision*) a fizikai és fiziológiai hipotézisektől függetlenítve magát, arra a megállapításra jutott, hogy a látási érzetek csak két dimenzióról értesítenek. A távolságról, nagyságról és alakról nincsenek érzeteink, ezek csak a látási érzetekhez kapcsolódó tapintási és mozgási érzetek által alakulnak ki. Ez a kapcsolat tehát nem szükségszerű, hanem a megszokás által önmagunk, lelki öntevékenységgel létesítjük. Abszolút térről és mozgásról, mint kortársa, Newton hirdeti, Berkeley szerint nem beszélhetünk. Ha e genetikus magyarázat dacára Berkeley egyelőre még a képzeteknek megfelelő tárgyak létét nem vonta kétségbe, következetes empirizmusa és nominalizmusa rövidesen erre is rávezette.

Míg Locke az egyetemes fogalmak létét elismerte, csak tárgyi értéküket tagadta, Berkeley már az elvont fogalmak pszichikai létét is elveti. (Treatise, introd.) Csak konkrét, egyedi, szemléletes képzeteink vannak, *általános képzet lehetetlen*. Lehetetlen egy «általános háromszöget» elgondolni, mely sem nem derékszögű, sem nem tompaszögű, sem nem hegyesszögű. Az egyedi képzet az összes hasonló, ugyanazon szóval jelzett képzeteket helyettesítő szerepében válik egyetemes jelentőségűvé.

Tapasztalatunk kizárólagos adottságai képzeteink, melyeknek a tárgyakhoz való vonatkozása nem tapasztalható. Amit nem tapasztalunk, nem is létezik. Az, amit dolognak nevezünk, nem egyéb, mint bizonyos képzetek együttléte *(collection of ideas)*. Bizonyos szín-, tapintási-, szaglási- és ízérzeteket, melyek együttesen jelentkeznek, egybefoglalunk s az egész komplexumnak gyakorlati szempontból az «alma» nevet adjuk (chap. 1.). Ez a név azonban korántsem jelöl valami szubstanciát, mert ha az «almá»-tól az említett érzeteket egymásután elvonjuk, semmi sem marad vissza. Tudatunkon kívül nem léteznek tárgyak, *az egyedüli lét a gondoltság*, a tudati lét *(esse est percipi* ch. 3.).

3. Berkeley idealizmusát az illuzionizmustól a szellemi szubstanciák létének az elismerése tartja vissza. Ezzel rendszere a külvilág létét tagadó *akozmikus* idealizmus jellegét kapja. A képzetek föltételeznek egy szubstanciás hordozót *(support)*, melyen léteznek. Mint szenvedőlegesen felfogott tudattartalmak föltételeznek egy aktív principiumot, mely felfogja azokat. A képzetek hordozója a szellemi szubstancia *(spiritual substance)*, a lélek. Saját lelkünk létéről a közvetlen önszemlélet győz meg. Más szellemek létére pedig az idegen testek tudatunkban adott képzeteiből következtetünk.

Csak képzeleterőnk működése függ akaratunktól. Magukat a képzeteket eredetileg Isten hozza bennünk létre, melyek Isten eszméinek hasonmásai. Igaz az a képzet, mely Isten eszméivel megegyezik. A tévedés nem az Isten működésével létrejött képzetek által, hanem azoknak az ítélet aktusában való helytelen kapcsolatával áll elő. A véges, teremtett szellemek egymás közt Istenben egy nagy egységet képeznek s így valósul meg az Írás szava, hogy «benne élünk, működünk és vagyunk» (ch. 149.).

De hogy értelmezzük akkor a külső természetet, melynek tudatával rendelkezünk? A természeti okságí kapcsolat Berkeley szerint csak látszólagos. Az *okság* fogalmát úgy szerezzük, hogy mivel az Isten által elménkben felidézett képzetek kapcsolata bizonyos szabályszerűséggel ismétlődik, meg van bennünk a hajlandóság arra, hogy egy képzet feltüntével a következőt előre meghatározzuk (ch. 30—31.). A «külső» természet minden jelenségével és törvényszerűségével Isten által belénk helyezett képzetvilág, melyben a különböző szellemi szubstanciák egymásközt megegyeznek s ez hajlamosít bennünket egy tőlünk függetlenül

fennálló anyagi világ feltételezésére. Valójában a képzetek «jelek», mint a nominalizmus vallja, melyek azonban nem a külvilágot, hanem Isten létét és bennünk való működését jelzik s a természet könyvének belső értelmére segítenek. Istennek e jelrendszerben nyilvánuló szándékainak felismerésében s magatartásunk ahhoz szabásában áll életfeladatunk.

Berkeley bölcselete, mint azt főművének befejező sorai kifejezésre juttatják, a misztikus hajlamú teológus állásfoglalása a mechanikus természetmagyarázat ellen, mely mögött a materializmus és az ateizmus veszélyét látja. Álláspontjának merészsége, mellyel ezt elkerülni igyekezett, csak sürgette az ismeretelméleti probléma megoldását.

Irodalom. Cassirer E., Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Leipzig, 1932. — *Metz R.*, George Berkeley, Leben und Lehre. Stuttgart 1925. — *Pekár K.*, Berkeley dialógusai a skeptikusok és az atheisták legyőzésére. Athenaeum 1908, 484—492; 1909, 197—212. ll.

56. Hume.

1. Az empirizmust teljes következetességgel *Hume Dávid* gondolja végig. A tudatjelenségek vizsgálatára szorítkozik ő is, mint Locke és Berkeley. Azonban elvben szigorúan kizár minden nem tapasztalati tényezőt s habár tényleg ezt az elvet nem is valósíthatta meg, mint ahogy az a filozófiában megvalósíthatatlan is marad, arra mégis sikerült rámutatnia, hogy az emberi természet pusztán anatómiai boncolása — aminek Hume a maga módszerét nevezte — milyen eredményre vezet.

Hume 1711-ben Edinburgban született. Mind a jogi, mind a kereskedelmi tanulmányok kielégítetlenül hagyták. Végre egy hosszabb tartózkodás a franciá La Flêche-ben a filozófia számára nyerte meg. Eszméi gyorsan érlelődtek, főművével 26 éves korában elkészült. Az edinburgi egyetem katedráját nem sikerülvén elnyernie, egy ideig titkári állást töltött be, majd egyetemei könyvtárnokká lett. Ebben az állásban írta meg Anglia történetét. 1761-től a külügyi pályán működött s több évet Párizsban is töltött, hol a felvilágosodás hívei nagy lelkesedéssel vették körül. Itt keletkezett Rousseauhoz fűződő barátsága is. Hosszas betegség után 1776-ban szülővárosában halt meg.

Főműve az emberi természetről szóló értekezés: *Treatise on human nature*, 1739—40, három könyvben. Ennek rövidített s némileg átdolgozott tartalma az emberi értelemről való vizsgálódás, *An enquiry concerning human understanding*, 1748. Főművén kívül erkölcsbölcseleti műve az erkölcs elveinek a vizsgálata, *An enquiry concerning the principles of morals*, 1751. A vallásról tárgyalnak: *The natural history of Religion*, 1755, és *Dialogues on natural religion*. Összkiadás: Green-Grose. London, 1874. Az emberi értelemről való vizsgálódást s Hume önéletrajzát magyarra *Alexander B.* fordította le. Budapest,[2] 1906. (F. I. T.)

2. Hume abból indul ki, hogy tapasztalatunk kizárólagos tárgyai tudattartalmaink *(perceptions)*. Ezek az erősségi fok különbözősége

szerint vagy benyomások *(impressions)*, vagy képzetek *(ideas)*. Az impressziók vagy az érzékek *(impressions of sensation)*, vagy a reflexió által szerzett érzetek *(impression of reflexion)*. Az előbbiekhez tartoznak a különböző érzékszervek érzetei, az utóbbiakhoz a szenvedélyek *(passions)* és a kedélyváltozások *(emotions)*. Végül tapasztalunk még magunkban bizonyos szellemi tevékenységeket is *(operations of the mind)*. Az impressziók a képzeteknél élénkebb, elevenebb élményeink, melyek eredetét nem vagyunk képesek megállapítani. Mivel a képzetek csak erősségi fok tekintetében különböznek az impresszióktól, de egyébként ugyanazokra a tartalmakra vonatkoznak mint az impressziók, az ideákat az impressziók hasonmásainak *(images)*, vagy utánzatainak *(copies)* kell tartanunk. (Treatise book I. part. 1. sect. 1—2. ; Enq. sect. II.)

A tudatból letűnt impresszióknak megfelelő képzeteket az emlékezet idézi fel, míg a képzetek egymáshoz kapcsolása a képzeleterő tevékenysége. Ez a tevékenység pontos törvényszerűségnek van alávetve : az ideák társulása vagy kapcsolása *(association or connexion of ideas)* törvényének, mely azt jelenti, hogy a képzetek automatikusan vonzzák egymást, egyik feltűnése a tudatban maga után vonja a neki megfelelő képzet feltűnését. Az associáció háromféle alapon lehetséges (Treat. I. 4. 4. ; Enq. III.) : 1. a *hasonlóság (resemblance*, pl. a festmény az ábrázolt személy képzetét kelti fel) ; 2. a térbeli és időbeli *érintkezés (contiguity in time or place*, pl. egyik szoba képzete felidézi a mellette lévő szoba képzetét) ; s 3. végül *az ok és hatás (cause and effect)* kapcsolata alapján (pl. a seb föleleveníti az általa okozott fájdalom emlékét).

Egész tudatéletünk lefolyását a képzet-kapcsolásnak ez a három törvénye szabályozza. E törvényeknek nemcsak pszichikai, hanem ismeretelméleti jelentőségük is van, mert ezek alapján alakítjuk ki tudományos világképünket. A hasonlóság és ellentét törvényén nyugszik a matematika, az érintkezés törvényén a leíró tudományok, az okságí kapcsolaton a magyarázó tudományok, a természettudomány és a metafizika.

Mivel a következetesen alkalmazott empirizmus kizárólag a tudattényekre korlátozódik, az igazság nem fejezhet ki valami tudatonkívüli vonatkozást, hanem csakis képzeteink egymáshoz való viszonyára vonatkozhatik. Az evidencia érzelmétől *(feeling)* kísért hit *(belief)* az ismeret *(knowledge*, Treat. I. 3. 7—8. ; Enq. V.). Minthogy pedig a tudattartalmak kapcsolatát az asszociáció törvénye szabályozza, ennek a módja határozza meg az ismeret értékét, az evidencia és az igazság fokát is.

3. A hasonlóság és ellentét alapján társuló képzetek tökéletes bizonyosságot *(certainty)* szolgáltatnak. Hogy két képzet egymáshoz hasonló, vagy hogy egymástól különböző, közvetlen nyilvánvaló. Mindazok az ítéletek, melyek ezt a vonatkozást kifejezik, kétségtelenül igazak. Minthogy azonban ezeknek az ítéleteknek a képzetek egymáshoz való viszonya a kizárólagos tárgya, reális ismeretet nem nyújtanak. Tökéletes

bizonyossághoz csak a *matematika* juthat, mert ennek a tárgya a képzetek immanens viszonya, a valóságos léttől elvonatkoztatott nagyság-viszonyok megállapítása. (Treat. I. 2. 4. ; Enq. IV.)

Lényegesen csökken azonban a bizonyosság lehetősége, ha képzeteinket a tárgyi világhoz viszonyítjuk. A *tényismeret* az érintkezés törvényén alapul : a benyomásokat az eredeti tér- és időbeli egymásmellettiség és egymásutániság rendje szerint idézi fel. Ezeknek az ismereteknek tárgyi értékét elsősorban az rendíti meg, hogy *tér és idő önmagukban nem léteznek*. Térről és időről, mint olyanról, nincs impressziónk, mert felfogásukra nincs szervünk. A tér az egymáshoz viszonyított pontok rendje, az idő a tudatjelenségek egymásutáni rendje, vagyis mindakettő viszonyfogalom, melyeknek azoktól a percepcióktól függetlenül, melyekre vonatkoznak, nincs létük. Az abszolút tér és idő fogalma absztrakcióink tárgyiasításán alapuló csalódás. Mivel térviszonyokkal foglalkozik, nem juthat a geometria a matematikával egyenlő bizonyossághoz. (Treat. I. 2. ; Enq. XII. 2.)

A tényismeret további akadálya a *szubstancia-fogalom* tárgyi értékének a teljes hiánya. Tőlünk függetlenül létező, létükben megmaradó dolgoknak, vagyis a szubstanciáknak a léte nem bizonyítható. Az általunk tapasztalható egyedüli valóság a percepciók folytonos egymásutánja. A percepciók különböző minőségeket és állapotokat tartalmaznak, de egyik sem tartalmazza a szubstancialitást. Tőlünk független szubstanciák létének a hite a percepciók tartalmi hasonlóságán alapszik. Bizonyos képzet-kapcsolatok ismétlődése ugyanis a képzeleterőben a lelki tevékenység egyformaságának a benyomását kelti. Ezt az egyformaságot azonban a képzeleterő csalódása az érzéki benyomások egyformaságának tulajdonítja. Tehát a benyomásnak meg nem felelő vonatkoztatással jön bennünk létre a szubstancia fogalma. Ennek a fogalomnak gyakorlati jelentősége nem vonható kétségbe, de igazságértéke a kritika előtt egyáltalában nem igazolható. (Treat. I. 1. 6. ; 2. 6.)

De nemcsak a fizikai, hanem *a szellemi szubstanciák* léte sem bizonyítható. Percepcióinknak nincs szükségük hordozó alanyra, mint Berkeley gondolta, mert hiszen a percepciók egymástól különbözők, tehát egymástól függetlenül létezhetnek. Mivel csak percepcióink vannak, a percepcióktól különböző «én» nem létezik, hanem a maradandó «én» (melyet a lelki szubstancia empirikus megnyilatkozásának szoktunk tartani) nem egyéb, mint a percepciók csomója vagy halmaza *(bundle or collection of perceptions)*. A váltakozó tudatállapotok közt is megmaradó személyi azonosság hite a percepciók összefüggő egymásbakapcsolódásán, az egyikről a másikra való átmenet könnyedségén alapul (I. 4. 6.).

A testi és a lelki szubstanciák megismerésének a kritikáját a *Treatese* tartalmazza. Ha e kérdésről a későbbi művekben nem is történik említés, Hume álláspontját sehol sem vonta vissza.

4. Az emberi szellem nem elégszik meg a tények megállapításával, hanem azok magyarázatára is törekszik, a tények okait is meg akarja állapítani. Ez csak abban az esetben lehetséges, ha a jelenségek közt szükségképeni kapcsolat állapítható meg. Azonban az oksági viszony a priori nem bizonyítható. Egy természeti tünemény fogalmában nem találunk egy más tüneményre való utalást. Különösen nyilvánvaló ez, ha valami új, szokatlan jelenséggel állunk szembe.

De nem bizonyítható az ok és okozat közti szükségképeni kapcsolat a tapasztalatból sem. A szemlélet csak bizonyos tünemények szabályos egymásutánját bizonyítja, de nincs percepciónk arról a hatékonyságról *(efficacy)*, vagy erőről *(force)*, mely azokat szükségképen összekapcsolja. De a reflexióra sem hivatkozhatunk, nevezetesen az akarás élményére, melyben önmagunkat cselekedeteink okául tartjuk. Mert eltekintve lélek és test kapcsolatának megoldhatatlan rejtélyétől, arról, hogy akaratunk mindazt, amit neki tulajdonítunk, hogyan hozza létre, épúgy nincs tapasztalatunk, mint a fizikai világ erőiről.

Mindazonáltal letagadhatatlan az a hajlandóságunk, hogy a jelenségek közt oksági viszonyt állapítsunk meg. Ennek az a magyarázata, hogy a tapasztalatban egymásután következő benyomásoknak megfelelő képzetek közt oly szoros kapcsolat jön létre, hogy azokat egymástól elválaszthatatlanoknak tartjuk. Az *oksági törvényt* tehát az a megszokás *(custom)* hozza létre, hogy bizonyos jelenségek egymás után fordulnak elő *(post hoc, propter hoc)*. Pl. az az ismételt tapasztalat, hogy a tűz éget, a tűz és az égés közti szükségképeni kapcsolat felállítására késztet. A jelenségek közt tapasztalható szabályszerűségnek az ismerete a gyakorlati életben kétségtelenül hasznos, azonban oly szükségképeni oksági viszony, melyet a természettudomány feltételez, a jelenségek világában nem állapítható meg. (Treat. I. 3. 2—4.; 12. 14. Enq. VII.)

5. A fizikai és a metafizikai tudomány lehetetlensége arra figyelmeztet, hogy az ember elsősorban a cselekvésre s nem az elmélkedésre született. A teoretikus tudomány csődje nem teszi lehetetlenné a gyakorlati magatartást. Az erkölcsbölcseleti kutatás sikerét Hume abban látja, hogy az erkölcsi jelenségek elsősorban nem értelmi, hanem érzelmi természetűek, a reflexió segítségével közvetlen megragadható élmények.

Az *erkölcsi élet* természetének a megismeréséhez is pszichikai analizissel, az érzelmek elemzésével jutunk. Az etika voltaképen az érzelmek természetrajza. Az elemi érzelmek a gyönyör és a fájdalom. Ami bennünket kellemesen érint jónak, ami kellemetlenül hat reánk, rossznak nevezzük. Az érzelmek a képzetekhez kapcsolódva határozzák meg az akarati működést, éppen azért *akaratszabadságról* nem beszélhetünk. (Treat. II. 3. 1—2.)

Az *érzelmek* állapítják meg az erkölcsi értéket. Az érzelmek között értékesebbek azok, melyek nemcsak a cselekvő számára (mint pl. az

öröm, önbizalom), hanem mások számára is hasznosak (pl. az igazságosság). Ennek az értékelésnek a helyességét igazolja a rokonszenv *(sympathy)* kétségtelen élménye, vagyis annak a közvetlen együttérzésnek a tapasztalata, mellyel ösztönszerűen beleéljük magunkat embertársaink lelkivilágába. Az erkölcsi élet ez az alapvető jelensége egyrészt azt bizonyítja, hogy az állam nem szerződés műve, hanem rokonszenven alapuló társulás eredménye, másrészt érthetővé teszi, hogy a mindenkori társadalom érdekei szerint alakul az egyéni lelkiismeret is.

6. A metafizika igazságértékének az elvetésével új értelmet nyer Hume-nál a *vallásbölcselet* is. A deizmus vallási észigazságai tarthatatlanok. Az oksági elv megdőltével lehetetlenné válik mind Isten létének, mind a lélek halhatatlanságának a bizonyítása. Azonban a vallás léte tapasztalati tény, melyet a tapasztalati adottságok elemzéséből kell megértenünk.

A leíró pszichológia a pozitív vallásokat *a történeti fejlődés* függvényeinek látja. A vallás a politeizmusból a monoteizmusba fejlődik. Azonban a monoteizmus nem minden tekintetben tökéletesebb a politeizmusnál. Türelmetlensége miatt a monoteizmus erkölcsileg a politeizmus mögött áll. Ez azért jelentékeny körülmény, mert a vallásnak kizárólag erkölcsi haszna van. Képzeteit a magasabb hatalmaktól való *félelem* hozza létre. A vallás eredetének e felismerése egyrészt megindokolja az iránta való türelmet, másrészt a felvilágosult embert felmenti parancsainak a megtartásától.

7. Hume vizsgálódásainak eredménye a *szkepticizmus*. Ezt maga sem tagadja, azonban szkepticizmusát a középső Akadémia szkepsziséhez hasonlítja, amivel azt kívánta kifejezésre juttatni, hogy kritikája nem mindennemű ismeret lehetőségét vonja kétségbe, hanem csak a racionalizmus merész terveit tartja keresztülvihetetleneknek. Tapasztalatunk körét nem haladhatjuk túl, egyetemes érvényű, *tudományos ismerethez* sem a fizika, sem a metafizika terén nem juthatunk. A tudományos vizsgálódás szokásos fogalmait megtarthatjuk, azonban azoknak gyakorlati értéküknél nagyobb jelentőséget nem tulajdoníthatunk. Az ismereteknek az a kizárólagos rendeltetésük, hogy *a létfenntartás szükségleteit* kielégítsék. Hume szkepsziséve voltakép a modern *pozitivizmus* úttörője, mely csak a konkrét tényeket ismeri el létezőknek. Fontosabb azonban az a közvetlen hatás, amit Kantnál kiváltott.

Irodalom. Metz R., Hume. Stuttgart, 1928. — *Thomsen A.*, D. Hume. I. Berlin, 1912. — *Radakovic K.*, Die letzten Fundamente der Humeschen Erkenntnistheorie. Graz, 1925. — *Merleker M.*, Humes Begriff der Realität. Halle, 1920. — *Gopcsa E.*, Hume véleménye az ok és okozat között való viszonyról. Böles. Foly. 1906. 1—28. ll.

57. Leibniz.

1. A racionalizmus és az empirizmus ellentétét élesen szembeállította Spinoza panteizmusa és Locke individualizmusa. Az ellentétek kiegyenlítésére törekedett *Leibniz Gottfried Vilmos*, kit Aristotelesre emlékeztető egyetemes műveltsége s békeszerető, elfogulatlan egyénisége egyaránt hivatottá tett a közvetítő szerepére. 1646-ban Lipcsében született, melynek egyetemén atyja az erkölcsbölcselet tanára volt, kit már 6 esztendős korában elvesztett. Középiskolai tanulmányait szülővárosában végezte, majd pedig az ottani egyetemen folytatja tanulmányait. Fényes szellemi képességeivel korán kitűnt. Már 15 éves korában magányos sétáján azon gondolkodik, hogy vajjon a szubstanciális formák elmélete fenntartható-e? Az egyetemen a skolasztikus bölcselettel ismerkedett meg, de Descartes filozófiája is korán felkeltette érdeklődését. Az első akadémiai fokot a *De principio individui*, 1663, c. értekezésével nyerte el, mely még teljesen az újabb skolasztika hatása alatt áll. Egyetemi tanulmányai befejeztével rövid ideig az élénk forgalmú Nürnbergben tartózkodott, hol megismerkedett az alchimistákkal s a mainzi választófejedelem korábbi titkos tanácsosával, a katolikus hitre tért Boineburg Keresztély Jánossal. Az ő közvetítésével juttatta el Leibniz János Fülöp választó fejedelemhez a jogi oktatás reformjáról szóló iratát, aminek eredményeképen a fejedelem egy másik jogtudóssal együtt Leibnizet a Corpus Juris átjavítási munkálatával bízta meg. Ebben az időben az ateizmus és a szocinianusok vallási tételeinek a cáfolata is foglalkoztatta s egy more geometrico bizonyítással fölépített emlékiratban a mainzi fejedelemnek a megüresedett lengyel trónra való alkalmasságát törekedett kimutatni.

1672—76-ig Leibniz Párizsban tartózkodott, egyideig mint Boineburg fiának a nevelője s közben Londonban is megfordult. Párizsban alkalma volt a kor eszméivel a legközvetlenebb érintkezésbe lépni, ami nemcsak filozófus, hanem matematikus egyéniségének a fejlődésére is jelentékeny hatással volt. Párizsi tartózkodása alatt XIV. Lajost Egyiptom meghódítására törekedett rábírni. Hosszas tárgyalás után 1676-ban Leibniz János Frigyes braunschweig-hannoveri herceg szolgálatába lép mint udvari könyvtárnok s elvállalja a hercegi ház történetének a megírását. Igazában a független tudós élete után vágyakozott, de a megélhetés arra kényszerítette, hogy alkalmaztatást vállaljon. A hercegnek s utódának, Ernő Ágostnak bizalmas tanácsadója volt s elnyerte az igazságügyi titkos tanácsosi méltóságot. Ernő Ágost felesége, Zsófia hercegasszony s leánya, Zsófia Sarolta, Leibniz filozófiája iránt is élénk érdeklődést tanusítottak. Azonban Ernő Ágost fia és utóda, György Lajos kevesebb jóindulatban részesítette a filozófust, ki utolsó éveit az udvarral feszült viszonyban töltötte.

A hercegi család történetének a megírásához szükséges adatok beszerzése s tudományos összeköttetései fenntartása végett tett utazásai mellett Leibniz kiterjedt levelezése által is állandó érintkezésben állt kora tudósaival, a cartesianus Arnaulddal, a fizikus Huyghenssel és Newtonnal, Spinozával, kinek filozófiája iránt is egy ideig érdeklődött, de csakhamar belátta, hogy a panteizmus mellett felhozott érvei «szánalmasak és érthetetlenek». Az infinitezimális számítás feltalálásának elsőbbsége kérdésében a közte és Newton közti vitában a londoni tudományos Akadémia Newton javára döntött, aki korábban jutott Leibnizzel azonos eredményre, de felfedezését nem hozta nyilvánosságra.

Leibniz érdeme a berlini tudományos Akadémia létrehozása (1700). A drezdai, bécsi, szentpétervári Akadémiák alapításához is ő adta az első indítást. Diplomáciai és tudományos tevékenységén kívül a protestánsok és katolikusok egyesítésén is fáradozott, de eredménytelenül. A katolikusok iránt Leibniz meleg rokonszenvet árult el. 1716-ban húnyt el, temetése feltűnő részvétlenség mellett folyt le.

Leibniz fontosabb filozófiai iratai közül ismeretelméleti és lélektani tárgyúak időrendben: *De arte combinatoria*, 1666; *Dialogus de connexione inter res et verba et veritatis realitate*, 1677; *De scientia universali seu calculo philosophico*, 1684; *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, 1684; *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* E legutóbbi terjedelmes mű válasz Locke művére 1704-ből, azonban Locke közbejött halála miatt Leibniz nem adta ki s így csak 1765-ben jelent meg. Metafizikai, teológiai és természetbölcseleti tárgyúak: *Hypothesis physica nova*, 1671; *Discours de metaphysique*, 1686; *Système nouveau de la nature*, 1695; *De rerum originatione radicali*, 1697; *De ipsa natura*, 1698; *Principes de la nature et de la grâce*, 1714. A szkeptikus Bayle ellenvetéseiről Sarolta királynővel tartott megbeszélései eredményekép jött létre az *Essais de Theodicée*, 1710. Savoyai Jenő kérésére írta Bécsben a rendszerének rövid foglalatát képező *Monadologie*-t, 1714. Sok fontos filozófiai megállapítást tartalmaznak az *Acta eruditorum Lipsiensium*, a párizsi *Journal des Savants*-ban megjelent cikkei és *levelei*. Filozófiai műveinek eddigi legteljesebb kiadásai: *Erdmann J.*, God. Guil. Leibnizii Opera Philosophica. Berolini, 1840. — *Gerhardt C. J.*, Die phil. Schriften von Leibniz G. W. I—VII. Berlin, 1875—90. — Műveinek a porosz tudományos Akadémia által irányított összkiadása folyamatban. Magyarul megjelent: *Bauer—Vida*, Leibniz. Értekezések. Budapest, 1907. (F. I. T.) A legfontosabb leveleket és kisebb iratokat tartalmazza. — *Rácz L.*, Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Budapest, 1930. A magyar idézeteket ezekből a művekből vesszük.

2. Leibniz egyetemi tanulmányai alatt először a skolasztikus bölcselettel ismerkedett meg, majd nagy érdeklődéssel feküdt neki kora gondolkodóinak, Bacon és Descartes, Kepler és Galilei műveinek a tanulmányozásához. Hatásuk alatt egy ideig a mechanikus világmagyarázattal rokonszenvezett s osztozott velük a skolasztika lekicsinylésében. Azonban ez a hatás nem volt maradandó. Természettudományos, főleg biológiai kutatásai, a matematikai vizsgálódásai során fölfedezett végtelen kicsi, infinitezimális mennyiségek tétele, vallásos világnézete, az aristotelesi-skolasztikus filozófia emlékei egyaránt közrejátszottak abban,

hogy véglegesen kialakult rendszerének tengelyébe *a célszerűen fejlődő erők* világának a gondolata emelkedett.

Sokoldalú elfoglaltsága mellett Leibniz nem jutott hozzá filozófiájának rendszeres kifejtéséhez. Filozófiai művei csaknem kivétel nélkül alkalomszerűen íródtak. Bölcselete rendszeres kidolgozásának a hiányában keletkeztek a *Leibniz-magyarázat* különböző irányai. Míg a történészek egyik része *(Russel, Couturat, Cassirer, Kinkel)* ideális tartalmú logikai és matematikai tételeiből kiindulva, Leibnizet a Kant-féle transzcendentális idealizmus előhírnökének tartja, mások *(Fischer K, Ueberweg, Kabitz, Brunswig, Jansen)* Leibniz metafizikáját tekintik egész rendszere alapjának s bővebben ki nem fejtett ismeretelméletét ehhez vonatkoztatva magyarázzák. Az utóbbi magyarázat a valószínűbb, amiről a rendszer ismertetése meg fog bennünket győzni.

3. Korának többi gondolkodóihoz hasonlóan, Leibnizet is ifjúkorától kezdve *a gondolkodás módszerének* a tökéletesítése foglalkoztatta. A módszer feladatának a bizonyítás mellett a *feltalálást*, új ismeretek szerzésének a lehetőségét látta, azért a skolasztikus logikát a feltalálás logikájával törekedett kibővíteni. Mind a bizonyítás, mind a feltalálás sikerét pedig a *matematikai módszer* alkalmazásától remélte, melynek lehetőségét a legegyetemesebb fogalmakat megállapító aristotelesi kategória-táblázat s a Raymundus Lullus óta tartó próbálkozások is valószínűvé látszottak tenni.

Leibniz meggyőződése volt, hogy az emberi gondolkozásnak is megvannak az alapszámokhoz hasonló *alapfogalmai* (alphabetum cogitationum humanarum), melyekhez az összetett fogalmak felbontásával juthatunk. A fogalmak matematikai jegyekkel *(character)* való jelzésével azután a matematikához hasonló kombinatív műveletekre lennénk képesek, melyek a fogalmi analízis pontossága esetén feltétlen bizonyosságot nyujtó képletekhez vezetnének. Az egyes tudományok sajátos tárgyainak megfelelő jelrendszer *(characteristica universalis)* kiépítésével biztosítható lenne az egyetemes tudomány *(scientia universalis)*, mely a fogalmi jegyek nemzetközi hangjelzésével a *világnyelv* problémáját is megoldaná. Az algoritmus e merész tervei (melyeket főleg a Disertatio de arte combinatoria s a De scientia universali seu calculo philosophico c. műveiben fejt ki), a dolog természetével adott nehézségek miatt nem voltak ugyan megvalósíthatók, de hathatós ösztönzést adtak az *egyetemes matézis* módszerének a fejlődéséhez.

Leibniz a valóságot matematikai formulákba kényszerítő idealisztikus hajlamait a tapasztalati tudományokban való jártassága mérsékli és az észigazság *(verité de raison)* s a tényigazság *(verité de fait)* megkülönböztetésére vezeti. (Nouv. ess. l. IV. ch. 2. §. 1.; Monad. n. 31—33.; Disc. de met. XIII.) E különbséget a nyilvánvalóság különböző foka indokolja meg. Az *igazság* egyetemes logikai kritériuma abban áll, hogy az állítmányi fogalom kifejezetten vagy burkoltan benne foglaltatik az alanyfogalomban. (Omnis veritatis . . . reddi posse rationem, hoc est notionem praedicati semper notioni sui subiecti vel expresse vel implicite

inesse, idque non minus in denominationibus extrinsecis quam intrinsecis, non minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere. De scient. univ. seu calc. math. Ed. Erdmann I. p. 83. V. ö. Nouv. ess. IV. 1. ; Disc. de met. ch. XIII.) Ha ezt az összefüggést az értelem a fogalmak egybevetéséből közvetlen belátja, az ítélet a priori, analitikus, örök és szükségképeni igazságot fejez ki. Ha pedig az összefüggést az oksági kapcsolat indokolja meg, ítéletünk a posteriori, esetleges tényigazságot tartalmaz. Az azonosság, illetve az ellentmondás elvén nyugszik az ész-igazságok, az elégséges ok elvén a tényigazságok érvénye. Az előbbiekhez tartoznak a matematikai, logikai és a metafizikai tételek, az utóbbiakhoz a tapasztalati (fizikai, történeti) tények.

A matematikai, logikai, metafizikai igazságok oly elemi axiómákra bonthatók, melyek ellentétének az állítása lehetetlen. Azonban a tapasztalaton alapuló igazságok ily tökéletes analízise a természeti okok átkutathatatlan összefüggései miatt nem lehetséges. Itt be kell érnünk annak az elvnek az alkalmazásával, hogy minden tüneménynek elégséges oka van, de az ok megjelölése még nem zárja ki az ellenkező lehetőséget. A háromszög fogalmából nyilvánvaló, hogy szögeinek összege 2 R s ennek ellenkezője a geometriai axiómák alapján lehetetlen. Hogy ma esik az eső, szintén igazság, de ennek ellentéte logikailag nem lehetetlen. Minthogy a tényigazságoknál abszolút bizonyosság nem lehetséges, hanem csak a valószínűség kisebb-nagyobb foka, azért sürgeti a filozófus a matematikában is nagy szerepet játszó valószínűség logikájának a kifejlesztését.

Az ész- és tényigazságok viszonya a *kommenzurábilis* és az *inkommenzurábilis* nagyságok viszonyával is megvilágítható. (De scientia universali seu calculo philosophico.) Amint a kommenzurábilis nagyságok egy közös mértékre, épúgy a szükségképeni igazságok az azonosság tételére vezethetők vissza. S amint az inkommenzurábilis nagyságok számára a végtelenben sem található közös mérték, épúgy az esetleges viszonyok sem vezethetők nyilvánvaló elvekre vissza.

Azonban az ész- és a tényigazságok megkülönböztetése csak a korlátolt emberi értelemre érvényes. *Isten* számára, ki az összes létvonatkozásokat tökéletesen ismeri, minden igazság örök és szükségképeni. Isten lényegével azonos értelme (s nem akarata) minden igazság végső forrása. (De rer. orig. ; Monad. 44. ; Theod. I. II. n. 184.) Mert habár az igazságok érvénye a mi elgondolásunktól függetlenül áll is fenn, azok az eszmék, melyek kapcsolata az örök igazságokat alkotja, föltételeznek egy legfőbb egyetemes szellemet, akinek az értelme, mint Szent Ágoston találóan kifejtette, az örök igazságok hazája. «Ezek az örök igazságok magukban foglalják magának minden létezőnek meghatározó okát és szabályozó elvét, egyszóval a világegyetem törvényeit. Ha tehát ezek a szükségképeni igazságok megelőzik az esetleges lények létét, azoknak

egy szükségképeni szubstancia létén kell alapulniok.» (Nouv. ess. IV. 11., 14., magy. ford. 498. l.)

Habár Leibniz Descartes-al s még inkább Spinozával szemben a tapasztalati ismeret jogait is biztosítani kívánja, viszont nemcsak az észismeret, de a tapasztalati ismeretek eredetéül sem hajlandó az elvonást elismerni, hanem mindennemű ismeretet *velünkszületettnek* tart. Kívülről semmi sem hatolhat a lélekbe, aminek okát bővebben metafizikája fejti ki. Szerinte Locke-nak abban igaza van, hogy nincsenek olyan ismereteink, amelyekről nem volna tudomásunk. De az ismeretek nem kezdettől fogva vannak készen a lélekben, hanem csak lehetőség szerint *(virtualiter)*, készségek, diszpozíciók formájában, mint a márványtömbben a belőle kialakítandó szobor vonalai. (Nouv. ess. I. 1.) A lélek nem üres lap vagy viasz, melyre a tárgyi világ képeit bevési. Az ilyenféle elgondolás testszerűvé teszi a lelket. Lelki fejlődésünkben mindenesetre a homályos, érzéki ismeret megelőzi az értelmi ismeretet. De ismereteink tökéletesülése csak úgy érthető, ha már az érzéki ismeretben bennerejtőzik az a magasabb szellemi tényező, mely az értelmi ismeret kifejlődését lehetővé teszi.

Ép azért Locke axiómája kiigazításra szorul: semmi sincs a lélekben, ami ne az érzékekből származnék, kivéve magát a lelket. (Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu; excipe nisi ipse intellectus. Nouv. ess. II. 1. 8.) «A lélek magában foglalja a létet, a szubstanciát, az egyet, az ugyanazt, az okot, az észrevételt, az okoskodást és egy csomó más fogalmat, amelyeket az érzékek nem nyujthatnának.» (U. o.)

Ha ismereteinket nem is szerezzük a tárgyi világból, azok *tárgyi érvénye* mégis kétségtelen. (Nouv. ess. IV. chap. 4—11.) A gondolkodás és a tárgy megegyezését végeredményben a gondolkodás és a lét közt Isten által eleve elrendezett összhang biztosítja. Ezt és ismeretelméletének egyéb tételeit Leibniz metafizikája teszi teljesen érthetővé.

4. Leibniz *metafizikája*, világnézetének kiindulása és legmélyebb alapja, a Descartes, Hobbes, Spinoza által képviselt mechanizmus elleni küzdelemben született meg. Tételeihez e negatív szempont mellett az aristotelesi szubstancia-fogalom felújításával és módosításával jut el.

Ha a fizikai világon belül minden mechanikusan történik is, a valóság *végső elvei* még sem mechanikus szükségképeniséggel, hanem célszerűen működnek. A fenntartás nélküli mechanizmusnak ellentmond az a tapasztalat, hogy a test nem közömbös a mozgás vagy a nyugalom iránt s nem hagyja magát ellenállás nélkül taszítani. Az ellenállás s a testek tapasztalható önmozgása érthetetlen, ha lényegük kizárólag a kiterjedés. (V. ö. Bauer—Vida, i. m. IV. és V. levél.) Kiterjedés helyett az *erőt* kell tekintenünk a test és minden valóság lényegének.

Ezt követeli a szubstancia-fogalom is. A *szubstancia* a hatásra, cselekvésre képes lény. *(La substance est un être capable d'action.* Princ.

de la nat. n. 1.) Ha ezt a képességet az individuumoktól elvitatjuk, Spinoza panteizmusa elkerülhetetlen. Az öntevékenység magyarázására a száműzött *forma-fogalom* visszafogadása szükséges. (Syst. nouv. d. l. n. n. 3.)

A szubstancia-fogalom közelebbi ismeretére az összetett lények vizsgá ata vezet. Minthogy az összetett nem egyéb, mint az egyszerű halmaza vagy aggregátuma, léteznie kell egyszerű szubstanciáknak. (Monad. 2.; Syst. nouv. n. 11.) Ezek az egyszerű szubstanciák a *monaszok*, a valóság végső alkotó elemei. A csak gondolatilag létező matematikai pontoktól s a kiterjedt s ép azért osztható fizikai pontoktól eltérően, a monaszok kiterjedésnélküli, tehát anyagtalan, oszthatatlan, egyszerű metafizikai pontok *(points metaphysiques)*, *metafizikai erőegységek*.

Mint egyszerű valók, a monaszok természetes úton sem nem keletkezhetnek, sem meg nem semmisülhetnek. Létüket egyszerre, Isten teremtése által nyerték s csak Isten semmisítheti meg őket (Monad. 6.). Minden valóság elmúlhatatlan *(indestructibilis)*, a személy halhatatlan *is (immortalis*, Theod. I. 89.).

A monaszok az atomoktól abban különböznek, hogy anyagtalan, kiterjedésnélküli, önálló individuumok, melyekre az atom-szó csak kiegészítéssel alkalmazható (atome-formel. Syst. nouv. 11. 3.) Az aristotelesi-skolasztikus szubstanciás formáktól pedig abban különböznek, hogy nem egyetemes, hanem *egyedi* mozzanat hordozói. Minden monasz *egy önálló faj*. Ezzel a faj és egyed közti viszony, a *principium individui* kérdése is kikapcsolódik.

A monaszok szubstanciális önállósága az áthatolhatatlanságban jut kifejezésre, vagyis abban, hogy egyik monasz a másik belsejében nem idézhet elő változást. «A monaszoknak nincsenek ablakaik, melyeken át valami akár be, akár kiléphetne.» (Monad. 7.)

A véges monasz élete a benne képességileg adott léttartalom fokozatos kibontakozása *(evolucio)* és visszafejlődése *(involucio*, Monad. 72—73.). E működésének a belülről ható törekvés *(conatus, appetitus)* az oka, melynek kifejtéséhez a monasz önmaga elégséges (Monad. 7. 18.), amint az íjj megfeszített húrja is külső erő hatása nélkül rögtön működésbe jön, ha megoldódik. E törekvéssel járó változás közben több állapot követi egymást, melyek ugyanegy szubstancia állapotai. A sokaság megjelenítése az egyszerű szubstanciában képzetszerű tünemény s azért minden monasznak a *percepció* képességét kell tulajdonítani. (Cum percepcio nihil aliud est, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes entelechias seu monades perceptione praeditas esse. Ep. 3. ad P. des Bosses; Monad. 13. 14.) A percepció megkülönböztetendő az *appercepciótól*, a tudatos képzettől. Ha mindazt, aminek percepciói és vágyai vannak, léleknek nevezzük, úgy a monaszt léleknek is nevezhetjük, de

mivel a lélekben több is van, mint percepció, helyesebb a monaszokat általában *entelechiák*-nak nevezni (Monad. 19.).

A világ *mindegyik egyede összefüggésben van az egész univerzummal.* «Minden test befolyását szenvedi mindennek, ami a világegyetemben történik, annyira, hogy az, ki mindent lát, minden egyesből kiolvashatná, hogy mi történik az egészben.» (Monad. 61.) Mindegyik monasz *mikrokozmosz*, kicsiben a mindenség eleven tükörképe *(miroir vivant de l'univers)*. De bár minden egyes monasz az egész világegyetemet jeleníti is meg, individuális jellege folytán mindegyik monasz a maga *sajátos módján* mutatja be a világegyetemet, amint ugyanaz a város különböző pontokról szemlélve különbözőkép tűnik fel. «Két ugyanazon fajú dolog soha egymáshoz tökéletesen hasonlóan nem kerül ki a Teremtő kezéből és mindeniküknek megvan a maga eredeti vonatkozása a világegyetemben elfoglalandó különálláshoz.» (Nouv. ess. előszó, 31. l.) A valóságnak nincs két teljesen egyforma egyede. Ezt a tényt fejezi ki a *principium identitatis indiscernibilium* elve. S éppen az egyedi különbségek gazdag változatossága hozza létre a világharmóniát, mely mint a fentebbiektől következik, nem kölcsönhatás által áll elő, hanem Isten eredeti elrendezése folytán. A világrend tehát egy *harmonia praestabilita.*

Bár a szubstancia öntevékeny létező, a véges monaszokban többkevesebb *szenvedőlegesség* is van, csak Isten a minden szenvedőlegességtől mentes tiszta tevékenység. A szenvedőlegesség az ellenállás erejében s az ezen alapuló áthatolhatatlanságban jut kifejezésre. A véges szubstancia két, egymástól elválaszthatatlan erő egysége : a tevékeny és a szenvedőleges erőé (vis activa — vis passiva. Wagner-levél, Bauer—Vida, 168. l. ; Examen des principes du P. Malebranche). Mivel pedig a rugékonyság ereje nélküli áthatolhatatlanság szenvedés, a szenvedőlegesség az anyag principiuma, a *materia prima* (De ipsa natura n. 11.). Ennek az erőnek a hatása a kiterjedés, a *materia secunda.*

Leibniz így a mechanikus anyagfogalmat *dinamikus* anyagfogalommal helyettesíti. Az anyag végnélküli részekre van osztva, melyek mindenikének külön mozgása van. Ezért ábrázolja az anyag minden egyes része az egész világegyetemet. (Monad. 65.)

A monaszok kiterjedésnélküliségéből önként következik, hogy a kiterjedés kizárólag fizikai tünemény, nem metafizikai valóság. A testiség képzete a véges monasz lényegében, szenvedőleges erejében jól megalapozott jelenség *(phaenomenon bene fundatum)*, de csak korlátozott, érzéki képzeteink látják a monaszokat testeknek, kiterjedt valóknak. A testek monaszhalmazok, melyek, ha a részeket egységesítő, központi monasz körül csoportosulnak, organikus, ellenkező esetben anorganikus testet képeznek. A testekhez hasonlóan a *tér és az idő* sem metafizikai valóság, hanem csak jelenség. A monaszok közt nem áll fenn tér- és időbeli viszony. A tér az együttlevő, az idő az egymásután következő jelenségek rendje.

(Extrait d'une lettre á M. Dangicourt. ; Ep. ad des Bosses, ed. Gerh. II. 450. l. ; Nouv. ess. II. 5.)

Mind az egyes monasz, mind a világegyetem életén a folytonosság, *a kontinuitás* elve uralkodik. A differenciális számítás vezeti Leibnizet a valóság oly szempontú szemléletéhez, mely a természet gazdag változatosságának okát nem az ugrásszerű különbségekben, hanem a folytatólagos, végtelen kis különbségeken át történő finom átmenetekben látja. Leibniz nem titkolja örömét, hogy ezt a törvényszerűséget fölfedezte. (Nouv. éss. előszó ; Theod. III. 348.)

A percepció különböző foka eredményezi a monaszok különbözőségét. A tisztább percepció a lét magasabb, a homályosabb alacsonyabb fokát jeleníti meg. Az alacsonyabb monaszok tevékenysége az öntudatlan képzetek *(petites perceptions)* alkotásában merül ki. Ennél, a testi vagy egyszerű organizmust jellemző, kizárólag a percepcióban kimerülő életnél tökéletesebb az állatindividuum, mely már (szűkebb értelemben vett) *lélek*, vagyis érzéki működésre is képes, míg az emberi lélek *szellem*, mert már öntudata állapotainak eszmélkedő megismerésére is képes. (Princ. de la nat. et de la gr. 4.) Aktusainak a saját lényére való vonatkoztatása a *személy*, az értelmes individuum sajátlagos tulajdonsága. (Nouv. ess. II. 27. 10.)

5. A kontuinitás elve irányító Leibniznél az *emberi lélek* életének a magyarázatánál is. Az emberi lélek-monasz fejlődése a tudatélet-fokozatos kibontakozása. Mivel a szubstancia lényege az erő, a tevékenység, az emberi lélek is folyton működik, folytonosan vannak percepciói. Ha ezzel szemben a tapasztalat azt mutatja, hogy nem végzünk mindig tudattevékenységet (pl. az alvás, eszméletlenség állapotában), ez még nem jelenti a lelki-tevékenység teljes szünetelését. Vannak oly gyenge percepciók, *(petites perceptions)*, melyek észrevétlenek (mai kifejezéssel: tudattalanok) maradnak. Ezek feltételezése nélkül nem is volna érthető a tudatjelenségek keletkezése. Semmiből semmi sem jöhet létre. A kontinuitás törvénye értelmében az észlelhető, tudatos ismeretek csakis a gyenge, a tudattalan képzetekből létesülhetnek oly módon, hogy ha a percepciók fokozatos fejlődés által a szükséges erősségi fokot elérik, tudatossá válnak, majd erejük gyöngülésével letűnnek s tudattalan készségek formájában megmaradva befolyásolják a tudatműködést. Ezek az észrevehetetlen lelki adottságok az emberi egyéniség rejtett összetevői, melyek érdeklődésünk irányát, cselekvésünk módját befolyásolják.

Az észrevétlen percepciók felvételét a tapasztalat is támogatja. Nem minden érzéki benyomást észlelünk (pl. a malom vagy a vízesés megszokott zúgása). A tenger háborgását csak úgy vehetjük észre, ha az egyes hullámok által okozott apró, számtalan benyomás egy erőteljes ingerré olvad egybe. Sohasem alszunk oly mélyen, hogy valami gyönge

érzetünk ne lenne, ami az éber állapotba jutást, a tudatműködés folytonosságát lehetővé teszi. (Nouv. ess. előszó ; II. 1.)

A percepciók élességének a foka alapján osztályozza Leibniz a képzeteket. Homályos *(idée obscure)* a megkülönböztethetetlen, világos *(i. claire)* az egyéb percepcióktól megkülönböztethető képzet. Utóbbi ismét lehet zavaros *(i. confuse)*, ha elegendő ugyan ahhoz, hogy a tárgyat más tárgytól megkülönböztessük (pl. egyik színt a másiktól), azonban a tárgy összes ismertető jegyeit nem tünteti fel. Ilyen zavaros ismeretet nyújt az érzékelés. Ha a tárgyat nemcsak más tárgytól különböztetjük meg, hanem a tárgyon azokat az ismertető jegyeket is felfogjuk, melyek annak az elemzését, vagy meghatározását adják, úgy határozott fogalmunk *(i. distincte)* van. Ezek alkotására csak az ész képes. (Nouv. ess. II. 29.)

A gyenge, észrevételen percepciók alapján magyarázható a lélek és a test s általában az összes monaszok közt előre megállapított összhang. A lélek a test középponti monasza. A testet ért benyomásoknak, melyekről nincs tudomásunk, a gyönge percepciók a lelki viszony párjai. Ha volnának oly benyomások, melyek a lelket egyáltalában nem érintenék, lélek és test egysége korlátozott lenne, a testi benyomások bizonyos nagyságára lenne szükség, hogy a lélek megérezhesse őket. De az anyag és a testnélküli lélek közt semmi arányosság nincs, mely az egymásrahatást érthetővé tenné. Ha továbbá nem vagyunk hajlandók a folytonos csodás beavatkozást feltételező occasionalizmust elfogadni, úgy *lélek és test viszonyának* a magyarázatára nem marad más feltevés, mint az előre elrendezett összhang. Lélek és test oly tökéletesen együttműködnek, mint két tökéletesen együttjáró óra, melyeket alkotójuk arra előre beállított. Isten, a Világalkotó, csak tökéletes műveket hozott létre. (II. et III. Éclairissement du nouveau Système.)

Az észrevétlen percepciók alapján végül nem nehéz elképzelni a *lélek halhatatlanságát sem*, mely szellemi természetéből önként következik. «Ez alapon nem lenne nehezebb a lelkek fennmaradását megérteni, mint a hernyónak pillangóvá való alakulását, vagy a gondolkodásnak alvás közben való fennmaradását, amihez Jézus Krisztus isteni szépen hasonlította a halált». (Nouv. ess. bev. 32. l.) A halál nem egy, az élettől végtelenül különböző állapotba jutás, hanem a tudatműködés aláhanyatlása, alváshoz hasonló állapotba való átmenet s mivel semmiféle alvás nem tarthat örökké, legkevésbbé tarthat örökké az öntudattal bíró, eszes lelkek alvása. Az örök életet az erkölcsi rendtől elválaszthatatlan jutalom és büntetés is feltételezi.

6. A lélek nemcsak perceptív, hanem törekvő, appetitív erő is, mely az előbbihez igazodik. Nincs törekvés cél nélkül, de a célt az ismerőerő állítja elő. A perceptív és a hozzá idomuló appetitív működésnek a többi fizikai lényeknél tökéletesebb foka által emelkedik fel az ember a természetből az *erkölcsi* világba. A törekvés a tudatlan, homályos percepcióval rendelkező lényeknél vak erő marad, a zavaros képzetekre képes

érzéki lényeknél ösztönné fejlődik, a motívumokat világosan felismerő embernél végül az akarat formájában jelentkezik. Törekvés és ismert belső kapcsolatánál fogva a törekvés értékét *az ismeret* határozza meg.

Ezt a megállapítást a törekvés természetének a vizsgálata is igazolja. Az ember ösztönszerűen a boldogság után törekszik s ez a tény önként érthetővé teszi a jó és rossz fogalmát. «Jónak azt nevezzük, ami alkalmas arra, hogy bennünk gyönyört, rossznak (bajnak) pedig azt, ami alkalmas arra, hogy bennünk fájdalmat keltsen.» (Nouv. ess. II. 21. 192. l.) Ami a gyönyör és fájdalom közelebbi tartalmát illeti, a «gyönyör alapjában véve a tökéletesség érzése, a fájdalom pedig a tökéletlenség érzése». (U. o. 193. l.) Minthogy pedig lényünk megismerő, szellemi természetű, az erkölcsi tökéletesség mértékét az ismeret foka határozza meg. «Ha a tevékenységet a tökéletesség gyakorlása és a szenvedést az ellenkező gyanánt tekintjük, az igazi szubsztanciákban csak akkor van tevékenység, ha észrevételük kifejlődik és határozottabbá válik, miként a szenvedés csak akkor, ha az zavarosabbá válik.» (II. 21. 72. 212. l.)

A helyes ismeret birtokában levő ész az akarat biztos irányítója, melynek készséges követése az *erkölcsi szabadság* lényege. «Az ész által a legjobbra determináltatni annyi, mint a legszabadabbnak lenni.» (II. 21. 50. 198. l.) Az ész tökéletessége tehát az erkölcsi nagyság biztosítéka. Ezt fejezi ki Leibniz a felvilágosodás programmjaként tekinthető kijelentése: «Az ész ellen beszélni annyi, mint az igazság ellen beszélni, mert az ész az igazságok láncolata; annyi, mint önmagunk ellen, saját jólétünk ellen beszélni, minthogy az ész főcélja abban áll, hogy azt megismerjük és aszerint cselekedjünk.» (U. o.)

A világos ismeret a jót nem korlátolt, önző javakban állapítja meg, hanem oly értékben, amely mások javát is biztosítja. Az erkölcsiség az általános emberi természet követelménye. Nemcsak a tudományos ismeretet biztosító elméleti, hanem az egyetemes érvényű erkölcsi elvek is velünkszülettek. (Nouv. ess. I. 2. 3.) Az erkölcsi és jogi rend maradandó alapja az emberek elméjébe vésett *természeti törvény*, s ennek letagadhatatlan követelménye a társasösztönön alapuló filantrópia, az egyetemes emberszeretet.

Mivel a társasösztön az emberi természetben gyökerezik, a társas érintkezést szabályozó jog alapja a *természetjog*. Nem más ez voltaképen, mint a társadalmi erkölcstan, minthogy jog és erkölcs szétválasztása helytelen. A társasélet boldogulását a szeretet biztosítja, melyből az ész irányításával az igazságosság erénye fejlődik ki.

Az igazságosság háromféle foka szerint háromféle természetjog különböztethető meg. (Dissertatio I—II. de actorum publicorum usu atque de principiis iuris naturae et gentium I. Part. Codicis Gent Dipl. praefixa.) A szigorú jog *(ius strictum)* rendjében az embereket egyenlőknek tekintő kölcsönös igazságosság (iustitia commutativa) uralkodik.

A méltányosság *(aequitas)* az érdemekre tekintő osztóigazságosság (iustitia distributiva) jogrendje. Végül a jámborság, becsületesség *(pietas vel probitas)* jogrendjében az általános igazságosság (iustitia universalis) virágzik. Ezáltal valósul meg társadalmi vonatkozásában Isten tökéletes állama, mely az országhatárok korlátain túlemelkedik. Leibniz erkölcs- és jogbölcseleti fejtegetései végeredményben tehát ugyanoda vezetnek, ahova ismerettani és metafizikai vizsgálódásai is irányulnak: Istenhez. Az istentan képezi gondolatrendszere alapját és zárókövét.

7. Az újkori deizmus útját egyengeti Leibniz *vallásbölcselete* a természetes és a tételes (pozitív) vallás megkülönböztetésével. A *természetes vallás* époly veleszületett adottsága az észnek, mint az elméleti gondolkodás, vagy az erkölcsi élet elvei. Lényegét Isten létének és a lélek halhatatlanságának a tanai képezik. Ezekben az észből következő igazságokban látta Leibniz és a felvilágosodás azokat az elveket, melyek a különböző pozitív vallások közti megegyezést lehetővé teszik. A pozitív vallások a természetes valláshoz viszonyítva a tény- vagy esetleges igazságot hordozzák. Tételeik az észből nem vezethetők le, de észellenesek (contre la raison) sem tekinthetők, hanem az észt felülmúlják (audessus de la raison). *Hit és ész* közt tehát nincs ellentét. (Theod. Disc. prelim. de la conformité de la foi avec la raison.) A kereszténység misztériumait az angol szabadgondolkodással s a francia szkepticizmussal szemben Leibniz írásaiban állhatatosan védelmezi.

Isten léte a priori és a posteriori úton bizonyítható. (Monad. 45.) Az a priori érvek közül teljes bizonyító erővel az örök igazságok létéből vont érv rendelkezik, míg az ontológiai érv csak annak a nem bizonyított feltételnek a kiegészítésével értékesíthető, hogy a legtökéletesebb lény lehetséges. (De la demonstration cartesienne de l'existence de Dieu du P. Lami.) Az a posteriori érvek a világ létéből és célszerűségből következtetnek Istenre. (Monad. 36—38.) A monasz-elmélet a célszerűségi elv *új* változatát szolgáltatja abban a megfontolásban, hogy a kölcsönhatásra képtelen lények közt fennálló *összhang* csak egy értelmes októl származhatik, mely a dolgok rendjét kezdettől elrendezte. (Considerations sur le principe de la vie.)

A szükségképeni szubstancia elégséges oka az összes dolgoknak, tehát csak egy Isten létezik. Tőle függetlenül semmisem létezvén, határtalan s minden lehető valóságot magában foglal. Ebből következik, hogy Isten feltétlen tökéletes. Hatalma forrása mindennek, értelme magában foglalja a dolgok eszméit, akarata a dolgok létesítője a legjobb elve szerint. (Monad. 39—48.)

Míg a lények általában a teremtmények összességének tükrei, a *szellemek* magának az Istennek a tükröződései. Ezért képesek a szellemek Istennel közösségre lépni. Velük szemben Isten nem úgy áll, mint többi teremtményeivel szemben, mint a feltaláló gépével szemben, hanem úgy, mint a fejedelem alattvalóival, sőt mint az atya gyermekeivel szemben.

A szellemek összessége így a legtökéletesebb államot alkotja a legtökéletesebb fejedelem alatt. (Monad. 83—86.)

Mivel a létező világ Isten akarata választásának az eredménye, a lehetséges világok közül a legjobb. Az ellenkező állítása az elégséges ok elvébe ütközik. Teodiceájában ezt az *optimizmust* a filozófus rendíthetetlenül vallja a szkeptikus *Bayle* részéről felhozott nehézségekkel szemben. A tapasztalható rossz, melyre az ellenfél hivatkozik, nem dönti meg az optimizmus tételét. A metafizikai rossz a lények korlátolt volta, végességükből következő léthiány. A fizikai rossz vagy a fájdalom, a szellemnek a testhez kötöttségéből származik, türelemmel elviselhető s sokszor nagyobb jóhoz segít. Az erkölcsi rossz szintén hiány, a cselekvéshez szükséges ismeret hiánya. De a rossz minden esetben az *individuumokban* jelentkező hiány, mely a világ- *egész* tökéletességét nem befolyásolja. Sőt a rossz a világharmóniához egyenesen elengedhetetlen, mert a disszonancia emeli az összhangot.

8. Leibniz a saját bölcseletét úgy jellemzi, mint amely egyesíti «Platont Demokritosszal, Aristotelest Descartes-al, a skolasztikusokat a modern gondolkodókkal, a teológiát és az erkölcstant az ésszel . . . mindenfelől átveszi a legjobbat és aztán messzebbre halad, mint amennyire eddig haladtak a bölcselők». (Nouv. ess. 47. l.) Az eklekticizmus veszedelme nélkül a különböző gondolatirányok legértékesebb megállapításainak szerencsés kritikával történő kiragadásával sikerült Leibniznek kora filozófájainak túlzott állításait mérsékelnie, Descartes mechanizmusát, Spinoza panteizmusát, az okkazionalisták erőltetett világmagyarázatát, az angolok szkepszisbe menő empirizmusát háttérbe szorítania.

Természetesen az újkori gondolkodás összes izgató kérdéseit végérvényesen ő sem oldhatta meg. Rendszere erre a feladatra már a részletek kidolgozatlansága miatt sem hivatott. A monadológia nem egy, kellően nem bizonyított, dogmatikus állítása rövidesen a kriticizmus éles ellenhatását váltotta ki s alapul szolgált a metafizika lehetetlenségének a bizonyítására. Tagadhatatlan, hogy a tapasztalat Leibniz részéről sem kapta meg igényelt jogait.

De a rendszer gyengéi mégsem boríthatják feledésbe nagy értékeit. Régi gondolatoknak az új idők követelményeihez szabott értékesítése Leibniz halhatatlan érdeme. A célszerűség, az organikus fejlődés eszméjével, a pluralizmus metafizikájának a fenntartásával, a mechanizmus és a teleológia, az individualizmus és az univerzálizmus közti kapcsolat fölfedésével az újkori gondolkodást oly értékes irányítóelvekhez juttatta, melyeket az nem nélkülözhet. Ezért Leibniz rendszere, mint korunk fokozódó érdeklődése bizonyítja, azok közé tartozik, melyek az idő haladásával jelentőségüket nem veszítik el.

Irodalom. Leibniz, halálának kétszázados évfordulója alkalmából. A Magy. Filoz. Társ. Könyvt. 1. sz. Budapest, 1917. *Alexander B.* szerkesz-

tésében több szerző Leibniz különböző problémáira vonatkozó dolgozatát közli. — *Vida S.*, Leibniz élete és bölcsészete. Athenaeum, 1905—7. — *Fischer K.*, G. W. Leibniz. Heidelberg[4], 1902. (Gescht. d. n. Phil. III.). — *Kabitz W.*, Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg, 1909. — *Cassirer E.*, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902. — *Brunswig A.*, Leibniz. Wien—Leipzig, 1925. — *Russel B.*, A critical exposition of the philosophy of Leibniz. Cambridge, 1900. — *Coutural L.*, La logique de Leibniz. Paris, 1901. — *Jansen B.*, Leibniz erkenntnistheoretischer Realist. Berlin, 1920. — *Stein L.*, Leibniz und Spinoza. Berlin, 1890. — *Guéroult M.*, Dinamique et métaphysique leibniziennes. Paris, 1934.

58. A felvilágosodás eszmevilága.

1. A racionalizmus impozáns gondolatrendszerei, a matematikai természettudomány fényes eredményei jelentékenyen emelték az önbizalmat, mely az újkori ember lelkét a renaissance óta áthatotta. Az angol empirizmus ugyan megnyirbálta az ész merész szárnyalását, de azt mégsem vonta kétségbe, hogy az ember legalább is annak az ismeretére eljuthat, ami részére a gyakorlati életben való boldogulást biztosítja. A filozófia és a természettudomány a XVII. század folyamán megérlelte a *felvilágosodás* mozgalmát, melynek gyökerei a korfilozófiába nyúlnak, de mozgató erői felszívódtak a szellemi élet egész organizmusába.

A felvilágosodás az ész hatalmának és önállóságának erőteljes igenlése. Annak a meggyőződésnek öntudatos kifejezése, hogy az ember értelmében hordozza boldogulásának titkát. Az emberi értelem fénye minden akadályon át tud hatolni, mindenre világosságot képes deríteni. Nincsenek a létnek megfejthetetlen rejtélyei, nincs az a feladat, amit az ember értelmével meg ne oldhatna, nincs az az ellenállás, amit tudásával le ne győzhetne. Az önbizalom boldogító *optimizmussal* tölti el ennek a kornak a társadalmát. Világnézetének szimbólumául a sötét fellegeken áttörő Napnak a képét választja. Baj, rossz csak addig van a világon, míg az ember tudásának fényével a lét titokzatos mélységeibe bele nem tekint, míg a természet szeszélyes erőit hatalmával engedelmességre nem kényszeríti. Úrrá válván a természeten, az ember előtt nyitva áll a *végtelen haladás* lehetősége. Amilyen bizakodással néz ez a kor a jövő elé, époly szégyenkezés fogja el a «sötét» mult miatt, melyben semmi jót nem talál s azért még az emlékétől is szabadulni igyekezik. A legerősebb kapcsolatot a multhoz a keresztény középkornak hatásaiban még mindig érezhető vallásossága tartotta fenn, a felvilágosodás tehát elsősorban a tudománynak a vallással való közvetlenebb kapcsolatát, mint a haladás legsúlyosabb akadályát, törekszik megszüntetni. Ez a harc nem a vallás ellen irányul általában, hanem a *kinyilatkoztatás* és a *természetfölötti létrend* irányító tekintélye ellen. A «felvilágosult» ész nem ismerhet el önmaga fölött tekintélyt, vagy ha a kinyilatkoztatást mégis elfogadja, csak azért teszi, mert annak igazságát belátta.

De a felvilágosodás a *valláshoz* a kinyilatkoztatást nem is tartja

elengedhetetlennek. Úgy gondolja, hogy az ember értelmével is megállapíthatja azokat a vallásos igazságokat, melyek az erkölcsös élethez szükségesek. Isten léte, a világ teremtése, a lélek halhatatlansága az egyetemes emberi ész megállapításai. Az észből megállapítható egyetemes vallás elveit fejtik ki a XVIII. században nagy számban keletkező *teodiceák* (természetes istentan). Amit az *észvallás* igazságain kívül a pozitív vallások még tanítanak, a felvilágosodás nem ismeri el magára kötelező normának.

A természetfölötti vallásról a felvilágosodás kora annyival is könnyebben lemond, mert a természettudomány eredményei azt a bizakodást ébresztik benne, hogy az elemző, megfigyelő tapasztalati módszer az *ember* világában is ugyanolyan biztos és megingathatatlan igazságokra fog vezetni, mint a fizikai világ vizsgálatánál. Az emberi természet megfigyeléséből akarja tehát megállapítani a vallás mellett a jog, az állami élet természetes összetevőit is. Ezek megismerésétől reméli azoknak az ellentéteknek a megszüntetését, amelyeket a hosszas háborúk, a vallási megosztottság s a társadalmi ellentétek támasztottak. A vallási, osztály- és nemzeti ellentétek elsimítása, a *tolerancia*, a *filantropizmus*, a *kozmopolitizmus* ennek az eszmevilágnak a hajtásai. Ezeket hirdetik ennek a kornak az írói, ezeket az eszméket terjesztik a tudományos társaságok s a társadalmi szervezkedés, elsősorban az Angliából kiinduló szabadkőművesség.

A felvilágosodás eszmeáramlata végighullámzott egész Európán s mindegyik országban a sajátságos viszonyoknak megfelelő formát öltött. Minthogy azonban nem bocsátkozhatunk a kulturális és társadalmi viszonyok behatóbb ismertetésébe, csak azzal a három országgal foglalkozunk, melyek e mozgalom *filozófusait*, szellemi irányítóit szolgáltatták. Ezek közé kell sorolnunk a Descartes-ot követő s már ismertetett filozófusokat is. Igy e fejezetünk voltakép csak az előbbiek kiegészítését szolgálja.

2. A felvilágosodás igazi hazája *Anglia*. Itt szakadt meg a legkorábban a középkori vallásos hagyományokkal a kapcsolat s itt jutott az 1688-iki forradalom után a polgárság a leghamarabb a szabadságjogokhoz. A felvilágosodás Angliában a vallásbölcselet terén kezdődik a *deizmus* hirdetésével. Ez az irány Isten létét elfogadta, de befolyását a teremtett világra tagadta. A természetes vallás lehetőségét India és Kína népeinek a XVII. század óta folyó tanulmányozásában is igazolva látta.

Ezek az eszmék legkorábban *Herbert Cherbury*-nél (1581—1648 jelentkeztek. Szerinte az ember veleszületett természetes ösztönével alakítja ki a vallásos képzeteket (*De religione gentilium errorumque apud eos causis*, 1645). Isten léte, tisztelete, az erény nagyratartása, a bűn kiengesztelése, a halál utáni jutalom és büntetés a természetes vallás

tételei. Amit a pozitív vallások még ezen felül tanítanak, felesleges hozzáadások, a természetes vallás romlásai, melyek csak zavart és felekezeti harcokat okoznak.

A kinyilatkoztatásra hivatkozó történeti vallások iránt Herbertnél több türelmet és megértést tanusított *Toland János* (1670—1722), amennyiben a történeti vallásoknak a nagy tömegekre gyakorolt erkölcsnevelő hatását készséggel elismeri. Sőt azt is megengedi, hogyha a misztériumoktól eltekintünk, a keresztény vallás az ész előtt igazolható *(Christianity not mysterious,* 1696). Azonban a felvilágosult ember igényeiről sem volt hajlandó lemondani s így eljutott az *ezoterikus* és *exoterikus* vallás különbségéhez. Az ezoterikus vallás a felvilágosultak, az exoterikus vallás a tömegek vallása. A társadalmi megkülönböztetés, a felvilágosodás kiváltságának a művelt, előkelő közönségre való korlátozása jellegzetes vonása maradt az angol felvilágosodásnak s általában az egész mozgalomnak és annak bukását kezdettől fogva siettette.

Toland végül a panteista észvallásnál állapodott meg. (Pantheistikon, 1710.) Isten a világegyetemmel azonos, az igazi szentek a nagy gondolkodók és a kiváló írók. Igazság, szabadság és egészség tisztelete az észvallás uralkodó eszméi, melyek követésére tagjai titkos szövetséget alakítanak s bizonyos szertartásokat végeznek. Toland erősen bízott abban, hogy az általa feltalált észvallás csakhamar győzni fog a katolikus Egyház fölött.

Whistin, Collins, Woolston bibliakritikájával egyidejűleg *Tindal Máté* (1656—1733) száműzi a kereszténységből a csodát, a jövendölést, az észt felülhaladó misztériumokat, melyeket mind a papok találmányának tekint. Mind ennek az elvetésével Isten létének és a halhatatlanságnak a hite marad meg, s ezt Tindal elegendőnek tartja ahhoz, hogy az ember erkölcsi igényeit kielégítse. (Christianity as old as the creation, 1730.) Hasonló nézeteket vallott *Bolingbroke* lord is (1698—1751, Letters on study of history, 1738), kinek Voltaire volt nagy tisztelője.

3. Azzal a megállapítással, hogy a vallás kizárólagos rendeltetése az erkölcsiség biztosítása, az angol deizmus a XVIII. század *erkölcsbölcselőivel* jutott kapcsolatba. Az erkölcsnek a kinyilatkoztatott vallástól való függetlensége Francis Bacontól kezdve az angol filozófusok céltudatos törekvése. Az erkölcsi életet kizárólag az emberi természetből iparkodnak megérteni. Ezzel az etikai vizsgálódás a *lélektan* területére tolódik át, aminek következménye az etika normatív jellegének az elhomályosítása lett.

Cumberland Rikárd (1632—1719) szerint az erkölcsiség alapja az ember veleszületett jóindulatú hajlamai, melyek az önző hajlamokat vannak hivatva ellensúlyozni. *(De legibus naturae disquisitio philosophica,* 1672). Az erkölcsi élet voltaképp nem is egyéb, mint ennek a kétféle ösztönnek a küzdelme egymással.

Az erkölcsi érték önállóságát hirdette Cooper Antal Asley, *Shaftesbury* grófja (1671—1713), de minden törekvése mellett sem sikerült a pszichológizmusból kijutnia. Shaftesbury is az *érzelmek* elemzéséből

indul ki. Az önző és társas hajlamok az ember természetes ösztönei. Ezekkel szemben állnak a természetellenes ösztönök, aminők pl. a mértéktelenség, a káröröm. Ezek normális egyeden nem fordulhatnak elő. Az ember veleszületett erkölcsi érzéke az erkölcsi szép tiszteletének s a rút megvetésének értékelő, racionális érzelmében nyilatkozik meg. Jó, ami tetszik. A legtökéletesebb tetszést az erény váltja ki, mert az erény felel meg legjobban a *szépség* követelményeinek. Az erény ugyanis harmónia, az önző és a társas ösztönök kiegyensúlyozott összhangja. Ezért az erény a boldogsággal azonos. A kiegyensúlyozott egyén méltó tagja az istenségtől áthatott univerzumnak, melynek az összhang az alaptörvénye.

A szép egyéniség kialakításának elengedhetetlen előfeltétele a nemes lelkesedés, az öntudatos erkölcsi személyiség *entuziazmusa*. Shaftesbury költői szárnyalású írásai (a fontosabbak összefoglalva: *Characteristics of men, manners, opinions, times*, 1711) csakhamar az előkelő körök kedvelt olvasmányai lettek s különösen a német költőkre gyakoroltak mély hatást.

Shaftesbury követői közé tartozott *Butler József* (1692—1752) anglikán püspök, ki az erkölcsi érzéket a lelkiismerettel azonosította s az angol erkölcsfilozófiához a kereszténységet közelebb hozni iparkodott. Shaftesbury eszméit *Hutcheson Francis* (1694—1747) foglalta rendszerbe s azon azt a változtatást eszközölte, hogy az erkölcsi érzéknek *(moral sense)* nem tulajdonított indító erőt, hanem a szemlélődő ítélkezés tevékenységének tartotta, míg a cselekvés mozgatójának az érdektelen jóindulatot tekintette.

Az erkölcsiséget a szubjektivizmus veszedelmétől törekedett megmenteni *Clarke Sámuel* (1675—1729), midőn a dolgok természetüknek megfelelő használatában jelölte meg az erkölcsiség *objektív* principiumát.

A társadalmi *utilitarizmus* eszméit tükrözi vissza Hume bizalmas barátjának, *Smith Ádám* (1733—1790) glasgowi tanárnak az erkölcsi érzelmek elméletéről írt műve *(Theory of moral sentiments*, 1759). Egyébként Smith gazdaságtanában *(Inquiry into the nature and causes and the wealth of nations*, 1766), mellyel a liberális iskola megalapítója lett, a jól felfogott önérdek jelentőségét is kiemelte.

Az angol felvilágosodás etikáját jellemző optimizmussal és eudaimonizmussal *Mandeville Bernát* (1670—1733) szállott szembe, ki allegorikus beállításban, az emberi társadalmat jellemző méhkas példájában *(The fable of the bees*, 1714) arra mutatott rá, hogy a kultúrélettől az erkölcsi fogyatkozások elválaszthatatlanok. Ezzel nem szándékozott Rousseaut igazolni, hanem azt akarta kiemelni, hogy az emberiség boldogulását nem az erény, hanem az önzés biztosítja.

4. Az erkölcsi és a vallási életnek az ember veleszületett érzékére való visszavezetése után természetszerűleg felmerült az a kérdés, hogy vajjon ez a módszer nem alkalmazható-e az *ismeretelmélet* területén is? Erre vállalkozott a XVIII. században keletkezett *skót iskola*, melynek

Reid Tamás (1710—1796) glasgowi egyetemi tanár volt a legjelesebb képviselője. (Főműve: *Inquiry into the human mind on the principles of common sense*, 1764.) Reid helyes kritikai érzékkel, elfogadhatatlannak találta a Locke által kezdeményezett analizáló módszernek azt az alapfeltevését, hogy bonyolult lelki élményeink, melyekről a tapasztalat tanuskodik, egyszerű elemekből tevődhetnének össze. Az erkölcsbölcseleti vizsgálódások alapján arra a meggyőződésre jutott, hogy az emberi lélek eredetileg nem íratlan tábla, hanem a gyakorlati ítéletekhez hasonlóan kezdettől fogva bizonyos elméleti igazságokat hordoz magában. Ezek a *velünkszületett* tételek irányítják gondolkodásunkat s biztosítják annak igazságát. A filozófia rendeltetése abban áll, hogy a reflexió segítségével feltárja a velünkszületett ítélőképesség, a «józan ész» *(common sense)* alapvető igazságait. Ezek közt a legfontosabb a valóságnak a gondolkodással való megegyezésének a tétele. Amit az értelem világosan megismer, annak szükségkép léteznie is kell.

5. A vallás, erkölcs és a megismerés kérdései mellett a *természetfilozófia* problémái egészítik ki az angol felvilágosodás érdeklődési körét. A természetbölcseletre hazájában, de világszerte is igen nagy hatást gyakorolt a XVIII. század legnagyobb fizikusa, *Newton Izsák* (1642—1727), kinek a természetbölcselet matematikai principiumairól írt háromkötetes könyve *(Naturalis philosophiae principia mathematica*, 1686) a matematikai posztulátumok és a kísérlet összekapcsolásán nyugvó modern természettudomány klasszikus alkotása. Műve csak fokozta a matematika nagyrabecsülését, mely kezdettől fogva jellemzi az újkori gondolkodást s a tüneményeknek számtanilag előre megállapítható lefolyásának az igazolásával elménknek a tárgyi világhoz való viszonyának ismeretelméleti kérdését sürgető megoldás elé állította.

Newton az összes fizikai tüneményeknek a nehézségi erőre való visszavezetésével eljutott a tüneményeknek okát önmagában bíró, zárt *világmechanizmus* képéhez. A külső tárgyra való vonatkozás nélküli, egyenletes lefolyású abszolút matematikai idő, az egyenlő és mozdulatlan abszolút tér s a testnek az egyik abszolút helyről a másik abszolút helyre való átvitelét képező abszolút mozgás a tapasztalat előfeltételét képező metafizikai valóságok. A téren, mintegy sensoriumon keresztül működik a világban mindenütt jelenlévő Isten, ki a világ csodálatos mechanizmusát teremtette, melynek szemlélete a nagy fizikus lelkét vallásos áhítattal tölti el.

A fizikai világra felállított newtoni mechanika, valamint Boyle Róbertnek az atomok mozgására visszavezetett kémiai vizsgálatai egyeseket arra ösztönöztek, hogy a mechanizmus elvét a lelki világra is kiterjesszék. Locke, Hume pszichológiája ehhez már az alapot különben is megvetette. Igy jön létre az *asszociációs pszichológia*, melynek *Hartley Dávid* (1704—1757) a megalapítója. A lelki élet összes tüneményeit a

képzetek társításával magyarázta s a társítás funkcióját az agyfolyamatoktól hozta függő viszonyba. Tanítványa, *Priestley József* (1733—1804) a végső következtetések levonásával eljutott a tökéletes determinizmushoz. Érdekes, hogy úgy Hartley, mint Pristley erősen materialisztikus színezetű pszichológiájukat összeegyeztethetőknek tartották a deista vallásosság elveivel.

A deizmussal *Darwin Erazmus* (1731—1802), Darwin Károly nagyatyja szakított, ki már a lelket is teljesen anyagszerűnek tartotta, mely a látás, hallás stb. fizikai funkcióira képes s érzékileg is felfogható. A lélek anyagszerű meghatározásával gondolta lélek és test egyesülésének a kérdését megoldhatónak.

Az angol asszociációs pszichológia súlyos tévedései mellett annyiban tett jó szolgálatot, hogy a lelkiélet fiziológiai föltételeinek a vizsgálatára felhívta a figyelmet.

6. Angliából szivárogtak át a felvilágosodás eszméi *Franciaországba*, hol Descartes merész racionalizmusa után az elbágyadás jelei jelentkeztek, melyet a társadalmi élet válsága nagy mértékben növelt. A metafizikai spekuláció helyett az angol deizmus és empirizmus vonták magukra az érdeklődést. Francia földön azonban a felvilágosodás elvesztette eredeti arisztokratikus vonását, a tömegek világnézeti irányításának a szolgálatába szegődött s ezzel az agitatorikus jellegével előkészítette a forradalmat. A forrongó korszellemmel való egybeolvadása magyarázza a francia felvilágosodás szélsőséges hajlamait. Nem állott meg a deizmusnál és a szenzualizmusnál, hanem az ateizmusba és a materializmusba merült alá.

A felvilágosodás számára a talajt *Bayle Péter* (1647—1706) szkepticizmusa készítette elő. Hamar népszerűvé vált kritikus szótárában (*Dictionnaire historique et critique*, 1695/97) kiegyenlíthetetlen ellentétet hirdet a vallás és a tudomány közt. A hit lehet érdemszerző, de a dogmák sohasem lesznek észszerűekké. A vallási igazságok észszerűségének a bizonyítása fölösleges fáradozás, hiszen még a matematikai igazságok érvénye is kétséges. Az erkölcsnek sincs szüksége a vallásra. Egész jól elképzelhető az ateisták állama, mely boldogul.

Az egyházi vallásosság ellen szórnak gúnyt és gyűlöletet a párizsi szalónok ünnepelt hősének, Arouet le Jeune Ferenc Mária, írói nevén *Voltaire*-nek (1694—1778) az írásai. De mikor kiadja a jelszót az Egyház megsemmisítésére («Écrazer l'infame»), nem akarja az embereket az istenhittől teljesen megfosztani. Sőt erkölcsi okokból oly nagyon szükségesnek tartja az istenhitet, hogy ha Isten nem létezne, fel kellene találni («Si Dieu n'existrait pas, il faudrait l'inventer»). De Isten léte különben is nyilvánvaló a kozmosz életéből és célszerű rendjéből (*Traité de metaphysique* ch. 2.). Lényegét azonban közelebbről épúgy nem határozhatjuk meg, mint amint nem dönthetjük el a lélek halhatatlanságának

és a szabadakaratnak a kérdését sem. Egyébként Voltaire írásai Newton, Locke és Shaftesbury nézeteit népszerűsítették.

Voltaire mellett a legnagyobb hatást a *d'Alembert János* és *Diderot Dénes* által szerkesztett Enciklopédia keltette *(Encyclopedie ou dictionnaire raisomé des sciences, des arts et des metiers,* 1751—1780.). Ez a 28 kötetből és több pótkötetből álló mű az emberi kultúra a XVIII. századig elért eredményeinek az ismertetésével kívánta az általános műveltséget szolgálni. Az emberi szellem nagyságának a bemutatásával, a korábbi vallásos és tudományos nézetek fölényes kritikájával terjesztette a felvilágosodást s vele együtt a forradalom szellemét.

Diderot filozófiai írásai (vál. művei magy. ford. *Alexander B.* Budapest,[2] 1915. F. I. T.) egy szellemes, de kiegyensúlyozatlan lélek hányódását tükrözik vissza. Több rendszerező erővel rendelkezett d'Alembert, kit matematikai tudása tartott vissza a szenzualizmus túlzásaitól, de a metafizika iránti szkepszisével a pozitivizmusnál tovább nem juthatott.

A népszerűség központjában álló írók és művek mellett a francia felvilágosodás filozófusai az angol empirikusoktól fogadott hatást különböző formákban dolgozzák fel.

7. A szenzualizmusnak *de Condillac István Bonnart* (1715—1780) a legjelentékenyebb képviselője. Locke rendszerén azt a változtatást eszközölte, hogy a reflexiót mint általános ismeretforrást megszüntette s az érzeteken kívül egyéb lelki tartalmat nem ismert el. *(Traité des sensations,* 1754. Magy. ford. *Jancsovics F.* Budapest, 1913. F. I. T.)

Annak a lehetőségét, hogy az érzetekből alakul ki az egész lelki élet Condillac egy szobor példájával szemlélteti, mely egymásután kapja meg a szaglás, ízlés, hallás, látás érzeteit s végül a tapintás a tárgyi világgal hozza érintkezésbe. Az elemi érzetekből mozgás-folyamatokkal jönnek létre az összetett érzetek. A legbonyolultabb lelkifolyamat sem egyéb, mint érzetmódosulás *(sensation transformée).* Minden érzetben két mozzanat van, képzet és törekvés s így a képzetekből kialakulnak az összes teoretikus és gyakorlati tartalmak, az erősebb képzettel azonos figyelemtől kezdve az egyetemes érvényű igazságok ismeretéig s a vágytól kezdve az erkölcsi akaratig az összes tudatjelenségek.

A szenzualizmust *Bonnet Károly* (1720—1793) mérsékli, ki szintén használja Condillac szobor-hasonlatát, de szerinte az én az érzetek összességénél több, mert azokat összefoglalja s a benyomásra aktív tevékenységgel válaszol. *(Essai analytique sur les facultés de l'âme,* 1770/71.) Nemcsak a lélek, hanem a test feltámadását is tanítja. A testben csiraszerűen rejtőzik az éterikus test, mely a test pusztulása után egy új, átszellemült testet épít ki magának. *(La palingénésie philosophique,* 1769.)

8. Newton által az anorganikus világra felállított mechanikus okság elvének az organikus világra való alkalmazásával előállott a

naturalizmus természetbölcselete, mely a teremtetlen, örökkévaló természetet mint önmagában tökéletes organizmust Istentől teljesen függetlenítette. Terjesztője elsősorban a természetkutató *de Buffon* gróf (1708—1788) volt, kinek 36 kötetre terjedő természettörténete *(Histoire naturelle générale et particulière,* 1799 kk.) az Enciklopédia és Voltaire könyvei mellett a század legtöbbet olvasott könyve volt. Buffon szerint a világegyetem organikus molekulákkal van tele s a mechanikus körülményekhez alkalmazkodó működésük hozza létre a természeti lények változatos sokaságát. *Lamarck* elmélete *(Philosophie zoologique)* a fajoknak a körülményekhez alkalmazkodó átalakulásáról a Buffon által feltételezett egységes természeti principium gondolatának a továbbfejlesztése.

Az organikus és anorganikus világ ellentétét, mely Buffonnál még nem szűnt meg teljesen, *Robinet Ker. János* (1735—1820) panpszichizmusa tüntette el, ki a legparányibb anyagrészecskét is érző lénynek tartotta *(De la nature,* 1761—66.). Leibniz hatása a francia gondolkodók között nála a legszembetűnőbb.

9. De a panpszichizmusnál nagyobb elterjedést vett a *materializmus.* Ennek eszméi Descartes mechanikus fizikája, Gassendi és Hobbes atomizmusa s orvosi ismeretei alapján *de la Mettrie Julien Offroy* (1709—1751) elméjében érlelődtek meg. Materializmusa jellegzetesen jutott kifejezésre az embergép fogalmában, ami főművének is címét képezi *(L'homme machine,* 1748.). Nemcsak az állatok gépek, mint Descartes tartotta, hanem az emberek is. Állat és ember közt csak az agyvelő fejlettsége tekintetében van különbség. A beszédben megnyilatkozó különbséget la Mettrie elintézettnek vette azzal az egyszerű feltevéssel, hogy szorgalmas munkával az állatokat is meg lehetne a beszédre tanítani s ezzel kulturális színvonalra emelni. Mivel az anyag élő, az agyműködésből az összes lelki folyamatok megérthetők. Természetesen az istenfogalom nála fölöslegessé válik s így azon sem csodálkozhatunk, ha az ateizmusban látja az emberi jólét biztosítékát. Hedonista és determinista etikája előfeltevéseiből szintén önként értetődik.

A materializmus etikáját *Helvetius Kolozs Adrien* (1715—1771) foglalta rendszerbe *(De l'esprit,* 1758.). Szerinte az egyedüli ismeretforrást az érzetek képezik. Amit szellemnek nevezünk, nem más, mint a vonatkozások (a tárgyak közt, alany és tárgy közt) feltalálása. A vonatkozások sokféleségében eligazító elv az érdek. Minden cselekvés indítéka az önzés, mely ha a köz javát is szolgálja, erénnyé lesz. A nevelésnek, melynek Helvetius korlátlan lehetőségeket tulajdonított, az a rendeltetése, hogy a becsületérzés kifejlesztésével az egyént a társadalom hasznos tagjává tegye.

A csakhamar nagy megértéssel fogadott materializmus tanait több enciklopedista és a Párizsban élő Grimm testvérek közreműködésével egy Párizsban letelepedett gazdag német báró, *von Holbach Dietrich* (1723—

1789) foglalta össze a *Systéme de la nature*, 1770 c. könyvben. A könyv szerint minden társadalmi baj oka a természet ismeretének a hiánya. A helyes természetismeret szerint minden jelenség atommozgás. A szellemi és erkölcsi jelenségek az idegekben és az agyban lefolyó láthatatlan atommozgások. A történelem is az emberi ösztönök mechanizmusa. Szabadság, halhatatlanság nincs. A vallás és az istenhit transzcendentális vonzalmai miatt minden formájában káros a társadalomra. A jól felfogott önérdek egyszersmind a társadalom hasznát is szolgálja.

10. Az állami és társadalmi élet válsága volt a XVIII. századbeli Franciaország legégetőbb problémája. Ennek megoldásával a jog és a történetbölcselet alapján a legbehatóbban de Secondat Károly, Baron de la Brède et de *Montesquieu* (1689—1755) foglalkozott. A törvények szelleméről írt híres művében *(De l'esprit des lois*, 1748) a törvényeket a dolgok természetéből következő szükségképeni vonatkozásoknak tartja, vagyis a törvények a történet és a földrajzi körülményekhez alkalmazkodnak. Demokrácia, arisztokrácia, monarchia és despotizmus a lehetséges államformák, melyek mindegyikének bizonyos természetes ösztön (erény, mérséklet, tisztelet, félelem) ad létet. E relativizmus ellenére is szükségesnek ítéli a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalom szétválasztását. A törvényhozó hatalom a népnél marad, a végrehajtó hatalom az uralkodó joga. Ebből a megoldásból is kitűnik, hogy a politikai tanok tekintetében is az angol viszonyok hatása alatt állott a francia felvilágosodás.

11. A társadalmi kérdés irányítja *Rousseau János Jakab* szemléletét is. A francia felvilágosodás gondolkodói közül az ő hatása lett a legmaradandóbb, bár ő ugyan egyéniségének és eszméinek romantikus vonásaival voltaképp már túl is haladja a felvilágosodás eszmekörét.

Rousseau 1712-ben Genfben született. Anyját születésekor elvesztette, atyja, ki óraműves volt, gondoskodott neveltetéséről. Nyugtalan természete már 14 éves korában vándorlásra készteti, melynek során de Warens asszonyhoz kerül, ki pártfogásába veszi s a viszony kettőjük közt csakhamar szerelemmé fokozódik. Barátnője birtokán, kinek kedvéért a katolikus hitre is áttért, csendes elvonultságban, szorgalmas önképzéssel egészítette ki neveltetésének hiányait. Tudásvágya 1741-ben Párizsba viszi, hol hangjegyírással tartja fenn magát. Itt aratja az első sikert a dijoni Akadémia pályadíjának az elnyerésével, melynek tárgya az a kérdés volt, hogy vajjon a művészetek és a tudomány hozzájárultak-e az erkölcsök javításához. A párizsi társasélet elől 1754-ben Genfbe menekül, itt visszatér a református vallásra, polgárjogot szerez s ismeretséget köt az egyszerű Lavasseur Terézzel, kit később feleségül vett. Barátai azonban rövidesen rábírják a visszatérésre Franciaországba, hol a luxemburgi marsall Montmorency kastélyában lakott. Midőn a *Contrat social* és az *Émile* megjelenése után a parlament elfogató parancsot adott ki Rousseau

ellen, Angliába menekül, hol Hume veszi pártfogásába. De csakhamar vele is meghasonlott s visszatér Párizsba. Szegényes viszonyok közt töltötte itt utolsó éveit. Nyári tartózkodási helyén halt meg 1778-ban. Életrajzát *Confessiói*-ban írta meg. Túlzásai mellett is hű képet adnak ezek a nemes emberiességért lelkesedő, de ábrándos, a valóságos körülményekkel megalkudni nem képes, betegesen érzékeny egyéniségéről. A francia korszellem uralkodó eszméitől sok tekintetben eltérő gondolatvilágát életkörülményeinek és egyéniségének ismerete nélkül nem lehet megérteni.

Első munkái a kultúra értékéről és az emberek közti egyenlőtlenség okairól szólnak *(Discours sur les sciences et les arts*, 1749; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1753). Államtanát a *Du contrat social*, 1762; nevelési elméletét és vallási nézeteit az *Émile*, 1762, tartalmazza. Több műve magyarul is megjelent.

Rousseau meggyőződése, hogy a kultúra és a művészet káprázta eredményeivel nem áll arányban a kár, amit az egyszerű, természetes erkölcsök megrontásával okoztak. A *természet* embere az őserdőben lakás, munka, nyelv ismerete nélkül mégis boldogan, megelégedetten és szabadon élt. Az ősi egyenlőség állapota a földművelés kezdetével kialakult magántulajdonnal szűnt meg, mely idegenek segítségét tette szükségessé. A tulajdon fejlesztette ki a jogot, az urak és a szolgák különbségét.

Az *állam* hallgatólagos társadalmi szerződéssel jön létre. Célja a jogok védelme s a közösségi értékek biztosítása. A legfelsőbb jogforrás a közakarat *(volonté générale)*, mely nem az egyesek akaratának az összessége *(volonté de tous)*, hanem az összesség *felett* álló hatalom. E szuverén hatalom gyakorlását az elidegeníthetetlenség és a felelősségrevonás jogának a fenntartása mellett a nép átengedi az uralkodónak, vagy más kormányzó szervnek. Az államforma módját egy-egy nép sajátságos viszonyai határozzák meg. Korlátlan monarchiáról azonban nem lehet szó.

A modern állam legnagyobb veszedelme az egyház, azért *az állam és az egyház szétválasztása* kívánatos. Az állami élethez szükséges természetes vallás (államvallás) tartalmát Isten és a túlvilági élet hite képezi. Kora materializmusával szemben Rousseau ellentmondásnak találja az élő, önmagát mozgató anyag fogalmát. A mozgás okát az anyagon kívül kell keresni s ez elvezet bennünket az Isten fogalmához. Isten létét bizonyítja a lelkiismeret is, melynek ösztönös sugallata erkölcsi életünk legbiztosabb irányítója. A dogmák nem fontosak, épúgy a kultuszformák sem, az igazi istentisztelet a szívnek az áhitata.

Az ősi természeti állapot nem állítható vissza, de a *nevelésnek* mégis arra kell törekednie, hogy az ember romlatlan ösztönei kifejlődhessenek. «Minden jó, ami a Teremtő kezéből kikerül, minden megromlik az ember keze között» — írja Rousseau az Émile kezdetén. A nevelés feladata első-

sorban a született képességek szabad fejlődésének a biztosítása. Az ismeretek közlésénél a szemléletességre s nem az elvont fogalmi ismeretre kell a fősúlyt fektetni. Lélek és test fejlődésének együttesen kell haladnia. Mindezt kívánatos mértékben csak az *egyéni* nevelés képes megvalósítani.

Rousseaunál már elveszíti a felvilágosodás legjellemzőbb vonását, az ész tekintélyének a tiszteletét. Az ész helyett a szív veszi át nála az irányítás szerepét. Hatásának titka is abban rejlik, hogy az elhanyagolt *érzelmi* életnek is megadta a jogait s hogy a lelkesedés fanatizmusával hirdette tanait, melyek a francia forradalom útját egyengették.

12. Az angol felvilágosodás eszméi Németországba is eljutottak, de a *német felvilágosodás* elsősorban Leibniz szellemének a hatása alatt áll. Igaz, hogy követőinél hiányzott a nagy gondolkodó rendszerének a teljes átértése, aminek nem csekély akadálya az volt, hogy a *Nouveaux essais*, Leibniz legterjedelmesebb és legjelentősebb műve, 1765-ig a hannoveri könyvtár kéziratai közt kiadatlanul hevert. Leibniz kiegyenlítésre törekvő szelleme hatásának tulajdonítható a német felvilágosodás *mérséklő iránya*.

Ez a törekvés látható Leibniz kortársánál, *von Tschirnhausen Walter* grófnál (1651—1708), ki Leibniz mellett Spinozával is összeköttetésben állott s a természettudományban is járatos volt. A matematikai dedukció és az érzéki tapasztalat kapcsolatában látta az eszményi tudományos módszert. *(Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, 1687.)

Grotius és Hobbes hatását képviseli a jogfilozófiában *Pufendorf Sámuel* (1632—1694), midőn a társulási ösztön és az egyéni érdek összeegyeztetésére törekedve a természetjog alapelveként az egyén önfenntartásának értelmes lehetőségét a társulási ösztön kielégítésében határozza meg. Habár a természetjog és természettörvény eredetét Isten akaratában látja, felismerésüket nem a kinyilatkoztatásnak, hanem az ész természetes képességeinek tulajdonítja. *(De iure naturae et gentium* 1672.) Az ő irányát követte *Thomasius Keresztély* (1655—1728), ki a jog alapjait az emberi természet alapösztöneiből iparkodott megállapítani. *(Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta*, 1705.) Thomasius volt a gondolatszabadság legbátrabb hirdetője Németországban s a filozófiát is teljesen a felvilágodosodás szolgálatába akarta állítani. A filozófia hivatásául az emberiség *boldogulásának* előmozdítását tűzte ki, aminek az egészséges emberi értelem *(gesunder Menschenverstand)* belátásainak világos és szabatos kifejtésével tesz eleget.

13. Thomasiusnál nagyobb alapossággal és rendszerező erővel hajtotta végre a filozófiai oktatás reformját *Wolff Keresztély* (1679—1754), ki szabadelvű nézetei miatt egyidőre kénytelen volt a hallei katedrát elhagyni. Thomasiushoz hasonlóan Wolffnak is az volt a meggyőződése,

hogy a tudás boldogítja az emberiséget s ehhez a filozófia visszi közelebb, mert ez juttat valamennyi tudomány területén tiszta és világos ismerethez. A filozófia egyetemleges, tudományos jellegének biztosítékát Wolff az egyetemes-tudományos módszerben látja s ez az ellenmondás elvén alapuló *dedukció*.

Ennek a keresztülvitele érdekében a Leibniz által tett megkülönböztetés megszüntetésére törekszik s a tényigazságokat is az ellenmondás elvére iparkodik visszavezetni, ami természetesen csakis a tapasztalatból származó adatok önkéntelen becsúsztatásával válik lehetségessé. Igy sikerül azután bebizonyítani, hogy a matematikához hasonló fogalmi analízissel nyert ismeretek tapasztalatilag is igazolhatók, az ész és a tényigazságok egymásnak pontosan megfelelnek.

Wolff igazi jelentősége a leibnizi filozófia rendszerezésében és a filozófiai terminológia fejlesztésében áll. Tudományelmélete szerint a tudományok propedeutikája a *logika*. A magasabb (értelmi) és alacsonyabb (érzéki) képességeknek megfelel a tudományoknak a *racionális* és *történeti* (empirikus) tudományokra való felosztása. Az ismerő és törekvő képesség figyelembevételével pedig a tudományok *elméleti* (teoretikus) és *gyakorlati* (praktikus) tudományokra oszlanak. Az előbbiekhez tartozik az *ontológia*, melynek ágai a *pszichológia*, *a kozmológia* és a *teológia*. E három tudomány mindegyikénél az a priori dedukció és az így nyert fogalom tapasztalati igazolása szempontja szerint megkülönböztetendő a racionális és az empirikus ágazat. A gyakorlati tudományokhoz tartozik az egyedre vonatkozó *etika* s a tágabb és szűkebb körű társaságok életét szabályozó *politika* és *ökonómia*.

Tartalmi tekintetben Wolff teljesen Leibniztől függ, azonban *eklektikus* hajlamainak is enged s így a leibnizi filozófia két lényeges tételét, a szubstanciák *szellemi* voltának és a *praestabilita harmonia* egyetemességének a tételét elejti. Perceptív erővel csak a szellemi szubstancia rendelkezik, míg a testek, melyek oszthatóságuknál fogva nem tekinthetők teljes értelemben szubstanciáknak, a monaszok és az atomok közt álló, közelebb meg nem határozható létminőségek. A harmonia praestabilita elvét Wolff csak a lélek és test viszonyára korlátozza, míg a testek egymáshoz való viszonyában a kölcsönhatás elvét fogadja el. Leibniz rendszere ebben a módosított formájában terjedt el Wolff tankönyvei révén a német egyetemeken s Kant fellépéséig «Leibniz—Wolff filozófia» néven az uralkodó filozófiai irány maradt.

14. Wolff túlzó racionalizmusával szemben az angol empirizmus befolyása is erősen érvényesül a német gondolkodóknál. Azok közül, kik a tapasztalatot, mint önálló ismeretforrást elismerték, Kantra gyakorolt hatásuk miatt *Crusius Keresztély Ágost* (1712—1755) és *Lambert János Henrik* (1728—1777) a legjelentékenyebbek. Crusius a matematikai és a filozófiai módszer elkülönítésére törekszik s a reális és a logikai ok

világos megkülönböztetése alapján elveti az ontológiai istenérvet. Az ismeret racionális és empirikus elemeinek megkülönböztetését nála következetesebben hajtja végre Lambert, az ismeret anyagának és formájának egymásra való visszavezethetetlenségének a hangsúlyozásával. Az ismeret anyaga a tapasztalatból, formai kialakítása az ész működéséből származik *(Neues Organon*, 1764.).

Míg Wolff a kinyilatkoztatás és természetes vallás viszonyát illetőleg legalább is elvben Leibniz kiegyenlítő álláspontjához ragaszkodott, *Reimarus Sámuel* (1694—1768) hamburgi tanár kritikája már a kinyilatkozatást nyiltan támadja *(Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1745.). Isten egyedüli kinyilatkoztatása a természet, a csodák, a kinyilatkoztatás Isten bölcseségével ellenkeznek. A szentírási könyvekben feltalálni vélt ellenmondásokból törekszik Reimarus azok tekintélyét megingatni s az összes keresztény misztériumokat mint észellenes állításokat iparkodik feltüntetni.

A hívők és a deisták közti éles ellentétet történeti világszemléletével igyekszik áthidalni *Lessing Gotthold Efraim* (1729—1781), Leibniz után a felvilágosodás legeredetibb gondolkodója. Szerinte a léten a *fejlődés* törvénye uralkodik, minden egy ideális, eszmei állapot megvalósítása felé törekszik. A vallást is csak a fejlődés nézőpontjából lehet helyesen megítélni. Egyháziak és deisták egyaránt tévednek, mikor az egyik fél a Bibliában lefektetett tanokat változhatatlanoknak tartja, a másik fél pedig a Bibliát észszerűtlennek állítja. A valóság az, hogy az ó- és újszövetségi Szentírás a vallás egy bizonyos fejlődési fokának a bizonyítéka, melynek hűségében fölösleges kételkedni. Azonban, minthogy a vallás is fejlődik, a szentírási tanok idővel túlhaladottakká válnak. De ez a fejlődés nem áll ellentétben a kinyilatkoztatással. Isten azt nyilatkoztatta ki az emberiségnek, amit a fejlődés akkori állapotában megérteni képes volt. A további igazságokra azután az emberiségnek okoskodással kell rájönnie *(Erziehung des Menschengeschlechtes*, 1780). A vallás fejlődésének célja tehát az észvallás. A pozitív vallások nem az észvallás megromlott formái, mint a felvilágosodás gondolkodói általában tanították, hanem az alacsonyabb fokú fejlődés formái. A jövő vallása erkölcsi tartalmú, a dogmák nem játszanak benne szerepet. Bár a kereszténységet Lessing némelykor háttérbe szorítja, viszont azt a meggyőződését is kifejezi, hogy a kereszténység áll a legközelebb az észvalláshoz, amit a keresztény misztériumoknak (Szentháromság, eredeti bűn) racionalisztikus magyarázatával szándékozik igazolni.

A vallásbölcselet mellett filozófiai szempontból jelentékeny másik működési tere a *művészetbölcselet* volt, melyben az analitikus vizsgálódás mesteri példáját szolgáltatta *(Laokon*, 1766.). Esztétikai nézeteiben Aristoteleshez alkalmazkodott, a művészet lényegét az utánzásban jelölte meg s ezt különösen a drámán iparkodott kimutatni, melynek hatását

a léleknek a részvét és félelem által történő megtisztulásában látta *(Hamburgische Dramaturgie,* 1767—69.).

A történetfilozófia legjelesebb művelője ebben a korban az olasz *Vico Ker. János* (1668—1744), kinek jelentőségére az újabb olasz filozófián tapasztalható hatása hívja fel a figyelmet. Vico egyénisége kívül állt a felvilágosodás eszmevilágának a körén. A nápolyi egyetemre is bevonult cartesianizmussal nem tudott megbékülni, lelkében a renaissance platonizmusának az emlékeit hordozta s az ismeret kérdésében Malebranche álláspontjához igazodott. Történetbölcseleti kutatásaiban arra mutat rá, hogy az egyedeket a gondolkodást és cselekvést szabályozó örökkévaló elvek elismerése szervezi szellemi egységbe s a nyelv is ennek az egységnek a célját szolgálja. *(Principi d'una scienza nouova d'intorno alla commune natura delle nazioni,* 1725.) Az isteni gondviselés irányítása mellett az emberiség szabadon fejleszti ki intézményeit, melyek mindegyik népnél azonos fejlődési fokokon mennek át.

Népszerű filozófusa volt a német felvilágosodásnak a zsidó hagyományokhoz szigorúan ragaszkodó *Mendelssohn Mózes* (1729—1786), ki különben a vallásegyenlőséget és a vallásszabadságot követelte. Isten létének ontológiai érvét annak a hangsúlyozásával akarta alátámasztani, hogy a lehetőségi lét ellentétben áll a legtökéletesebb lény fogalmával *(Morgenstunden oder über das Dasein Gottes,* 1785), az értelmes lények tökéletességre törekvésében pedig a halhatatlanság legfontosabb bizonyítékát találta *(Phädon od. über die Unsterblichkeit der Seele,* 1767.). Az esztétikát pszichológiai alapokra helyezte *(Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften,* 1757.).

Az esztétikának, mint külön bölcseleti tudománynak az alapját különben Wolff legjelentékenyebb tanítványa, *Baumgarten Sándor* (1714—1762) vetette meg kétkötetes Aesthetikájával. Baumgarten a szépséget, mint az érzéki szemlélet tökéletességét határozta meg, mely a világharmoniának a tiszta és világos észismeretnél alacsonyabbfokú ismerete. Az *αἴσθησις* fogalma ezzel új jelentést nyert, melyet némi ellenkezés után (Kritik der reinen Vernunft) végül Kant is magáévá tett (Kritik der Urteilskraft).

A német felvilágosodás is belefáradt a racionalizmusba s az ember világának egyéb köreit is kezdte vizsgálni. Az angol empirikus pszichológia befolyása alatt Németországban is megszületik az *elemző lélektan,* melynek *Tetens J. Miklós* (1736—1805) az első jelentékeny képviselője. A metafizikai megállapítások kiindulásául tekintett, önmegfigyelésen alapuló megfigyeléseiben Tetens Leibniz hatása alatt az egykorú francia és angol pszichológiát túlhaladja a szellem öntevékeny funkcióinak a figyelembevételével. Aristotelesszel szemben a lélek három alaptevékenységét az *értelemben,* az *akaratban* és az *érzelemben* állapította meg. *(Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung,*

1776/7.). Ennek a felosztásnak a meghonosításánál Kant is közreműködött, ki Tetens munkásságát nagyra értékelte.

A pedagógia terén *Pestalozzi J. Henrik* tűnt ki (1746—1827). Az empirikus pszichológiának a pedagógiában való értékesítésével jelent új korszakot az ő működése, mely Rousseau hatása ellenére, a kultúrát nála többre értékelte. *(Wie Gertrud ihre Kinder lehrt,* 1801.)

Irodalom. Cassirer E., Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932. — v. *Brockdorff C.*, Die englische Aufklärungsphilosophie. München, 1924. Die deutsche Aufklärungsphilosophie. München, 1926. — *Ewald O.*, Die französische Aufklärungsphilosophie. München, 1924. — *Lindau H.*, Die Theodicee im 18. Jhr. Leipzig, 1911. — *Sorley W. R.*, The philosophy of Herbert of Cherbury. Mind, 1894. — *Weiser Chr.*, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. Leipzig, 1916. — *Sakmann P.*, Bernhard v. Mandeville und die Bienenfabelkontroverse. Tübingen, 1897. — *Laurie H.*, Scottish philosophy in its national development. London, 1902. — *Harrison F.*, The Philosophy of common Sense. London, 1907. — *Bloch L.*, La philosophie de Newton. Paris, 1908. — *Devolvé J.*, Religion, critique et philosophie positive chez P. Bayle. Paris, 1906. — *Sugg E. B.*, P. Bayle, ein Kritiker der Philosophie seiner Zeit. Leipzig, 1930. — *Fabre J.*, Les Pères de la Révolution. De Bayle à Condorcet. Paris, 1910. — *Sakmann P.*, Voltaires Geistesart und Gedankenwelt. Stuttgart, 1910. — *Lanson G.*, Voltaire. Budapesti Szemle. 1909, 291. kk. ll. — *Alexander B.*, Diderot-tanulmányok. Budapest, 1900. — *Rácz L.*, Bayle P., a felvilágosodás előharcosa. Budap. Szemle. 1908. 353—383. ll. Diderot. Athenaeum, 1914. I. 97—110. ll. Helvétius. U. o. 1917. 40—51. ll. Rousseau mint moralista. Athen, 1913. I. 1—33.; II. 1—31. ll. Schopenhauer és Rousseau. Athen, 1909. 139—45., 196—201. ll. — *Collignon A.*, Diderot, sa vie, ses oeuvres.[3] Paris, 1914. — *Lenoir R.*, Condillac. Paris. — *Nagy J.*, Condillac paedagógiája. Athenaeum, 1913. 58—96. ll. — *Poritzky J. E.*, Lamettrie, sein Leben und seine Werke. Berlin, 1900. — *Keim A.*, Helvetius, sa vie et son oeuvre. Paris, 1907. — *Finánczy E.*, Helvetius paedagógiája. Magy. Fil. Társ. Közl. 1911. 225—256. ll. — *Dedieu J.*, Montesquieu. Paris. — *Rácz L.*, Rousseau élete és művei. Budapest, 1928. — *Proal L.*, La psychologie de Jean Jacques Rousseau. Paris. — *Sakmann P.*, J. J. Rousseau, der Erzieher.[2] Leipzig, 1923. — *Hensel P.*, Rousseau.[3] Leipzig, 1919. (Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 180.) — *Höffding H.*, Rousseau und seine Philosophie.[4] Stuttgart, 1923. — *Barta J.*, Az ember Rousseau gondolatvilágában. Budapest, 1912. — *Becker F. A.*, Rousseau J. J. Budapest, 1902. — *Stromp L.*, Rousseau etikája és pedagógiája. Athen., 1901. 77—89., 163—76. ll. — *Wolff E.*, Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft. Tübingen, 1927. — *Neisser L.*, Chr. Thomasius und seine Beziehungen zum Pietismus. Heidelberg, 1928. — *Pichler H.*, Über Chr. Wolffs Ontologie, Leipzig, 1910. — *Engert J.*, Reimarus als Metaphysiker. Paderborn, 1909. — *Leisegang H.*, Lessings Weltanschauung. Leipzig. 1931. — *Joachimi M.—Dege*, Lessings Religion. München, 1911. — *Wernle P.*, Lessing und das Christentum. Tübingen, 1912. — *Ritter J. H.*, Mendelssohn und Lessing.[2] Berlin, 1886. — *Edelényi M.*, Lessing viszonya a klasszikus ókorhoz. Pozsony, 1901. — *Kornfeld M.*, Moses Mendelssohn und die Aufgabe der Philosophie. Berlin, 1866. — *Schweiger A.*, Mendelssohn M. aesthetikai és metaphysikai jelentősége. Békéscsaba, 1907. — *Baensch O.*, J. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant. Tübingen, 1902. — *Bergmann E.*, Die Begründung der deutschen Ästhetik durch A. G. Baumgarten u. G. Fr. Maier. Leipzig, 1911. — *Störring G.*, Die Erkenntnistheorie v. Tetens. Leipzig, 1901. — *Heubaum A*, J. H. Pestalozzi.[3] Leipzig, 1928.

Összefoglalás.

A bölcselet története Descartes-tól a racionalizmus és az empirizmus egyre fokozódó ellentétét tünteti elő. Az ellentét a *módszertani* kérdéssel kezdődik s folytatódik a rendszerek *tartalmi* különbözőségén. A racionalizmus a *matematikai természettudomány* varázsa alatt áll. A fizika pontos számításai, melyeket a tapasztalat igazol, a bekövetkező történések előre lehetségessé vált kiszámítása megingathatatlanná teszik azt a meggyőződést, hogy a lét matematikai törvényeknek van alávetve, a lét megismerésére tehát csakis a matematikaival rokon *deduktív* módszer által lehet eljutni. A matematikai tudományeszmény felállításánál az a remény is kifejezésre jut, hogy a filozófia a matematikai pontosság birtokában válik majd egyetemes tudománnyá, melynek a valóság egyes területeivel foglalkozó tudományok alárendelt részei lesznek.

A filozófiai módszernek a matematikai módszerhez idomítása a racionalizmus legnehezebb feladata. A vállalkozás nehézsége érthetővé teszi azokat a túlzásokat, melyek a mathesis universalis, a kombinatív módszerű filozófia, a gondolkodásnak a számolással való azonosításában jutnak kifejezésre. Hogy a filozófiának matematikai alapokra fektetésével mily közel áll a logikai és ontológiai rend összetévesztése, Spinoza «more geometrico» kifejtett rendszere bizonyítja a legjobban, mely a dolgok rendjét a logikai szükségképeniség rendjével azonosítja.

A matematikai módszer ismeretelméleti alapját a racionalizmus *a velünkszületett eszmék* tanában fekteti le. A világkép értelmünkben rejtőzik s a gondolkodás helyes törvényeinek a felismerésével kifejthető. Ez az ismeretelméleti *apriorizmus* a tapasztalat értékét teljesen megveti. A tapasztalatból csak zavaros ismeret származik, a tiszta és határozott ismeret csakis elménknek a tapasztalattól függetlenül birtokolt ismerete lehet, melynek tudatossá tételéhez a tapasztalat csak a *feltételt* adja meg, de nem képezi létesítő okát.

Az ismeretelméleti probléma ezen idealisztikus alakulása mellett természetesen megdől az *igazság* korábbi meghatározása is. A matematikai tételek érvénye független a dolgok lététől. A matematikához igazodó ismeretelmélet tehát nem tarthatja fenn többé azt a meghatározást, hogy az igazság a gondolkodás megegyezése a tárggyal. A tárgyi kritérium helyét az ideális, *logikai kritérium* foglalja el. Nem a tudaton *kívüli* világ az ismeret helyességének a biztosítéka, hanem az ismeret világos és határozott volta (idea clara et distincta, *Descartes*), az állítmánynak az alany fogalomban foglaltsága *(Leibniz)*. Természetesen a racionalizmus ezen idealisztikus igazság-fogalom mellett is igényt tart az ismeret *tárgyi* értékére, de azt csak bizonyos dogmatikus előfeltevésekkel képes igazolni: az isteni igazságszeretet *(Descartes)*, Isten eszméinek szemlélése *(Malebranche, Spinoza)*, a harmonia praestabilita *(Leibniz)* föltételezésével.

A megváltozott igazság-fogalommal együtt a racionalizmus a tévedés okát a zavaros, tapasztalati ismeretben keresi, amely mellett a tévedésnél Descartes az akaratnak is szerepet tulajdonít.

A racionalizmus módszertani és ismeretelméleti előfeltevései éles és határozott kritikában részesülnek az empirizmus részéről. Az empirizmus elismeri a matematikai bizonyosság érvényét s elfogadja a racionalizmus immanens igazságfogalmát is. Ellenfelét a saját fegyvereivel támadja. A matematikai bizonyosság kétségtelen, de a matematika nincs közvetlen viszonyban a valósággal, tehát módszere a valóság *ontológiai* magyarázatánál, amire a racionalizmus s általában minden filozófia törekszik, nem értékesíthető. A valóság megismerésénél *csak* a tapasztalatra hagyatkozhatunk, tapasztalatunknak pedig *tudatélményeink* a kizárólagos tárgyai.

Az igazság a képzetek megegyezése egymással, mint a racionalizmus is állítja. Hogy azonban ismereteinknek emellett tárgyi értékük is van, ez épen a bizonyításra váró feladat, amit azonban, ha a racionalizmus dogmatikus feltevéseit elvetjük, nem vagyunk képesek megoldani. A szkepszis jogosult, mert velünkszületett ismereteink, mint *Locke* részletesen kifejti, nincsenek. A pszichikai elemzés azt igazolja, hogy egész tudatvilágunk nem egyéb, mint az érzetek és azok reprodukcióinak, a képzeteknek az összessége. De mindezek a tudaton kívüli világ megismerésére elégtelenek.

Az empirizmus az ismeret tárgyi értékét az érzéki megismerés, továbbá a szubstancia-fogalom és az okság kritikájával teszi kérdésessé.

Az *érzéki megismerés* megbízhatóságának a kritikája Lockenál az *elsődleges és másodlagos minőségek* megkülönböztetésével kezdődik. Csak az elsődleges minőségeket (kiterjedés, alak) ismerjük meg úgy, amint a külvilágban léteznek, a másodlagos minűségek (színek, hangok) már kizárólag alanyi alkotásaink. *Berkeley* már az elsődleges minőségeket is kizárólag alanyi jellegűeknek tartja s ezzel meg is szünteti a tárgyi világgal a kapcsolatot. *Hume* ugyan visszaállítja a tárgyi világ létét, de a tér- és időfogalom szubjektiválásával nem teszi lehetővé abban a tapasztalati megismerést.

De a tárgyi valóságra vonatkozó, metafizikai ismeret lehetőségét a *szubstancia-fogalom* kritikája sem engedi meg. Locke-nál még megmarad a szubstancia mint a minőségek ismeretlen hordozója. Berkeley már azt bizonyítja, hogy a szubstanciának nevezett ismeretlen valami egyáltalában nem létezik : amit szubstanciának nevezünk, nem egyéb, mint bizonyos képzetek kapcsolata. Hume pedig e képzetkapcsolatoknak a tárgyi világra vonatkoztatását a képzeleterő csalódásának tulajdonítja s nem lévén kötve a vallási szempontokhoz, melyeket Berkeley még tiszteletben tartott, már a lelki szubstanciát is a percepciók halmazának minősíti.

Végül megtámadja az empirizmus a természettudomány alapját képező *oksági összefüggés* tárgyi érvényét is. Az okság már Locke-nál is

a képzetek összehasonlításával keletkező, tehát a logikai jellegű viszonyok sorába kerül. De az oksági viszony tárgyi érvényét teljesen Hume rontja le. Két jelenség szükségképeni összefüggésének a megállapítására a képzetek egymásutánja nem jogosít fel.

Ha az empirikusok meg is engedik a matematika érvényét, ha Locke és Berkeley ezenkívül Isten létét és az erkölcsi törvények érvényét is elismerik, kritikájuk mégis megsemmisíti a racionalizmus legbüszkébb alkotását: a modern természettudománynak megfelelő világképet. Az empirizmus kétségbevonja a *metafizika* lehetőségét.

A racionalizmus viszont rendületlenül halad a maga útján. A metafizikában átformálja a skolasztika fogalmait. Legfontosabb a *szubstancia-fogalom* megváltoztatása. Míg a skolasztikában a szubstancia az *önmagában* megálló valóságot jelentette, szemben a járulékkal, Descartes-nál a szubstancia a létezési önállóság, az *önmagától* levőség fogalmát nyeri, amiből Spinoza le is vezeti a panteizmus rendszerét. A fizikai szubstanciákról is megváltozik a fogalom. A szubstanciák anyagból és formából való összetettségének a tana összeegyeztethetetlennek látszik a valóságot atomokra, elemekre bontó s a tüneményeket az elemek mechanikus kapcsolatából magyarázó természettudománnyal. Descartes-tal folytatódik a renaissance küzdelme a forma-fogalom ellen, mint amelyiknek csak addig volt értelme, míg a tudomány nem ismerte az anyag szerkezetét s annak megnyilvánulásait a formáknak nevezett titokzatos erőkre (qualitates occultae) vezette vissza. Descartes anyag-fogalma már az új természettudomány jegyeit viseli. A fizikai világ a teret teljesen kitöltő testecskék *(corpuscula)* halmaza, melyek egy kezdettől kapott mozgás erejénél fogva a vonzás és taszítás törvényei szerint hatnak egymásra. A fizikai világon a szükségképeni oksági viszony uralkodik. A *teleológikus* természetszemlélet helyét a *mechanikus* szemlélet foglalja el, a *minőségi* különbségek *mennyiségi* viszonylatokban találják magyarázatukat.

Ha ez a mechanikus magyarázat a fizikai világra elfogadhatónak látszott, a *lélek-szubstancia* lényegét viszont a folytonos tudattevékenység, a gondolkodás aktusában kellett meghatározni. A gondolkodó és kiterjedt szubstanciák között ilymódon felállított ellentét nagy nehézségekre vezet a *lélek és test* kapcsolatának a magyarázatánál, amit az életszellemek fölvételével *(Descartes)*, az alkalmi okság *(occasionalizmus)* és a pszichofizikai parallelizmus *(Spinoza)* elvével iparkodnak megszüntetni. *Leibniz* lélek és test viszonyát a harmonia praestabilita alapján magyarázza. Anyag és szellem ellentéte nála különben is feloldódik a szellemiség különböző fokán levő szubstanciák, a *monaszok* fölvételével. Ezzel Leibniz visszaadja a szubstanciának az *öntevékenység* jellegét, melyet Descartes megszüntetett s visszahelyezi jogaiba a *szubstanciális formák* tanát s ezzel együtt a *teleológikus* szemléletet is.

A racionalista rendszerekben *Istennek* úgy a metafizika, mint az

ismeretelmélet és az erkölcsbölcselet szempontjából középponti jelentősége van. Megegyeznek abban, hogy Isten a világ szabad teremtője. De már Spinoza panteizmusában és Hobbes materializmusában a túlzó naturalizmus Abszolútum-fogalmával találkozunk. A racionalizmus teisztikus és deisztikus iránya legtökéletesebb teljesítményét Isten léte bizonyításában látja s a *természetes vallás* teológiájának elveit a nagy számmal keletkező teodiceákban foglalja össze. Az istenbizonyítás az a posteriori érvekre helyezi a súlyt, az ontológiai érvvel Descartesnál és iskolájánál találkozunk. Leibniz Szent Ágostonnak az igazság létéből vont bizonyítékát is felújítja. Isten biztosítja gondolkodás és lét megegyezését, az istenséggel egyesült lélek intuitív ismerete Spinozánál a tökéletes tudást. Ez nála egyszersmind a legnagyobb erkölcsi tökéletesség is.

Lélektan és ismeretelmélet ebben a korszakban még szorosan összeforrnak, sőt az empirikusoknál a logikai vizsgálódás a pszichológizmust erősen veszélyezteti. A tudatismeret- tartalmai az *ideák*, illetőleg a *képzetek*, melyeknek úgy a racionalistáknál, mint az empirikusoknál összefoglaló értelmük van. Úgy a zavart, tapasztalatra vonatkozó, mint pedig a tiszta a priori ismeretet, illetve az egyszerű és összetett képzeteket egyaránt jelentik. Az akarat jelentősége a filozófia intellektualisztikus iránya mellett háttérbe szorul, az érzelmek pedig főkép erkölcsi jelentőségük miatt kerülnek vizsgálat alá. A racionalizmus az érzelmek felett az ész hatalmát kétségtelennek tartja.

A pszichológia fejlődésére különösen a lélek lényegének *a tudatműködésben* való meghatározása *(Descartes, Leibniz)* van jelentőséggel. Az empirikusok már tisztán *a tudat elemzését* értik a lélektanon, a személy azonosságát a tartalmak egymásbakapcsolódásával *(asszociáció)* magyarázzák s ezzel kiküszöbölhetőnek vélik a *lélek-szubstancia* fogalmát. Wolffnál már a racionális, metafizikai lélektannak a tapasztalati lélektantól való szétválasztásával a lélektan *önállósításához* megtörténik az első lépés. Az aktualizmus mellett az *asszociációs lélektan* első képviselői is feltűnnek *Hartley* és *Priestley* személyében.

A racionalizmus és empirizmus ellentéte az *etikai* tanításokon is visszatükröződik. A racionalisták az erkölcsi szabadságot a tiszta és határozott ismeretben látják. A tévedés, a bűn, homályos, korlátolt tudással végzett cselekedet. A régi, sokratesi intellektualizmus felújításával találkozunk náluk, az elméleti és a gyakorlati ész ebben a táborban egyet jelent. Ennek az értelmezésnek természetesen az akarat szabadságára is korlátozó hatása van, amit egyébként Hobbes és Spinoza, a szenzualisták és a materialisták mechanikus pszichológiája különben is megsemmisít.

Az empirikusok az erkölcsi világ tényeit is a tudatélet elemzése útján törekednek meghatározni. Midőn az erkölcsi élet *lélektani* mozzanatai felé fordulással az etika fejlődése szempontjából figyelemreméltó munkát végeznek, ugyanakkor egyoldalúságukkal az erkölcsi *érték* érvé-

nyességét veszélybe sodorják. A gyönyör és a fájdalom érzelmében, illetve az erkölcsi szép iránti természetes vonzalomban *(Shaftesbury)* megállapított erkölcsi norma megingatja az erkölcsi rend szilárdságát. Locke ugyan még szükségesnek tartja e viszonylagos értékelés mellett az értelmi normát is, de már a későbbiek elégségesnek találják az ösztönös erkölcsi *érzék* irányítását. A közösség érdekeit előmozdító, rokonszenvező érzelmek előnybe részesítésével a társadalmi etika követelményei is biztosítottnak látszanak. Míg Hobbes és Spinoza csak a társulással járó hasznossági szempontokból látják indokoltnak az ember eredeti, önző ösztöneinek a korlátozását, a kor többi filozófusai a társas együttélést az emberi természet *eredeti ösztönének* tartják, azonban Hume-ot kivéve az állam *tényleges* létrejöttét szerződésből eredeztetik. A szerződési elméletnek a hatalom gyakorlására való kiterjesztésével a *népfölség* elve erőteljesen kifejezésre jut (Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau). Ezzel a demokratikus államtannal s a természetes vallás hirdetésével lett a Descartes utáni filozófia a *felvilágosodás* zászlóhordozójává. A társadalmi és állami életnek ösztönös eredeztetésével együtt a *természetjog* is elveszti transzcendens kapcsolatait s a merően értelmi belátással tudatosuló «észjog» jellegét kapja.

Áttekintve az újkori filozófia e mozgalmas korszakát, problémáinak a középkori gondolkodástól eltérő alakulása nyilvánvaló. Az alapvető különbség az *ismeretelméleti* kérdéssel van adva, mely a történeti fejlődés legelevenebb hatású tényezőjének bizonyul. A skolasztika kiindulása a tárgyi világ volt. Ismeretelmélete határozottan megkülönböztette az egyes, esetleges tárgyakra vonatkozó érzéki és a lényegekre vonatkozó értelmi ismeretet. Tanítása szerint a tárgyi világból az érzékelés által szerzett ismerettartalom az értelem spontán tevékenysége, az elvonás művelete által egyetemes jellegű ismeret szintjére emelkedik, mely eredeténél fogva tárgyi értékű ismeretet képvisel. Az elvonás útján szerzett elemeknek magasabb szintézisbe fűzésénél az észt veleszületett készségei, az önmagukban nyilvánvaló észelvek irányítják, de e szintetikus elvek a gondolkodás tárgyi jellegén mitsem változtatnak. Tudásunk tartalmi elemei a tárgyi világból valók, az értelem és az ész szintetikus tényezői a feldolgozás szerepét teljesítik s a tudományos ismeret kialakulását teszik lehetővé.

A skolasztikus ismeretelméletben egyesített racionális és empirikus elemeket az újkori gondolkodás szétbontja s az immanens igazságfogalom felállításával a megismerő alanynak a tárgyi világhoz való viszonyát problematikussá teszi. A racionalizmus elvben tagadja a tapasztalattól való függést, *minden* ismeretet az ész teremtő tevékenységéből származtat, de levezetéseiben nyilvánvalók a tapasztalati elemek. Igazában azokat a jegyeket vezeti le a kiinduláskép felvett fogalmakból, amelyeket a tapasztalat alapján beléjük helyezett. Descartes a különböző nemű szubstanciák

és módosulásaik ismeretére csak a tapasztalat által juthatott, mintahogy Spinoza geométrikus szerkezetű rendszere is csak korának a tapasztalatot is feltételező természettudományának az ismeretével jöhetett létre. Leibniz már nagyobb óvatosságot tanusít, midőn a tapasztalati és az észigazságokat megkülönbözteti. Azonban ha a harmonia praestabilita dogmatikus tételét nem fogadjuk el, érthetetlen marad, hogy a tárgyi világ oksági hatása nélkül hogyan nyujthatják a velünkszületett eszmék a tárgyi világ biztos ismeretét?

Míg a racionalisták figyelmen kívül hagyják az ismeretnek a tapasztalatból eredő elemeit, viszont az empirikusok ismeretelméleti előfeltevéseik alapján nem képesek az *alanyi* tudat korlátai közül szabadulni és *egyetemes* érvényű ismerethez jutni. Csak az *elemeket* képesek megállapítani, holott az elemek egységbe fűzése, önmagukban lezárt egészek, tárgyi tartalmak kialakítása, bonyolult gondolatműveletek végzése, a tudatjelenségeknek az empiristák részéről sem tagadott szabályszerűsége nem lehet maguknak az elemeknek a műve. A *tudatszintézis* magyarázatára az empirizmus képtelen.

Egyik fél magyarázata sem oldja meg kielégítően az ismeret problémáját. A racionalizmus az ész *formális* elveiből akarja magyarázni az ismeret *tartalmát* is, az empirizmus a *tartalomból* akarja a *formális* elveket levezetni. A racionalizmus nem tud számot adni az ismeret *empirikus* elemeiről, az empirikusok pedig nem képesek okát adni az egyes, esetleges vonásoknál lényegesen *többet* tartalmazó ismereteknek, a matematikai, etikai elveknek, melyek egyetemes érvényét nem vonják kétségbe. A racionalizmus és az empirizmus egyaránt válságba jutott. A válság megoldására vállalkozik a *kriticizmus*.

Harmadik korszak.

Kant és a német idealizmus.

A bölcseleti kultúra súlypontja a XVIII. század második felével német földre helyeződik. Ekkor ragadja magához a németség a filozófiában az irányító szerepet, melyet jórészben mindmáig megtartott. A német szellem segíti kibontakozáshoz azokat az eszméket, melyek az újkori gondolkodásban a renaissance korától kezdve kifejtődésre törekedtek. Az újkori gondolkodás jellegzetes alaptendenciája, a világképnek a tárgyi világ helyett az alanyból kiinduló megalkotása, német földön jut a korábbi kisérletekkel szemben egységesebb és nagyobbvonalú megvalósításhoz.

Racionalizmus és empirizmus megegyeztek az alanyi kiindulásban, ellentétbe az alany ismerettartalmai értékelésének, a megismerés határának a kérdésében kerültek egymással. Habár a racionalizmus az alany a priori ismereteit olyanoknak tekintette, mint amelyek alapján felépíthető a valóságot híven visszatükröző metafizikai rendszer, a valóságot az alanytól függetlenül fennálló létnek tekintette s egyik legsúlyosabb problémája ép az a priori ismeret és a valóság megegyezésének kérdése volt. A metafizikában pedig az alapvető fogalom, a szubsztancia miben, létének a meghatározása képezte a racionalizmus főgondját. A megmaradás mozzanatát kiemelő antik-skolasztikus szubstancia fogalmat merevnek találó újkori szellem aktualisztikus törekvései szembetünők Descartes-nak a szellemi szubstancia lényegét a tevékenységben, a gondolkodásban s méginkább Leibniznek a szubstanciát általában lelki, öntevékeny valóságként meghatározó értelmezésében. Anélkül, hogy az empirizmus méltányosnak található szempontjait teljesen mellőzni akarná, az idealisztikus törekvések a német gondolkodásban jutnak továbbfejlődéshez. Az *idea*, mely Platonnál a tapasztalati világgal élesen szembenálló mozdulatlan valóság volt s mely az újplatonizmus bölcseletében gondolati valósággá lett, a német idealizmusban a természeti létet meghatározó, illetve valóságot alkotó *alanyi* elvvé lesz. Az alany függését a tárgytól ez az értelmezés teljesen megszünteti, mint metafizikai magyarázat pedig az egész valóságot az egyénfeletti egyetemes alany, az idea, a szellem teremtő, önmagát kibontakoztató tevékenységeként értelmezi.

Eltekintve a problémák belső fejlődésképességétől az idealizmus filozófiájához a szellemtörténeti feltételeket megadták azok az áramlatok-

amelyek a XVIII. század elejétől a XIX. század közepe tájáig a német szellemi életet áthatották s alakulását meghatározták. Mint a filozófia általában, a német idealizmus filozófiája sem elszigetelt, különálló jelensége a nemzeti kultúrának, hanem egy másfélszázados fejlődés különböző jellegű, részben egymással ellentétes áramlatainak hatásából létrejövő alkotás. A filozófiának a szellemi élet egyéb köreivel való szoros egységére mutat az a megegyezés, mely a XVIII. század utolsó s a XIX. század első évtizedeiben a filozófia és az irodalom eszméi közt található. Azt a világérzést és értékelést, amit a kor költői és írói, Goethe, Schiller, Herder művészi és irodalmi formában, a fogalmak nyelvén fejezik ki a filozófusok.

Előkészítette a német idealizmus bölcseletét a *felvilágosodás* mozgalma, mely angol és francia változatához képest a német kultúrában aránylag későn hatott, de hatása éppen a filozófiában mutatkozott maradandónak. Az észnek a természet fölötti felsőbbségéről való meggyőződés, az ész kultúrát alkotó képességében való nagy bizakodás, az erkölcsnek a vallástól függetlenítése, a természetes észvallás kialakítására való törekvés: az ész oly mértékű hatalmát és önállóságát juttatják kifejezésre, melyek természetszerű fejleményeként jelentkezik az a meggyőződés, mely az észt, a szellemet kizárólagos világmagyarázó elvvé teszi meg.

Mindenesetre, a felvilágosodás áramlatát mérsékli Rousseau német földön is erősen ható naturalizmusa, mely elsősorban a «*Sturm und Drang*» fellobbanásában mutatkozik. A természetes ösztön s a kedély jogainak a követelése ellentétet jelent a felvilágosodás egyoldalú észkultúrájával szemben. De hogy ezzel inkább csak az ember korábban elhanyagolt nemértelmi, irracionális erőire terelődik a figyelem, de nincs szó az embernek a felvilágosodás korában tudatosult önérvényesülési jogáról való lemondásról, a legjobban előtünteti a «Sturm und Drang» költőinek határtalan szabadságvágya s az isteni teremtő erőben való részesedésre szomjúsága. A fiatal Goethe Faust-jának titáni törekvéseket megtestesítő alakja, a fiatal Schiller szabadság-drámái félreismerhetetlen bizonyítékai az ember önmagába vetett bizalmának, egeket ostromló érvényesülési vágyának.

A viharzó szenvedély a *klasszicizmus*ban csillapodik le, mely a felvilágosodás által nagyrebecsült kultúra és a Rousseau által hirdetett természet-kultusz kiegyenlítésére törekedik. A teljes, minden képességében kifejlett, harmonikus lelkű ember a klasszikus életideál. Ezt hirdeti Goethe és Schiller maradandó formához jutott költészete. Az igaz, a jó, a szép egyenlőknek látott értékeinek tiszteletétől, tudománytól, erkölcstől és művészettől együttesen várja a klasszicizmus a teljes ember kialakítását. Érdeklődéssel fordul a klasszicizáló szellem a görög kultúra, elsősorban a görög művészet felé, melyre úgy tekint, mint amelyik az

örök és egyetemes emberi eszmét a legteljesebben valósította meg s juttatta művészileg kifejezéshez. Művészetben, irodalomban, tudományban egyaránt a görögség által lényegesnek tartott mozzanat, az egyetemes, a törvényszerű, a típus felé fordul a figyelem, forma és mértéktartás lesz a szellemi alkotások kifejezésmódját szabályozó elv. Míg egyrészt a klasszicizmus szelleme a filozófiát az ember minden vonatkozású vizsgálatára készteti, másrészt a filozófia hatása mutatkozik tudományban, erkölcsi meggyőződésben, művészi törekvésekben.

S a filozófiának a szellemi élet egyéb területeivel való szoros kapcsolata tovább mélyül a *romantika* korában, mely a Végtelen utáni vágyában kielégítést követelő metafizikai igényt juttat kifejezésre és az értelem alkotta fogalom mellett a világrejtély megértéséhez segítő erőt tulajdonít az érzéstől vezetett értelmi látásnak, az intuíciónak. A romantika a bensőségesség nagyra értékelésével a vallást, az érzésvilág kifejezésre irányuló törekvésével a művészetet, a mult, a hagyomány tiszteletével a történetet, a népiség értékeinek felismerésével, kezdeti erősen individualisztikus hajlamaival szakítva, a társadalmat organikus egésszé szervező erőket emeli a bölcseleti eszmélődés homlokterébe s mindezzel jelentősen bővíti a filozófia probléma-álladékát. S a filozófia viszont ritkán tapasztalható intenzitással vesz részt a nemzeti és az államélet irányításában, a művészi és irodalmi törekvések befolyásolásában.

Nem lenne azonban teljes tájékozódásunk, ha a szellemi élet egyéb mozzanatai mellett nem vennénk figyelembe a *protestáns vallásosság* szellemét is, mint a német idealizmus filozófiájának egyik szintén jelentős tényezőjét. A vallást, mint a filozófiai szemlélődést befolyásoló elemet egyéniségében magával hozza a német idealizmus filozófusainak nagy része, kik vallásos nevelésben részesülnek, teológiai tanulmányokat is folytatnak s abban a meggyőződésben vannak, hogy világképük a keresztény isteneszmével összhangban áll. Hogy a vallásos élmény elevenen ható indítója volt bölcselkedésüknek, nyilvánvaló abból, hogy a vallást az ember megtagadhatatlan igényének ismerik el s a szellemi létről vallott felfogásuk oly vallásos magatartásnak a nyomát viseli magán, mely tételes tanoktól, tekintélytől és hagyománytól függetlenül, az egyéni élményt, a szellemi énnek az átélésben szerzett tapasztalatát tekinti döntőnek s ismeri el önmagára kötelezőnek.

A részben egymást követőleg, részben egyidejűleg ható szellemtörténeti tényezőkből alakul ki a német idealizmus valóságszemlélete, mely habár egyes értelmezőinél a részletekben nem jelentéktelen eltéréseket tüntet fel, abban a tekintetben mégis egységes képet mutat, hogy a valóságot az alanyból kiindulólag igyekezik megérteni; a szellem rendező és alakító erejében találja meg az ismeret bizonyosságának s szabadságában az erkölcsi rend alapját; sőt a szellem spontán, teremtő

tevékenységében látja általában a létnek egységes forrását és alapját. Míg Spinoza a természettudományos világszemlélet hatása alatt álló rendszerében a világ mechanikus szükségképeniséggel jön létre az Abszolútumból, a német idealizmus szellemi reflexión alapuló metafizikájában a világ a szellem szabad önkibontakozása. Tudomány, vallás, erkölcs, művészet, természet, kultúra, történet, a valóság minden részlete, mint a szellem által meghatározott, illetve létrehozott létiség talál egységes alapra visszavezetett magyarázatra a német idealizmus valóságszemléletében.

E történeti következményeiben máig elevenen ható nagyszabású szellemi áramlat megindítója *Kant* Emánuel, kinek műve, kritikus szándékai mellett is, egészében az értelmi, akarati s érzelmi világ összehangolására irányuló törekvésében a klasszicizmus korába illő alkotásnak mutatkozik. Az ő elveinek metafizikai értelmezésével jönnek létre a romantika szellemi légkörében *Fichte, Schelling, Hegel* nagyvonalú idealista rendszerei. Az ő racionalista idealizmusukkal szemben *Schopenhauer* az ösztönös akaratot teszi meg világmagyarázó elvvé, *Herbart* személyében pedig a realisztikus igények találnak képviselőre. A kor többi filozófusai pedig vagy a német idealizmus közvetlen hatása alatt állnak, vagy azzal szembehelyezkedő magatartásuk kapcsolja őket bele ennek a kornak történetébe.

Irodalom. Kroner R., Von Kant bis Hegel. Tübingen, I., 1921. II., 1924. Hegeliánus irányú. — *Kronenberg M.*, Geschichte des deutschen Idealismus. II. München, 1912.. — *Hartmann N.*, Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin—Leipzig, I., 1923. ; II., 1929. A Kant utáni idealista rendszereket ismertető művek közül a legjobb. — *Kinkel W.*, Das Zeitalter des deutschen Idealismus. (Allgem. Gesch. d. Phil. IV. 1.) Osterwieck, 1927. — *Ettlinger M.*, Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart. München—Kempten, 1924. — *Drews A.*, Die deutsche Spekulation seit Kant in bes. Rücksicht an das Wesen des Absoluten und der Persönlichkeit Gottes. I—II.[3] Lepzig, 1925. — *Hirsch E.*, Fichtes, Schleiermachers und Hegels Stellung zur Reformation. Göttingen, 1930. — *Korff H. A.*, Geist der Goethezeit. Leipzig, I., 1923 ; II., 1927. — *Gross H.*, Der deutsche Idealismus und das Christentum. München, 1926. — *Klimke Fr.*, Der Monismus und seine philosophisen Grundlagen. Freiburg i. B., 1911.

59. Kant.

1. Kant bölcselete az elme hatalmas és merész erőfeszítése a szkepszis leküzdésére, mely a racionalizmus és az empirizmus kiegyenlíthetetlennek mutatkozó ellentéte miatt a filozófiát fenyegette. A veszélyt Kant az ismerőképesség kritikus vizsgálatával akarja elhárítani, mert az ismeret *eredetének és határainak* megállapításával végérvényesen eldönthetőnek tekinti a két szembenálló fél közti vitát. A kritikus vizsgálódás a teoretikus ismeret mellett fokozatosan az erkölcsiség és a célszerűségi szemlélet alapjainak a vizsgálatára is kiterjeszkedve az ember

egész világát átfogó nagyszabású rendszerré szélesedik ki, melyet alapítója a *transzcendentális idealizmus* rendszerének nevezett el.

Kant Emánuel az északporoszországi Königsbergben született 1724-ben egy szíjgyártómester családjából. Szülei 9 gyermeke közül a negyedik volt. A fejlődő gyermekre különösen anyja mély vallásossága gyakorolt maradandó benyomást. A vallásos nevelés kemény szigorúsággal párosulva a königsbergi Collegium Fridericanumban folytatódott, majd 16 éves korában az ifjú szülővárosa egyetemén folytatta tanulmányait. Filozófiát, matematikát és fizikát tanult, közben a protestáns teológiai előadásokat is figyelemmel kísérte. Tanárai közül Knutzen Márton volt rá legnagyobb hatással, ki különösen a természetbölcselet kérdéseire irányította figyelmét. Tanulmányai végeztével atyja halála folytán nehéz anyagi viszonyok közé került, ami arra kényszerítette, hogy 9 éven át Königsberg környékén nemesi családoknál házitanítói állást vállaljon. Vidéki tartózkodása csendjében folytatta tanulmányait s irodalmi működése elismeréséül 1755-ben a königsbergi egyetem magántanárrá képesítette. Ez az állás erősen lekötötte, átlag heti 20 órát tanított. A filozófiai tárgyakon kívül matematikát, fizikát, földrajzt is adott elő. A rendes tanárságra két ízben eredménytelenül pályázott s csak 1770-ben sikerült a logika és a metafizika tanszékét elnyernie. Az erlangeni és a jénai egyetem ugyan már korábban felkínálta neki a katedrát, de Kant nem tudott szülővárosától elszakadni. Ezért utasította vissza később a hallei egyetem meghívását is. Hat ízben volt dékán s kétszer viselte a rektori méltóságot. Állandóan nagy érdeklődéssel kísért előadásait az öregség előrehaladtával 1796-ban hagyta abba. Hűséges barátai körében 1804-ben hunyt el. A königsbergi dóm árkádai alá temették. Tetemét később a dóm oldalához épített kápolnában helyezték el.

Kant első műve a mozgó test erejének a meghatározásáról szól. *(Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747.) Ezt követő írásai nagyobbrészt szintén természettudományos kérdésekkel foglalkoznak. Legfontosabb köztük a névtelenül kiadott *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755, mely egy új kozmogóniai elméletet állít fel. Magántanári értekezésében *(Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755) az alapelvekkel s a belőlük levezethető tételekkel foglalkozik. A Leibniz—Wolff-féle bölcselettel szemben már itt megnyilatkozó önállósága fokozottan jut kifejezésre következő írásaiban. Ezek közül az egyik a szillogisztikus bizonyítást bírálja *(Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762), egy másik pedig az istenbizonyítás egyedül lehetséges alapjait tárgyalja. *(Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1762.) Shaftesbury hatását mutatja egyik esztétikai értekezése *(Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764). Ez a hatás nyilvánul meg a berlini Tudományos Akadémia pályatételére készült művében is *(Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764), mely a matematikai és a filozófiai módszer különbözőségéről is fontos megállapításokat tartalmaz. Az egykor jónevű svéd természetkutatónak, Swedenborg-nak nagy feltűnést keltett spiritiszta művét bírálja éles iróniával a *Träume eines Geistersehers* (1766), mely a spiritiszta érzéki

csalódásaival a metafizikus értelmi csalódásait állítja párhuzamba. A hagyományos metafizikával való szakítást Kant ez a műve árulja el. Azonban Swedenborg megkülönböztetését az érzéki és szellemi világról (mundus sensibilis — intelligibilis) igen értékesnek találta s hogy nem volt rá hatás nélkül, tanári székfoglaló értékezése bizonyítja. *(De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770.*)* Ebben élesen megkülönbözteti az érzéki és értelmi megismerést. Míg az előbbi tisztán alanyi, az utóbbi a lélek öntevékenységével alkotott fogalmaknál fogva egyetemes érvényű.

Hosszabb szünet után 1781-ben jelenik meg a megismerés kritikus vizsgálatát tartalmazó *Kritik der reinen Vernunft*. A munka helyes megértéséhez jónak látta Kant egy bevezető mű kiadását *(Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783*)*, melynek tartalmát az újra átdolgozott Kritik d. r. Vrft. második kiadásának (1787) előszavába is beolvasztotta. Tartalmilag a Tiszta Ész Kritikájához csatlakozik Kant természetmetafizikája: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786. Az erkölcsiség alapelvét kutatja a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), melyet rövidesen követett erkölcskritikai főműve, a *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. A Tiszta Ész és a Gyakorlati Ész Kritikájához kapcsolódik harmadiknak az Itéleterő Kritikája, a *Kritik der Urteilskraft*, 1790. Későbbi művei közül a vallásbölcselet kérdéseivel foglalkozik a *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. A kereszténvi vallásosságot sértő, túlzottan racionalista tartalma miatt Kantot királyi leirat feddi meg s a mű egyetemi előadását megtiltja. A jogról *(Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre)* és az erényekről *(Met. Anfgr. d. Tugendlehre)* szóló műveinek közös címe *Metaphysik der Sitten*, 1797. A világbéke kérdéséről tárgyal a *Zum ewigen Frieden* 1796, az antropológia (filozófiai embertan) feladatairól szól az *Anthropologie, in pragmatischer Hinsicht*.

Kant műveinek összkiadásai közül a leghasználtabbak a *Hartenstein-*, a *Rosenkranz-*, a *Schubert-*, a *Kirchmann-*, a *Vorländer-*, a *Cassirer*-féle kiadások. Legújabb és kritikai szempontból a legtökéletesebb a porosz Tudományos Akadémia kiadása. (Berlin—Leipzig, 1910. kk.)

Magyarul megjelentek: *Alexander—Bánóczi*, A tiszta ész kritikája.[2] Budapest, 1912. — *Alexander B.*, Prolegomena.[2] Budapest, 1909. — *Molnár J.*, A gyakorlati ész bírálata. Budapest, 1922. Mindhárom a F. I. T.-ban jelent meg. A magyar idézeteket ezekből a fordításokból vesszük. — *Szász B.*, Az erkölcs metafizikájának megalapítása. Kolozsvár. — *Fried J.*, Egy szellemlátó álmai. Wien, 1922. — *Babits M.*, Az örök béke. Budapest, 1918. — Kant műveiből szemelvényeket adnak: *Gross F.—Polgár Gy.*, Kant-Breviárium. Budapest, 1913. — *Polgár Gy.*, Kant filozófiája. Budapest, 1913. (M. Könyvtár 726. sz.)

2. Kortársai Kantot mint vidámkedélyű, szerény, szeretetreméltó embert jellemzik, ki tudásával époly nagy tiszteletet ébresztett maga iránt, mint erényes életével. Lelke az elmélyedés mellett a változatosság iránt is fogékony volt. Kora minden szellemi, társadalmi és politikai mozgalmát élénk figyelemmel kísérte. Legkevesebb érzéke volt a történelem iránt s a filozófiában is korának irányai szabták meg érdeklődésének határait.

Gyenge testében nagy akaraterő lakott. Mint a felvilágosodás korának igazi gyermeke, az ember valódi nagyságát abban látta, hogy az értelme tökéletesen uralkodjon a szenvedély felett. Hivatásának odaadó teljesítését, a katonás önfegyelmezettséget, a szigorú pontosságot, a meg-

alkuvást nem ismerő következetességet, egyéni függetlenségének megóvását mint az észszerű élet követelményeit ismerte el magára nézve. A szigorú fegyelmezettség, mely porosz természetéből is érthető, uralkodik írásain is. Pontos fogalmi megkülönböztetésre, a felvetett kérdés kimerítő tárgyalására, a gondolkodás architektonikájának gyakran a merevségig menő, feltétlen érvényesítésére törekszik. A tartalom nála a fontos, a kifejezés formájára kevesebb gondot fordít. Korszakalkotó főművei gyorsan következnek egymásután s az írásukra szánt idő rövidsége mellett sok helyütt inkább csak vázlatot, nem teljesen kidolgozott anyagot nyujtanak. Gondolataihoz nem sikerül mindig a megfelelő kifejezést megtalálnia. Sok új kifejezést alkot. A filozófiai terminusok jórészének új értelmet ad, amihez azonban nem marad mindig következetes. A kifejezésbeli nehézségek folytán gondolatai gyakran homályosak maradnak s különböző magyarázat lehetőségét engedik meg.

Kant gondolkodásának két pólusa a *természet* és a *szellem* világa. «Lelkemet — írja a Gyakorlati Ész Kritikája záró soraiban — két dolog tölti el annál jobban újuló és öregbedő szeretettel és tisztelettel, minél többször és tartósabban foglalkozik vele gondolkodásom : a csillagos ég felettem s az erkölcsi törvény bennem.» Az újkori filozófia alapvető problémája, természet és szellem viszonyának a kérdése, Kant rendszerének is vonzási központja.

Kant működésében *két korszakot* szoktunk megkülönböztetni, a Kritikák írását megelőző és a kritikai korszakot. A kettő közt a hetvenes évek vonnak határt. Kezdetben a természetbölcselet kérdései kötötték le figyelmét, melyek megoldását *Newton* mechanikája s a *Leibniz-Wolff*-féle racionalizmus irányában kereste. Idevonatkozó írásai közül a legfontosabb a világegyetem kialakulásáról felállított elmélete, mely a mechanikus és teleológiai szemlélet kapcsolatát mutatja. *(Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.)* Tisztán fizikai okokból, a kaotikus anyag részeinek minőségi különbségéből s a vonzási és taszítási erő egymásra hatásából magyarázza a naprendszerek kialakulását. A XVIII. század végén hasonló eredményre jutott *Laplace* is, ezért az elméletet gyakran Kant-Laplace-elmélet néven említik. Azonban Kant a mechanikus okságot csak a szervetlen világ magyarázatára tartotta elégségesnek, a szerves világ, valamint az ősanyag keletkezését a Teremtő működésére vezette vissza.

A hatvanas évek elejétől kezdve az *angol empirikusok* és erkölcsfilozófusok, később *Rousseau* hatása jelentkezik Kantnál. Ez a hatás a Leibniz-Wolff-féle racionalizmus tételeivel szemben egyre növekedő kételyben nyilvánul. Hume ébresztette fel a «dogmatikus szendergésből» s a racionalizmus módszere, ismeretelmélete, metafizikája és etikája iránt bizalmát mélyen megrendítette. Az angol hatásnak tulajdonítandó a matematikai és a filozófiai ismeretmód különbségének tudatossá

tétele. A matematikai kutatás a tapasztalattól független, axiómái és definíciói akkor is érvényben maradnak, ha nem lenne empirikus valóság, mely azt igazolná. Ezzel szemben a filozófus nem maga alkotja, hanem maga előtt találja a tárgyakat s azok meghatározása a feladata. De e feladat megoldásához — úgy találja Kant — hiányoznak a világos és megbízható fogalmak. A racionalizmus tapasztalati tények helyett önkényesen felállított tételekből akar metafizikát alkotni, holott ha a tapasztalat alapját elhagyjuk, a sejtelmek ködébe vész tekintetünk. Légvárak építése helyett az *emberi értelem határainak* a megállapítását kell a metafizikának feladatául tekintenie.

Különösen a metafizika középponti fogalma, az *istenfogalom* tudományos érvényével szemben szkeptikus a lelki alakulás forrongó korszakában. A metafizika legnagyobb teljesítményét Isten létének a bizonyításában látja. Azonban a racionalizmus legbiztosabbnak látszó érve, mely a legtökéletesebb lény fogalmából következtet annak létére, minden bizonyító erőt nélkülöz, mert a lét nem állítmány s így a tökéletesség állítmánya sem lehet. Az istenbizonyítás egyedül lehetségesnek látszó alapja a lét helyesen értett fogalma. A lét abszolút tételezés, mely más dolgokhoz való vonatkozás nélkül is fennáll. Ha a létet tagadjuk, minden lehetőség megszűnik. Ezért lehetetlen, hogy semmi sem létezik. Az, aminek a tagadása minden lehetőséget megszüntet, a szükségképen létező, értelemmel és akarattal rendelkező örök szellem, Isten. De az egész bizonyítást Kant csak kísérletnek tekinti. Úgy véli, szükséges, hogy az ember meg legyen győződve Isten létéről, de nem szükséges, hogy azt be is bizonyítsa.

De ha metafizika mint tudomány nem lehetséges, az *etikát* sem lehet a metafizikára építeni, hanem attól függetleníteni kell. Kant átmenetileg afelé a nézet felé is hajlott, hogy a kötelesség feltétlen szükségszerűsége nem bizonyítható, a jó csak az érzelemben ragadható meg. De ez a megoldás nem elégíthette ki. Mélyen gyökerező kötelességtudata s természettudományos műveltsége határozottan ellenszegült az erkölcsiség és a matematikai természettudomány létét fenyegető szkepszisnek. A matematikai természettudomány eredményei nem vonhatók kétségbe, az erkölcsiség létét pedig a kötelességtudat igazolja. E meggyőződésből kiindulva Kant azoknak az alapoknak a felkutatását látja maga előtt feladatként, melyek a hagyományos metafizikától függetlenül biztosítják a *matematikai természettudomány* és az *erkölcsiség* érvényét. A megoldás irányelvei körvonalaiban már tanári székfoglaló értekezésében (1770) kibontakoznak, de a részletek kidolgozása a Kritikák feladata maradt.

3. A Tiszta Ész Kritikájának a bevezetése megállapítja, hogy időrendben kétségtelenül minden ismeretünk a tapasztalattal *kezdődik*. De ebből még nem következik, hogy mindegyik ismeretünk a tapasztalat-

ból *ered* is. Nem utasítható el tehát az a kérdés, hogy a tapasztalaton alapuló, a *posteriori* ismereten kívül van-e tapasztalattól független, *a priori* ismeret is ?

Minden ismeret ítélet formájában alakul ki. Az alany és az állítmány viszonya szerint az ítélet vagy analatikus, vagy szintetikus. *Analitikus* az az ítélet, melyben az állítmány az alany fogalmában rejtve bennfoglaltatik. *Szintetikus* az az ítélet, melyben az állítmány az alany fogalmán kívül van, jóllehet azzal kapcsolatban áll. Az analitikus ítéleteket *magyarázó* ítéleteknek is nevezhetjük, mert az állítmánnyal nem adnak semmit hozzá az alany fogalmához, hanem részeire bontják a már ismert fogalmat. Pl. «A test kiterjedt». A szintetikus ítéleteket viszont *ismeretbővítő* ítéleteknek nevezhetjük, mert ezek az alany fogalmához oly állítmányt adnak, melyet nem gondoltunk benne. Pl. «Minden test nehéz». Összes tapasztalati ítéleteink a posteriori, szintetikus ítéletek. Ismeretkörünket bővítik, azonban hiányával vannak a *szükségképeniségnek és egyetemességnek*, mely csak az a priori ítéletek sajátsága. A tisztán a priori ítéletek viszont nem visznek tovább a fogalmak elemzésénél. Nyilvánvaló tehát, hogy a tudomány igényeit csak azok az ítéletek elégítik ki, melyek a tapasztalástól függetlenül szükségképeni és egyetemes érvényű ismeretet nyujtanak, vagyis az *a priori szintetikus ítéletek*. Pl. ez az ítélet : «Mindennek, ami történik, meg van a maga oka», szintetikus ítélet, mert a történés fogalmában nincs adva az ok fogalma. De egyszersmind a tapasztalattól független, a priori ítélet, hiszen a tapasztalat nélküle lehetetlen.

Három tudomány van, mely a priori szintetikus ismeretek birtokosának vallja magát : a *tiszta matematika*, a *tiszta természettudomány* és a *metafizika*. Kant véleménye szerint kétségtelen, hogy a tiszta matematika és természettudomány tételei valóban ilyen ismeretek. A tiszta matematika és geometria tételei, Kant nézete szerint, a priori szintetikus ítéletek. Pl. ez a tétel : $7 + 5 = 12$, nem alkotható meg az alany-fogalom logikai szétbontásából, mint azt első pillanatra gondoljuk, hanem a térszemlélet segítségére (ujjainkra vagy pontokra) van szükségünk. Vagy pl. a tiszta geometria az a tétele, hogy «két pont közt az egyenes vonal a legrövidebb», szintén szintetikus. Az egyenesség fogalma csak minőséget foglal magában, a hosszúságot vagy rövidséget csak szemlélet segítségével állapíthatom meg.

A priori szintetikus ítéletek a tiszta természettudomány tételei is, azaz a természetmagyarázat legegyetemesebb elvei. Pl. «A testi világ minden változásában változatlan marad az anyag mennyisége» — nemcsak a priori, hanem szintetikus tétel is, mert az anyag fogalmával csak a kiterjedést gondolom, de nem a megmaradást is.

A priori szintetikus ítéletek volnának végül, legalább is céljuk szerint, a metafizika tételei is. A metafizika nem éri be a fogalmak analízi-

sével, hanem új ismerettel iparkodik tudásunkat bővíteni, aminő pl. ez a tétel: «A világnak kell, hogy kezdete legyen».

Az ismeretkritika célkitűzése ebben a feladatban foglalható össze: *mikép lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?* Más szóval: milyen alapon lehetséges egyetemes és szükségképeni tudományos ismeret? E kérdés a felsorolt tudományokra vonatkozóan külön-külön döntendő el: mikép lehetséges a tiszta matematika, a tiszta természettudomány, mikép lehetséges a metafizika «mint tudomány». A metafizika ugyanis, mint természetes hajlam, kétségtelen, de megoldást sürget az a kérdés, miért nem képes a metafizika a többi tudományhoz hasonló biztos fejlődésre?

A kitűzött feladat megoldására *a tiszta ész kritikájának a tudománya* van hivatva. «Az ész az a tehetség, mely az a priori megismerés elveit szolgáltatja. Tiszta ész tehát az a tehetség, mely teljesen az a priori megismerés elveit foglalja magában.» (Id. magy. ford. 41. l.) Az ész a priori elvei ismereteinek a birtokába pedig a *transzcendentális módszer* által jutunk, mely «nem annyira tárgyakkal, mint tárgyakról való megismerésünk módjával, amennyiben a priori lehetséges, foglalkozik». (41. l.) A transzcendentális ismeret tárgya nem a dolgok természete, mely kimeríthetetlen, hanem az értelem, melynek a priori elemei, minthogy nem rajtunk kívül vannak, nem maradhatnak rejtve a reflexió előtt. A transzcendentális módszer immanens, a tapasztalat határain belül marad s azért jól megkülönböztetendő a tapasztalatot túlhaladó *transzcendens* módszertől.

De époly fontos annak a szem előtt tartása is, hogy a transzcendentális módszer az ismeret kialakulásának *nem lélektani* folyamatát vizsgálja (mint pl. Locke, vagy Hume). «A tiszta a priori fogalmak dedukciója ezen az úton sohase jő létre, mert egyáltalán nem található ez út mentén.» (96. l.) A transzcendentális módszer a tapasztalattól független ismeret *jogalapját* kutatja, azt, hogy az a priori fogalmak *mikép vonatkozhatnak tárgyakra*, más szóval: *mikép lehetséges egyetemes érvényű tapasztalat?* Tehát ez a módszer logikai s nem lélektani.

A Tiszta Ész Kritikája két főrészre oszlik. Az első főrész a *transzcendentális elemtan*, mely az ismeret a priori elemeit állapítja meg, a másik a *transzcendentális módszertan*, azaz a transzcendentális gyakorlati logika. Ez a beosztás megfelelő változtatás mellett mintaszerű lett a többi kritikai művekre is.

Az elemtan részeit annak figyelembevételével nyerjük, hogy az emberi megismerésnek két törzse van, mely talán közös, de előttünk ismeretlen gyökérből származik, t. i. az *érzékiség*, mely a tárgyakat *adja* részünkre s az *értelem*, mellyel a tárgyakat *gondoljuk*. Az érzékiség a priori elemeit vizsgálja a *transzcendentális esztétika* (az αἴσθησις szó eredeti jelentésében), a gondolkodáséit a *transzcendentális logika*, mely ismét két részre oszlik: az értelem és a tiszta ész elveinek a vizsgálatára, a *transzcendentális analitikára* és a *transzcendentális dialektikára*. E három rész egyenként a matematika, a természettudomány és a metafizika transzcendentális alapjait vizsgálva oldja meg az ismeretkritika problémáját.

4. Elménk az érzékek közvetítése, szemlélet nélkül nem juthat tárgyakhoz. A tárgyak érzékeinkre gyakorolt hatása által jön létre az érzet, mely a tárgyra vonatkoztatva az empirikus szemlélet. Az empirikus szemlélet fogalmilag még meg nem határozott tárgya a *jelenség* (Erscheinung). A transzcendentális esztétika eltávolít a jelenségből minden fogalmi elemet (szubstancia, erő stb.) s az így visszamaradt empirikus szemléletben elkülöníti egymástól az *anyagi* és a *formai* elemet. Az érzéki benyomások zavaros, rendezetlen különfélesége képezi a jelenség anyagát, míg az, ami őket bizonyos viszonyokba rendezi, a jelenség formája. Az érzékek által nyujtott anyagot térben rendezetten fogjuk fel, a saját lelki élményeinket pedig időbeni viszonyokba rendezetten szemléljük. A *tér* és az *idő* azok a formai elemek, melyek a transzcendentális esztétikát érdeklik. A *metafizikai* fejtegetés ezeknek a mibenlétét vizsgálja, a *transzcendentális* fejtegetés pedig érvényüket igazolja.

1. A *tér* nem lehet a külső tapasztalatból elvont *empirikus* fogalom. Mert ahhoz, hogy bizonyos érzeteket valami rajtam kívüllevőre, egymás mellett levőre vonatkoztathassak, már rendelkeznem kell a tér képzetével. — 2. Nem képzelhető el, hogy tér nincs, de igenis elképzelhető, hogy a térben nincsenek tárgyak. A tér tehát a jelenségek lehetőségének a *feltétele*, egy a priori képzet, nem pedig a jelenségektől függő határozmány. — 3. A tér nem lehet általános *fogalom*, hanem csak tiszta *szemlélet*. Csak egy tér képzelhető el s ha terekről beszélünk, ezek csakis mint ebben levők gondolhatók. A geométria tételei a szemléletből, nem általános fogalmakból vezettetnek le. — 4. Az előbbi tétel még azzal is bizonyítható, hogy a tért gondolhatjuk mint végtelen adott mennyiséget, de semmiféle fogalom nem gondolható olyannak, mely végtelen sok képzetet zár magába. A fogalom ugyanis a jegyek azonossága által csak logikailag vonatkoztatható az alája tartozó egyedekre, de ezek nem képezik tényleg a fogalom részeit, mint az egyes terek a tér részeit.

Hasonló érveket hoz fel Kant az *idő* a priori volta mellett is.

A tér és idő metafizikai fejtegetése arra az eredményre vezet, hogy e kettő úgy az empirikus szemlélet anyagától, mint a fogalomtól megkülönböztetendő. Megkülönböztetendő a szemlélet anyagától, mert az csak a posteriori van adva, míg tér és idő a szemlélet lehetőségének a priori feltételei. De tér és idő megkülönböztetendők a fogalomtól is, mert nem elvont, hanem szemléletes tartalomra vonatkoznak. Tér és idő a *szemlélet tiszta, a priori formái*. A tér «az érzékiség ama szubjektív feltétele, mely mellett egyedül lehetséges számunkra külső szemlélet». (52. l.) «Az idő nem egyéb, mint a belső érzéknek, azaz magunk s belső állapotunk szemléletének formája.» (56. l.) Mivel pedig minden képzet, akár külső tárgyra, akár belső lelki-állapotra vonatkozik, elménk adottsága, tehát a belső szemlélet formai feltétele közvetlen feltétele a belső jelenségnek s ezzel közvetett feltétele a külsőnek is.

Kant úgy véli, hogy tér és idő adott fogalmának helyességét a transzcendentális fejtegetés is igazolja, mert csak e fogalom alapján érthető az a priori szintetikus ismeretek lehetősége a geométriában és a matematikában. A tiszta (elvont) térben levő alakzatok a geométria, az egységek időbeni rendje a matematika tárgya. A matematikai és a geométriai tételek apodiktikus, szükségképeni érvénye kizárja a tapasztalatból való eredetet, de viszont a tapasztalat tárgyaira való alkalmazhatóságuk kétségtelen. A megegyezés csak úgy lehetséges, hogy érzéki idő-, illetve térszemléletünk formája azonos a matematikai idő-, illetve geométriai térszemlélet a priori formájával.

A matematikai a priori azonban arról is meggyőz, hogy tér és idő nem empirikus, pszichikai értelemben, hanem transzcendentális értelemben alanyi elvek, azaz minden érzékelő alany szemléletének közös és szükségképeni feltételei. E *transzcendentális szubjektivitás* által jutnak az empirikus pszichikai alanyok tárgyilag megegyező tapasztalathoz. A tapasztalat minden tárgyára vonatkozó objektív érvényességében áll tér és idő empirikus realitása, alanyhoz kötöttségükben a kettő transzcendentális idealitása.

Szemléletünk formáinak, a térnek és az időnek ideális volta következtében velük kizárólag *jelenségeket* s nem önmagukban létező dolgokat ismerünk meg. «Tér meg idő, mint minden (külső és belső) tapasztalat szükséges feltételei, minden szemléletünknek csak szubjektív feltételei, melyekhez viszonyítva tehát minden tárgy csak jelenség, nem pedig magában ilyetén módon adott dolog.» (65. l.) A dolgok tőlünk függetlenül léteznek, érzékeinkre hatnak, de mi róluk nem ismerünk meg egyebet, mint azt a módot, ahogyan tudatunkban megjelennek. Minden szemléletünk csak jelenség képzete, nem a tárgy hasonmása. Hogy a dolog önmagában *(Ding an sich)*, lényege szerint mi, nincs módunkban megismerni.

A Leibniz-Wolff-féle filozófiával szemben az érzékiség és értelmiség közti különbség nemcsak logikai, hanem transzcendentális. Érzékeink által maguknak a dolgoknak a mivoltát nem homályosan, hanem egyáltalában nem ismerjük meg. Kant tehát ismeretelmélete alapjává a *fenomenalizmust* teszi.

5. Szemlélet és fogalom minden ismeretünk elemei. «Érzékiség nélkül tárgy nem adatnék, értelem nélkül nem gondoltatnék. Gondolatok tartalom nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok.» (71. l.) Az értelem nem szemlélhet, az érzékek nem gondolkodhatnak. Csak együttműködésükből származhatik ismeret.

Míg a szemlélet, mivel érzéki, *affekciókon*, szenvedőleges benyomásokon alapul, addig a fogalom *funkciókon*, v. i. az elme azon egységesítő tevékenységén, mellyel különböző képzeteket egy közös képzet alá rendel. A *szintézis*, a különféleségnek egységbe foglalása (15. §), mely az érzéki észrevételnél az érzetek szemléletté rendezésével valósul meg, fokozottan

érvényesül az értelem tevékenységében. Ezt az egységesítést alapfunkciójával, az ítélettel hajtja végre, amiért is az értelmet az *ítélet* képességének is nevezhetjük.

A tárgyak a priori megismeréséhez mindenekelőtt adva kell lennie a tiszta szemlélet sokszerűségének. Ezt a képzeleterő szintetikus egységbe rendezi, de a tartalom csak az értelem fogalma által lesz ismeretté. A fogalmaknak, mint a lehetséges ítéletek állítmányainak valamely még határozatlan tárgy képzetére való vonatkoztatása által jön létre az ismeret. Igy pl. a «test» fogalma, mint állítmány, a «fémre», mint még ismeretlen tárgyra alkalmazva, ezt az ismeretet eredményezi: «A fém test».

Minden ítélet előbb puszta *észrevevési* ítélet *(Wahrnehmungsurteil)*, valamely észrevevésnek az énhez való viszonyát fejezi ki. Pl. a szoba meleg, a cukor édes. Az ilyen ítéletek tisztán szubjektív viszonyok, csak az észlelő alany számára igazak. Vannak azonban oly empirikus ítéletek is, melyek az alany állapotától függetlenül, szükségképeni viszonyt fejeznek ki, melyek érvénye tárgyilagos és egyetemes. Ezek a *tapasztalati ítéletek (Erfahrungsurteil*, Prolegom. 18—20. §.). Pl. ebben az ítéletben: «A nap felmelegíti a követ», szükségképeni oksági viszonyt állítok, mely mindenki számára, ki hasonló megfigyelést tesz, nyilvánvaló. A tapasztalati ítéletek objektív érvényüket a tárgy közvetlen megismeréséből nem nyerhetik, mert az, mint már tudjuk, lehetetlen. Nem marad tehát más hátra, mint az, hogy az értelemben *a priori* kell adva lennie annak a fogalmi tényezőnek, mely ezen ítéletek egyetemes érvényét biztosítja. Azok az a priori, tiszta értelmi fogalmak, azok az ítélet- vagy gondolkodási formák, melyek a szemléleti tartalmat egyetemes érvényű ismeretté dolgozzák fel, a *kategóriák*.

A kategóriák számának a pontos megállapítása képezte Kant egyik legnagyobb gondját. Nem akart ugyanis, mint mondja, oly felületesen eljárni, mint Aristoteles, ki a kategóriákat «fölszedte, ahogy rájuk akadt». Minthogy a kategóriák funkciója a kapcsolás, ami az ítélet formája, az ítélet fajaiból a kategóriák is pontosan megállapíthatók. Kant a formális logika alapján a mennyiség, minőség, viszony és módosulás szempontjából osztályozza az ítéleteket. Mindegyik ítéletfajon belül azután háromféle ítéletmódot s ennek megfelelően három kategóriát különböztet meg.

Az ítélet *a) mennyiség*, v. i. az alany terjedelme szerint lehet: általános, különös, egyes; *b)* az állítmány *minősége* szerint: állító, tagadó, végtelen; *c)* az alany és állítmány közti *viszony* szerint: feltétlen (kategorikus), feltételes (hipotetikus), szétválasztó (diszjunktív); d) *módosulás* (bizonyossági fok) szerint: kétséges (problematikus), kijelentő (asszertórikus), határozott (apodiktikus). Ennek megfelelően a) *a mennyiség kategóriái:* egység, sokaság, mindenség; *b) a minőség kategóriái:* valóság (realitás), tagadás (negáció), korlátozás (limitáció); c) *a viszony kategóriái:* szubstancia és járulék, ok és hatás, közösség vagy kölcsönhatás; d) *a módo-*

sulás kategóriái: lehetőség-lehetetlenség, lét-nemlét, szükségesség-véletlenség.

A kategóriák a tiszta értelem a priori törzsfogalmai. Nem tárgyakról való fogalmak, hanem *üres formák*, melyek a szemléletet feltételezik s csak a szemlélethez kapcsolódva jutnak tartalomhoz. Amint tér és idő a szemlélet formái, épúgy a kategóriák az értelmi szintézis formái, melyek alkalmazásával a szemléletek értelmi ismeret tárgyaivá lesznek.

Tehát visszatérve a fenti példára, eredeti észrevevési ítéletem: «Ha a nap a kőre süt, ez megmelegszik», tisztán csak az én észleletemet fejezi ki. De ha azt mondom: «A nap megmelegíti a követ», a napfény fogalmával a melegséget szükségképeni oksági viszonyba hozom, ami azáltal lett lehetséges, hogy észrevevésemhez az ok a priori fogalma járult.

A kategóriáknak tehát a transzcendentális filozófiában lényegesen más értelmük van, mint Aristoteles rendszerében. Míg Aristotelesnél a kategóriák a tárgyi világ *létformái*, melyekhez a gondolkodás alkalmazkodik, addig Kantnál a kategóriák *gondolatformák*, melyekhez a tárgyak alkalmazkodnak.

De mikép lehetnek a gondolkodás *szubjektív* feltételei *objektív* érvényűek, azaz a *tárgyak* megismerése lehetőségének feltételei? Mily alapon lehetséges az a priori kategóriáknak az a posteriori adott szemléletre való alkalmazása? Ez magának az ismeret lehetőségének a problémája. Ennek adja igazolását a *transzcendentális dedukció*.

A «tárgyak», melyekre fogalmaink vonatkoznak, nem valami rajtunk kívül eső valóságok, hanem a jelenségek, vagyis szemléleteink. Fogalom és szemlélet kapcsolatának a lehetősége pedig adva van azzal, hogy mindkettő *ugyanegy* tudatnak a ténye, mindkettő ugyanegy énre vonatkozik. Minden képzetemet az «én gondolkodom» képzetének kell kísérnie, enélkül a tudatjelenségek nem tartoznának mind ugyanegy öntudathoz. Az «én gondolkodom» tudata spontán aktus, melyet Kant *tiszta appercepció*nak vagy a tudat *transzcendentális* egységének nevez. Ez az egyetemes tudatforma szintetikus aktus, mert annak, hogy a különböző képzeteket mint az *én* képzeteimet megismerhessem, előfeltétele, hogy azokat szintézisbe egyesítem. Mivel a tárgyakban nincs szintézis, a tárgyakból nem merítheti azt az értelem, hanem a szintézis az értelem a priori képessége. Az értelem maga «nem egyéb, mint az a priori kapcsolás s adott képzetek különféléjének az appercepció egysége alá való hozatalának a képessége». (T. É. K. 104. l.) A transzcendentális appercepciót Kant megkülönbözteti a tudat *szubjektív* egységétől, mely a belső érzék határozmánya. Ez csak alanyi észrevételt eredményez. A transzcendentális appercepció egysége ellenben az értelem tiszta szintézise, mely az empirikusnak a priori alapul szolgál. A tudat e szintétikus egysége objektív feltétele minden ismeretnek. Minden szemléletnek alája kell tartoznia, hogy tárgy lehessen számomra. E szintézis nélkül a különféle nem egyesíthető egy tudatban. S e szintézis éppen transzcendentális volta miatt azonos minden tudatban. E szerint «általános tudat»-ról *(Bewusstsein*

überhaupt, Prolegom. 22. §) is beszélhetünk, mely azonban nem valami metafizikai valóság, hanem logikai fogalom : az appercepció valamennyi tudat számára azonos törvényszerűsége.

Minden tudatszintézis a transzcendentális appercepció szintétikus egysége alatt áll. Már a szemléleti szintézis is a tudattalanul működő értelemnek, a produktív képzeleterőnek a műve. A tér mint tiszta forma, csak a szemlélet lehetőségét adja meg. Azonban a sokféle érzetnek csak a képlezeleterő által végrehajtott kapcsolása által lesz lehetségessé a szemlélet kialakítása a tér és idő formáiban. Az érzetelemeknek a szemlélet tárgyi egységébe foglalása ugyanazon szintézis elvei szerint történik, mint a képzetek kapcsolata a tapasztalati ítéletben. «Ugyanaz a funkció, mely a különböző képzeteknek valamely ítéletben ad egységet, ad a különböző képzetek puszta szintézisének egy szemléletben is egységet, mely általánosan kifejezve tiszta értelmi fogalomnak neveztetik.» (88. l.)

Már szemléletünk is a kategoriális formák szerint rendeződik s így már érthető a szemlélet és a fogalmak közti kapcsolat és megyezés. Ennek a megállapításnak azonban a természettudományos megismerés számára igen nagy jelentősége van. A «természet» számunkra nem egyéb, mint a jelenségek összessége. Magánvaló dolgok törvényszerűsége az őket megismerő értelemtől függetlenül is fennállna. Azonban a jelenségek oly dolgok képzetei, melyeket önmagukban nem ismerünk. A jelenségek képzetek csupán, mint puszta képzetek pedig a kapcsolat ama törvényei alá tartoznak, melyeket a kapcsoló képesség szab eléjük. (26. §.) E kapcsoló képesség, a kategóriák tehát *a természetnek*, mint a jelenségek összességének *a priori törvényhozói*.

Mikép lehetségesek a priori szintetikus ítéletek a természettudományban? A transzcendentális analitika eme problémája immár meg van oldva. A priori természetismeret azért lehetséges, mert a jelenségek összessége, melyet természetnek nevezünk, a kategóriák törvényeit követi. «Az értelem (a priori) nem meríti törvényeit a természetből, hanem szabja neki.» (Proleg. 36. §. 65. l.) Hogy mi a tapasztalat s hogy mit ismerhetünk meg mint a tapasztalat tárgyát, az ész a priori törvényei állapítják meg. Azonban a *részleges* törvények, melyek empirikusan meghatározott jelenségekre vonatkoznak, belőlük kizárólag nem vezethetők le. Ezek megismerése a tapasztalatot is feltételezi.

De hogyan történik *a kategóriák alkalmazása a jelenségekre?*

Ha egy tárgyat fogalom alá rendelünk, a tárgy képzetének *egyneműnek* kell lennie a fogalommal. A szemléletekkel összehasonlítva az értelmi fogalmak különneműek, hiszen a szemléletben nem találhatók. Egy oly *közvetítőre* van tehát szükség, mely a tiszta értelmi fogalom és a szemlélet tulajdonságait egyesíti. Ez a közvetítő a félig érzéki, félig értelmi természetű *séma*, az értelmi fogalom képe, mely a képzeleterő produktuma. A séma teszi lehetővé a kategóriák alkalmazását a jelen-

ségekre, de egyszersmind használatukat a jelenségek tárgyaira korlátozza. Mint minden lehető tapasztalat előfeltételének, a közvetítő sémának transzcendentálisnak kell lennie. A lehetséges transzcendentális formák (tér és idő) közül erre a szerepre Kant szerint az *idő* alkalmas, mert mint a priori adottság a kategóriákkal rokon, mint a belső érzék szemléleti formája pedig minden empirikus képzetben bennfoglaltatik.

Minden jelenség az időben van. Van bizonyos tartama, v. i. bizonyos idősort képez; kitölti az időt, tehát időtartalmat alkot; bizonyos időviszonyban áll más jelenségekkel, amit időrendnek nevezünk s végül bizonyos módon (pl. bizonyos időpontban vagy mindig) magába foglalja az idő.

A jelenségek ezen időbeli meghatározottságai a kategóriáknak pontosan megfelelnek. Az *idősor*, melyet mint az időegységek összegét számnak is nevezhetünk, megfelel a mennyiségnek, az *időtartam* megfelel a minőségnek, az *időrend* a viszonynak, az *időfoglalat* a módosulásnak. Már most a sémák nem egyebek, mint a priori időmeghatározások, melyek valamely tárgyat illetőleg az idősorra, az időtartamra, az időrendre és az időfoglalatra vonatkoznak. Annyi séma van, ahány kategória. A mennyiség sémája, a szám, a szubstancia sémája a reális megmaradás az időben, az ok sémája a reális, melyre mindig más valami következik stb.

Az ítéleterő a képzeleterő sémáinak a közvetítésével foglalja a jelenségeket a megfelelő kategória alá. Ez a művelet *a tiszta ész sematizmusa*. Így pl. az említett tapasztalati ítéletnél: «A nap megmelegíti a követ», a jelenségre az ok sémáját alkalmazzuk.

A tapasztalathoz szükséges feltételek birtokában megállapíthatók a tapasztalattól független, legegyetemesebb a priori szintetikus ítéletek, azaz *a tiszta értelem alapelvei*, melyek egyszersmind a jelenségek világának, a természetnek is alaptörvényei. Ezek a tapasztalatra vonatkozólag minden ismeretünk alapjai. Míg az analitikus ítéletek érvénye az ellenmondás elvén alapul, addig a szintetikus ítéletek érvényességének az alapja az, hogy objektív érvényük nélkül a tapasztalat *egyáltalában lehetetlen*. A tapasztalat ugyanis a jelenségek szintetikus egységén alapszik, azaz a jelenségek *tárgyának* fogalmak szerinti szintézisén, mely nélkül nem volna ismeret, hanem az észrevevések rapszódiája. Ez pedig nem illenék be a tudat egészébe, az appercepció transzcendentális egységébe. Az összes szintetikus ítéletek legfőbb elve tehát: minden tárgy a szemlélet különfélesége szintetikus egységének szükséges feltételei alá tartozik a tapasztalatban. «A tapasztalat lehetségének feltételei általában egyúttal feltételei a tapasztalat tárgyai lehetségének s azért van objektív érvényességük az a priori szintetikus ítéletben». (138. l.)

A tapasztalat lehetséges tárgyai a jelenségek, melyeket *szemlélünk* és *érzékelünk*. Mint szemléletek bizonyos nagysággal, kiterjedéssel, mint érzetek bizonyos erősséggel rendelkeznek. E mennyiségi és minőségi határozmányokon kívül viszonyban állnak még egymással és tudatunkkal. E ha-

tározmányok szabálya a négy kategóriának megfelelő négy alapelv, melyek mindegyikének Kant egy-egy jellegzetes nevet adott. Közülük a két első «matematikai», a szemléletre közvetlen, az utolsó kettő pedig «dinamikai» s a jelenségek létére általában vonatkozik.

1. *A szemlélet axiómáinak* elve: minden szemlélet extenzív nagyság. (Vagyis tér- és időrészekből áll.) — 2. Az *észrevétel anticipációinak* elve: minden jelenségben a reálénak, mely az érzet tárgya, intenzív mennyisége, azaz foka van. — 3. *A tapasztalat analógiáinak* általános elve: a tapasztalat csak az észrevételek szükséges kapcsolatának képzete folytán lehetséges. Ez az egyetemes elv a jelenségek időbeli rendjére vonatkozik s az objektív időmeghatározás lehetőségeinek elveit a szubstancialitás, okság és kölcsönhatás sematizált kategóriáinak három törvényében állapítja meg. — 4. A negyedik alapelv *az empirikus gondolkodás posztulátumait* általában tartalmazza, figyelemmel a jelenségeknek a megismerő képességhez való viszonyára. *a)* Lehetséges, ami a tapasztalat formai feltételeivel megegyezik; *b)* valóságos, ami a tapasztalat anyagi feltételeivel (az érzettel) megegyezik; *c)* szükségszerű, amelynek összefüggése a valóval a tapasztalat általános feltételei szerint van meghatározva. E posztulátumokkal kapcsolatban cáfolja Kant *Berkeley* idealizmusát. Időbeli létem, melynek tudatában vagyok, mint minden időmeghatározás, valami megmaradó észrevételét tételezi fel. Ez a megmaradó csak az én változó képzeteimtől különböző *dolog* lehet, melyhez viszonyítva képzeteim változása, v. i. lételem az időben megállapítható.

A transzcendentális analitika megismerésünk természetének a megállapításával annak *határait* is megállapítja. A megismerés értelmünk kategóriáinak a szemlélet tárgyaira való alkalmazásával történik. Tapasztalati tartalom hiányában a kategóriák puszta gondolatformák, melyek objektív realitást nélkülöznek. Érzéki szemléletünk tárgyain, a jelenségeken *(phaenomena)* kívül tehát magánvalókat *(noumena)* nem ismerhetünk meg. Épazért az ismeret tárgyainak érzékiekre és érzékfelettiekre való felosztása hiábavaló. Az érzékiség határait nem léphetjük át, értelmi szemlélettel nem rendelkezünk. A noumenon részünkre sohasem lehet ismerettárgy (pozitív), hanem csak mint problematikus valami gondolható. Ez utóbbi negatív, értelemben, a noumenon *a tapasztalat határfogalma.*

6. Minden ismeretünk az érzékeknél kezdődik, innen az értelemhez jut és az észnél végződik. Az *ész* sohasem vonatkozik tárgyra, hanem az a szerepe, hogy az értelem sokféle ismeretét sajátos művelete, a következtetés által kevésszámú elvre vezesse vissza s ezzel ismereteink legmagasabb egységét biztosítsa. Az értelmi ismeret a feltételesre, a kölcsönös függés viszonyában álló jelenségek világára vonatkozik. Azonban az emberi tudásvágy itt nem áll meg, hanem a *feltétlennek*, az abszolútnak, a *világegésznek* az ismeretére törekszik, a feltétlenből akarja a feltételest, az egészből a részt megérteni. Ezt a törekvést hivatott kielégíteni az ész, melynek legfőbb alaptétele «az értelem feltételezett ismeretéhez megtalálni a feltétlent» (232. l.), hogy ezzel az ismeret egységes és befejezett legyen.

A feltétlen a tapasztalat tárgya nem lehet. Mint eszme van az észben adva, mely nemcsak formális, logikai funkciókat végez, hanem

bizonyos tiszta fogalmakat is tartalmaz, melyek sem a szemléletből, sem az értelemből nem származnak. A transzcendentális eszmével megegyező tárgy nem fordulhat elő. Az eszmék «még távolabb állanak az objektív realitástól, mint a kategóriák, mert nem található jelenség, melyen azokat in concreto lehetne képzelni». (368. l.)

Mindenesetre, elménkben megvan a hajlandóság arra, hogy a kategóriák transzcendens alkalmazásával az eszméknek létet tulajdonítson. Ez a tévedés a «transzcendentális látszat», a hagyományos metafizika melléfogása. Kant szerint «természetes és elkerülhetetlen illúzió», hasonló ahhoz, midőn a tengert a középen magasabbnak látjuk, mint a parton. A transzcendentális dialektikának az a feladata, hogyha nem is szüntetheti meg, de legalább tudtunkra hozza ezt az illúziót.

Amint a kategóriák az ítélet formáiból, épúgy az ész a priori eszméi is a következtetés három formájából (kategorikus, hipotetikus, szétválasztó) állapíthatók meg. Képzeteinknek is háromféle vonatkozása lehet: az alanyhoz, a tárgyakhoz, még pedig vagy a tárgyak különféléjéhez, a jelenségekhez, vagy valamennyi dologhoz általában. A tiszta ész fogalmai minden feltételnek általában feltétlen szintetikus egységét képviselik. Igy a transzcendentális eszme három osztálya különböztethető meg, melyek közül az első tartalmazza a gondolkodó alany, a második a jelenségek feltételei sorának s a harmadik a gondolkodás valamennyi tárgya feltételének feltétlen egységét. A gondolkodó alany a racionális pszichológia tárgya, a jelenségek egysége, a világ, a racionális kozmológia tárgya, végül a minden gondolható legfelsőbb feltételét magában foglaló lény a racionális teológia tárgya.

a) A *racionális pszichológia*, hogy apodiktikus bizonyossághoz jusson, minden tapasztalattól függetlenül, a tiszta appercepcióból indul ki s az «én»-re, a lélekre, a kategóriákat alkalmazva állítja fel alaptételeit: a lélek anyagtalan szubstancia, minőségileg egyszerű és azért romlatlan, a változások közt megmaradó személy, a testekkel kölcsönhatásban áll, halhatatlan. Ámde, Kant szerint, mindezek *paralogizmusok*, hamis következtetések, melyek azon alapulnak, hogy a logikai alanyt metafizikai tárgynak minősítik, ami megengedhetetlen. A gondolkodás magában véve logikai funkció, mely az alanyt mint tárgyat nem teszi megismerhetővé.

Amint bebizonyíthatatlan a *spiritualizmus*, épugy bebizonyíthatatlan a *materializmus* is, mely a gondolkodó alanyt nem képes megmagyarázni. A racionális pszichológia mint *doktrina* nem lehetséges, de mint *diszciplina* (mint eszme) hasznos, mert úgy a materializmus, mint a spiritualizmus egyoldalúságától visszatart. Csak a tudatjelenségek elemzésére szorítkozó tapasztalati lélektan lehetséges, mely azonban hátrányban van a többi tapasztalati tudományokkal szemben, mert a jelenségeket nem különítheti el, nem képes őket megismételni.

b) Kant szerint a racionális kozmológia lehetetlensége nyilvánvaló azokból az ellenmondásokból, *antinomiákból*, melyekbe az ész szükségképen belekerül, ha a világegészre vonatkozólag tételeket állít fel. Mindegyik tételnek ugyanis az ellenkezője is lehetségesnek mutatkozik:

1. A világnak időbeli kezdete van és térben is véges. A világnak nincs kezdete és nincsenek határai a térben, hanem mind az időt, mind a tért tekintve végtelen. — 2. Minden összetett szubstancia a világon egyszerű részekből áll és nem létezik egyáltalán semmi, mint az egyszerű és az ebből összetett. Semmiféle összetett dolog a világon nem áll egyszerű részekből s egyálában nem létezik a világon semmi egyszerű. — 3. A természet törvénye szerint való okság nem az egyetlen, amelyből a világ valamennyi tüneménye levezethető, magyarázatukra szükséges még a szabad okságot is felvenni. Nincs szabadság, hanem minden a világban kizárólag a természet törvényei szerint történik. — 4. A világhoz tartozik valami, ami akár mint része, akár mint oka feltétlenül szükséges lény. Nincs egyáltalán feltétlen szükséges lény sem a világban, sem a világon kívül, mint ennek oka.

Az antinomiák megoldásának a kulcsát a transzcendentális idealizmus adja. A két első, matematikai antinomiánál a tétel is, az ellentétel is téves. Részünkre csak jelenségek léteznek, a világegész sohasem lehet tapasztalatunk tárgya, tehát arról semmit sem állíthatunk. Máskép áll a dolog a két utolsó, dinamikai antinomiával. Míg a két elsőnél az érzéki jelenségek sora nem engedi meg, hogy egy nem érzéki feltétel a sor tagja legyen, addig a dinamikai soroktól, mint jelenségektől, elválaszthatatlan a nem érzéki feltétel. Utóbbiak tehát mind az értelemnek, mind az észnek eleget tesznek s azért a rájuk vonatkozó tétel és ellentétel egyaránt igaz lehet. A jelenségek világában feltétlen az oksági kapcsolat, ámde a magánvaló dolgok világában a szabad okság lehetséges. A természeti okság a szabadsággal nem ellenkezik, az emberben a kettőt együtt találjuk. Minden működő oknak megvan a határozott törvényszerűsége, amit *jellemének* hívunk. Az embernek van empirikus jelleme, melynél fogva cselekedetei, mint jelenségek, a természeti törvények rendjét követik. De mint szellemi lénynek intelligibilis jellemet is kell neki tulajdonítanunk, melynél fogva az érzéki világban megnyilvánuló okozatait *magától* kezdi. A magától való kezdés, Kant szerint, a szabadság lényege. S hasonlóképen nincs kizárva, ha nem is bizonyítható, hogy bár a jelenségek világa esetleges, egy önmagában való abszolút lénytől függ.

c) Az eszménél is távolabb áll a tárgyi valóságtól az ideál, az *eszmény*, melyen Kant az eszmét in individuo érti. Pl. a bölcseség eszme, a bölcs eszmény. A transzcendentális eszmény a realitás mindenségének *(omnitudo realitatis)* az eszméje, mely a dolgok minden lehető állítmányának a föltétlenje, transzcendentális szubstrátuma. Minden tagadás ennek az eszmének valamilyen korlátja. Ha ezt az eszmét mint tárgyat gondoljuk, vagyis realizáljuk és megszemélyesítjük, eljutunk a legfőbb lény *(ens summum)*, az Isten fogalmához, kihez, mint ősképhez *(prototypon)* képest minden létező csak árnyszerű utánzat *(ectypon)*.

A racionális teológia legfontosabb célja Isten reális létének a bizo-

nyítása. Bizonyítékait Kant három típusba foglalja össze : az ontológiai, a kozmológiai és a fizikoteleológiai bizonyításba.

Az *ontológiai* bizonyíték Istennek mint legreálisabb lénynek a fogalmából következtet létére. Azonban Isten léte analitikusan nem bizonyítható. A *lét* állítmányként használva nem ad reális létet a fogalmi lehetőségnek. Száz létező és száz lehető tallér fogalmi tartalom tekintetében ugyanannyi. A létre vonatkozó ítélet mindig szintetikus, feltételezi a tapasztalatot.

A *kozmológiai* bizonyíték azon alapul, hogy ha valami létezik, úgy egy szükségképeni lény is létezik. Ennek a következtetésnek az a hibája, hogy az oksági elvet, mely csak a jelenségek világára érvényes, azon túl kiterjeszti. Továbbá a szükségképeni lényt az ontológiai érv segítségül vételével a legtökéletesebb lénnyel azonosítja.

Végül a *célszerűségi* érv a világ célszerű rendjéből következtet egy értelmes végső okra, mint a rend alkotójára. Ez az érvelés azonban tisztán az ember alkotó tevékenységén alapuló analógiás következtetés, mely nem bizonyítja, hogy a dolgok létük szerint Istentől vannak, hanem egy világépítő létét bizonyítja. Hogy ez a lény a világ teremtője, az csak a világ esetlegességére való hivatkozással, vagyis csak a kozmológiai érv segítségével bizonyítható, amely ismét az ontológiai érvet feltételezi. Mindegyik érv végeredményben a hasznavehetetlen ontológiai érven alapul; racionális teológia tehát, mint tudomány nem lehetséges.

Kant azonban siet hangsúlyozni, hogy az ész téves következtetései láttára a transzcendentális eszméket nem kell fölöslegeseknek és értékteleneknek tekintenünk. Konstruktív értékük ugyan nincs, transzcendens tárgyak ismeretéhez nem juttatnak, de gondolkodásunknak mégis fontos *regulativ* principiumai. E szabályozó szerepük abban áll, hogy értelmünket bizonyos cél felé irányítják s ezáltal ismereteinknek biztosítják a «legnagyobb egységet, a legnagyobb kiterjedés mellett». (413. l.)

A pszichológiai eszme egységesítő ereje abban nyilvánul, hogy lelkünk minden jelenségét a belső tapasztalatban úgy kapcsoljuk össze, *mintha* lelkünk egyszerű szubstancia volna, mely a változó jelenségek közt személyes azonosságában megmarad. A kozmológiai eszme a természeti jelenségek feltételeinek szüntelen, abba nem hagyható kutatására ösztönöz, *mintha* a természet végtelen lenne. Végül a teológiai eszme arra késztet, hogy minden tapasztalásunkat úgy kapcsoljuk egybe, *mintha* az egész tapasztalati világ egységet alkotna s minden egyetlen ősképből származna.

Kutatásunkat irányító jelentőségük mellett az eszmék lehetségessé teszik a természeti fogalmaktól a gyakorlati fogalmakra való átmenetet s ezzel összefüggést teremtenek a *teoretikus* és a *gyakorlati* ismeret között.

Megismerésünk természetének kritikai vizsgálata Kantnál a metafizikára lesújtó eredménnyel végződik. Tudásunk csak addig terjed, amed-

dig a tapasztalat ahhoz anyagot szolgáltat. A metafizika mint hajlam érthető, de mint tudomány nem igazolható. Oly magasságokba törekedik, melyek értelmünk képességeit felülmúlják. A metafizika a transzcendentális filozófiában új értelmet nyer: a tapasztalat lehetséges tárgyainak a priori ismeretévé lesz. Ebben az értelemben szolgálnak a Prolegomenák bevezetőül «minden lehető metafizikához», mely tudományként fog szerepelni, ebben az értelemben tárgyal Kant a természet és az erkölcs metafizikájáról.

7. Miután a Tiszta Ész Kritikája a tudomány érvényének az alapját az ész a priori elveiben meghatározta, Kant lelkében felmerül a kérdés, vajjon az emberi akaratot irányító *gyakorlati ész* is rendelkezik-e egyetemes érvényű és szükségképen kötelező erkölcsi elvvel? A *kötelesség* ténye époly letagadhatatlan, mint a tudomány létezése. A tudomány lehetőségének igazolása után az erkölcsiség alapjainak az igazolása a kritikus bölcselet további feladata. Kant törekvése arra irányul, hogy az erkölcsiség feltétlen érvényét az eudaimonizmussal és az utilitarizmussal szemben biztosítsa.

Az erkölcsi problémával Kant három művében foglalkozik behatóan. Az Erkölcsök Metafizikájának Alapvetésében az erkölcsi tudat elemzése alapján megállapítja az erkölcsiség mibenlétét. A Gyakorlati Ész Kritikájában az erkölcsiség lehetőségét az erkölcsi képességnek a Tiszta Ész Kritikájához hasonló módszerű vizsgálatával indokolja meg. E két műben lefektetett elvek alapján írja meg azután az Erkölcsök Metafizikájáról szóló művében erkölcstani rendszerét.

A gyakorlati alapelvek az akarat oly meghatározását tartalmazzák, melyek alá több szabály foglalható. Az alptételek szubjektívek, ha csak az alany akaratára érvényes feltételt tartalmaznak, objektívek, ha minden értelmes lény akaratára érvényesek. A szubjektív elveket Kant *maximáknak*, az objektíveket *imperativuszoknak* nevezi. Pl. valaki maximájává teheti, hogy semmiféle sértést nem hagy megbosszulatlanul, de ez nem lehet általános törvénnyé. A tárgyi érvényesség különbözteti meg a maximától az imperativuszokat. Utóbbiak feltételesek, *hipotetikusak*, hacsak bizonyos cél óhajtása esetén határozzák meg az akaratot. Pl. aki öregségében nem akar nyomorogni, annak ifjúkorában kell dolgozni. A feltételes imperativuszok előírások, nem törvények. A *kategorikus imperativuszok* az akaratot minden feltétel nélkül kötelezik. «Pl. ne lopj.» Az erkölcsi törvény kategórikus imperativusz, amit határozott formája is kifejez: «du sollst» — «meg kell tenned».

Az erkölcsi törvény meghatározása minden etika legfontosabb kérdése. A cselekvés tárgyának, *anyagának* a figyelembevételével, Kant szerint, egyetemes érvényű törvény ismeretére nem juthatunk. A törekvés tárgyait a bennük levő gyönyör miatt kívánjuk. Különben is, az emberek különböző tárgyakban látják boldogságukat, ezen az alapon tehát nem juthatunk oly egyetemes törvényhez, mely mindenkire érvényes lenne.

A boldogság kérdését az erkölcsi törvény megállapításánál ki kell kapcsolni. Az erkölcs az értelmes ember ténye, a boldogság pedig jobban megvalósítható az ösztönök, mint az ész követésével.

Az erkölcsi törvény Kant szerint tehát kizárólag *formai* elv lehet: «Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal egyetemes törvényhozás elvéül szolgálhasson». (Gy. É. K. 7. §.) Pl. a hazugság nem lehet egyetemes törvénnyé, mert lehetetlenné tenné a társas együttélést. Az erkölcsi alaptörvény az ész faktuma, a priori szintetikus tétel, mely sem tiszta, sem empirikus szemléleten nem alapul.

Az erkölcsi törvény formai jellegéből önként következik, hogy a cselekedet jóságát nem tárgya, hanem a cselekvés szándéka határozza meg. A *jóakarat* az egyedüli érték, melyet korlátozás nélkül jónak mondhatunk. Jó az akarat, ha *egyedül a kötelességből*, a törvény kedvéért cselekszik. Annak, amit valami természetes hajlam vagy érzelem indítására teszünk, nincs erkölcsi értéke. Az ember érzéki természete számára, melyben mély gyökere van a rossznak («Hang zum Bösen», «das radikale Böse»), az erkölcsi törvény teljesítése mindig önmegtagadást, kényszerűséget jelent. Amit nem a törvény iránti tiszteletből teszünk, amennyiben a törvénnyel megegyezik, *legális*, törvényszerinti cselekedet, de nem erkölcsös, *morális* cselekedet. Már Kant kortársai is túl ridegnek tartották a kötelesség ilyetén értelmezését s a túlzásra főkép Schiller mutatott rá.

Az erkölcsi törvény az értelmes lény önakaratát fejezi ki. Az *autonómia*, az öntörvényadás az erkölcsiség tisztaságának elengedhetetlen feltétele. A kötelességszerű cselekedet törvénytiszteletből fakad. De igazi törvénytisztelet csak akkor lehetséges, ha a törvényt nem idegen akarat kényszeríti ránk, hanem saját akaratunk hozza. Éppen ezért az erkölcsiség követelményének nem tehetnek eleget a *heteronóm* etikák, melyek valami külső (társadalmi vagy isteni) akarattól teszik függővé az erkölcsiséget. Minden ilyen esetben a jót nem önmagáért tesszük, hanem azért kell valamit megtennünk, mert *mást* akarunk. A heteronóm etikák közé sorozza Kant az összes korábbi rendszereket.

Az autonómia sajátos méltóságot kölcsönöz az erkölcsi törvénynek. Méltósága annak van, aminek önmagában van célja, míg annak, aminek az értékét külső körülmények határozzák meg, pl. az eladásra kerülő javakét, ára van. Aminek ára van, valami egyenértékkel helyettesíthető, a méltóság mással nem helyettesíthető önérték. Az ember ugyan mint természeti lény, egyénenként szentnek éppen nem mondható, de értelmében, mely az egyetemes érvényű erkölcsi törvényt adja, a természeti mechanizmustól független személyiség méltóságát hordozza. Az autonóm ember méltóságát veszi figyelembe az erkölcsi törvény egy másik fogalmazása: «Cselekedj úgy, hogy az emberiséget úgy önmagad, mint mindenki más személyében, mindenkor mint célt, sohasem mint tisztán eszközt használd». (Grudlg. z. Met. d. Sitt. II. Abschn.) Pl. az öngyilkos a

saját személyét, a tolvaj vagy hazug másokat használ fel eszközül, cselekedeteik ezért erkölcstelenek.

Azonban az autonómia még tovább mutat. Az autonómia ugyanis feltételezi a *szabadságot*, és pedig kettős értelemben : a materiális, tárgyi meghatározottságtól való függetlenség (negatív értelemben) s az öntörvényadás (pozitív) értelmében. A szabadság fogalma a kulcs az akarat autonómiájának a megfejtéséhez. Erkölcsiség és szabadság kölcsönösen feltételezik egymást. Az erkölcsi törvény a szabadság megismerésének az oka *(ratio cognoscendi)* s a szabadság az erkölcsiség létoka *(ratio essendi)*.

A szabadságot, melyet a Tiszta Ész Kritikája (a harmadik antinomiában) mint lehetőséget tárt elénk, a Gyakorlati Ész Kritikája mint valóságot mutatja be. Az ember *két* világhoz tartozik. Mint érzéki, fenomenális lények a szükségképeni oksági mechanizmusba vagyunk belefonódva ; mint értelmes lények, mint az erkölcsiség megvalósítói, szabad akarattal rendelkezünk, az érzékfeletti «célok birodalmának» *(Reich der Zwecke)* vagyunk a polgárai. A felsőbbrendű ember szabad akarása kategórikus imperativusz az alsóbbrendű ember számára. Lényünk kettőssége okolja meg az erkölcsi törvény parancsoló jellegét. Azonban a szabadság, éppen mivel nem a tapasztalati világ tényе, az ész eszméje marad. Álláspont *(Standpunkt)*, melynek elfogadása az akarat autonómiájának a megértéséhez elengedhetetlen. Az erkölcsi törvény lehetősége ismeretelméletileg sem bizonyítható a tapasztalat lehetőségét igazoló transzcendentális dedukció analógiájára. Itt a dedukció helyett meg kell elégednünk azzal, hogy az erkölcsi törvény létére rámutatunk. (Grundlg. z. Met. d. Sitt. III. Abschn.)

Bizonyos metafizikai fogalmak nélkül az erkölcsiség tényei érthetetlenek maradnak. A metafizikai kérdéseket a Tiszta Ész Kritikája megoldhatatlanoknak találta ugyan, ez azonban még korántsem jelenti azt, hogy a metafizikai fogalmaknak semmi értékük sincs. Sőt, a gyakorlati ész *primátussal*, elsőbbséggel rendelkezik az elméleti ésszel szemben, mert az elméleti észnek el kell fogadnia olyan tételeket, melyek az ész gyakorlati érdekéhez elválhatatlanul hozzátartoznak, feltételezve, hogy azok neki nyiltan nem mondanak ellen. (Gy. É. K. II. k. III.) Az erkölcsi élet követelményei, *posztulátumai* elől nem térhetünk ki. Posztulátumon egy a priori, föltétlen érvényes gyakorlati törvénnyel elválaszthatatlanul összekapcsolt elméleti tételt értünk, mely mint ilyen nem bizonyítható. (II. k. IV.) A gyakorlati ész három posztulátuma : a szabadság, a halhatatlanság és az Isten léte. (VI.)

A szabadságot nemcsak az autonómia tételezi fel, hanem a felelősségtudat is, mely letagadhatatlan. Tetteink szabad akarattal választott intelligibilis jellemünkből változhatatlan szükségszerűséggel következnek és nyilvánulnak meg az empirikus világban. Jellemváltozás ritkaságszámba megy. Tettei alapján bárki jövőbeli magatartását oly pontosan

kiszámíthatjuk, mint a napfogyatkozás bekövetkezését. Ez azonban nem szüntetheti meg a felelősséget, mert intelligibilis jellemét mindenki szabadon határozta meg.

A *halhatatlanság* posztulátumát az a körülmény sürgeti, hogy érzékiségünk miatt a földi életben az erkölcsi törvényt egészében nem teljesíthetjük. Azonban az erkölcsi törvény szentsége megalkuvást nem ismer, a sikertelenségbe nem törődhetünk bele, mert ez tetterőnket megbénítaná. Azért hinnünk kell létünk túlvilági fenmaradásában, melyben a végtelenségig menő tökéletesedés folytán az erkölcsi törvénnyel teljes összhangba juthatunk.

Az erkölcsi törvény tökéletes megvalósítása a *legfőbb jó (bonum supremum)*. Az ember kiolthatatlan boldogság vágya az erénytől elválaszthatatlannak látja a boldogságot. Bár a boldogság utáni törekvés még nem tesz erkölcsössé, a boldogságot mint az erkölcsösség következményét még sincs okunk tagadásba venni. Erény és boldogság harmóniája a *tökéletes jó (bonum perfectissimum)*. Erény és boldogság kapcsolata, mint a tapasztalat bizonyítja, nem szükségképeni. Sokszor a legerényesebb emberek a legboldogtalanabbak. Az ember nem oka a természetnek, nem biztosíthatja, hogy annak folyása erkölcsi elveivel tökéletesen megegyezzen. De a tökéletes jó megvalósításának lehetősége megköveteli egy, a természet felett álló, értelemmel és akarattal rendelkező lény létét, ki, mint az erkölcs és a természet birodalmának az ura, az erényt és a boldogságot összhangba hozza. «Erkölcsileg szükséges *Isten* létét felvenni.» (Gy. É. K. II. k. V.) Ezt a feltevést tiszta észhitnek nevezhetjük.

A világ kormányzója létét és fenségét csak sejteti velünk, de nem engedi azt meglátnunk. De éppen azáltal, hogy Isten és az örökkévalóság félelmetes fenségükkel nem lebegnek szüntelenül szemeink előtt, születhetik meg bennünk a szolgai félelem nélküli, igazán erkölcsös törvénytisztelő lelkület. «Ilymódon itt is csak helyesnek bizonyult be az, amit a természetnek és az embernek tanulmányozása egyébként kimerítőleg tanít, hogy a kifürkészhetetlen bölcseség, mely minket teremtett, nemkevésbbé tisztelendő abban, amit megtagadott tőlünk, mint abban, amit osztályrészül adott.» (Gy. É. K. 152. l.)

A legalitás és moralitás különbsége alapján Kant az alkalmazott etikában is jogi és etikai kötelességeket különböztet meg. *(Metaphysik der Sitten.)* A jogi kötelességeket a külső törvény állapítja meg s erőszakkal is kényszeríthetők, az erkölcsi kötelességeket a külső törvény nem írhatja elő s teljesítésükhöz erőszak nem alkalmazható.

A *jog* azokra a viszonyokra vonatkozik, melyek alapján az egyik ember önkénye a másikéval az egyetemes törvénynek megfelelően összeegyeztethető. (Rechtsl. B. §.) A természetjog az ész a priori elveiből, a pozitív jog a törvényhozó akaratából ered. Az *állam* a jogszabályok

alatt álló embersokaság egyesülése, melynek egyetlen kötelessége a jog védelme. Az állam hallgatólagos szerződésen alapul, benne a törvényhozó, kormányzó és bírói hatalom megosztandó. A népjog az államok egymáshoz való viszonyát szabályozza. A világ összes népeinek egyesülése esetén jönne létre a világpolgári jog, amit Kant kívánatosnak tartott s különösen a *világbéke* eszméje lelkesítette.

Az *erkölcsi* cél az *önlökéletesülésben* s az *embertársak boldogításában áll.* (Eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Tugendl. V.) Az ember önmagával szemben főkép az emberi méltóságot megszégyenítő hazugság, az önfenntartással ellentétes fösvénység és a szolgai alázatosság kerülésére köteles. Ezek a tökéletes kötelességek, mert oly cselekedetekre vonatkoznak, melyeket sohasem szabad elkövetni. Pozitíve pedig az ember köteles összes lelki és testi képességeit kifejleszteni. Embertársainkkal szemben tiszteletre és jóindulatú szeretetre vagyunk kötelezve. Az etika csak az emberek egymás iránti kötelességeit szabályozza, az Isten iránti kötelességek túlesnek a keretein. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a vallásos hitnek nincs jelentősége az erkölcsi életre.

8. Az értelemnek a természet törvényeit képező a priori fogalmai az elméleti, a cselekvésnek az ész részéről a szabadság-fogalom által történő a priori szabályozása a gyakorlati törvényhozás elve. Természet és szabadság, érzéki és érzékfeletti lét két külön világ, az egyikből a másikba nincs átmenet. De ha az ész egységét biztosítani akarjuk, az elméleti és a gyakorlati ész között mégis meg kell találnunk a kapcsolatot. Ezt a kapcsolatot Kant szerint az *ítéleterő* teremti meg, mely a lelki képességekhez való viszonyában középhelyet foglal el. Három alapképességünk : az ismerőerő, a gyönyör és fájdalom érzelme és a vágyóképesség. Az ismerőerő mint teoretikus képesség számára az értelem, a magasabb vágyóképesség számára az ész, s az ismerettel és a vágyóképességgel vonatkozásban álló érzelem számára az ítéleterő ad a priori törvényt. (Kr. d. Urteilskraft, III. Kap.). Az ítéleterő kritikájával tehát Kant teljessé szándékozik tenni az emberi tudat valamennyi szellemi tevékenységének transzcentális szempontú vizsgálatát.

Úgy találja, hogy pszichikai rendeltetése mellett az ítéleterő logikai funkciójával is közvetítő szerepet játszik. Az ítéleterő u. i. az a képesség, mellyel a különlegest az egyetemes alá rendeljük. Ha az egyetemes adva van, az ítéleterő, mely a különlegest alárendeli, *meghatározó.* Ilyen tevékenységet fejt ki az ítéleterő a kategóriáknak a jelenségekre való alkalmazásánál. Ha ellenben a különleges van adva s ehhez kell az egyetemest megtalálni, az ítéleterő *reflektáló.* (IV.) Vannak a természetnek bizonyos jelenségei, melyeket csak a reflektáló ítéleterő képes egyetemes szabály alá vonni. E rendező funkció transzcendentális elve az, hogy az értelem által meghatározatlanul hagyott különleges törvények oly egység szerint tekintendők, mintha hasonlóképen egy

értelem (habár nem a mienk) adta volna azokat a mi ismerőtehetségünk segítségére.

Valamely tárgy fogalmát, amennyiben egyszersmind a tárgy valóságának az alapját is tartalmazza, *célnak* nevezzük, a dolog megegyezése a célfogalomban foglalt határozmánnyal a dolog formális célszerűsége. Az ítéleterő által a természetet úgy tekintjük, mintha annak gazdag specifikációja, változatossága, egyetlen értelem műve lenne, mintha minden ennek a fogalmával megegyezne. Az ítéleterő elve tehát a *természeti célszerűség*. Ez az a priori elv nem az autonómia, hanem a *heautonómia* elve, vagyis ezzel az ítéleterő nem a természetnek ír elő törvényt, hanem önmagának. Ennél az elvnél fogva elménk a dolgokra reflektálva azokat úgy tekinti, *mintha* célszerűek lennének. Tehát célszerűségi szemléletünk egy kizárólag szubjektív értékű regulatív principiumban gyökerezik. A dolgok nem önmagukban célszerűek, hanem mi ítéljük őket célszerűeknek. (V.)

A tapasztalatban adott tárgy formáján kétféle célszerűség képzelhető el: vagy tisztán *alanyi* alapon, formájának az ismerőképességgel való megegyezése folytán; vagy pedig *objektív* alapon, formájának a megfelelő fogalommal való megegyezése folytán. Ha a tárgy formájának a felfogása a képzeleterőt és az értelmet önkénytelenül összhangba hozza egymással, a *gyönyör* érzelme keletkezik bennünk, mely a tárgynak a megismerőképesség számára való megfelelőségét spontán módon fejezi ki. A gyönyör érzelmét kiváltó tárgyat *szépnek*, a gyönyör megítélésének képességét *ízlésnek* nevezzük. Ha pedig a dolgot nem hozzánk, hanem a reá vonatkozó célfogalomhoz viszonyítva találjuk célszerűnek, ítéletünk már nem érzelmi, hanem *értelmi* funkció, mert a tárgynak egy bizonyos fogalom alatt történő ismeretére vonatkozik. A természet *szépségét* mint a formális vagy *szubjektív* célszerűség fogalmának az ábrázolását, a természeti *célokat* pedig mint a reális vagy *objektív* célszerűség fogalmának az ábrázolását tekinthetjük. A természet szépségét az ízlés, érzelem alapján *esztétikailag*, a természeti célokat *logikailag*, értelem és ész útján ítéljük meg.

Az ítéleterő kritikája tehát két részre oszlik: az *esztétikai* és a *teleológiai* ítéleterő bírálatára. (VII—VIII.) Minthogy a célszerűségi ítélet egyetemes érvényre tart igényt, az Ítéleterő Kritikája ennek az igénynek a jogosultságát keresi.

a) Az esztétika tárgya a *szép* és a *fenséges*. A szép fogalmát Kant a négy kategória szempontjából elemzi.

Minőségileg a szépet az *érdek nélküli tetszés* jellemzi. A szép tárgy tisztán képzete által tetszik, függetlenül a tárgy valóságos lététől. Ha ez utóbbi szempont határozza meg a tetszést, akkor már a tárgy a vágyóképességgel áll viszonyban, ami az érdeknélküli tetszést kizárja. Ebben különbözik a szép a kellemestől és a jótól.

A *mennyiség* szempontjából a szép *egyetemes* tetszés tárgya. A szépnél a hasznosság, az egyéni érdek nem játszik közre. Ép azért az ítélkező feltételezi, hogy a tárgyról más is hasonlóképen ítél. A közölhetőség és az általános tetszés alapja nem a tárgyban van, hanem egy *formális* mozzanatban, abban, hogy a tárgy az a priori képességnek megfelel. Ebben a tényben találjuk meg tehát az ízlésítélet a *priori* érvényének az alapját. (6—9. §.)

Mivel a szép hatást kelt bennünk, célszerűnek kell mondanunk, a hatás ugyanis a célszerűség fogalmához tartozó vonás. A célszerűség egy fogalom hatóképessége tárgyára vonatkozólag. Az ízlésítélet alapja nem lehet a szubjektív cél, mert az mindig érdekkel kapcsolatos, amit a szép fogalmából kizártunk. De nem lehet az objektív cél sem, mert ez a tárgy mivoltára vonatkozik, ami nem esztétikai fogalom. A szép *formája* által tetszik, azaz célszerű anélkül, hogy célszerűnek képzelnénk. Ez a «célnélküli célszerűség» a szépnek a *viszony* kategóriája alapján szerzett tulajdonsága. (10—17. §.)

Minden képzetnél fennáll legalább is a lehetőség, hogy (mint ismeret) örömmel legyen kapcsolatos. A kellemes valóban örömet okoz. Azonban a szép szükségszerű vonatkozásban van a tetszéssel. Ez a szükségszerűség az esztétikai ítélet *modalitása*. Ennek alapja az emberi esztétikai közös érzék. (18.—22. §.)

Mindent összefoglalva, a szépet így határozhatjuk meg: szép az, ami érdek nélkül mindenkinek tisztán formája szerint szükségképen tetszik.

Az esztétika tárgya a szépen kívül a *fenséges*. Míg a szép a forma határoltságában nyilvánul meg, a fenséges az alaktalan tárgyon is feltalálható, amennyiben határtalanságot képzelünk el rajta. A szépnél a minőséghez, a fenségesnél a mennyiséghez fűződik a tetszés. A széppel együttjár az életfokozás érzelme, a fenséges pillanatnyi gátlás után az életerők annál erősebb kitörését idézi fel.

Megkülönböztetendő a *matematikai* és a *dinamikai* fenséges, a határtalan nagyság és a határtalan erő szemléletéből keletkező tetszés. A határtalan *nagyság* (pl. az óceán vagy a csillagos ég) képzeleterőnk túlszárnyalása miatt először megdöbbent, de érzékiségünk elégtelenségének az érzése rögtön felébreszti bennünk a végtelen eszméjét s az első pillanat megrendülését nyomon követi a tisztelet felemelő érzelme az ész iránt, melynek hatalma az érzéki méreteket túlhaladja. (25—27. §.)

A dinamikai fenséges az önfenntartásunkat fenyegető veszély felett győzedelmeskedő *ellenállás* képességének az átérzése. Pl. a pusztító orkán láttára tehetetlenségünk tudatában először megsemmisülünk, de a fizikai tehetetlenség tudata ellenhatásképen kiváltja erkölcsi lényünk minden fizikai erővel dacoló hatalmának a tudatát. «A fenségesség tehát a természet egyetlen dolgában sincs, hanem csakis kedélyünkben foglaltatik, amennyiben a természettel szemben önmagunkban s ezáltal a *kívül* levő

természettel szemben is (amennyiben befolyásol bennünket) fölényünk tudatára képesek vagyunk.» (28. §.) De nemcsak a fenséges, hanem a szép is feltételezi az érzékiség feletti hatalmat s az eszmények iránti fogékonyságot. Szépség és jóság érintkeznek egymással, a szépet az *erkölcsi jó* szimbolumának is tekinthetjük. (59. §.)

Míg a szép természet azt a hatást kelti bennünk, mintha esztétikai ízlésünkre számító művészet lenne, a *művészetnek* viszont azt a benyomást kell keltenie, mintha a szép természet lenne, vagyis a műalkotás formájában megnyilatkozó célszerűségnek az önkényes szabályok kényszerétől mentesnek kell látszania. (45. §.) Ilyen alkotásra a *lángész* képes. A lángész önmagának a törvénye, ezért eredeti s hat anélkül, hogy az önmagának adott szabályokról tudomása lenne. A zsenialitás mint született hajlam utánozhatatlan és elsajátíthatatlan. (46. §.)

A művészet szabad alkotás, azaz az ész által irányított önkény. (43. §.) A *mechanikus* művészet használatra szánt célszerű tárgyat hoz létre, az *esztétikai* művészet a gyönyör érzelmének a felkeltésére irányul. Az utóbbi lehet a kellem, vagy a szép művészete, aszerint, hogy csak gyönyörködtető érzeteket (pl. társasjáték) vagy pedig ízlésítéleteket ébreszt. A kifejező eszközök alapján a szépművészet három faja: a *beszédművészet* (szónoklat és költészet), a *képzőművészet* (szobrászat, festészet és építészet) és a *játékművészet* (művészi színhatás és zene).

b) Valamely dolgot akkor tekintünk *objektíve* célszerűnek, ha önmaga oka és okozata is. (65. §.) Ilyen pl. a fa, melynek magjából egy másik fa lesz. A fa egy másik ugyanolyan fajú lényt létesít, azaz fajilag a saját oka, növekedésével pedig a saját egyedi voltát hozza létre. Az a dolog, melynek részei kölcsönös együttműködéssel hozzák létre az egészet, egy szervezet. Az organizált, *szerves* lények képviselik tehát a természetben a belső célszerűséget.

Ennek a célszerűségnek a megítélési elve a következő: a természet szervezett produktuma az, melyben minden cél és viszont eszköz is. (66. §.) Azonban ez az elv nem ténymeghatározó, konstitutív elv, hanem a kutatás célját szolgáló *heurisztikus* principium. Itélőképességünk a szerves lényeket kizárólag a mechanikai okság feltételezésével nem képes megítélni. (78. §.) A kritikát nélkülöző dogmatikus irányok ezt az elvet konstitutívnak tekintik s ebből a következő antinómia származik. Tétel: az anyagi dolgok mindent csakis mechanikai törvények szerint létesíthetnek. Ellentétel: az anyagi dolgok némelyik produktuma (a szerves lények) tisztán mechanikai törvények alapján nem lehetséges. A kriticizmus szempontjából a megoldás: a szerves lények mechanikai létesítésének lehetetlenségét nem bizonyíthatjuk be, viszont célok szerint megítélhetjük őket. (75. §.)

Ha a teleologikus szemléletet az egész természetre kiterjesztjük, a célok láncolatában el kell jutnunk *egy utolsó célhoz* (letzter Zweck), azaz egy olyan lényhez, mely nem eszköz más lény számára, hanem öncél. Ez

a lény az *ember*. Azonban az ember nem abban az értelemben a természet utolsó célja, mintha a többi lény az ő boldogságát szolgálná, hisz ennek ellentmond a tapasztalat, mely eleget beszél az ember küzdelmes életéről. S egy szabad erkölcsi lény érzéki javakban különben sem találhatja boldogságát. Hanem az ember a természet utolsó célja abban az értelemben, hogy az ő szabad célkitűzései s a természet erőinek azok szolgálatába állításával valósul meg a *kultúra*. (83. §.) Kantnak a kultúrát a természet és a szabadság világának szintéziseként értelmezése iránymutató lett a modern kultúra-filozófia számára.

Az utolsó céltól megkülönböztetendő a *végcél*. (Endzweck.) Ezen a lehetőségének feltételében más céltól független célt értjük. A minden részében feltételektől függő természetnek nincs végcélja. Egyedül az erkölcsiség, az erkölcsi szabadság mástól független érték. Az ember mint erkölcsi lény a teremtés végcélja. (84. §.)

A teleologikus szemlélet a *teológiához* vezet. Az ész mind a természeti, mind az erkölcsi célok alapján a célszerűség végső okául *Istent* törekedik megállapítani. Bár ismerőképességünk sajátossága folytán a természetben megismert célszerűséget csak mint egy értelem művét vagyunk képesek megérteni, arról azonban nincs módunkban meggyőződni, hogy ez az értelem valami cél érdekében vagy pedig szükségszerűen hozta-e létre a természetet. A fizikoteológia tehát rosszul értelmezett fizikoteleológia. (85. §.) Isten létének a bizonyítására csak az erkölcsi érv marad.

Mivel az ember mint erkölcsi lény a teremtés célja, erkölcsi szempontból a világot mint a célok rendjét kell elgondolnunk, melyet egyetlen értelmes végső ok határoz meg. Az erkölcsiség tényei arra késztetnek, hogy az abszolút lényt necsak értelmesnek, hanem a legbensőbb érzelmeket is ismerő, mindentudó, jóságos, igazságos, örökkévaló lénynek gondoljuk. Ily módon az etikoteológia kiegészíti a fizikai teológiát, anélkül természetesen, hogy elméleti tudásunk körét bővítené. Az erkölcsi bizonyíték a teológiai, azaz reflektáló ítéleterő alkotása, ennek azonban csak alanyi érvénye van. Nem nyujt istenismeretet, hanem istenhitet s ez az erkölcsi hit a *vallás*. (86—89. §.)

9. Kant *vallásbölcselete* etikai nézeteihez igazodik. Az erkölcs önmagában véve független a vallástól, előírásait a tiszta észből meríti. Mindazonáltal az ember gyarlóságában szükségét érzi az erkölcsi tökéletesség felemelő eszményének s biztosítékát várja az erkölcsi küzdelemnek. Ezt az igényt a vallás elégíti ki, mely az erkölcsi parancsokat úgy tűnteti fel, mintha Isten törvényei lennének s a törvényhozó isteni fenséget mint az imádat tárgyát állítja az ember elé. A vallás az erkölcsi kötelesség isteni parancsként való teljesítése. A vallás értéke és jelentősége kizárólag abban áll, hogy az erkölcsi élet számára motívumokat szolgáltat. Nem az erkölcs függ a vallástól, hanem a vallás függ az erkölcstől, erkölcsi hatása igazolja jogosultságát.

Az erkölcsi igényeknek a legjobban a keresztény vallás felel meg. A kritikai filozófiának a vallásbölcselet terén az a rendeltetése, hogy a vallások s elsősorban a kereszténység tanaiból az *erkölcsi* észhittel összeegyeztethető tartalmat kifejtse. Erre törekszik Kant vallásbölcseleti főművében *(Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)* a keresztény hittételek racionalista, allegorikus magyarázatával.

A vallás erkölcsi szempontból legfontosabb kérdése a *rossznak* az eredete. Az emberben nemcsak a jónak, hanem a rossznak is megvan az elve, ami a rosszhoz való tapadásban nyilvánul meg. A rossz érthetetlen eredetét magyarázza a Biblia a bűnbeesés mitoszával, mely a rossz okát egy érzékfeletti lény kísértésének tulajdonítja. Ádám vétke mindnyájunknál ismétlődik a rossz szabad választásában. A bűnt a kísértéssel szembeni gyöngeségnek kell tulajdonítani. Az ember alapjában véve jó, bukásai ellenére sem szabad erkölcsi rendeltetésében kételkednie. Az újjászületés a helyes erkölcsi érzület visszaszerzése, ami csak belső forradalom által lehetséges. Ezt a titokzatos változást tulajdonítja a vallás az isteni *kegyelemnek*.

A jó principium az emberiség mint értelmes világlényeg teljes erkölcsi tökéletességében s megszemélyesítője az Istennek tetsző ember, a kereszténységben Krisztus. Ha Krisztust mint a tökéletes emberiség megtestesítőjét gondoljuk, alakja a példa erejével vonz, tekintet nélkül arra, hogy egy ilyen ember valóban létezett-e? A Krisztus-hit csodákkal való alátámasztása erkölcsi jobbulásunkat nem segíti elő. Krisztus megváltói elégtételadását az észhit az érzékiségen győzedelmeskedő ember erkölcsi megigazulásának az értelemben magyarázza. Az erkölcsi jó után törekvő emberek közössége az «Isten országa», a láthatatlan egyház. Az emberi gyarlóság, mely tisztán az észhit alapján képtelen társulni, látható egyházakat is alapít, melyek az egyházi hit tételeivel bővítik ki az észhitet. Az egyházi hitről az észhitre való fokozatos átmenet Isten országának a közeledése. Minden vallásos szertartás a papság által kigondolt értéktelen fetisizmus. (Afterdienst.) Az imádság szelleme az a cselekedeteinket szüntelen kísérő érzület, mellyel mindent úgy teszünk, mintha Istent szolgálnánk vele.

10. Bölcseletének a *jelentőségét* legjobban maga Kant jellemzi, midőn magát Kopernikushoz hasonlítja s az alany-tárgyi viszony magyarázatának a megfordításában látja vizsgálódásainak legfőbb eredményét. Az ő fellépéséig az a nézet uralkodott, hogy elménknek kell a tárgyakhoz igazodniok, ezzel szemben Kant meggyőződése, hogy a tárgyaknak kell alkalmazkodniok elménkhez. Úgy látja, hogy a matematikai természettudomány azóta indult hatalmas fejlődésnek, amióta nem engedi magát a természettől vakon vezettetni, hanem kérdéseket tesz fel neki s arra kényszeríti, hogy kérdéseire feleljen. A matematika és fizika új módszerével elért eredmények azt látszanak bizonyítani, hogy az ész azt találja meg a természetben, amit önmaga helyezett bele, a természet az ész a priori elveihez igazodik. A tapasztalat is a megismerés egy módja, melynek szubjektív a priori tényezői az ismerettárgy kialakításának nélkülözhetetlen előfeltételei. Tehát *a tapasztalat általános lehetőségének a feltételeit egyúttal a tapasztalati tárgyak lehetősége feltételeinek is kell tekintenünk.*

E meggyőződés jogosultságának a feltevésével Kant felmentve érzi magát az alapvető előfeltevések behatóbb vizsgálatától és igazolá-

sától. Önként értetendőnek veszi, hogy van érvényes tapasztalat; hogy ami érvényében a tapasztalattól független, a megismerő alanytól függ; hogy az ismeret szükségképeni tényezői kizárólag alanyi határozmányok; hogy az ész a priori törvényszerűségek rendszere, mely reflexió tárgyává tehető. Előfeltevései alapján a kriticizmus feladatát kimerítve látta azoknak az a priori elveknek a megjelölésében, melyeket a tapasztalati ismeret lehetőségének a magyarázatára alkalmasnak talált.

A «kopernikusi fordulat», melyet Kant bölcselete jelent, történeti előzményeiben elő volt készítve, de a döntő lépést Kant tette meg. A skolasztika hanyatlása óta az alany egyre több jogot igényelt a tárggyal szemben. Az alany veleszületett fogalmai lettek a megismerés kizárólag megbízható elemei, a fogalmak egymással való megegyezése az igazság kritériuma, az Istentől egyre függetlenebbé váló ember lett az erkölcsi norma meghatározója. Az alanyi feltételek túlzása ellen a tapasztalat részéről emelkedő nehézségeket a transzcendentális idealizmus a tárgyi és alanyi elemek arányos viszonybaállításával törekedett kiegyenlíteni. Az ismeret feltételezi a tapasztalati anyagot s a tapasztalat körét nem haladhatja túl és a cselekvés a tapasztalati világban valósul meg. De mind az ismeret bizonyosságát, mind a cselekvés szabályát az ész a priori elvei határozzák meg. Az ész a természet és az erkölcs törvényhozója. Bátortalan kísérletek után az *ész autonómiáját* teljes határozottsággal Kant proklamálta.

Egyébként ismeretelméleti szintézisében Kant ismét érvényre juttatta az ősi aristotelesi megállapítást, mely az ismeretet mint a tapasztalat és az ész együttes művét határozza meg. De az ismeret érvényének az alapját *fenomenalizmusa* folytán nem a tárgyban, hanem a transzcendentális alanyban adott formai elvekben állapította meg. Ez a magyarázat az aristotelesinek éles ellentéte, mely a metafizikai, etikai, esztétikai problémák területén folytatódik és fokozódik.

Kant működése a történeti fejlődés hosszabb periódusának a lezáródását jelenti, de egyszersmind új kezdet is. A jövő fejlődést az ő filozófiája határozza meg. Széles körben mozgó vizsgálódásai a filozófia legmélyebb kérdéseit érintik, új gondolatirányokat sarjasztanak s a szembenálló rendszereket állásfoglalásra kényszerítik. Ebben az értelemben Kant mindegyik rendszerre fejlesztőleg hatott s ebben az egyetemes hatásban áll történeti jelentősége.

11. Befejezésül még a *Kant-magyarázat főbb irányairól* kell megemlékeznünk. Kant műveinek tartalmi és stiláris nehézségei különböző értelmezés lehetőségét engedik meg. Az eltérések főkép a kanti filozófia két alapvető fogalma, az *a priori* és a *Ding an sich* értelmezése, az alanynak a magában való, tárgyi világhoz feszültséget mutató viszonya körül forognak. Míg a tudat elméleti formáit Kant a jelenségi világ adatainak a rendezésére korlátozza, a gyakorlati értelmet vonatkozásba hozza az

abszolút tartalmú posztulátumokkal, az ítéleterőnek pedig, habár csak regulatív módon, a valóság célok szerinti rendje felfogásának képességét juttatja. A magyarázók egy része Kant gondolatvilágában a három Kritika írása közben jelentékeny változást tételez fel.

a) *A pszichologisztikus-antropológiai* magyarázat *(Fries Fr.* és a főkép *Nelson L.* által képviselt újfriesiánus iskola, továbbá *Lange A., Helmholtz H.)* szerint az a priori nem logikai értelemben vecndő, hanem a lelki képességeknek, az emberi organizációnak a felfogott benyomásokat módosító működésére vonatkozik. Kétségtelenül ez a magyarázat áll legtávolabb Kant szándékaitól.

b) *Az idealisztikus-logikai magyarázat* a marburgi újkantiánus iskola *(Cohen H., Natorp P., Cassirer E.)* iránya. Ez az irány a gondolkodást és a létet azonosítja, a kantianizmus lényegének a tiszta tudat (Bewusstsein überhaupt) logikai funkcióinak a megállapítását tekinti, a Ding an sich-et pedig a gondolkodás által tételezett módszertani határfogalomnak tartja, melynek nincs a tudaton kívüli tárgyra vonatkozása. Rokon ezzel az iránnyal *Fischer K.* értelmezése, mely a jelenségeket is az ész organizációjából vezeti le és *Bauch B.* magyarázata, mely szerint a Ding an sich a jelenségek egységes transzcendentális-logikai alapja.

c) *Az idealisztikus-értékelméleti magyarázat,* melyet a badeni újkantiánus iskola *(Windelband W., Rickert H., Münsterberg H.)* követ, a gyakorlati ész primátusának elve alapján Kant gyakorlati filozófiáját (etikáját és esztétikáját) veszi irányítóul s a kantianizmus lényegének az emberi kultúrát irányító ideális értékek világát tekinti.

d) *A logikai-realisztikus magyarázat* fenntartja a Ding an sich tárgyi különállóságát. E szerint a magyarázat szerint Kant a dolgok létét feltételezi s azok megismerésének a priori feltételeit keresi. Így magyarázzák Kantot *Riehl A., Reininger R., Külpe O., Frischeisen Köhler M., Höningswald R., Messer A.*

e) *A metafizikai magyarázat (Liebmann O., Paulsen Fr., Volkelt J., Kroner R.)* szerint Kant nem szándékozott mindennemű metafizikát elvetni, hanem a kritika előtt igazolható szellem-metafizika alkotására törekedett.

Irodalom. Bartók Gy., Kant. Torda, 1925. Összefoglaló ismertetés. — *Alexander B.*, Kant élete, fejlődése és philosophiája. I. Budapest, 1881. Kant ismeretelméletéről szól. — *Nagy J.*, Két filozófus: Platon és Kant. Budapest, 1925. — *Fischer K.*, Immanuel Kant. Heidelberg, 1909—10. (Gesch. d. neur. Phil. IV—V.) — *Bauch B.*, Immanuel Kant.[3] Berlin—Leipzig, 1923. Rövidebb: Immanuel Kant.[3] Berlin—Leipzig, 1920. — *Cassirer E.*, Kants Leben und Lehre. Berlin, 1921. — *Reininger R.*, Kant, seine Anhänger und seine Gegner. München, 1923. — *Paulsen Fr.*, Kant. Leben und Lehre.[7] Stuttgart, 1924. — *Renouvier Ch.*, Critique de la doctrine de Kant. Paris, 1906. — *Caird E.*, The critical Philosophy of Kant.[2] London, 1909. — *Marechal J.*, La critique de Kant. Louvain. — *Jansen B.*, Der Kriticizmus Kants. München, 1925. — A rövidebb ismertetések között

kiváló *Külpe O.*, Immanuel Kant.[5] Leipzig, 1921. (Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 146.)

Részletkérdések: Buchenau A., Grundprobleme der Kritik der r. Vernft. Leipzig, 1914. Kants Lehre vom kategorischen Imperativ.[2] Leipzig, 1923. — *Cohen H.*, Kants Theorie der Erfahrung.[4] Berlin, 1924. — *Várkonyi H.*, Kant térelmélete. Athenaeum, 1921, 27—41 ll. — *Orlvay R.*, A tér és idő problémája Kantnál és az exakt tudományokban. Ath., 1925. 20—30. ll. — *Notter A.*, Kant összetevő a priorikus ítéletei különös tekintettel az okság elvére. Bölcs. Folyóir. 1890. 99—130. ll. Kant antinomia-tana és a keresztény iskola bölcselete. U. o. 1890. 287. kk. ll. — *Varga S.*, A transzecendentális dedukció Kantnál. Szeged, 1926. — *Enyvvári J.*, A produktív (transzcendentális) képzeleterő viszonya a transzcendentális apperceptióhoz a Tiszta Ész Kritikájában. Ath., 1906, 297—309., 436—448. ll. — *Wundt M.*, Kant als Metaphysiker. Stuttgart, 1924. — *Bartók Gy.*, Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete. Budapest, 1930. — *Baumler A.*, Kants Kritik der Urteilskraft. I. Halle, 1923. — *Herczeg E.*, Kant teleológiája. Budapest, 1905. — *Erdey F.*, Kant valláserkölcsi világnézete. Budapest, 1929. — *Tankó B.*, Kant vallásfilozófiája. Budapest, 1916. — *Stromp L.*, Kant vallástana. Athenaeum, 1898—1899. — *Schneller J.*, Kant nevelési elméletéről. Ath., 1903, 709. kk. ll. — *Inauen A.*, Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. Innsbruck, 1925. — *Jansen B.*, Die Religionsphilosophie Kants. Berlin—Bonn, 1929. — *Switalski W.*, Kant und der Katholicizmus. Münster, 1925. — *Troeltsch E.*, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Berlin, 1904. — *Rickert H.*, Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen, 1924. — *Sentroul Ch.* L'objet de la metaphysique selon Kant et selon Aristote. Louvain, 1905. (Németre ford. Heinrichs L.: Kant und Aristoteles. Kempten—München, 1911.) — *Przywara E.*, Kant heute. München, 1930. — *Palágyi M.*, Kant und Bolzano. Halle, 1902. — *Ehrlich W.*, Kant und Husserl.[3] Halle, 1923.

Kommentárok: Vaihinger H., Kommentar zu Kants Kritik d. rein. Vernft. I—II.[2] Stuttgart, 1922. — *Cohen H.*, Kurzer Handkommentar zu Kritik d. rein. Vernft.[4] Leipzig, 1925. — *Messer A.*, Kommentar zur Kants Kritik der rein. Vernft.[6-9] Stuttgart, 1922. Kommentar zu Kants ethischen und religionsphil. Hauptschriften. Leipzig, 1928. — *Nink C.*, Kommentar zu Kants Kritik d. rein. Vernft. Frankfurt a. M., 1930. Skolasztikus bírálattal. — *Ratke H.*, Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik d. rein. Vernft. Leipzig, 1928. — *Heuszner A.*, Kleines Kant-Wörterbuch. Göttingen, 1925. — A Kant-mozgalom legfontosabb folyóirata a *Kantstudien.* (Berlin.)

60. Kant első ellenfelei és követői. — A filozófia alakulása Kant után.

Kant filozófiája forradalmi újítás erejével hatott. A Tiszta Ész Kritikája nagy feltűnést keltett, de kellő megítéléséhez kezdetben hiányzott annak világos megértése. A kritikusok egyik része empirikusnak, másik részük idealistának mondotta Kantot, akit viszont sem az empirikusok, sem a racionalisták nem akartak magukhoz közé fogadni. Voltak, akik a gondolkodás és az erkölcsiség megsemmisítésének tekintették az új elméletet; Mendelssohn «mindent szétzúzónak» nevezte Kantot; egyesek folyóiratokban, röpiratokban tették gúny tárgyává az új tant. Csak mikor a Prolegomenák a Tiszta Ész Kritikájához magyarázatot nyujtottak s a további Kritikák során az új filozófia egész valójában kibontakozott, csillapodott le az izgalom.

1. Kant ellen foglaltak állást Locke empirizmusának német követői *(Selle Chr., Weishaupt A., Tittel G. A., Tiedemann D.)*, a Leibniz-Wolf-irány hívei *(Eberhard A., Schwab J. Kr., Maasz G. E.)*. Katolikus részről *Stattler Benedek* ingolstadti jezsuita tanár több munkájában bírálta Kant rendszerét, melyet filozófiai szempontból elégtelennek, a vallás szempontjából pedig veszedelmesnek ítélt. *Zallinger Antal* müncheni tanár szintén katolikus részről kifogásolta a rendszert.

Erős ellenállást tanusított Kanttal szemben a felvilágosodás ellenhatásaképen jelentkező szentimentalizmus és fideizmus, «a hit filozófiája» *(Glaubensphilosophie)*, melynek követői az ismeret bizonyosságát nem értelmi műveletekből, hanem az érzelmi átélésen alapuló hitből eredeztették. A «hit» fogalma tehát náluk a vallásos hit jelentésénél tágabb értelmű. Ehhez a körhöz tartozott Hamann, Herder, Jacobi. Ők Kantban a mélyebb és igazibb emberi értékeket megsemmisítő túlzó racionalistát látták.

A költői lelkű és vallásos kedélyű *Hamann János György* (1730—1788), kit sejtelmes írásai miatt «észak mágusának» neveztek, arra int, hogy az egyén a maga teljes mivoltában megoldhatatlan misztérium marad. Az ember és minden dolog lényegét az ellentétek találkozása *(coincidencia oppositorum)* alkotja. Kanttal szemben az ész korlátait hangsúlyozza s különösen az érzékiség és az ész éles szétválasztását hibáztatja. Szerinte Kant figyelmét elkerülte, hogy a nyelv a kettő közt felbonthatatlan kapcsolatot létesít. Az igazi megismerés az érzelmi átélés, mely az igazságban való hitet eredményezi.

Herder János Gottfried (1744—1803) Spinoza és Leibniz eszméinek hatása alatt a létet az észrevehetetlen átmenetekben gazdag formák élő organizációjának tekintette, melyben az ember egyesíti magában a többi lények tökéletességét. A felvilágosodás végét jelző történetfilozófiai elmélkedéseiben Herder a történelmet a természeti fejlődés folytatásának tünteti fel, melyben az egyetlen nagy individuumot képező emberiség, szoros függésben a természeti létfeltételektől, az összes lelki képességek harmonikus kifejlesztésében álló tökéletes humanitás eszménye felé halad. *(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784—91.)

Herder harmonizáló törekvései mellett szintén nem értett egyet Kant analitikus, kritikus irányával. Heveshangú *Metakritikájában* (1799) Hamann ellenvetéseit újította fel Kanttal szemben, esztétikai kritikájában *(Kalligone*, 1800) pedig a szépnek az igaztól és jótól való különválasztását helyteleníti s lehetetlennek tartja, hogy a puszta forma fogalom nélkül tetszést váltson ki. A szép mindig valamit kifejez, a belső célszerűség szimboluma.

A «hit» filozófusai közül legélesebb kritikai erővel *Jacobi Frigyes Henrik* (1743—1819) rendelkezett, ki egyideig a müncheni Tudományos

Akadémia elnöki tisztjét viselte. Jacobi sokat foglalkozott Spinoza filozófiájával s Mendelssohnnal folytatott vitájának (*Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn*, 1785) jelentékeny része volt abban, hogy a német idealizmus Spinoza eszméivel megismerkedett. acobi Spinoza metafizikáját a racionalizmus egyedül következetes rendszerének tartotta, mely az oksági szemléletből következő determinizmust s az ateizmussal egyenértékű panteizmust nyiltan bevallja.

Kant kritikájának az értelem funkcionális szerepére vonatkozó megállapítását Jacobi is helyeselte, de nem értett vele egyet abban, hogy az eszmék tárgyi értéküktől megfosztott posztulátumok lennének s hogy az érzékek révén a tárgyakról nem szerezhetünk ismeretet. (*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787. *Über das Unternehmen des Kriticizmus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*, 1802.) A kategóriáknak a jelenségekre való korlátozása mellett a «Ding an sich»-fogalom ellentmondóvá válik. A «Ding an sich» nélkül nem lehet Kant rendszerébe hatolni, vele meg nem lehet benne megmaradni. A kriticizmus akkor lenne a legkövetkezetesebb, ha ezt a fogalmat egészen elhagyná s az illuzionizmusba menő idealizmus álláspontjára helyezkedne, amint azt Fichte tényleg megtette.

Spinoza és Kant eredménytelen kísérletei Jacobi szerint a racionalizmus csődjét bizonyítják. A valóság csak a *hit* által közelíthető meg. Ismeretforrásaink az érzékek és az ész. Az érzékekbe vetett hit által szerzünk tudomást a természet tárgyairól, mint azt Hume is helyesen felismerte, az ész által pedig az érzékfeletti világot ragadjuk meg. (Vernunft = vernehmen.) Isten létéről is a közvetlen tapasztalat győz meg. A szellem, mely igazi lényünket alkotja, Istentől való s általa van Isten jelen a szívben. Igaz, hogy az ész nem képes ezt a szívből kiáradó világosságot felfogni, de az észismeret világos alakjai mögött még egy beláthatatlan mélység tátong. Erre az érthetetlen kettősségre utal Jacobi, midőn értelme szerint pogánynak, szíve szerint kereszténynek vallja magát. Jacobi Kant formalisztikus etikai parancsát is helytelenítette s az erkölcsiség individuális jellegének a kiemelésével a romantikánál élénk visszhangra talált.

2. Kant első bírálói közül a legmélyebbre hatol s a legszellemesebb *Schulze Gottlob Ernő* (1761—1833) helmstedti, majd göttingeni tanár, ki *Aenesidemus* című névtelenül kiadott művében Kant rendszerében belső ellenmondásokat hibáztat. Kant az ismeret tényéből következtet az ismeret feltételeire. De midőn feltételezi, hogy az ismeretnek vannak feltételei, már elfogadja az okság elvét, amit pedig előbb a kritikának kellene megállapítani. Ha minden előítélettől mentesen akarunk eljárni, legfeljebb csak annyit mondhatunk, hogy az ismeret előfeltételeit gondolnunk kell. Kant azonban a feltételek gondolásának a szükségességé-

ből a feltételek reális létére következtet, vagyis teljesen úgy jár el, mint a dogmatikus metafizika.

Egy másik ellentmondás a «Ding an sich» fogalma. A Ding an sich-et Kant egyrészt a transzcendentális affekció okául jelöli meg, másrészt azt állítja, hogy a kategóriáknak csakis a tudatjelenségekre van érvényük. Minthogy a létezés, valamint az okság Kant szerint a kategóriákhoz tartozik, nincs módunkban megállapítani sem azt, hogy tudatunkon kívül léteznek dolgok, sem azt, hogy ránk hatnak. Igy nem marad más hátra, mint az, hogy az ismeret kizárólagos alapját az észben keressük. De az ész is egy «Ding an sich», tehát megismerhetetlen. Az «ismerőképesség» pedig, amellyel az ész önismeretét Kant lehetségesnek tartja, hiposztatált fajfogalom. Kant elmélete szerint mind a tárgyi, mind az alanyi világ megismerhetetlen, a szkepticizmus cáfolata nem sikerült.

3. De Kant csakhamar követőkre is talált. Az első közöttük *Schulze János* königsbergi lelkész és tanár, ki a Tiszta Ész Kritikája kétségesen érthető kijelentéseinek oly értelmet tulajdonított, amely a vallással összeegyeztethető. Ismertetése *(Erläuterungen über den Herrn Prof. Kant Kritik d. r. Vernft.*, 1784), melyet Kant is helybenhagyott, nagyban elősegítette az aggályok leküzdését. Leghamarább a jénai tudós világ tette magáévá Kant eszméit. Terjesztésükön itt különösen *Schmid Chr. Fr.* buzgólkodott, ki a Tiszta Ész Kritikáját összefoglalóan ismertette s ahhoz magyarázó szótárt is készített. 1785-ben a Jénában megalapított *Allgemeine Literaturzeitung* az új irány szolgálatába szegődött s Halle-ban egymásután két kantiánus folyóirat indult meg.

4. Kant első követői közt az egyik legjelentékenyebb egyéniség volt a barnabita rendből kilépett *Reinhold Lénárt* (1785—1823), ki egyideig a jénai egyetemen működött. Reinhold Kant rendszerétől az erkölcsi és szellemi világ újjászületését remélte s Kant filozófiájáról írt leveleiben *(Briefe über die Kantische Philosophie*, 1790), melyekről Kant is nagy elismeréssel nyilatkozott, a transzcendentális filozófiát főkép ebből a szempontból méltatta.

Reinhold a Kant rendszerével szemben megnyilvánuló aggályok és tartózkodás okát abban látta, hogy Kant az ismeretelméletre helyezett kizárólagosan súlyt s az ismerőképesség elemi vizsgálatát elmulasztotta. Ezt a hiányt szándékozott Reinhold eltüntetni az «alapfilozófiával» *(Elementarphilosophie)*, mely a tudat elemi jelenségeinek, a képzeteknek a tőlük megkülönböztetendő alanyra és tárgyra való vonatkozásában állapította meg a tudat alapvető tényét. *(Versuch einer neuen Theorie der menschl. Vorstellungsvermögens*, 1789. *Das Fundament des philosophischen Wissens*, 1791.) A képzetekenek tartalmat adó tárgy a «Ding an sich», mely bár önmagában megismerhetetlen, létezését a képzetek léte kétségtelenné teszi. A «Ding an sich» nélkül fogalmaink üresek lennének. Reinhold tehát

a sok nehézséget okozó «Ding an sich»-fogalom realisztikus értelmezésének az útját egyengette.

5. Vele szemben *Maimon Salamon* (1754—1800), az éleseszű zsidó filozófus a «Ding an sich»-nek idealisztikus értelmet tulajdonított. *(Versuch einer neuen Logik*, 1794.) Szerinte a szemlélet anyagának a «Ding an sich»-től való eredeztetése teljesen indokolatlan és felesleges. Tudatunkban formátlan ismeretanyag nem létezhetik, s így az «anyag» és a «forma» megkülönböztetése csak az ismeret homályosabb vagy világosabb fokát jelentheti. Anyag és forma ismeretünk *világosságának* a határfogalmai. Minden ismeretünkben marad valami az a priori formákkal fel nem fogható irracionális tartalom s ez az irracionalis tudattartalom, mely egy fogalomban kisebb-nagyobb terjedelmű lehet, a «Ding an sich». Mivel pedig ez tisztán fogalmi létű, egyetemes érvényű tapasztalati ismerethez a kategóriák által nem juthatunk. Ezért nevezi magát Maimon a tapasztalati ismeretre vonatkozólag szkeptikusnak s az a priori ismeretre vonatkozólag racionalis dogmatikusnak. A «kritikai szkepticizmus» szerint, amint Maimon álláspontját nevezi, csak a matematikában s az a priori formákra vonatkozólag juthatunk nyilvánvaló ismerethez.

Reinholdot *a kritikai realizmus*, Maimont pedig a *logikai idealizmus* úttörőjének tekinthetjük a Kant-magyarázat terén. Viszont Fries és Beneke a *pszichologisztikus* magyarázatot alapozzák meg.

6. Kant transzcendentális módszerével ellentétben *Fries* és *Beneke* szerint az egyetlen követhető filozófiai módszer a pszichikai tények tapasztalati megfigyelése s ennek megfelelően a filozófia alaptudománya a *pszichológia*. A pszichológiai módszer és ténymegállapítás kizárólagos alkalmazása miatt nevezzük az általuk képviselt irányt pszichologizmusnak. A módszertani állásfoglalás sajátossága mellett mindkettőjük filozófiája ekletikus vonásokat árul el s különösen Jacobi hatását mutatja.

Fries Jakab Frigyes (1773—1843) heidelbergi, majd jénai tanár azt tanítja, hogy a megismerés pszichikai funkció, tehát az ismeret törvényeit csak ennek a funkciónak a megfigyelésével állapíthatjuk meg. *(Neue Kritik der Vernunft*, 1807. *System der Metaphysik*, 1824.) A szemléleti és gondolkodási formák, melyek rendszerét a Tiszta Ész Kritikája feltárja, a pszichikai tevékenység immanens adottságai, melyekről az önmegfigyelés alapján szerzünk tudomást. Minthogy csak pszichikai élményeinkről van tudomásunk, melyekben alany és tárgy szétválaszthatatlanok, ismereteink tárgyi vonatkozása kritikailag megoldhatatlan s ép ezért felesleges filozófiai probléma. A magánvalók a *hit* tárgyai. Istent a tiszta érzelem sejtésében *(Ahndung)* fogjuk fel.

Beneke Frigyes Eduárd (1798—1854), ki élete javarészét Berlinben tölöttte, még jelentékenyebben tér el Kanttól, midőn a lélektant, mint alapvető filozófiai tudományt, a természettudományokkal helyezi egy sorba. *(Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, 1832. *Die neue*

Psychologie, 1845.) A lelki élet alapfolyamatainak a vizsgálata alapján Beneke az emberi lelket az állati léleknél magasabbrendű szellemi lénynek tartja, melynek halhatatlansága mellett szól az a körülmény, hogy a pszichikai nyomok folytonos növekedése mellett a tudat a külvilágtól mindinkább önmaga felé fordul. Igy a testtel való kapcsolat megszüntével a lélek belső élete tökéletesebb fejlődésnek indul. A metafizika is a belső tapasztalaton alapul, a metafizikai fogalmak pszichikai tények. *(Metaphysik und Religionsphilosophie*, 1840.) Hogy képzeteinknek tárgyak felelnek meg, mint az egyetemes emberi tudat bizonyíthatatlan meggyőződését el kell fogadnunk, bár a tárgyak lényegét nem ismerhetjük meg. Ezzel az ismeretelmélettel összefüggésben Beneke Kant aprioriz-musát az etikában is visszautasítja.

7. Kantot Berkeleyhez viszi közel *Beck Zsigmond* (1761—1840) rostocki tanár magyarázata, mely szerint a «Ding an sich»-fogalom kizárólag didaktikus jelentőségű *alkalmazkodás* a dogmatizmus realisztikus terminológiájához. *(Einzig möglicher Standpunkt, aus welchen diekritische Philosophie beurteilt werden muss*, 1796.) Tudatunk tárgyait a tudat szintetikus funkciója létesíti. A valóság a tárgyat alkotó eredeti képzet, melyet a tárgynak a fogalma követ. Kant tana az érzéki affekcióról nem transzcendentális, hanem empirikus értelemben veendő, a fenomenális tárgynak a belső érzék alanyára való hatása értelmében.

Bardili Kristóf (1761—1808), ki Kantnál azt hibáztatja, hogy az észt az alanyhoz kötötte s ezzel a pszichológizmus veszélyébe jutott, Hegelhez közeledik azzal a magyarázattal, hogy a gondolkodás maga a világlényeg, mely az emberben jut öntudathoz.

8. Az említett gondolkodóknál sokkal jelentékenyebb az a hatás, melyet Kant a nagy német *idealisztikus rendszerekre* kifejtett. E rendszerek alkotói mind Kantból indulnak ki, de az ismeretkritikai analízis helyett a Gyakorlati Ész és az Itéleterő Kritikájának konstruktív gondolatait veszik alapul. *Fichte, Schelling, Hegel* az ész öntevékenységének logikai elvét *metafizikai* principiummá változtatják s a «Ding an sich»-et, a tárgyi világot, mint az ész produktumát magyarázzák. Főtörekvésük az egész valóságnak a lét egységes szellemi alapjából való *a priori* levezetése. Ez a levezetés részben a filozófus különös adományának tekintett *értelmi szemlélet (intuició)*, részben a *dialektika* útján történik. Ez az idealizmus felújítja *Hérakleitos* tételét, miszerint a fejlődés ellentéteken át történik. Dialektikájának lényege abban áll, hogy a kiindulásképen felvett tételben *(tézis)* belső ellentmondást *(antitézis)* állapít meg s azt a kettőt egyesítő *szintézissel* szünteti meg, mely hasonló módú további levezetés kiindulása. A levezetés az ellentét megszűnésével jut nyugvóponthoz. A módszer metafizikai alkalmazása azon az idealisztikus előfeltevésen nyugszik, hogy *gondolat és lét azonososak*. Fogalmaink tartalma a valóság, a fogalmak a valóság életét híven visszatükrözik.

Egyébként a levezetés kiindulása az egyes filozófusoknál különböző. *Fichte* az egyetemes tudatból, a transzcendentális appercepció értelmében vett Én-ből indul ki. Őt követi kezdetben *Schelling* is, később azoban az észt mint az alany és a tárgy differenciálatlan azonosságát veszi fel kiindulásul. *Hegel* pedig az ideából mint egyedül létezőből indul ki. Fichte rendszerét a szubjektív idealizmus, Schellingét az objektív idealizmus, Hegelét pedig az abszolút idealizmus vagy panlogizmus rendszerének szoktuk nevezni.

A nagy idealista rendszerek Hegellel lezárulnak. Mellettük e kornak kiemelkedőbb gondolkodói még *Schopenhauer* és *Herbart*, kik a «Ding an sich» problémájának önálló megoldására törekednek. Ha így e két filozófus nem is állott a voltaképeni idealisták körével közvetlen kapcsolatban, mégis Kanthoz fűzi őket a transzcendentális idealizmus fenomenalisztikus álláspontja s az a meggyőződés, hogy Kant művét fejlesztik tovább. A transzcendentális idealizmussal szemben a leibnizi, illetve az aristotelesi realizmust képviselik *Bolzano* és *Trendelenburg*. Történeti helyzetük miatt az ő rendszereiket is a német idealizmus történetének a keretén belül kell ismertetnünk.

Irodalom. Unger R., Hamann und die Aufklärung. I—II. Halle, 1925. — *Siegel C.*, Herder als Philosoph. Stuttgart, 1907. — *Lévy—Bruhl, L.* La philosophie de Jacobi. Paris, 1894. — *Schmidt F. A.*, F. H. Jacobi's Religionsphilosophie. Heidelberg. 1905. — *Varga B.*, Jacobi H. F. Athenaeum, 1911, 36—83. ll. — *Fischer K.*, Die beiden kantischen Schulen in Jena. Stuttgart, 1862. — *Zubersky A.*, Maimon und der kritische Idealismus. Leipzig, 1925. — *Gueroulf M.*, La philosophie transcendentale de Salomon Maimon. Paris, 1929. — *Elsenhaus Th.*, Fries und Kant. I—II. Giessen, 1906. — *Hasselblatt M.*, Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit. München, 1922. — *Granzow O.*, Beneke's Leben und Philosophie. Bern, 1899.

61. Fichte.

1. A Kant utáni német idealizmus filozófusainak sorát *Fichte János Gottlieb* nyitja meg. Fichte az indítást Kant etikai műveiből nyerte. Kiindulása az *erkölcsi szabadság* ténye s filozófiájának az a célja, hogy ezt a tényt megmagyarázza. 1762-ben Ramenauban született szegény takács családból. Egy jótevő támogatásával végezte el a pfortai iskolát, majd a jénai és a lipcsei egyetemen teológiát hallgatott, de még nagyobb érdeklődést mutatott a filozófia iránt. Nagy szegénységgel küzködve, mely egyideig az öngyilkosság gondolatával is foglalkoztatta, mint házitanító tartotta fenn magát. 1790-ben Kant könyvei jutottak a kezébe. Élete legboldogabb napjának nevezte azt, amelyen Kant bölcseletével megismerkedett. A következő évben felkeresi Kantot s az ő közbenjárásával jelent meg Fichte első műve. *(Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792.*)* A névtelenül kiadott könyv oly nagy rokonságot mutatott Kant gondolatvilágával, hogy a közönség a mű szerzőjének Kantot

tartotta. Midőn Kant a szerző nevét nyilvánosságra hozta, Fichte egyszeriben az érdeklődés középpontjába került. 1794-ben Jénában Reinhold utóda lett. Egyik követőjének, Forberg-nek a vallás fogalmáról szóló tanulmányához előszóként írt értekezése miatt *(Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung)*, melyben Fichte Isten fogalmát az erkölcsi világrenddel azonosította, egy névtelen röpirat az ateizmussal vádolta. Nagy irodalmi vita keletkezik *(Atheismusstreit)*, Fichte védekező iratában a közönséghez fellebbez s a tanszabadság korlátozása esetén a kormányt lemondásával fenyegeti. A kormány szavánál fogja s a jénai katedrától felmenti. Igy kerül Fichte 1800-ban Berlinbe. Itt a francia megszállás ideje alatt nagy bátorságot tanusított a német néphez szóló akadémiai beszédeivel, melyek a nemzeti öntudat ébredésére nagy hatással voltak. Fichte résztvett a berlini egyetem létesítésében is, melynek tanára s első rektora volt. 1814-ben feleségétől, ki a hadisebesültek ápolása közben járványos betegségben megbetegedett, a járványt megkapta s áldozatául esett.

Fichte első iratában nem zárja ki a kinyilatkoztatás lehetőségét, de kényszerítő bizonyítékot nem tart mellette lehetségesnek. Főműve, melyben rendszerét kifejti, a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794. Ezt ismételten átdolgozta s több magyarázó iratot írt hozzá. Rendszerén alapuló jogbölcselete a *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796. Részleges erkölcsbölcselete a *System der Sittenlehre nach Prinz. d. Wissschftlr.*, 1798. Egyéb nevezetesebb iratai: *Die Bestimmung des Menschen*, 1800; *Der geschlossene Handelstaat*, 1800; *Über das Wesen des Gelehrten*, 1805; *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806; *Die Anweisung zum seligen Leben*, 1806; *Reden an die deutsche Nation*, 1808; Műveit összkiadás alá fia *Fichte J. H.*, rendezte. Berlin, 1845—46. Kéziratainak egy része még kiadatlan. Az első és második bevezetést a tudománytanba magyarra fordította *Kopasz G.*, Debrecen—Gyula, 1941.

Fichte határozott, elszánt egyéniség volt, ki mások véleményétől, külső körülményektől nem engedte magát befolyásolni. Midőn Kant bírálatában a Wissenschaftslehre-t elhibázott rendszernek állította, Fichte nyersen azzal vágott vissza, hogy Kant nem képes levonni a saját rendszerének a következményeit. Meggyőződése volt, hogy rendszere Kant filozófiájának szerves továbbfejlesztése.

2. Fichte szerint a filozófiának, mint *tudományelméletnek* egyetlen alapelvből kell mind az elméleti, mind a gyakorlati tételeket levezetnie. A tudatból kiindulva, mintegy a tudatot kitágítva, azt a végső előfeltételt kell megállapítania, amely bár alapja minden tudattevékenységnek, mégsem az empirikus tudat ténye. (Ges. Werke I. 91, 334, 425. l.) Ez a tény nem lehet valami szubstanciális jellegű valóság (lélek), hanem csakis az erkölcsi szabadság folyton fejlődő, sohasem kész jellegének megfelelő mozzanat: a tettcselekvés *(Tathandlung)*. Az abszolút aktus az önmagára reflektáló szellem feltétlen *önállítása*. Ennek az aktusnak a felfogását Fichte a filozófus különös képességének tartja, illetve némely helyen, az önreflexió aktusában bárki által felfogadhatónak mondja.

A transzcendentális appercepció elvének megfelelően ez az aktus nem az empirikus én-tudat, hanem az *abszolút Én* aktusa. Ezt fejezi ki a tudományelmélet *első* alaptétele: *Az Én eredetileg önmagát állítja.* (Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. I. 98. l.) Az Én cselekvése «tett»-cselekvés: Az Én a cselekvő s egyszersmind a cselekvésnek az eredménye is. Az alany ennek az aktusnak a tárgya is. Gondolat és lét teljes azonossága adja ennek az aktusnak abszolút vonását.

Az empirikus tudat bizonysága szerint az Énnel szükségképen szemben áll a Nem-Én. Az Én abszolút volta mellett a Nem-Én csakis úgy magyarázható, hogy az Én nem állíthatja magát anélkül, hogy egyidejűleg a Nem-Ént is ne állítaná. Ezt a tényt fejezi ki a tudományelmélet második alaptétele: *az Én önmagával szemben egy Nem-Ént állít* (. . . wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich. 104. l.).

Az Én és a Nem-Én ugyanabban a tudatban vannak, következésképen egymást kölcsönösen korlátozzák. Korlátozni annyit tesz, mint valaminek a realitását részben megszüntetni. A korlátozás tehát osztható ságot jelent. Ezt állapítja meg a harmadik alaptétel: *Én az Énben egy osztható Énnel egy osztható Nem-Ént állítok szembe.* (Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. 110. l.) Amennyiben az Én a Nem-Én által korlátozva állítja magát, megismer; amennyiben pedig az Én a Nem-Ént olyannak állítja, mely az Éntől korlátoztatik, cselekszik. Az előbbi tényállás a tudományelmélet *teoretikus*, az utóbbi a *praktikus* részének az alapja.

Az Abszolútum, az Én állításain, tételezésein, pozícióin alapulnak a logikai és a metafizikai elvek.

Ha az első tétel tartalmától, az Éntől elvonatkoztatunk s csak a tétel formáját tartjuk meg, az *azonosság* logikai tétele áll előttünk (A = A). Ha pedig minden ítéléstől mint bizonyos módú cselekvéstől eltekintünk s az emberi szellem cselekvésének a módjára általában tekintünk, metafizikai vonatkozásban a *realitás* kategóriáját kapjuk meg. A második tétel tartalmától való elvonás az *ellenmondás* logikai elvét eredményezi. (Nem — A nem = A.) Metafizikai értelemben megfelel neki a *negáció* kategóriája. A harmadik alaptételnek az *elégséges alap logikai* elve felel meg. (A részben = nem — A, nem — A részben = A.) Ennek az alapelvnek a *korlátozás* kategóriája felel meg.

A szintetikus alapelvből vezeti le Fichte mind a teoretikus, mind a praktikus tudományelmélet tételeit. A teoretikus tudományelmélet alapszintézise az a tétel, hogy az Én a Nem-Én által meghatározottnak állítja magát. Ebben az az ellenmondás van, hogy az Én tevőleges s egyszersmind szenvedőleges. Az ellentétet a kölcsönhatás fogalma oldja fel: az Én és a Nem-Én egymást kölcsönösen meghatározzák. Amennyiben az Ént a tevőleges Nem-Én határozza meg, az Én szenvedőleges. Ezt a viszonyt fejezi ki az *okság* fogalma. Minthogy azonban az Énben minden realitás bennfoglaltatik, ennyiben az Én *szubstancia.*

Aszerint, hogy az okság vagy pedig a szubstancia fogalmából indulunk-e ki, *az Énnek a Nem-Énhez való viszonyáról* kétféle szélsőséges nézet lehetséges. Az okság fogalmából kiindulva a *dogmatikus realizmus*

az Én szenvedőlegességének az alapját az Éntől különböző reális létben határozza meg. Viszont a szubstancia fogalmából kiindulva a *dogmatikus idealizmus* a Nem-Énnek kizárólag tudati létet tulajdonít. Az ellentétet a *kritikai idealizmus* oldja meg. Eszerint az önmaga korlátlan állítására törekvő Én tevékenysége bizonyos ellenállásra *(Anstoss)* talál. Ezt az ellenállást nem okozhatja valami tárgy, de arra alkalmas, hogy az Én tárgyakat képzeljen el s azokat önmagával szembehelyezze. Az a spontán tevékenység, amellyel az Én önmagát tárgyak által korlátozva tudja, a képzeleterő *(Einbildungskraft)*. Működése független az alanyi önkénytől s azért tárgyait az alanytól független valóságként tünteti fel. Fichte tehát a tárgyat, a «Ding an sich»-ét, az alanyba, az Én-be helyezi. Az Énen kívül reális tárgyak nincsenek *(szubjektív idealizmus)*. Az Én tiszta öntevékenység, mely kívülről semmiféle szenvedőleges hatást nem fogadhat be.

Ennek a túlzó idealisztikus állásfoglalásnak megfelelően magyarázza Fichte a megismerés különböző tényeit. Az érzékelésben az Én a Nem-Én által korlátozva találja magát. A szemléletben a tárgy mint kívülről jövő tűnik fel. A képzelet a szemlélet tartalmát a térbe vetíti ki, ami által a tárgyak rajtunk kívül levőknek tetszenek. Az értelem a szemléletet megrögzíti s azáltal annak a valóság jellegét kölcsönzi. Az értelem által megrögzített tárgyakon az ítéleterő különböző műveleteket végez. Végül az Én tökéletes öntevékenységének a szemlélete az észismeret. Ez minden tudás alapja.

Az Énnek a Nem-Éntől való függésének a megszüntetése a *praktikus tudományelmélet* tárgya. A Nem-Éntől való korlátoltság, amit az ismeret tesz tudatossá, csak a *cselekvés*, a Nem-Énre hatás által szüntethető meg, s a cselekvésben, az ellenállás leküzdésében, jut az Én abszolút voltának a tudatára. Az Abszolútum lényegénél fogva ösztön, törekvő erő *(Trieb)*, tehát cselekednie kell. A cselekvés, a tett pedig az *ellenállás* leküzdésében áll.

Ez a követelmény magyarázza meg a Nem-Én eredetét. A Nem-Ént az Én hozta létre, hogy cselekvésének tárgya legyen. Tárgyak nélkül az Én nem jöhetne öntudathoz, öntudatlanságra és tétlenségre lenne kárhoztatva. A tárgyi világ tételezésével jut az Én cselekvési lehetőséghez s a cselekvés részére egyszersmind erkölcsi kötelesség is. A kötelesség annak felismerése, hogy a Nem-Én, a világ, az Én, az Abszolútum önmaga alkotta korláta, melyet mint nemlétezőt meg kell szüntetnie. A természetnek önmagában nincs értelme. A lét célja, hogy az Én a Nem-Ént legyőzze, hogy az értelem a természeten tökéletesen érvényesüljön. Ez azonban oly feladat, melynek megvalósítása a végtelenség távlataiba vész.

3. Fichte *gyakorlati bölcselete* a szabadság megvalósításának a feltételeit ismerteti. Etikája erősen szociális jellegű. Hangsúlyozza, hogy az emberi rendeltetés, a szabadság csak a társadalomban, az egyének sokasága által valósulhat meg. Amint a tárgyi világ tételezése a cselekvés

elengedhetetlen feltétele, épúgy a szabad önelhatározás más eszes lények ösztönző ránkhatását feltételezi. A gyakorlati ész szolgáltatja így a bizonyságot arról, hogy kívülünk más személyek is léteznek. (Grundlagen des Naturrechts. 3. §.) Az egyedek szabadságának a közösség részéről való szabályozása a *jog* tárgya, a sokféle egyéni akaratnak egy erkölcsi öntudatba egyesítése pedig az *erkölcstudomány* tárgya.

A jog alaptétele: az önszabadság mások szabadságának a fogalma által korlátozandó. (4. §.) A személy fogalmából következő ősjogok a személyes szabadság és a tulajdon feletti rendelkezés joga. A közösség fogalmából következik az ősjogok sértetlenségét biztosító kényszerjog, mely tényleges érvényesüléshez az államban jut. Az *állam*nak kell nevelés által a reábízott nép kulturális feladatának betöltését biztosítania. Fichte az államszocializmus eszméjével rokonszenvezett, melynek lényegét a hivatásválasztás, a tulajdon használatának állami ellenőrzésében, a munka állami megszervezésében, a termelés és az értékesítés szabályozásában látta. *(Der geschlossene Handelstaat.)*

Míg a jog az ember külső magatartását szabályozza, az erkölcs az ember belső világát alakítja. Az ember erkölcsi feladata az élvezet után vágyó természeti ösztönnek *(Naturtrieb)* az autonómiával adott tiszta ösztön *(Reinertrieb)* általi feltétlen irányítása. Ennek megfelelően az erkölcsi törvény: Cselekedj mindig kötelességedről való legjobb meggyőződésed szerint. Vagy: Cselekedj lelkiismereted szerint. (System. d. Sittenlehre. 13. §. IV. 156. l.) Minden cselekedettel közelebb kell jutni az erkölcsi végcélhoz, a tökéletes észlény (Ich als Idee) eszményéhez.

A részleges erkölcsi kötelességek a test fenntartására, az értelem fejlesztésére és a társadalom javának az előmozdítására vonatkoznak. Mindenkinek kötelessége, hogy a társadalom hasznára legyen, hiszen kiművelődését a társadalomnak köszönheti. Ennek a kötelességnek eleget tesz, ha valamely állás betöltésével a kultúra előmozdításán közreműködik. Munkaalkalom nyújtásával az állam mindenki számára köteles cselekvési lehetőséget biztosítani. A házasságkötés a társadalom érdekében mindenkire kötelező. A társadalmi rendek közt legfontosabb a *tudós* hivatása. A haladást előmozdító és gátló tényezőket ő állapítja meg. Ő az emberiség nevelője s ez a hivatás arra kötelezi, hogy kortársainak erkölcsös életével példát szolgáltasson.

4. Az emberiség fejlődésének az útját *a történet bölcselete* követi nyomon. A közönséges, a posteriori történelemmel szemben az a priori történelem a világtervet és a világ korszakait tárgyalja, melyek a tapasztalattól függetlenül megállapíthatók. *(Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.)*

Mivel észnélküli állapotból ész nem származhatik, egy normál népet kell felvennünk, mely puszta léte által, tudomány és művészet nélkül a tökéletes észkultúra állapotában volt. Emellett létezhettek primitív népek is. Az emberiség földi létének az a célja, hogy összes viszonyait szabadon az ész szerint rendezze be. E cél felé öt korszakon keresztül halad. Az elsőben a puszta észösztön fáradság nélkül rendelkezett. Ez volt az eredeti ártat-

lanság állapota. A második korszakban az ösztön elgyöngült s csak a kiválasztottakban szólalt meg, kik tekintélyükkel állapították meg az emberiség életrendjét. A harmadik korszak minden tekintélyt elvetett s korlátlan uralomra juttatta a bűnt. A negyedik korszakban kezdődik a megigazulás az észnek a tudomány alapján való elismerésével. Az ötödik korszakban a tudomány szolgálatába lépő művészettel az életviszonyok az észnek megfelelően alakulnak. Ez a tökéletes megigazulás és szentség kora, melyet elérve az emberiség visszatér eredetéhez. Fichte a maga korát a harmadik korszakba helyezte s az volt a meggyőződése, hogy az emberiség megújhodásának a német népből kell kiindulnia. *(Reden an die deutsche Nation.)*

5. Fichte *vallásbölcseletében* a személyes Isten helyét az *erkölcsi világrend* foglalja el. «Az eleven és működő erkölcsi rend Isten maga; más Istenre nincs szükségünk s nem is tudnánk mást felfogni». *(Grund unseres Glaubens an eine göttl. Weltregierung.* V. 186. l.) Fichte szerint az erkölcsi világrend eszméje teljesen elegendő a vallásos érzület kialakításához. A vallás az örökkévaló tökéletesülés hite, az erkölcs a tökéletesülés tett általi megvalósítása.

Fichte későbbi tudományelmélete Schelling és Schleiermacher hatása alatt *misztikus* színezetet öltött. Az abszolút cselekvés eredetét az abszolút létbe, az istenségbe helyezi. Az istenség abszolút gondolkodása állítja önmagával szemben a külső természetet, mint nem valóságos Nem-Ént. Az ember tökéletessége az istenséggel való egyesülés, az iránta való szeretet s a földiektől való elszakadás árán. *(Anweisung zum seligen Leben.)*

6. Fichte bölcselete saját lelkének rajza. Filozófiájának egyéniségétől elválaszthatatlan voltáról önmaga is teljesen meg volt győződve. Azt tartotta, hogy mindenki olyan filozófiát követ, amilyen ember s írásaiban ismételten sürgeti annak a lelki magatartásnak a megszerzését, melyet erősen egyéni jellegű filozófiájának megértése megkíván. Cselekvésre vágyó egyénisége az ember hivatását a tevékenységben, az akadályok legyőzésében, a természet meghódításában látta. Szubjektív idealizmusa a gyakorlati észt juttatja abszolút érvényre. Az alany az egyedüli létező, mely a tudattalan tárgyat csak azért állítja magával szembe, hogy alkothasson, hogy szabadságát megvalósíthassa.

Bölcseletének egyéni vonásai s az utána következő idealista rendszerek térfoglalása miatt Fichte közvetlen hatása nem volt tartós. Azonban a német idealizmus útját ő jelölte meg. Kant gyakorlati bölcseletéből kiindulva, ő alkotott először metafizikai rendszert. E kezdeményezés követésével találta meg az idealizmus filozófiája a benső kapcsolatot a német költészettel. Legszembetűnőbben a romantika filozófiájában jutott ez kifejezésre.

Irodalom. Heimsoeth H., Fichte. München, 1923. — *Léon X.*, Fichte et son temps. I., II., III. Paris, 1922—24—27. — *Gueroult M.*, La doctrine de la science chez Fichte. I—II. Strassbourg, 1930. — *Wundt M.*, Fichte-Forschungen. Stuttgart, 1929. — *Gelpcke E.*, Fichte und die Gedanken des

Sturm und Drang. Leipzig, 1928. — *Löwe J. H.*, Die Philosophie Fichtes nach den Gesamtergebnissen ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza. Stuttgart, 1862. — *Rácz L.*, Fichte és a tudomány szabadsága. Budapesti Szemle, 1902, 337—367. ll. — *Szelényi Ö.*, Fichte vallásfilozófiai fejlődése. Pozsony, 1915.

62. Schelling és a romantikusok köre.

1. Habár tudatosan követett célja szerint Fichte Kant bölcseletét akarta kiegészíteni, az abszolút szellemi létalap felállításával, a szabadság jelentőségének kiemelésével, a végtelen tökéletesedés gondolatával, közösségi társadalomeszméjével, misztikus vonzalmaival Kanton túlmenőleg érintkezést mutat a romantika eszmevilágával, mely a XIX. század első harmadában érezteti a filozófiában is erősebben hatását. A romantika a szellemi élet széles körét átható mozgalma bölcseleti-világnézeti kifejeződésében az egység és a végtelenség vágyában tárja elő legmélyebb lelki gyökerét s az ellentéteket feloldó, önmagában egyesítő Abszolútum eszméjében elégül ki. Világképének kialakításánál a romantika nem a fogalmi ismeretre hagyatkozik, azt mint az ész külső látszatnál maradó alkotását megveti, hanem az érzéstől vezetteti magát s a lét titkának értelmére a más lényekhez rokon érzéssel vonzódó szeretet sugallatát követve igyekezik eljutni. Ez a lelki magatartás magyarázza a misztika nagyrabecsülését a romantika részéről, képek, hasonlatok, allegóriák bőséges alkalmazását. A romantika erősen érzelmi színezetű intuícionizmusa minden lét egységét Istenben pillantja meg, akit vagy panteisztikusan, önmagát szeretetből a világban kibontakoztató szellemnek, vagy teisztikusan, minden lét szeretetből teremtő ősforrásának tekint. De mind a panteista, mind a teista értelmezés a természeti és a szellemi világot lényegében azonosnak tartja : a természetben nyilvánuló életműködést a még tudattalan szellem tevékenységének fogja fel. Megtalálván az Abszolútumban az egységet, a világot a romantika szervesen egybetartozó egésznek látja, melyben minden lény rokonságban áll az egésszel. Kezdetben a romantika erősen individualista hajlamokat árult el. Azonban valóságszemlélete egészéhez következetesebben illett az organikus társadalom-felfogás, melynek megerősödését a nemzeti összetartozás tudatának emelkedése is elősegítette. A felvilágosodás elképzelésével szemben, mely a társadalmi alakulatokat az ész önkényes és mesterséges alkotásainak tekintette, a romantika azok szerves, természetszerű jellegét vallja. De ez nem akadálya az egyén jelentősége elismerésének, sőt a közösségen belül s annak java érdekében az egyéni felelősség s az öntökéletesedés sürgetése egyik jellemző vonása a romantikus gondolkodásnak.

Érzelmi begyökerezettségével s az Abszolútum iránti vonzalmával a romantika különösen a szellemi élet két területén nyilvánult meg erő-

sebb intenzitással: a vallásban és a művészetben. A romantika vallási eszméinek tartalmát az Abszolútum (panteista vagy teista értelmű) fogalma határozza meg. Ezzel áll összefüggésben a művészetről vallott felfogás is. Mítoszok, legendák, népmondák a romantikus irodalom legkeresettebb forrásai; a történet, a hagyományok megbecsülésével is ellentéte a romantika a felvilágosodásnak.

A romantika filozófiája is Kantból indul ki. De Fichtétől eltérően a Gyakorlati Ész Kritikája helyett az Itéleterő Kritikájához fűzte gondolatait s annak heurisztikus elvét metafizikai principiummá fejlesztette ki: a létet mint a Szellem értelemmelteljes, célszerű megnyilatkozását fogta fel. Kant mellett *Goethe*, *Schiller* költészete, *Platon* ideatana, *Shaftesbury* esztétikája, *Giordano Brúnó*, *Böhme Jakab* és *Spinoza* misztikája voltak a romantikus iskola sugalmazói.

Egyébként a filozófiában a mozgalom maradandó rendszert nem hagyott hátra. Legszámottevőbb eredménye az *esztétikai*, *bölcselettörténeti* és *történetbölcseleti* kutatás előmozdítása lett.

2. A romantikus filozófusok körének a középpontjában a költői lelkű *Schelling Frigyes Vilmos József* áll. Fichtével szemben ő az objektív idealizmus irányát képviseli. A műalkotásnak értékelése központjába emelkedésével s a természetnek mint műalkotásnak a szemléletével Schelling figyelme az énről az objektív, tárgyi szférára terelődött. Az ő filozófiája szerint gondolkodás és lét, én és nem-én ellentéte az eredetileg differenciálatlan Abszolútum önkifejlődése folyamán áll elő. 1775-ben a württembergi Leonberg-ben lelkészcsaládból született. Tübingenben teológiát tanult, de mellette nyelvészeti és bölcseleti tanulmányokat is folytatott. Itt ismerkedett meg Hegellel, kinek túlságos önérzetét sértő kritikája miatt Schelling később engesztelhetetlen ellenfele lett. Schelling rövidebb ideig Jénában is tanult s Goethe közbenjárására már 23 éves korában a jénai egyetemen, Fichte távozása után, az ő katedráját látta el. Jénában került érintkezésbe a romantikusokkal. Majd a würzburgi egyetemen lett tanár, később pedig a müncheni Akadémia titkára s az ottani egyetem tanára. Innen hívta el Berlinbe Hegel hatásának az ellensúlyozására IV. Frigyes Vilmos. Azonban az öregedő Schelling a mitológiáról és a kinyilatkoztatásról tartott előadásaival nem tudott valami nagy sikert elérni. Elkedvetlenedésében rövidesen vissza is vonult a katedrától. 1854-ben a svájci Ragaz fürdőhelyen húnyt el.

Műveit összkiadás alá fia, *Schelling K. F. A.*, rendezte, Stuttgart—Augsburg, 1856—61. Egyes műveit filozófiájának az ismertetésénél közöljük.

Schelling sokoldalú, de nyugtalan elme. Folytonos alakulásban levő, mindig elölről kezdő filozófiájában némelyik bölcselettörténész négy, sőt öt korszakot is megkülönböztet. Azonban három korszakban is összefoglalható Schelling működése. Ezek a *transzcendentális természetbölcselet*, az *azonosság bölcselete* és a *misztikus-újplatonikus bölcselet* korszakai.

3. Első irataiban Schelling Fichtéhez hasonlóan a természetet az Énből vezeti le. (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1795. *Über das Ich als Princip der Philosophie*, 1795. *Ideen zur einer Philosophie der Natur*, 1797.) De a *természetnek*, melyet Fichte eléggé mostoha bánásmódban részesített, jelentősebb helyet iparkodott biztosítani. Állásfoglalása kialakulására különösen *Hölderlin*-nek a renaissance teozófikus természetszemléletét felelevenítő magyarázata volt hatással, mely a világot egységesen szervező *világlélek* (*Von der Weltseele*, 1798). gondolatában jutott kifejezésre. Szellem és természet ellentétét kiegyenlíthetőnek találja abban, hogy az alanyi ideális és a tárgyi reális lét két *pólus*, melyek egymást kölcsönösen feltételezik. Minden bölcseletnek az a rendeltetése, hogy vagy a természetből alkosson értelmiséget, vagy az értelmiségből természetet. A tárgyi világból, a természetből kiindulva az alany hozzájárulásának a módját állapítja meg a természetbölcselet, míg az alanyból a tárgyi lét előállását magyarázza meg a transzcendentális bölcselet. Ez a két alaptudomány nyujtja a bölcseleti világszemléletet. (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1797. *System des transzcendentalen Idealismus*, 1800.)

A *természetbölcselet* arra törekszik, hogy a természetbe értelmet vigyen, hogy abban az abszolút egységet felismerje. Az ellentétes erők célszerű szabályozásával, a szerves és szervetlen természet párhuzamos fejlődési fokain (alkotóösztön, ingerlékenység, érzékenység; égési folyamat, villamosság, mágnesség) keresztül ugyanegy világlélek törekszik kibontakozásra s az emberben jut tökéletes öntudathoz. Az értelmi önszemlélet nyilvánvalóvá teszi, hogy a természet eredetileg azonos azzal, amit mint értelmet és tudást önmagunkban megismerünk. A holt természet éretlen, alélt intelligencia.

A *transzcendentális* bölcselet azt a kérdést oldja meg, hogyan lehetséges a tárgyaknak a képzetekhez s a képzeteknek a tárgyakhoz való igazodása? Hogyan lehetséges ismeret és lét megegyezése? Három része, a teoretikus bölcselet, a praktikus bölcselet s a kettőt egyesítő művészetbölcselet, Kant három kritikájának felel meg.

A teoretikus rész megállapítja, hogy a megismerés fokai a természet fokaival megegyeznek. Ennek az az alapja, hogy a tudat tárgya a természet, a gondolkodó én lényegével azonos értelem. Az akarati aktussal kezdődik a gyakorlati bölcselet területe. Az én itt már nem szemlélődő, hanem tudatosan teremtő, realizáló. A történelem a szabadságnak s egyszersmind Istennek, ki az erkölcsi világrenddel azonos, fokozatos önkinyilatkoztatása. A szabadságot lenyűgöző, a legnemesebb emberiséget megsemmisítő sors, a törvényszerűséget létesítő természet és a bizonytalan jövőben bekövetkező gondviselés az Abszolútum megnyilvánulásának történeti korszakai.

Elmélet és gyakorlat, tudattalan és tudatos tevékenység azonos-

ságát szemlélteti a *természeti célszerűség (teleológia)*. A természet célszerű, anélkül, hogy tudatosan képes lenne célszerű alkotásra. A tudatos és tudattalan tevékenység harmóniája a *művészetben* valósul meg. A természeti célszerűségben ugyanis az Én az azonosságot egy kívülálló, objektív valóságban szemléli. Hogy a kettő azonosságának elve az Én, tudatossá a műalkotás teszi, mely a végtelent véges formában ábrázolja. A művészet szellem és természet, alany és tárgy, tudatos és tudattalan tevékenység azonosságát bizonyítja. A Nem-Én nem megmagyarázhatatlan korlát az Én-nek, hanem a kettősség az Én lényegében szükségképen van adva.

4. Ennek a Fichtétől eltérő eredménynek új levezetésen alapuló, részletesebb megindokolására törekszik az *azonosság rendszere*, mely *Spinoza* és *Giordano Brúnó* hatását mutatja. (*Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801. *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge*, 1802. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803.) Az egyedüli létező az abszolút ész, mely sem nem alany, sem nem tárgy, hanem *alany* és *tárgy* teljes *indifferenciája, azonossága*. Ehhez a fogalomhoz nem következtetés útján jutunk, ellenkezőleg ez minden következtetés kiinduló pontja. Az abszolút azonosság csak az intellektuális szemléletben ragadható meg, melyben gondolkodás és lét tökéletesen egy. Ez a sajátságos ismeretmód az igazi filozófus kiváltságos tehetsége. A világnak az Abszolútumból való a priori levezetésével ismerjük meg a dolgokat örök fogalmaikban.

Az Abszolútum anélkül, hogy tökéletes egységét elveszítené, a természet és a szellem birodalmában differenciálódik, nyilvánul meg. Az Abszolútum csak tárgy tételezésével juthat önismerethez. De mivel a tárgy is az Abszolútum alkotása, szellem és természet nem lényegükben különböznek egymástól, hanem abban, hogy a természetben túlsúlyban nyilvánul meg a tárgyi lét, a szellemben pedig az alanyi lét. A különböző világjelenségek a természeti és szellemi lét mennyiségi különbségei, *potenciái*.

A természet és a szellemiség abszolút kiegyenlítődésére törekvő fejlődésnek mind a természet, mind a szellem vonalán három-három potenciája állapítható meg. A természet oldalán az első potencia az *anyag* és a *nehézség*, mely a tárgy túlsúlyának legmagasabb foka. A második potencia a *fény*, az alanyiságnak már magasabb megnyilvánulása, a harmadik a *szervezet*, a fény és a nehézség közös terméke. A potenciák együttléte folytán minden lény szerves, a valóság egy *organikus egész*. A szervetlennek látszó anyag az átalakulás folyamán meghagyott maradvány, ami nem lehetett növénnyé vagy állattá.

A szellemi potenciák a *szemléletben (Anschauung)*, a *gondolkodásban (Denken)* és az *észben (Vernunft)* jutnak kifejeződéshez a három potencia (véges, végtelen, örökkévaló) valamelyikének túlsúlya szerint. Az akadé-

miai tanulmányok módszeréről tartott előadásaiban Schelling a természettudomány tárgyául a *véges*, a jogtudomány tárgyául a *végtelen* s a teológia tárgyául az *örökkévaló* potenciát jelöli meg. A vallások vagy a természetben, vagy a történelemben látják meg az Istent. Az előbbiek közt a görög, az utóbbiak közt a keresztény vallás fejlődött ki legteljesebben. A kereszténység hittételeinek az azonosság bölcselete szellemében való magyarázása mellett a kereszténység alapjait Schelling a hindú vallásban keresi.

Az azonosság bölcseletével kapcsolatban Schelling kimélyíti *esztétikáját (Philosophie der Kunst*, 1803), mely a romantika ízlését híven visszatükrözi. A művészetbölcselet, melyben a filozófia mintegy szimbolikus tükörben a legbensőbb valóját szemlélheti, a filozófiai rendszer végső potenciája. Az a talaj, amelyből a művészet kivirágzik a mitológia, melynek képzelt istenei megfelelnek a gondolkodás ideáinak. Míg a görög világban a mitológia otthon volt, a kereszténység a végest a végtelen előtt megalázva, a mitológia ellen fordult. De rövidesen meg fog születni a katolicizmus és a protestantizmus ellentétén túlhaladó mitológia s ezzel együtt egy új művészet. A művészet ágai megfelelnek az abszolút fejlődési sor fokainak. A két pólus a plasztika és a költészet. Abban a tárgyiasság van túlsúlyban, ebben az alanyiság jut legteljesebb kifejeződéshez. A tudomány végső rendeltetése, hogy visszatérjen oda, ahonnan kifejlődött, a költészethez.

5. A *misztikus-teozófus* elem, mely Schelling korábbi filozófiájában is felismerhető, túlsúlyra jut az utolsó, újplatonikus korszakban, melyben barátjának, *Baader*-nek és *Böhme Jakab*-nak a misztikája hatott rá erősen. Különösen a *rossz* problémája foglalkoztatja ebben a korban. Ennek a megoldására korábbi rendszereit elégteleneknek ítéli. Az első megoldási kísérletről a bölcseletről és a vallásról szóló irat *(Philosophie und Religion*, 1804) számol be. Az eszmei létű Abszolútum önszemlélete által reálissá lesz s önmaga szabadsággal rendelkező hasonmását, egy másik Abszolútumot (ein anders Absolutes) hoz létre. Ez az Istentől a bűn által elszakadt hasonmás az érzéki világ, mely az érzékiséggel együttjáró rossztól az Abszolútumhoz való visszatérés által szabadul meg.

Teljesen Böhme Jakab szemlélete tükröződik vissza az emberi szabadság lényegéről szóló művében. *(Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809.) Az istenség három létmozzanata a közömbösség vagy feneketlenség, ennek az állapotnak az alapra és létezésre, természetre és értelemre való szétválása s végül e szétválásnak a kiegyenlítődése az azonosság állapotába való visszatéréssel. Ez a belső teogenetikus folyamat a kozmosz fejlődésében nyilvánul meg. A közömbösség a tökéletlenség és a rossz forrása. A természetet az érzéki világ központi lénye, az ember akaratának az isteni akarattal való megegyezése által szabadítja meg.

Utolsó írásaiban a teozófiát vallja Schelling az igazi, «pozitív» filozófiának, míg a Hegel-féle fogalmi bölcseletet tisztán «negatív» filozófiának minősíti. (V. ö. a Frauenstädt J. által kiadott: *Schelling's Vor-*

lesungen in Berlin, 1842.) A pozitív filozófia Istenből kiindulva mindent mint Istenben levőt határoz meg.

Isten három potenciája a tudattalan akarat, a teremtés anyaga, a tudatos akarat, a teremtés létesítője s a kettő egysége, a teremtés végcélja. A három potencia ellentéte, feszültsége által a potenciák Istenen kívül jutnak, ez a világteremtés. Ez tehát az istenség kifejlődéséhez feltétlen szükséges. A világteremtés folyamata által lett Isten háromszemélyűvé s ezáltal abszolút tökéletességgé. Az emberiség története az istenség küzdelmes belső fejlődésének külső megnyilatkozása, a pogány mitológia, a keresztény kinyilatkoztatás és az Egyház történetének a korszakaiban. A kereszténység fejlődésének három periódusa a tekintélytiszteleten alapuló petrinus, a tudományt képviselő paulinus-protestáns s a szabadság és szeretet eljövendő János-evangéliumi kereszténysége.

6. Művészet és filozófia szintézisének az eszméje, mely Schellingnek is kedves gondolata volt, lebeg a romantika *költő-filozófusai* előtt. Költészet és filozófia egybefolyt az ő értékelésükben. Úgy tartották, hogy mindkettő az Abszolútumban gyökerezik, az Abszolútumhoz vezet. A művészi világszemléletnek már a klasszikus költők, Goethe és Schiller megvonták a körvonalait. *Goethe* (1749—1832) klasszikus görög lélekre emlékeztető plasztikus érzéke a természet és művészet formáiban a szellemi alakoknak gondolt ideák érzéki megnyilvánulásait látta s költői sejtelme a jelenségvilágot a természetben működő istenség szimbolumaként fogta fel. *Schiller* (1759—1805) Kantnál igazolva látta az emberi természet tragikus kettősségéről vallott régi meggyőződését s a kettő közti ellentétet az érzékiséget szellemi tartalommal átható szépség által vélte megszüntethetőnek. (*Anmut und Würde*, 1793. *Vom Erhabenen*, 1793. *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795.) Az esztétikai nevelés nemesítő hatása biztosítja Schiller szerint szellem és természet harmóniájának olyan megvalósulását, amilyent a humanitás eszméje kíván.

A romantika költő-filozófusaira Goethe panteisztikus platonizmusa és Schiller etikai esztetizmusa mellett különösen erősen hatott Fichte valóságot teremtő szubjektív idealizmusa. *Schlegel Frigyes* (1772—1829) Fichte abszolút Énje helyére a zseniális individuumot állította, kit az *irónia* jellemez, mely épúgy jelenti az anyag felett uralkodó művészi fölényt, mint a hagyományos szokásoktól s erkölcsöktől való függetlenséget. (*Fragmente*, 1798—1800. *Lucinde*, 1799.)

Novalis (von Hardenberg Frigyes, 1772—1801) a «mágikus idealizmust» hirdette. Ideális énünk, melyet empirikus énünk feláldozásával, megtagadásával kell megtalálnunk, mágikus hatalom, mely tetszése szerint alakítja a világot. E hatalom legerősebben nyilvánul meg a művészben, elsősorban a költőben, ki a valóságot meglátásai szerint alkotja s mivel a filozófus is a szellem hatalmára törekszik, költészet és filozófia lényegében ugyanegy.

Hölderlin Frigyes (1770—1843) misztikus rajongással csüggött a

természeten, mint az istenségtől áthatott valóságon s a görög kultúra utáni lelkesedésében egy filozófiai mitológián alapuló új vallásról ábrándozott. A mindenséggel való egységet vallotta az istenség életének s az ember üdvének. A filozófia kezdetének és befejezésének ő is a költészetet tartotta, mert a költészet dicsőíti meg legjobban a létezők belső nagy egységét.

7. A romantikának a fejlődésre beállított világszemlélete a *történelem* iránt sokkal több megértést tanusított, mint a felvilágosodás kora. Nagy buzgósággal látott hozzá a mult felkutatásához s annak emlékeit művészi hajlamainak megfelelő történetbölcseleti keretekbe foglalta.

Schlegel Frigyes nemcsak az egyes egyéneket, hanem a népeket is egyéniségeknek tekinti, melyek mindegyike a zseniális nagyság felé törekszik. A történelem célja az egész emberiség egyetlen erkölcsi individuummá való egyesítése. *(Philosophische Vorlesungen*, 1804. *Vorlesungen über neuere Geschichte*, 1810.) A katolikus vallásra való áttérése után Schlegel ehhez a célhoz egyre inkább érezte az elvesztett istenhasonlóság szépségét visszaadó kegyelem szükségét, ami a keresztény középkor eszményeinek a tiszteletére hevítette. *(Die Philosophie des Lebens*, 1827. *Die Philosophie der Geschichte*, 1828.)

Von Görres József (1776—1847), a katolikus romantikusok feje, ki nem egykönnyen tudott Schelling azonosság-bölcseletének a hatása alól szabadulni, a világtörténelmi események három tényezőjét a teljesen szabad isteni akaratban, a szabadságot és szükségszerűséget magában egyesítő emberben és a természet feltétlen szükségképeni birodalmában állapította meg. *(Vorlesungen über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte*, 1829.) A racionalizmus és a naturalizmus ellen küzdött Görres a keresztény misztikáról írt művében *(Christliche Mystik*, 1836—42.), mely a keresztény természetfölöttiség erős érvényesítése mellett Schelling teozófiájától sem teljesen mentes.

Közel állt a romantikusok köréhez *von Humboldt Vilmos* (1767—1831) is, ki a klasszikus emberiesség eszméjéért lelkesedett, melynek megvalósulását a görög világban s Goethe személyében találta meg. Történetbölcseleti vizsgálódásai vezették a *nyelvfilozófia* területére, hol úttörő munkát végzett.

8. A keresztény mult hagyományaihoz és a misztikához való vonzalom magyarázza meg a romantika korának feltűnő érdeklődését a vallási probléma iránt. A *vallásbölcselet* kérdései Schelling mellett különösen Baadert és Schleiermachert foglalkoztatták.

Von Baader Ferenc (1765—1841), a müncheni egyetemen a bölcselet tanára, a katolicizmust kora eszméihez akarta közelebb hozni anélkül, hogy egyeztető kísérlete a katolicizmus előnyére vált volna. Gondolatvilágát Böhme Jakab misztikája határozta meg, kinek hatását Schellinghez is közvetítette.

Kant autonómiáját Baader az *ontológizmus* által vélte leküzdhetőnek. Úgy a gondolkodást, mint az akarást az emberben Isten kizárólagos működésének tulajdonította. Az emberi akaratot az isteni akarat mozgatja s az ember ismerete Isten ismeretében való részesülés (con-scientia). Az Istennel való együttgondolkodás bizonyítja Isten létét. Az isteni örökkévaló tudásból nyert tudás a hit. A hit nyújtja az anyagot a spekulatív tudáshoz, melynek kifejtésénél Baader Schellinghez hasonlóan a keresztény tanok panteisztikus magyarázatához jut. (*Fermenta cognitionis*, 1822—25. *Vorlesungen über die Religionsphilosophie*, 1826—7. *Vorl. über spekulative Dogmatik*, 1827—38.)

Schelling és Baader tanítványa volt a katolikus pap-filozófus *Deutinger Márton* (1815—1864), ki mestereinél következetesebben ragaszkodott a teizmushoz, melynek rendszerét a skolasztikától függetlenül iparkodott megalkotni. (*Grundlinien einer positiven Philosophie*, 1843—49.) Nagy súlyt helyez ebben Hegel panteizmusának a cáfolására s nagy szerepet játszik nála a Szentháromság misztériumával vonatkozásban álló hármas felosztás. E misztikus vonás mellett a romantikához való tartozás a művészetet és a vallást egymással szoros kapcsolatba hozó esztetikájában is kifejezésre jutott.

9. A vallási probléma irányította *Schleiermacher Frigyes Ernő Dániel* (1768—1834), a berlini egyetem neves protestáns teológusának a világszemléletét is. Működése célját abban látta, hogy a keresztényi vallásosság és a tudomány közt oly módon vonja meg a válaszfalat, hogy egyik követése ne zárja ki a másikat. (*Reden über die Religion*. 1799. *Monologen*, 1800.) Sőt a vallás szerinte nemcsak a tudománytól, hanem az erkölcstől is megkülönböztetendő, mert a vallás nem cselekvés, hanem a személytelen Abszolútumtól való *teljes függésnek az átérzése*. (Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit.) Ebben az élményben a lét mint Isten megnyilatkozása tűnik fel s önmagunkat Istenben levőknek érezzük. Rokon ez az élmény az esztétikával, de attól mégis különbözik, mert nem egyes, változó tárgyakhoz fűződik, hanem együttérzés az istenségtől áthatott világmindenséggel. Ennek az élménynek az ereje miatt tiszteli nagyra Schleiermacher Spinozát is.

Isten csak az érzelemben ragadható meg. Istennek a gondolkodási kategóriákkal való meghatározása, mint azt a tudományos teológia teszi, antropomorfizmusokra vezet, amilyen elsősorban Istennek személyiséggel való felruházása. A vallás nem dogmatika, nem spekuláció, hanem érzelmi igény. A vallási tanok a vallásos érzelemre reflektáló gondolkodás megállapításai. A vallások értékét az határozza meg, hogy mennyire képesek a mindenséggel az egységet megteremteni. Az a legtökéletesebb vallási forma, mely a sokfélét Istenben tökéletes egységbe képes foglalni. A tökéletes vallás istenismerete vagy a monoteizmus vagy a panteizmus. A világ romlottságát és a megváltás szükségességét hirdető

kereszténység igen mély vallási érzelmeket képes felébreszteni, de a kizárólagosság jogát nem követelheti.

A vallás egyéni élmény s csak alacsonyabb fokon igényli a társas kapcsolatokat. Az új vallás mindig egy teremtő egyéniség jámbor érzelmeinek a mélyén születik meg s az egész élet átalakításának az igényével lép fel. A vallásos géniusz eredeti élményét az azok utánélésére törekvő tanítványok a tantételekben merev szimbolumokban senyvesztik el.

Míg a vallás egyéni élmény, az egyetemes érvényű ismeret mibenlétének és feltételeinek a vizsgálata a *dialektika* tárgyát képezi. *(Dialektik,* 1839.) A tudás kettős megegyezést tételez fel: mások gondolkodásával és a gondolat tárgyát képező léttel való megegyezést. Schleiermacher az ismeret két tényezőjét Kanttal egyetértve az érzékiségben és az értelemben állapítja meg. Az érzékiségnek megfelelő reális és az értelemmel arányos szellemi lét, lét és gondolkodás megegyezésének lehetőségét öntudatunk bizonyítja. Azonban a tárgyi ismeret terén az érzéki és értelmi ismeret ellentétének a megszüntethetetlensége miatt gondolkodás és lét abszolút azonossága az emberi tudat számára elérhetetlen. A nagy idealista rendszerek szerzőivel szemben Schleiermacher az abszolút ismeretet csak eszménynek tartja és ép azért a dialektikát nem annyira tudománynak, mint inkább a bölcselkedés elveihez vezető művészetnek tekinti.

Etikájában Schleiermacher helyteleníti természet és értelem oly mesterkélt szétválasztását, mint azt Kant tette. *(Grundlinien einer Kritik des bisherigen Sittenlehre,* 1803.) Az etikának inkább arra kell törekednie, hogy a természetet az erkölcsiséggel nemesítse meg s ezáltal a kettőt harmóniába hozza egymással. Kant egyetemleges imperativuszával szemben Schleiermacher a romantikát jellemző individualisztikus álláspontot hirdet. Minden egyed a mindenség tükörképe s legfőbb erkölcsi feladata egyéniségének az igénylése és kifejlesztése.

Az etikát Schleiermacher értéktanra, erénytanra és kötelességtanra osztja fel. A legfőbb jó a természet és az ész teljes egysége. Az erkölcsös cselekvésre képesítő erő az erény. A kötelesség az erkölcsös cselekvés a törvényhez való vonatkozásban. A cselekvés négy területe: az érintkezés, a tulajdon, a gondolkodás és az érzelem. Ezeknek négy erkölcsi viszony felel meg: a jog, a közösség, a hit és a kinyilatkoztatás, melyeknek az állam, a társadalom, az iskola és az egyház a megfelelő etikai organizációi.

Schleiermacher érdeklődése kora kereteit túlhaladta. Spinoza mellett különösen *Platon* tanulmányozásába mélyedt el. Platonnak csaknem minden művét lefordította s jelentékeny ösztönzést adott a Platon-kutatáshoz.

10. Itt említjük meg *Krause Frigyes* (1781—1832) bölcseletét, kit a romantikával az a körülmény hoz kapcsolatba, hogy Schelling azonosságrendszeréből indult ki, azonban azt Kant, Fichte és Hegel eszméivel

kiegészítve önállóan továbbfejlesztette. Krause rendszerét *panenteizmusnak* nevezte s a panteizmussal helyezte szembe.

Isten személyes lény s egyszersmind mindennek lényege, mert különben nem lenne a végtelen lény. Isten három alaplényegisége: magánvalósága, teljessége s a magánvalóság és teljesség egysége a világ három alkotórészének: a szellemiségnek, a természetnek s az embernek a lételvei. Igy a világ *Istenben* van, de Isten mégsem árad teljesen szét a világban, hanem a világ ellentétein felülemelkedve személyes egyedi öntudattal rendelkezik. A panenteizmus, mint látható, voltaképen az emanációs panteizmus sajátságos változata.

Krause nagy rendszerességgel kidolgozott filozófiája különleges szóalkotásai miatt német honfitársaira nem tett nagyobb hatást, hanem főképen Spanyolországban talált hívekre. Német tanítványai (legnevezetesebb *Ahrens H.*) leginkább az etikával szoros kapcsolatba hozott jogfilozófiáját fejtették ki.

Irodalom. Knittenmeyer H., Schelling und die romantische Schule. München, 1929. — *Fischer K.*, Schelling. Leben, Werke und Lehre.[4] Heidelberg, 1923. (Gesch. d. neuer. Phil. VII.) — *Bréhier É.*, Schelling. Paris, 1912. — *v. Hartmann E.*, Schellings philosophisches System. Leipzig, 1897. — *Metzger W.*, Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Heidelberg, 1911. — *Fogarasi B.*, Schelling történetphilosophiája. Athenaeum 1913, 47—59. ll. — *Haym R.*, Die romantische Schule.[4] Berlin, 1926. — *Huch R.*, Ausbreitung und Verfall der Romantik. Leipzig, 1902. — *Petersen J.*, Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik. Leipzig, 1926. — *Kühnemann E.*, Schiller.[7] München, 1927.) — *Weinhandl Fr.*, Die Metaphysik Goethes. Berlin, 1932. — *Dilthey W.*, Das Erlebnis und die Dichtung.[9] Leipzig, 1925. Magy. ford. *Várkonyi H.*, Élmény és költészet. (Hölderlin, Novalis.) Budapest, 1925. — *Imle F.*, Novalis Paterborn, 1928. — *Engel B. C.*, Schiller als Denker, Berlin, 1908. — *Enders K.*, Friedrich Schlegel. Leipzig, 1913. — *Imle Fr.*, Friedrich Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholicizmus. Paderborn, 1927. — *Görres-Festschrift.* Aufsätze und Abhandlungen. Köln, 1926. — *Spranger E.*, W. v. Humboldt u. d. Humanitätsidee.[2] Berlin, 1928. — *Trocsányi D.*, Humboldt Vilmos nyelvbölcselete. Budapest, 1924. — *Baumgardt D.*, Franz von Baader und die philosophische Romantik. Halle, 1927. — *Endres J. A.*, M. Deutinger. Mainz, 1906. — *Ettlinger M.*, Die Ästhetik M. Deutingers. Kempten, 1914. — *Dilthey W.*, Leben Schleiermachers. I. Berlin—Leipzig, 1922. — *Meisner, H.*, Schleiermacher als Mensch. I—III. Gotha, 1920—23. — *Raffay S.*, Schleiermacher és a főiskolai oktatás. Athenaeum, 1901. 305—316, 422—440, 550—564. ll. — *Szelényi Ö.*, Schleiermacher vallásfilozófiája. Békéscsaba, 1910. — *Szemere S.*, Schleiermacher individualizmusáról. Athen. 1917, 366—391. ll. — *Tavaszy S.*, Schleiermacher philosophiája. Kolozsvár, 1918. — *Leonhardi H.*, Krause's Leben, Lehre und Bedeutung. Leipzig, 1902. Krause als philosophischer Denker gewürdigt. Leipzig, 1905.

63. Hegel.

1. Schelling folytonos alakulásban levő filozófiájával szemben az idealizmus törekvéseit a legkövetkezetesebben *Hegel Gy. Vilmos, Frigyes* egységes elgondolású, nagyvonalú rendszere valósította meg. Ez a rendszer az *abszolút idealizmus* vagy *panlogizmus*, mely az egész valósá-

got az abszolút létező, az eszme, az idea önkifejlődéseként értelmezi. Hegel 1770-ben Stuttgartban született egy hercegi tisztviselő családjából. Tübingenben filozófiát, majd teológiát hallgatott s itt ismerkedett meg Hölderlinnel és Schellinggel. Az ő barátságuknak tulajdonítható, hogy Hegel Kant és Jacobi mellett korán elmerült a görög klasszikusok tanulmányozásába, kik maradandó hatással lettek gondolkodására. Tanulmányai végeztével Svájcban, később a majnamenti Frankfurtban működött mint házitanító. Majd midőn atyai öröksége pár évre anyagi függetlenséget biztosított részére, Jénában telepedett le s kedve szerint elmélyedhetett tanulmányaiba. 1801-ben a jénai egyetem magántanára lett s Schellinggel együtt szerkesztett egy filozófiai folyóiratot, mely az azonosság bölcseletét volt hivatva terjeszteni. Azonban Hegel csakhamar függetlenítette magát Schelling hatása alól s már első nagyobb művében kemény kritikát gyakorolt felette. Jénából, mely a harcvonalba került, Hegel Bambergbe vonult vissza, 1808—16-ig pedig Nürnbergben működött mint gimnáziumi igazgató. Rövid ideig a heidelbergi, majd 1818-tól a berlini egyetem tanára volt. Berlini tanárkodása volt működésének fénypontja. Bár nem volt kiváló előadó, eszméi mégis nagy hatást keltettek nemcsak hallgatósága körében, hanem az egyetem falain kívül is. Hegel meg volt győződve, hogy rendszere a filozófia abszolút tökéletességét jelenti s ez a meggyőződés sugallta diktatórikus fölényű kijelentéseit. 1831-ben a kolerajárvány áldozata lett.

Hegel első művei vallásbölcseleti és államfilozófiai kérdésekkel foglalkoznak s nagyobbrészt a kor filozófusainak a hatását mutatják. Önálló gondolatait legkorábban a *Phänomenologie des Geistes*, 1807 c. művében fejtette ki. Ezt követték a rendszer részletes kifejtését tartalmazó művek: *Wissenschaft der Logik*, 1812—16. *Encyklopedie der philosoph. Wissenschaften im Grundrisse.* (A jubileumi kiadásban: *System der Philosophie* címmel.) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821. Halála után jelentek meg: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Vorlesungen ü. d. Ästhetik, Vorlesungen ü. d. Philosophie der Religion, Vorl. ü. d. Geschichte der Philosophie.* Műveinek barátai által sajtó alá rendezett összkiadása 19 kötetben: Berlin, 1832—87. Jubileumi kiadás 21 kötetben: Stuttgart, 1927—29. Az utóbbit idézzük.

2. Hegel elégedetlen kora filozófiai rendszereivel. Kant formalizmusa csak a jelenségek világára korlátozódik, tehetetlenül áll a tárggyal szemben. Fichte lehetségesnek tartja ugyan alany és tárgy azonosságát, de annak megvalósulását a végtelenbe helyezi. Hegel kezdetben még a legkielégítőbbnek Schelling azonosság-bölcseletét tartotta, mely alany és tárgy ellentétét az egész vonalon megszüntette. De csakhamar Schellinggel is szakított. Úgy találta, hogy az Abszolútum Schellingnél a gondolkodás által feltételezett elvont általánosság marad, holott az Abszolútum *szellem*, ész, tehát tiszta élet és elevenség, öntevékeny, önmagát fejlesztő *alany*. A szellemnek a természet feletti feltétlen felsőbbségét ezért határozottabban kifejezésre akarta juttatni, mint Schelling.

A görög gondolatvilággal való ismeretsége, misztikus hajlamú vallásossága, kora gondolkodásának vezéreszméi Hegel bölcseletének legmélyebb mozgatói, ezek szintézise adja gondolatvilágának sajátszerű jellegét. A görög lét-filozófia metafizikai szenvedélyét szítja s módszertani és rendszertani elveket sugalmaz számára. Maga említi szellemi őseként az ellentétek jelentőségét kiemelő Hérakleitost s épúgy felismerhető gondolkodásában Aristoteles a szerves egységet s a fejlődést kidomborító gondolatvilágának hatása is. Ifjúkorától megőrzött vallásossága a kereszténység protestáns változatát tudatosan a vallás legmagasabb rendű formájának tartotta, s Istennek, az abszolút szellemnek személyi-szellemi teremtő tevékenysége, a romantika korában felújított renaissance-misztikusoknak (Eckhart, Cusanus, Böhme) a mindenséget az isteni lényeg közvetlen megnyilvánulásának tartó értelmezésében, döntő szerephez jutott Hegel világmagyarázatában, mely a vallást és a filozófiát lényegében azonosnak tekinti s csupán fogalmi kifejezés szerint tesz közöttük különbséget. Ez az azonosítás a racionalisztikus misztika sajátságos színezetével vonja be valóságmagyarázatát. Isten Hegelnél nem misztikus szemlélet tárgya, hanem az önmagát gondoló gondolat, akinek lényét a gondolkodás aktusában fogja fel az elme. Romantikus kora gondolkodájának bizonyul Hegel, midőn a valóságot úgy tekinti, mint a szellemi lét ellentéteket kiegyenlítő egységét. Azonban a romantika többi gondolkodóinál határozottabban és következetesebben emeli ki a fejlődést mint a valóság alaptörvényszerűségét, mely az ellentétek magasabb fokban való kiegyenlítődése mellett létnövekedést, újnak előállását, haladást is jelent. A fejlődési folyamatot az Abszolútum lét-tartalmának időbeni kibontakozásaként értelmezve Hegel világmagyarázata a *történetet* alapvető jelentőséghez juttatta.

Valóságszemléletét Hegel a racionalizmus követelményeihez alkalmazkodva elvont fogalmakban fejezi ki, de a fogalom nála nemcsak logikai mozzanat, hanem metafizikai valóság is. Ő a gondolkodást metafizikai lényegében akarja megragadni, a valóság és a fogalom lényegi *egységét* törekszik fölfedni. De ehhez nem intuició által, hanem a tudat természetes képességeivel akar eljutni. Azt tartja, hogy a filozófusnak nem titokzatos képességekre való hivatkozással, hanem az átlagos emberi tudatból, mégpedig annak legegyszerűbb érzéki tényezőiből kiindulva fokról-fokra kell a tudat, illetve a szellem kifejlődését az abszolút tudás fokáig nyomon követnie. Hegel sűrűn hangsúlyozza, hogy a filozófiát mindenki számára érthetővé kell tenni. Olyan követelmény ez, amiről, sajnos, elsősorban önmaga feledkezett meg! A gondolataihoz nem mindig találó fogalmi forma gyakran homályossá teszik épúgy, mint ókori mintaképét, Hérakleitost.

A szellem tudatos önkifejlődése a tudomány. Ennek a fejlődésnek a menetét, a tudás *megjelenési formáit* vázolja a *Phänomenologie des Geis-*

tes, mely Hegel rendszerének mintegy a bevezető része. Nem pszichikai-genetikus szemlélődés ez, hanem a tudomány dialektikai fejlődésének a vázolása. Hangsúlyozza itt, hogy a megismerőképesség sem nem eszköz, mely a tárgyakat kidolgozza, sem pedig nem médium, melyen keresztül a tárgyak előtűnnek. (Phänom. d. Geistes. Einl.) Mindkét esetben a tárgyakat csak úgy ismernénk meg, amint nekünk megjelennek s nem amilyenek *önmagukban*. Pedig a dolgok és a gondolkodás, a tárgy és az alany nem egymástól szétválasztott mozzanatok. Ennek az elgondolásnak, Hegel szerint, maga a tudat adja cáfolatát. A tudatélet kialakulása külső behatástól független, immanens folyamat. A tudat vonatkoztat és megkülönböztet, tárgyát a fogalommal egybeveti, amit nem tehetne meg, ha nem lenne mindkettő a tudatban.

A tudatélet fejlődése célszerű, de ahol célszerűség uralkodik, ott egy *fogalmat* kell feltételeznünk, mely megvalósul. A tudat változatos alakulatokon, megjelenési formákon *(tudat, öntudat, ész, szellem, vallásos tudat, abszolút tudat)* halad keresztül s akkor jut célhoz, amikor *maga a tudás* válik a tudat tárgyává. Ez az *abszolút tudás* foka, ez a fogalom tökéletes megvalósulása. Fogalom és tárgy itt tökéletesen megfelelnek egymásnak, a tudat önmaga fogalmával azonos. (Das Bewusstsein aber ist für sich selbst sein Begriff. Phänom. Einl. II. 74. l.) Itt nyilvánul meg az igazság teljes valójában, fogalom és tárgy, *fogalom és lét azonossága*.

Ez a tétel Hegel filozófiájának az alapja. «Csak a fogalmában van valaminek a valósága, amennyiben fogalmától különböző, megszűnik valósággal lenni és egy nemlétező.» (Nur in seinem Begriffe hat Etwas Wirklichkeit, insofern es seinem Begriffe verschieden ist, hört es auf wirklich zu sein und ist ein Nichtiges. Logik, Einl. IV. 46. l.) Csak az egyetemes, az *idea* létezik valóságban, amint azt már Platon felismerte. «Ami értelmes, az valóságos s ami valóságos, az értelmes.» (Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, vernünftig ist. Phil. des Rechts. Vorrede. VII. 33. l.) Fogalom, értelmi mozzanat híjján mi sem létezhet, viszont, minthogy a fogalom minden dolog lényege, fogalmában minden kimerítően, adekvát módon meg is ismerhető.

A valóságban rejlő értelemszerűség felismerése régi bölcseleti meglátás. Ennek alapja azonban Hegel szerint nem valami a dolgokban benne rejlő szellemi mozzanat (mint az aristotelesi entelecheia), nem is a teremtő isteni értelem eszméihez való hasonulás (mint a skolasztikus bölcseletben), hanem a világban önmagát kibontakoztató Szellem, értelmiség önmaga, akinek alkotása minden, ami létezik. Minden valóság a Szellem kifejlődéséhez szükséges lét-mozzanat, melyet a szellemi lét egészével vonatkozásában lehet és kell kizárólag megérteni. Minden egyes valóság szervesen beletartozik az egységes létegészbe, mindennek megvan a helye és jelentősége az Abszolútum teremtő önkifejlődési folyamatában. A konkrét, egyedi valóságon is áttetszik az Abszolútum szellemisége.

A filozófia hivatását ép azért abban látja Hegel, hogy a jelenlevőben meglássa az örökkévalót, az egyediben az egyetemest, az időben átmenőben az értelemszerűt, vagyis, hogy az ideából megértse a konkrét valóságot. (Phil. d. Rechts 14. l.) A valóság, a természet és a szellem gazdag, sokrétű világa iránt Hegelnek szemmelláthatóan nagyobb érzéke van az idealizmus többi képviselőinél, viszont amazoknál több következetességgel igyekezett mindent az idealisztikusan értelmezett létalapból levezetni. Ez adja rendszerének nagyvonalúságát.

Rendszerének logikai-ontológiai vázát a dialektikus fejlődés hármas tagja adja. Az Abszolútum Hegel szerint, először állítja önmagát *(tézis)*, azután önmagával szemben állást foglal *(antitézis)*, s végül léttartalomban meggazdagodva önmagába tér vissza *(szintézis)*. Az Abszolútum fejlődésének e három fokozata a *magában való lét (Ansichsein)*, *a máslétel (Anderssein)* s az *önmaga számára létezés (Fürsichsein)*, melyekben mint *eszme* (idea), mint *természet* s mint *szellem* nyilvánul meg.

Az Abszolútum mindegyik fokozaton a hármas fejlődésnek ismét hosszú sorozatán halad keresztül s fejlődésének minden mozzanata új létadottságot hoz létre. S a filozófia, mely ezt a fejlődést leírja, az egész valóságot átfogó, egyetemes rendszerré lesz, mely az ideából mint egységes létalapból magyarázza meg a természet és a történelem minden egyes tényét. Három főrésze az Abszolútum fejlődése három fokozatának megfelelően : a *logika*, a *természetbölcselet* és a *szellem bölcselete*. A tapasztalati tudományokhoz viszonyítva amazok szolgáltatják azt az anyagot, melyet a filozófia egyetemes törvények alá von. A filozófia *a priori* levezetéssel bizonyítja a tudományok eredményeit s ezzel azok szükségképeni és egyetemes érvényét, tudományos értékét igazolja. Hegel rendszere igy voltaképen a tudományok a priori alapra épített enciklopédiája szándékozik lenni.

3. A *logika* tárgya Hegelnél a legegyetemesebb határozmányok, a kategóriák megállapítása. Mivel lét és gondolat azonosak, nemcsak formális, hanem reális jellegű is : *a logika egyszersmind ontológia* is. A logika *a tiszta ész* rendszere, a tiszta gondolkodás, az önmagában levő igazság birodalma. Minthogy egyedül Isten az igazság, azt is lehet mondani, hogy a logika Istennek a világ és a véges szellemek létrehozása előtti örök lényegének az ábrázolása. A kategóriák egymásutáni kialakulásukban Isten meghatározásainak is tekinthetők.

Az eszme dialektikus fejlődése három tagjának megfelelően a logika három része *a lét*, *a lényeg* és a *fogalom* tana. Mindegyik a kategóriák hosszú sorát foglalja magában. Csak a legegyetemesebb kategóriák ismertetésére szorítkozunk.

A logika kiindulása a tiszta *lét* (das reine Sein), a teljesen elvont, határozmány nélküli fogalom. Ez a fogalom tartalmatlanságában a *semmivel* azonos. A lét és a semmi ellentétéből létrejön a *levés* (Werden),

a lét és nemlét azonossága. Ebben az azonosításban lép elénk a legszembetünőbben a hegeli dialektika lényege: a kontradiktórikus ellentéteknek különbségük ellenére is történő azonosítása. A lét önmagából való kilépése a *lényeg*, melyben a lét határozmányai a fény visszaverődéséhez hasonló reflektált létel formájában vannak meg. A lét és a lényeg magasabb egysége a *fogalom*. A fogalom először alanyi, majd tárgyi, végül a kettő egysége, azaz *eszme* (idea). A logikai fejlődés végső tagja az *abszolút idea*, a legfőbb kategória, a legteljesebb s azért legkonkrétebb fogalom (konkrete Totalität). Benne az összes kategóriák mint a dialektikus fejlődes folyamán feloldott mozzanatok megvannak. Belőle analitikus úton, szabályos egymásutánban az összes kategóriák levezethetők a lét legáltalánosabb fogalmáig s ebből a fogalomból kiindulva szintetikus úton az abszolút eszme fogalmáig jutunk; vagyis a kategóriák rendszere összefüggő, organikus egészet képez, melyben mindegyiknek megvan a maga helye, mindegyik az egéssszel vonatkozásban áll.

4. A *természet* az idea a máslétel, az eredeti egységével ellentétes szétbontottság, különféleség *(Anderssein)*, állapotában alakjában. Mivel a természet az eszme önmagán kívüli léte, hiányzik benne a fogalom és a lét teljes megegyezése, egyedei esetlegesek, pontos fogalmi határozmány alá nem vonhatók. A természetben különböző létfokok vannak, ennek eredete azonban nem a fajok egymásból keletkezése. Ezt az elméletet Hegel nagyon homályosnak tartja. Hangsúlyozza, hogy csak a szellemnek van története, csak a szellem hoz eredetien újat létre, a természet képződményei folyton ismétlődnek. A természetnek éppen a külsőségesség a sajátossága. (Der Natur ist gerade die Äusserlichkeit eigentümlich. Naturphil. IX. 59. l.) Benne szétesnek s megmaradnak a különbségek. E szétesettségében a természet nem tekinthető Istennek, bár a benne rejlő szellemiség felismerésével Isten ismeretéhez segíthet.

Az idea a természeten keresztül is folytatja dialektikus mozgását. A három fő természeti fokozat a mechanikai, a fizikai és az organikus világ. E három fokozat szemlélteti az ideának a teljes szétszóródottság állapotából önmagához való visszatérését. A *mechanikai* képződmények anyaga még alaktalan, formátlan. Itt még az anyag egyik része független a másiktól, az egyetlen egységesítő erő a nehézkedés, az alanyiság első nyoma. A *fizikai* világban már az anyag formát ölt, egyedivé válik. Ez az alanyiság kezdete. Azonban a természet a tényleges alanyiságot a *szerves* világban éri el. Ennek részei az ásványok, a növények és az állatok. Az ásványvilág egy elenyészett élet maradványa. Az élet megnyilvánulása először a növényvilágban tör elő. Fokozottabb az alanyi egység az állatnál, mely már önmagát érzi. Azonban az állati egyed kizárólag a fajért van. Csak az emberben fogja fel a természetet átható eszme önmagát mint tudatos ént, vagyis szellemmé lesz.

5. A *szellem* a természetből, a más-létel állapotából önmagába

visszatérő idea. Mivel az Abszolútum lényege a levés, a fejlődés, a szellem is a fejlődés sorozatán valósítja meg önmagát teljesen, mely már mint öntudatos s eredeti módon alkotó, újat teremtő tevékenység, történeti is. A szellem fejlődésének célja a természeti korlátoktól való mentesülés, a szabadságra jutás. A *szabadság* ugyanis a szellem igazi lényege. (Es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, dass die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes sei. Phil. d. Gesch. Einl. XI. 44. l.)

A dialektikus fejlődés fokai a szellem életében is megismétlődnek. A szellem először önmagában van, majd objektív valóságokat hoz létre, végül tökéletesen önmagába tér. Az első fokon *szubjektív*, a másodikon *objektív*, a harmadikon *abszolút* szellem. Ennek megfelelően alakulnak a szellem bölcseletének a tudományai is.

A természetből önmagába visszatérő szellem eredetileg emberi testben jelenik meg, mint természeti szellem vagy *lélek*. Ez a szubjektív szellem első foka. Majd megkülönbözteti magát testétől és a külvilágtól, azaz mint *tudat* nyilvánul meg. Végül értelmével és akaratával a világot magába fogadva s arra kihatva a világnak önmagával szembenálló ellentétét megszünteti s ezáltal mint tökéletes *szellem* valósul meg. A szellem e három létmódjával foglalkozó tudományok : az *antropológia*, a *fenomenológia* és a *pszichológia*.

Az *objektív* szellem a szellem lényegét alkotó szabadság megvalósulása a szükségképeniség formájában, a feltétlen elismerést követelő egyénfeletti, társadalmi intézményekben. Hegel értékelésében az erkölcs az ember szabadsága, ez azonban nem az egyéni önkénnyel és kötetlenséggel egyértelmű, hanem az egyén beilleszkedése a szellemvilág egészébe, az egyedi akaratnak az objektív renddel való összhangja. A társadalom létét biztosító intézmények is a Szellem alkotásai, ő azok létalapja, működésüknek irányító tényezője. Az «objektív szellem» fogalmának bevezetésével Hegel az idealizmus szempontjait segíti érvényre juttatni az egyénfeletti, objektív jellegű valóság értelmezésénél, a társadalomnál, a kultúránál, a történetnél, melyeket a Szellem tárgyi alkotásainak tekint. Ugy tartja, a Szellem ereje működik azokban, sajátos lényegét, a szabadságot törekszik megvalósítani azokon keresztül. Ezek a Szellem tárgyi jellegű alkotásai : a jog, a moralitás és az erkölcsiség.

A szabad személyiség a jogképesség alapja. Azért a *jog* általános elve : «légy személy és tiszteld másokban is a személyt». (Phil. d. Rechts. 36. §. VII. 91. l.) A személyi szabadság külső hatásköre a tulajdon. Szabad személyek akaratának az egyesítése a szerződés. A megsértett jog helyreállítása a büntetés, melynek lényege a megtorlás.

Míg a jogban a szabadakarat kifelé valósul meg, a *moralitásban* az akarat önmagára reflektál, a lelkiismeretben mint önelhatározás nyilvánul meg. Mivel itt a kötelezettség csak alanyi, azért a moralitásnál magasabb fokú a jogot és a moralitást kiegyenlítő *erkölcsiség*, melyben

az egyén magát egynek érzi az egyetemes akaratot kifejező hármas erkölcsi szubstanciával: a családdal, a polgári társadalommal és az állammal. Aristoteleshez hasonlóan s a romantika szellemének megfelelően Hegel a társadalmi alakulatok természetszerű, szerves (organikus) jellegét hangsúlyozza. A *család*, a házasság szellemiséggel áthatott, erkölcsileg szabályozott nemi viszony. A családoknak mint önálló személyeknek egymáshoz való viszonyából keletkezik a *polgári társadalom*, melynek a foglalkozási ágak szerinti, rendi tagozódását tartja Hegel természetszerűnek. Család és társadalom alapja s a kettő elveinek egysége az állam.

Hegel szemében az *állam* az erkölcsi eszme valósága, az öntudatos erkölcsi szubstancia. (Die selbstbewusste sittliche Substanz. X. 409. l.) Nem szerződés eredménye, hanem az Abszolútum szükségképeni, észszerű megvalósulása, a jelenlevő *isteni* akarat. Az értelem kifejlődésének végső fokán, aminek Hegel a saját korát tartotta, az államot építő szellem azonos a vallás által vallott Istennel. Ezért a vallásos lelkiség igényli s elismeri az államot, mely a jogrend révén az egyéni erkölcsiséget is biztosítja. Az ember igazi szabadsága az államban testet öltő objektív szellembe mint abszolút mozzanatba való begyökerezése. Az állam mint erkölcsi valóság tökéletes öncél, teljes jogú hatalammal rendelkezik az egyedek felett, kiknek erkölcsi kötelességük, hogy az állam tagjai legyenek. Az állam eszméjének legmegfelelőbb államforma az alkotmányos monarchia. A tiszta észállam megvalósulása a történeti fejlődés végcélja.

Az állam a történeti lét hordozója. A földrajzi és éghajlati viszonyoktól meghatározott «népszellem» önállósága csak másodrangú jelentőségű. A népek, az államok, az egyetemes világtörténelem hatalmas folyamának a hullámai. A *történelem bölcselete*, melyet Hegel a történelem «gondolkodó szemlélésének» nevez, a történelemben egy nagy világtervnek a megvalósulását látja el, s azt mint a szellem alkotását ismeri fel. A történet nem egyéni elhatározások és tettek szövődménye, hanem, tudattalanul bár, az egyéneknek a szellem szolgálatában teljesített műve. Ezen objektivisztikus szemléletmód szerint a történelemben a világszellem hajtja végre ítéletét. A népek az ő céljainak az eszközei, a nagy történeti egyéniségek (pl. Cézár, Nagy Sándor, Napoleon) az ő szándékainak végrehajtói, intézői. A világtörténelem értelme a szabadság tudatának az előrehaladása. (Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Phil. der Gesch. XI. 46. l.)

A történelem népei ennek a haladásnak egy-egy fokát képviselik. Kelet államaiban csak egy ember tudja magát szabadnak, a zsarnok. A görög és a római államban már egyesek tudják, hogy szabadok, de csak a germán népek tudták először, hogy mindenki szabad. A szabadság teljes fényében a középkor «hosszú és félelmetes éjszakája» után a renaissance-al és a reformációval ragyogott fel. Hegel szerint a protestantizmus fogta fel a kereszténység teljes értelmét, a személyi lelkiismeret és a szabad

önelhatározás jelentőségét. A történelem minden korszakában egy-egy nép, a «világtörténeti nép» a haladás voltaképeni hordozója, s ha hivatását betöltötte, letűnik a színről.

A világtörténelem Keleten kezdődik s Nyugaton bontakozik ki teljességében. A keleti történelem az emberiség gyermekkora, a görög történelem az ifjúkor. A görög történelem a szabadságnak a kora, melyben az eszme plasztikus alakot öltött a saját egyéniségét képező, a vallásos mitológiát alkotó s az egyedeket az egész harmóniájában átfogó állami élet művészi formáiban. A görög világban az alanyi szabadság a szubstanciális szabadságba van beágyazva. Az egyén egynek érzi magát a közzel. A történelem férfikora a római birodalom, az elvont egyetemesség hazája. Itt az egyén az egyetemes államcélnak van alárendelve, de ellenszolgáltatásképen a magánjog kifejlesztése a személyiség egyetemes elismerését biztosítja. A római világ ölén keletkezett a kereszténység, melynek uralkodó eszméje az isteninek s az emberinek egy személyben való egyesítése. Ezt az eszmét hordozza a germán világ, mely a kiengesztelődés szellemével a történelem öregkorát képviseli.

A szubjektív és objektív szellem önmagába visszatérő egysége az *abszolút szellem*. Ezen a fokon fogja fel a szellem önmaga lényegét, szabad, végtelen, abszolút voltát. De csak az érzéki szemlélet, az érzelem és a képzelet fokozatain át jut abszolút, tökéletes fogalmi ismeretre. Ezért a szellem három utolsó fejlődési fokának a *művészet*, a *vallás* és a *filozófia* felel meg.

A művészi *szép* az idea mint szépség, azaz az idea érzéki formában való megjelenése (das sinnliche Scheinen der Idee, Ästh. XII. 160. l.), melyet *ideálnak* nevezünk. Az eszme a művészet *tartalma* (Gehalt), az eszme érzéki ábrázolása a *forma* (Gestalt.) A tartalom és a forma viszonya szerint a művészet három, időben egymást követő formája a szimbolikus, a klasszikus és a romantikus művészet. A *szimbolikus* művészetben az eszme küzd a formával. Ilyen volt a keleti művészet s általában ez az építészet jellege. A *klasszikus* művészet a tartalom és a forma tökéletes egyensúlyát mutatja. Hazája az antik görög világ s legjobban a szobrászatban valósítható meg. A keresztény-germán kor *romantikus* művészetében a szellemi tartalom túlsúlyra jut az érzéki formán. Itt a tartalom szabad szellemisége többet követel, mint amennyit a külső ábrázolás megadhatna. Ennek a művészetnek a festészet, a zene és a költészet a tere. A költészet s általában a művészet csúcspontja a dráma, melyben az isteni konkrét valósághoz és cselekvéshez jut. A romantikus művészet kimerülése után egy új művészet következik.

A *vallásbölcselet* feladatát Hegel a meglevő vallás megmagyarázásában látja. A vallás tárgya Isten, alanya az Istenre irányuló emberi tudat, célja a kettő egyesülése, mely a kultuszban, a vallásos gyakorlatban valósul meg. A vallásban az Abszolútummal való egyesülés által véges és végtelen ellentéte feloldódik. Igy a vallásnak *ugyanaz* a tárgya, mint a filozófiának : az Abszolútum. (Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott

und Nichts als Gott und die Explikation Gottes. Vorl. ü. d. Phil. d. Rel. XV. 37. l.) Vallás és filozófia közt nem a tárgy, hanem az ismeret *módja* tekintetében van különbség.

Az istenismeretre Isten létének a bizonyítékai vezetnek. Ezért helyez ezekre Hegel különösen nagy súlyt. (U. o. Anhang.) E bizonyítékok nem logikai műveletek, hanem a vallási tudat fejlődési formái. A legegyszerűbb a lét korlátolt voltából egy szükségképeni lényre következtető kozmológiai érv. Magasabb fokú a világ célszerűen tevékeny okára következtető célszerűségi érv. A legmagasabb fokú istenbizonyítás a végtelennek és végesnek, Isten önmagáról való ismeretének s a mi istenismeretünknek egységét kifejező ontológiai érv.

Isten tudata és a vallásos tudat kettőssége esetén a vallás teljesen lehetetlen lenne. A vallás nemcsak magatartás az abszolút szellemmel szemben, hanem az abszolút szellem önmagához térése, önismerete az ember, a véges szellem közvetítése által. (So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. XV. 216. l.) Ez a reflexió megnyilvánul mind az egyes ember, mind a vallásos gyülekezet tudatában.

A vallási formák is három fokon át fejlődnek. A természetvallásban az istenség külső erő s azért félelem tárgya. A második fokon Isten mint személyes alany jelenik meg. Ide tartozik a zsidók vallása, amely a fenségé, a görögöké, mely a szépségé s a rómaiaké, mely a célszerűség vallása. A harmadik fokon Isten az objektív és szubjektív tényező, az emberi és isteni természet egysége. Ez a kereszténység, az igazság és szabadság vallása. A kereszténység Hegel szerint a hit formájában vallja azt, amit az ő filozófiája a gondolkodás formájában fejt ki. (XII. 344—356. l.)

A vallásos tudat átéli, de nem érti meg teljesen az Abszolútumot. Ez csak a *filozófia* fokán következik be. A bölcselet a művészet és a vallás egysége, vagyis benne az Abszolútum a szemlélet és a képzet formájából az öntudatos gondolkodás (selbstbewusstes Denken) formájába emelkedik. A gondolkodás az Abszolútumnak tökéletesen megfelelő ismeretforma. A filozófia az önmagát gondoló eszme, az önmagát ismerő igazság. (Die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit. System der Phil. 574. §. X. 474. l.) Nem más ez, mint az aristotelesi tannak *(νόησις νοήσεος)* a modern idealizmus formájában történő felújítása!

Míg az abszolút, isteni szellem önmagáról tudása öröktől teljes, az istenség időbeli mozzanatának, megjelenésének tekintendő filozófusnak, mint nem tökéletes szellemnek, az időben kell utángondolnia az isteni szellemiség önmagáról való gondolatait, ami csak a dialektikus fejlődés útján lehetséges. A filozófus elméjében az örök igazság az időbeni fejlődés folyamatában jelenik meg. Igy a filozófia is a *történelem* folyamán fejlődik. A filozófiai tanok összefüggéstelen sokfélesége csak látszólagos, tényleg az egész filozófiatörténet *egyetlen* gondolat: a Szellem önismeretre jutásának a folyamata. A rendszerek a logikai kategóriáknak megfelelő

szükségképeniséggel következnek egymásból. Hegel ezen az alapon törekedett a filozófia történetét feldolgozni s annak végén nem csekély önérzettel állapítja meg, hogy a saját rendszerében jutott a szellem tökéletes önismerethez.

6. Az idealizmus rendszerei közül Hegel rendszere érte el a legnagyobb hatást. Rendszere az idealisztikus szellem beállítottság valóságszemléletét egységesen és tág körre terjeszkedvei fejtette ki. Az egész valóságot mint az önmagát kifejlesztő szellem egységét mutatja be s abban minden dolognak az értékét a fejlődés vonalán elfoglalt helyéből magyarázza. Hegelen túlhaladni az idealizmus irányában nem lehetett. Kiterjedt iskolája a hatalmas rendszer részleteinek a kidolgozásába mélyedt el. Már Hegel életében barátai és tanítványai Berlinben tudományos társaságot és folyóiratot *(Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik)* alapítanak, mely a hegeli filozófia elveinek a szaktudományokban való alkalmazására volt hivatva.

Hegel erőteljes indítást adott a *történelem* bölcseleti műveléséhez, a szellem, mint a történés irányító, legfontosabb tényezője felé forduló szemléletmód kialakításához. Az ő nyomán terjedt el a történetnek, kultúrának, társadalomnak a szellem tárgyi alkotásaikénti értelmezése, az «objektív szellem» fogalma. Hegel egyengette a későbbi tudományelmélet útját a szellemtudomány és természettudomány megkülönböztetése felé, a szellemi alkotások beleélés által történő megértésének a módszere irányában. *(Dilthey, Rickert, Spranger, Hartmann.)*

Hegel hatása nyilvánul meg a mult század nagy munkásságú német bölcselettörténészeinél. *Zeller Eduárd* (1814—1908), ki a legterjedelmesebb görög bölcselettörténetet írta, Hegeltől abban tér el, hogy a történeti fejlődést a logika kategóriáktól függetlenítette. *Fischer Kúnó* (1824—1907) a hegelizmust az újkori bölcselettörténet írásánál érvényesítette. *Prantl Károly* (1820—1888) a logika történetét írta meg Hegel szellemében a renaissance koráig. Művében a középkori eszmevilág iránti ellenszenvét élesen kifejezésre juttatja.

Jelentkezik Hegel hatása a *társadalom-* és *jogfilozófiában* is. Mindkettő különösen az «objektív szellem» fogalmában talál konstruktív értékű elvre. Hegel államfilozófiai hatásának egyik oldalhajtása az állami *abszolútizmus* jogfilozófiája, mely minden jog forrását az államban látja és az államra ruházza a gazdasági és szellemi élet irányításának kizárólagos jogát. *(Ziegler Th., Lassale, Marx, Engels.)* Hegel filozófiáját a mult században a porosz állam is meleg pártfogásban részesítette s a hegelianizmus lett a porosz egyetemeken uralkodó filozófiai irány.

De serkentő hatása mellett a *vita* is megindul a hegeli filozófia értékéről. A kritikus tekintet szerkezeti feszültséget lát a hegeli gondolkodásban jelentős szerepet játszó intuició és a fogalmi szabatosság, a misztikusan elmélkedő s a racionalista formában író Hegel között. Hegel

fogalmai nem adnak tárgyukról mindig világos és pontosan körülhatárolt képet s bizonyításai sem mindig meggyőző erejűek. A nagy fejlődésnek induló természettudományok részéről csakhamar erőltetettnek mutatkozik a hegeli természetbölcselet nem egy tétele. A racionalizmus egyoldalúságát levetkőző gondolkodás a hegeli panlogizmus igazolatlan túlzásának látja minden valóság-mozzanat értelmi felfoghatóságát, a dolgok irracionális tartalma eltüntetésének igyekezetét. A személyiségtudat az egyéniség méltánytalan lecsökkentésének érzi az egyénnek az objektív-szellemi világtól Hegel által állított egyoldalú függését. A történeti és bölcselettörténeti kutatás merevnek találja a Hegel által felállított fejlődés-formákat s megingatja a hitet az iránt, hogy a hegelizmus lenne a filozófia végső lezárulása. S ellenkezést vált ki a hegeli isten-tan is, mely a kereszténységgel szándékolt összhang s egy felületes panteizmus elkerülésének igyekezete ellenére is tényleg megszünteti Istennek a világgal szembeni transzcendenciáját, a keresztény isten-hit alapvető tételét s a dinamikus panteizmus értelmében a világot mint Isten lényegének kibontakozását magyarázza.

Ép a vallási probléma *Strauss J. D.* Jézus életéről írt naturalisztikus irányú könyve megjelenése után követőit három pártra osztotta. A *jobbpárt* a teizmus és a hivő kereszténység álláspontjára helyezkedett Hegel magyarázatánál. Legjelentékenyebb képviselője *Erdmann J. Ed.* (1805—1892) volt, ki hosszú hallei tanárkodása alatt széles körben terjesztette a hegeli eszméket. A *balpárt (Strauss, Bauer B., Feuerbach, Marx, Stirner)* a szélsőséges radikalizmust képviselte, a fejlődés gondolatát az anyagra vitte át s előidézte a német materializmust. A *középpárt*, melynek *Rosenkranz J. Frigyes* (1805—1879) volt a vezére, a két szembenálló párt közt Hegel eredeti elvei alapján iparkodott megegyezést létrehozni, de a hegelianizmus belső szakadását nem akadályozhatta meg.

Strauss mellett a radikális vallásbölcseleti irányt képviseli *Bauer Brúnó* (1809—1882) berlini teológiai tanár. Kezdetben Hegelt a keresztény hittel iparkodott összhangba hozni, később azonban a nyilt ateizmus álláspontjára helyezkedett. *Baur Ferdinánd Keresztély* (1792—1860) a, tübingeni vallásfilozófiai iskola megalapítója, a dialektikus fejlődést a kereszténységre alkalmazta s Krisztusban az isteni és emberi természet egységének első tudatos felismerőjét látta. Tanítványa volt *Pfleiderer Ottó* (1839—1918) berlini teológiai tanár, ki a vallás lényegének az Abszolútummal való azonosság tudatát tartotta s a dogmákat a vallási reflexió eredményének tekintette.

A hegelianizmus hitellenes valláskritikája a keresztény gondolkozású filozófusokat ellenállásra késztette. Fichte fia, *Fichte J. Hermann* (1796—1879) és *Weisse K. Herman* (1801—1866) egy etikai jellegű teizmust, *Ulrici Herman* (1806—84) pedig a deizmust állította szembe

a hegelianizmussal. Katolikus részről Deutinger és Bolzano mellett főkep *Günther Antal* (1783—1863) bécsi pap harcolt a hegeli panteizmus ellen s azt az emberi személyben egyesült két elv, a testet éltető lélek és az attól lényegileg különböző szellem dualizmusának a kiemelésével törekedett ellensúlyozni. De a hegelianizmus ellen küzdve önmaga is hegeliánussá lett. Azon elv alapján, hogy eredetileg minden gondolat lévén, minden gondolattá válhat, a hittitkok tartalmának racionális ismeretét lehetségesnek tartotta s a dogmákat a filozófiai értelmezés fejlődésével hozta összefüggésbe. Ezzel vonta magára az Egyház kárhoztató ítéletét, melynek engedelmesen alávetette magát.

Hegel filozófiája korán felkeltette a *külföld* figyelmét is. Franciaországban a balpárt kezdte terjeszteni eszméit, de csakhamar az eredeti hegelianizmust is megismerték. Franciaországból vitte el az új eszméket Itáliába *Vera Ágoston* (1813—1885), ki Nápolyban a hegelianizmus olasz központját alapította meg. Míg ő Hegel magyarázatával s szinte szolgai követésével megelégedett, *Spaventa Bertrando* (1817—1885) Hegel rendszerét az olasz gondolkodás körébe iparkodott bekapcsolni. Napjainkban *Croce* és *Gentile* egyéniségükhöz alakított formában képviselik Itáliában a hegelianizmust (l. 575. kk. old.)

Angliában *Hill Th. Green* a hegeli filozófia fegyvereivel küzdött a pozitivizmus ellen. Hollandiában *Bolland P. J.* (1854—1922) alapította meg Hegel iskoláját. Bolland tanítványai alakították meg 1930-ban a nemzetközi *Hegel-szövetséget*, mely 1931-ben, Hegel halálának centenáriumán nagyszabású kongresszust tartott s jelenleg a Hegel-mozgalom legfontosabb irányító szerve.

Irodalom. Fischer K., Hegels Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, 1911. (Gesch. d. n. Phil. VIII.) — *Hartmann N.*, Die Philosophie des deutschen Idealismus II. Hegel. Berlin—Leipzig, 1929. Aristoteles und Hegel. Erfurt, 1923. — *Steinbüchel Th.*, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Bonn, 1933. — *Moog W.*, Hegel und die hegelsche Schule. München, 1930. — *Haering Th.*, Hegel. Sein Wollen u. sein Werk. I. Leipzig—Berlin, 1929. — *Dilthey W.*, Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin, 1921. (Ges. Schriften IV.) — *Haym R.*, Hegel und seine Zeit.[2] Berlin—Leipzig, 1927. Hegel kritikája. — *Rosenkranz K.*, G. W. F. Hegels Leben. Berlin, 1844. — *Hötschl C.*, Das Absolute in Hegels Dialektik, Paderborn, 1941. — *Pauler Á.*, Hegel. Athenaeum, 1932. 1—9. ll. — *Prohászka L.*, Hegel. Magy. Pedagógia. 1931. 3—4. sz. — *Simon S.*, Hegel természetphilosophiai rendszere. Athenaeum, 1906.

64. Schopenhauer.

1. Eltérően a német idealizmus többi képviselőitől, *Schopenhauer Artúr* a magánvalót (Ding an sich) egy irracionális mozzanatban, a vakon törekvő akaratban határozta meg s erre a belátásra alapította a *pesszimizmus* rendszerét. 1788-ban Danzigban született. Atyja gazdag nagykereskedő, anyja ismertnevű írónő volt. Szülei egyetlen fiúkat gondos nevelésben részesítették s már korán nagy utazásokat tétettek

vele. Ifjúsága megrázó eseménye, atyja hirtelen halála után Schopenhauer otthagyta a kereskedői pályát, melyre csak atyja kedvéért lépett s gimnáziumi tanulmányai befejezése után a göttingeni, majd a berlini egyetemen filozófiai tanulmányokat folytatott s Jénában a bölcselet doktorává avatták. Rövid időt töltött anyjánál Weimarban, ki férje halála után ott telepedett le s a weimari írók között Goethevel is ismeretségbe jutott. 1820-ban Berlinben magántanárrá avatták, de előadása nem keltettek nagy érdeklődést s ezért hamar be is szüntette azokat. Hege volt akkor az egyetem ünnepelt filózófia-tanára. 1831-ben Schopenhauer a kolerajárvány elől Berlinből a majnamenti Frankfurtba költözött át, hol mint magántudós élt. Művei szélesebb körben csak az 50-es évektől kezdtek elterjedni. A hosszas érdektelenség és közöny, melyet tanári és írói pályáján talált, érzékeny és túlságosan önérzetes egyéniségét mélyen elkeserítette s írásaiban szenvedélyes kitörésekre ragadtatta. 1860-ban halt meg.

Schopenhauer főműve *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819, négy könyvben, melyet később kiegészített (Ergänzungen). Későbbi művei a rendszer részletkérdéseivel foglalkoznak. Természetbölcseleti tárgyú: *Über den Willen in der Natur*, 1836. Erkölcsbölcseleti irányú: *Die beiden Grundpronbleme der Moral*, 1841. Ismeretelméleti tárgyú ifjúkori műve: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813, melyet később átdolgozott. A *Parerga* és *Paralipomena* (1851) aforizmái és kisebb írásai tették elsősorban népszerűvé Schopenhauer filozófiáját, melynek az esszészerű, képekben gazdag, fordulatos stílus klasszikus formai értéket biztosít. Művei összkiadásai közül a nevezetesebbek: *Frauenstädt J.*, Leipzig, 1873—74. *Griesebach E.*, Lepzig (Reclam), 1891. *Deussen P.*, München, 1911. kk. *Frischeisen-Köhler*, Berlin, 1913. A *Parerga* és a *Paralipomená*-kat s kisebb műveit magyarra is lefordították.

2. Schopenhauer Kant legnagyobb érdemének a *jelenségek* és a *magánvaló* megkülönböztetését tartja *(Kritik der kant. Phil.*, főműve függelékében), de e különbségnek metafizikai jelentőségét tulajdonítva a kettőt mint a *látszat* és a *valóság* világát egymással szembeállítja. A látszat világát képzeteink szemléltetik. Minden képzet az alany tárgya, alany és tárgy elválaszthatatlan egysége tudatunk alaptényе. «*A világ az én képzetem*», csak az alanyhoz viszonyítva létező tárgy. A szemlélet anyaga a tér és idő a priori formáiban van adva, míg a tiszta értelem *egyetlen* kategóriája az okság. Tér, idő és okság a priori formái minden lehetséges tapasztalat előfeltételei.

Megismerésünk egyetemes törvénye az *elégséges ok* elve, melynek érvényénél fogva képzeteink közt a priori megállapított rend és szükségszerűség uralkodik. Rendezett ismeret, tudomány lehetősége azon alapul, hogy egyik ismeret a másikból mint alapból szükségképen következik. A tárgyak különbözősége szerint a köztük levő kapcsolat is különböző lehet s így az elégséges ok elve különböző formákban érvényesül. A szemléletes tartalmak körében mint az *okság* elve, az elvont képzetek, a fogal-

mak körében mint az ismeret *elégséges alapja*, a tér- és időrészek egymáshoz való viszonyában mint a *lét* alapja s a cselekvés rendjében mint a *motívum* elégséges alapja fűzi összefüggő egységbe a képzeteket. Az elégséges ok elve ismerőképességünk szabálya, mely a jelenségek, a képzetek világán túl nem alkalmazható. (D. Welt als Wille und Vorstellung. I. Buch.)

3. Azonban az ember leküzdhetetlen «metafizikai szükséglete» (Ergänzungen, Kap. 17.) nem elégszik meg a képzetek közti viszony felfogásásával, hanem meg akarja ismerni a jelenségek *alapját*. Ha csak gondolkodó lények volnánk, nem juthatnánk metafizikai ismeretekhez. *Kívülről* nem közelíthetjük meg a dolgok lényegét. Azonban vannak olyan tapasztalataink, melyeken mintegy «földalatti folyosón keresztül» a magánvaló ismeretéhez juthatunk. Nemcsak képzeteink, hanem *akarati* aktusaink is vannak, melyek a tér szemléleti formájától függetlenek.

Akaratunk működésével egyidejűleg mindig testi változást is tapasztalunk. Ez a tapasztalat kétségtelenné teszi, hogy testünk, melyet eredetileg mint tárgyat a tárgyak közt ismerünk meg, akaratunk kifejeződése. Az érzékeink által közvetített külső tapasztalat tárgya, a test s a belső tapasztalat tárgya, az akarat, nem két különböző, egymással oksági viszonyban álló valóság, hanem ugyanegy valóság különböző szempontból szemlélve. A test működése nem egyéb, mint «az akarat szemléletbe lépett aktusa», az objektivált akarat (II. 18. §). Mivel a szolipszizmus komolyan nem állítható, fel vagyunk jogosítva arra, hogy e belső tapasztalatunk analógiájára külső tapasztalatunk, képzeteink tárgyának az alapját is az akaratban állapítsuk meg. Az *akarat* tehát a *magánvaló*, a világlényeg, mely metafizikai realitásában *egy* s az egyediség elvét (principium individuationis) képező tér és idő formáiban jelenik meg.

Az akarat fokozatosan, bizonyos típusokat létesítve objektiválja magát a jelenségek világában. (II. Buch.) Az egyes fajokat alkotó típusok *az ideák*, a schellingi potenciáknak megfelelő metafizikai kategóriák, melyek időbeli viszonylatoktól függetlenek. Az akarat legalacsonyabb fokú objektivációja a szervetlen világ, hol az akarat mint *mechanikus* történés nyilvánul meg. Magasabbfokú objektiváció az élők világa, hol az akarat mint *ingerlékenység* s végül az emberben mint a képzetek által meghatározott *motiváció* jelentkezik. Az akarat egyre egyénibb formát ölt s a legbonyolultabb létfeltételek közt élő ember világában önmaga segítségére kigyújtja az öntudat fényét, melynek világánál a lét már nemcsak mint akarat tudatosul, hanem egyszersmind mint jelenség is mutatkozik.

Az akarat *vak törekvés*, kielégíthetetlen ösztön (blinder Drang, hungriger Wille), melytől a harc elválaszthatatlan. A törekvés mindig a hiányból, a meglevő állapottal való elégedetlenségből keletkezik, tehát *fájdalom*, mely addig tart, míg ki nem elégül. De maradandó kielégülés

nincs, hanem minden kielégülés új törekvés kiindulópontja. (IV. 56. §. kk., Ergänzg. Kap. 46.) S ha egy időre a vágy megszűnik, egy másik gyötrő érzelem, az unalom foglalja el a helyét. Az élet mindenképen *szenvedés*. (. . . alles Leben Leiden ist. 56. § vége.) A világ nem a lehető legjobb, hanem a lehető legrosszabb. Schopenhauer a teljes *pesszimizmust* hirdeti s kifogyhatatlan az élet bajainak a jellemzésében. Minthogy a személytelen, értelmetlen, céltalan és örökké elégedetlen metafizikai akarat maga az Abszolútum, mind a teizmus, mind a panteizmus Schopenhauer számára tarthatatlan, az *ateizmus* marad az egyedül elfogadható álláspont, mely azonban nem egyértelmű mindennemű vallásosság tagadásával. (Ergänzg. Kap. 47.; Der Satz vom zurr. Grunde. V. Kap. 34. §.)

Téves volna a fájdalomtól öngyilkossággal szabadulni. Az öngyilkosság «hiábavaló és balga cselekedet», mely nem semmisíti meg magát az életakaratot, hanem csak annak egyedi, esetleges megnyilvánulását. S különben is az öngyilkos nem az élettől, hanem bizonyos életkörülményektől akar megszabadulni. (IV. 69. §.) A fájdalomtól egyedül az élniakarás megtagadása *(Verneinung des Willens zum Leben)* szabadít meg. Ennek a titkába vezet be bennünket Schopenhauer esztétikája és etikája.

4. A fájdalomtól menekvést az akarat szolgálatából szabaduló teoretikus, érdeknélküli *szemlélődés* nyújt. Ez valósul meg a *művészetben*, melynek a dolgok örök mintáit képező ideák a tárgyai. Schopenhauer osztozik kora klasszikus ízlésében, midőn a típus ábrázolásában látja a művészet lényegét. Az értelmi erő az akarat felett feltétlen hatalomra jut a lángészben s az objektív, ideális szépség meglátására és szolgálatára képesíti. (III. 36. §. Ergänzg. Kap. 33.)

Az akarat objektivációinak felelnek meg az egyes művészetek. (III. 42. §. kk.) Az építészet az anyag homályos, ismeretnélküli törekvését szemlélteti, a kertművészet és a festészet az élők világának megfelelő ideát fejezi ki. Az emberi szépséget ábrázolja a portré, a történeti festészet és a szobrászat, az emberi cselekményeket a költészet. A költészet legtökéletesebb faja a tragédia, ez juttatja a lét alaptulajdonságát a legtalálóbb kifejezésre. Egészen magában álló a *zene*, mely már nem az ideáknak, hanem magának az akaratnak az ábrázolása. Ezért a zenében van a leggazdagabb metafizikai tartalom.

5. Az ember a metafizikai akarat térbeli megjelenése, kinek empirikus jelleme a jelenségek világának szükségszerű rendjét követi (Kant). Schopenhauer *etikája determinista*, az erősebb motívum szükségszerű érvényesülését vallja s az elhatározás élményét ezen tény tudatosulásának tartja. A szabadság nem az egyes cselekedetek, hanem a metafizikai való, az intelligibilis jellem sajátja, melyet tetteink szükségképen követnek *(operari sequitur esse)*. Ily körülmények közt az etika nem igényelheti a cselekedetek kategorikus megállapítását, hanem az erkölcsös s erkölcstelen cselekedetek *leírására* szorítkozik. (IV. 55. §.)

Mégsem mond le Schopenhauer az erkölcsi értékelésről. Szerinte az akarat lehetséges ösztönzői közül etikailag egyedül a tiszta szeretettel azonos *részvét* értékes, mely az igazságosság és emberszeretet erényeit biztosítja. (IV. 66—67. §.) A részvét érzelmében válik tudatossá az a metafizikai igazság, hogy az egyediség csak látszat, a valóságban minden egy lényeg. Ez a felismerés a régi hindú bölcseség («tat tvam aszi») igazsága, melyet Schopenhauer oly gyakran emleget. A résztvevő a más fájdalmát a magáénak tekinti s részvétteljes kímélettel van nemcsak az ember, hanem minden szenvedő lény, még az állat iránt is.

Azonban a műélvezet és a részvét csak átmenetileg kötik le az akaratot, csak pillanatra enyhítik a világfájdalmat. Az élniakarás vágyát gyökeresen az *aszkézis* oltja ki. Az emberiség fenntartásáról való lemondás, önkéntes szegénység vállalása, testi kínzás semmisítik meg az akaratot, az élet vágyát. A világakarat ily megsemmisítését látja Schopenhauer a keresztény és a buddhista misztikusok életében megvalósítva. (IV. 6 8. §. Ergänzg. Kap. 48.) Az életigénylés megszűnése az ember üdvössége, a tökéletes erény és szentség megvalósítása, mely az embert a Nirvánába juttatja. *Nirvána* ugyanis ez az állapot azok számára, kikben él az élet vágya, a látszat-világhoz való ragaszkodás. De annak a számára, aki akaratát megtagadta, aki a megváltást elérte már, a Nirvána «ez a mi oly nagyon reális világunk összes Napjaival és tejútjaival». (IV. 71. § vége.)

6. Schopenhauer bölcselete inkább műalkotás, mint következetes szigorúsággal átgondolt filozófiai rendszer. A szemléletesség intuitív ereje lenyűgözi nála a fogalmi levezetés igényeit. Eszmemenetében, bizonyításaiban az alanyiság, a személyi tényezők szoktalan erővel jutnak kifejeződéshez. Habár a költői nyelv művészi formáiban megnyilatkozó egyéniség közvetlensége az olvasóra kétségtelenül vonzó hatást gyakorol, viszont az egyéni tényezők túltengése az egyoldalúság és elfogultság veszélyétől nem mentesíthették.

A kellő tárgyilagosság hiányában rendszere az ellentmondások terhe alatt roskadozik. Hogyan lehet a kifejezetten a fenomenális világra korlátozott tér- és időfogalom az Abszolútum individuális megjelenésének meghatározója, hogyan ragadható meg a magánvaló az időbeliséget feltételező akarati aktusban, hogyan kerülnek az ideák az értelmetlen akarat világába, hogyan lehetnek a fájdalomteljes világ e konstitutív elemei műélvezet tárgyai, hogyan lehet az értelmetlen, vak akarat morális határozmányok hordozója? Minderre Schopenhauernél hiába várunk feleletet. A hiányérzet a létfenntartás természetes igenlésének a kifejezése, mely a lét értelmetlen és fájdalmas voltának a bizonyítására nem mutatkozik alkalmasnak.

Schopenhauer egyéniségéhez kötött rendszerének továbbfejlesztése nem volt lehetséges. v. Hartmann Ed. rendszere sem tekinthető annak. Hatása a filozófiában a tudatélet irracionális tényezőinek pszichológiai

tanulmányozásához adott ösztönzésben s a voluntarizmus előretörésében nyilvánul meg.

Irodalom. Volkelt J., A. Schopenhauer.[5] Stuttgart, 1923. — *Fischer K.*, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre.[2] Heidelberg, 1898. — *Hasse H.*, Schopenhauer. München, 1926. — *Gwinner W.*, A. Schopenhauer aus persönl. Umgang dargestellt. Leipzig, 1922. — *Fahsel H.*, Die Überwindung des Pessimismus. Freiburg i. B., 1925. Kritika. — *Ravasz L.*, Schopenhauer esztétikája. Kolozsvár, 1907. — *H. Gy.*, Schopenhauer akaratbölcselete. Hittud. Foly. 1911. 353—384. ll. — *Bartók Gy.*, Schopenhauer erkölcstana. Prot. Szemle, 1905. 312—326, 373—390. ll. — *Kohn R.*, Kant és Schopenhauer. Etikai alapelveiknek egybevető tárgyalása. Kolozsvár, 1908. — *Rácz L.*, Schopenhauer és Rousseau. Athenaeum, 1919.

65. Herbart.

1. Azok közül a filozófiai rendszerek közül, melyek Kant kritikájának *realisztikus* elveit vették kiindulásul, a legszámottevőbb *Herbart* rendszere, melynek kialakulására az egykorú filozófia mellett Leibniz is hatással volt. Herbart János Frigyes 1776-ban Oldenburgban született, mint magasabb állami tisztviselő gyermeke. Először Wolff filozófiájával, majd Kant irataival ismerkedett meg. A jénai egyetemen Fichte tanítványa volt, de hatása alól hamar felszabadult. Megfordult a jénai irodalmi társaságban is, majd egyideig Svájcban egy arisztokrata családnál volt nevelő, hol Pestalozzival is érintkezésbe jutott. Később Göttingenben magántanár lett. Több egyetem meghívását elutasítva, végül Königsbergben Kant utódának, Krugnak a tanszékét nyerte el, melyen közel negyedszázadon át működött s egyidejűleg a porosz közoktatásügyi reform érdekében is élénk munkásságot fejtett ki. Königsbergből Göttingben ment át, hol 1841-ben halt meg.

Fontosabb művei: *Allgemeine Pädagogik*, 1806. *Hauptpunkte der Metaphysik*, 1806. *Allgemeine praktische Philosophie*, 1808. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 1813. *Lehrbuch zur Psychologie*, 1816. *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, 1824. *Allgemeine Metaphysik nebst Anfängen der philosophischen Naturlehre*, 1828. *Umriss pädagogischer Vorlesungen*, 1835. Művei összkiadásai: *Hartenstein G.*. Leipzig, 1850—52. — *Kehrbach K.—Flugel O.* Leipzig—Langensalza, 1882—1909. Az utóbbi kiadást idézzük.

2. A bölcselkedés kezdete Herbart szerint a tapasztalati adottság és az azon alapuló közfelfogás szkeptikus vizsgálata. (Lehrb. z. Einl. i. d. Phil. 17. §. kk.). A tapasztalat adatain Kanttal megkülönböztet két egymástól elválaszthatatlan mozzanatot: az anyagot és a formát, az érzetet és annak tartalmát. Az érzékelés változó alanyi tényezői kétségtelenné teszik, hogy az érzet, a tapasztalat anyaga nem ismerteti meg velünk a dolgot önmagában. Az alacsonyabb szkepszis *(niedere Skepsis)* tehát jogosult. A magasabb szkepszis nemcsak a dolog minőségét, hanem valóságát is kétségbe vonja. Ennek az az alapja, hogy nem észleljük mindazt,

amit a dologról állítunk. Nevezetesen nem észleljük a dolgot jellemző tulajdonságok szükségképeni kapcsolatát. Hasonlókép kisiklik a szemlélet köréből az, ami a tudat különböző tartalmait egyetlen tudatban egyesíti.

De ha a tapasztalat nem is mehet túl a jelenségeken, a jelenségek szükségképen *a létre* utalnak, és pedig oly létre, mely *tőlünk függetlenül* létezik. (Wie-viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein. Allgem. Metaph. 199. §. VIII. 53. l.) A képzetek kapcsolatát önkényesen nem változtathatjuk meg. Ez a *kényszer* azt bizonyítja, hogy a tapasztalatnak nemcsak anyaga, hanem az érzékek által felfoghatatlan formája, tartalma is valóságos. (U. o. 171. §.) Tőlünk függetlenül létező reális lények, a *reálék* léte kétségtelen.

Letagadhatatlan azonban, hogy legfontosabb tapasztalati fogalmaink ellentmondásokat tartalmaznak. (Einl. in d. Phil. 95. §. kk.) 1. Az első ellentét a dolgon tapasztalható sokféle tulajdonságnak a dolog egységével való összeegyeztethetősége. Ez az inhaerencia, a *szubstancialitás* problémája. 2. Ellentmondó a *változás* fogalma, mely szerint a dolog változik anélkül, hogy megszűnne önmagával azonos maradni. A változás sem külső, sem belső ok felvételével nem érthető, mert mindkét feltevés a végtelen sor útvesztőjébe visz s egyidejűleg ellentétes határozmányokat (szenvedés, cselekvés) állít az alanyról. Az abszolút változás feltevésével pedig (Hegel) szembenáll az a tény, hogy a változásban nem találunk állandó szabályszerűséget, továbbá, hogy a változással járó ellentmondó tulajdonságok összeegyeztethetetlenek a dolog azonosságával. 3. Ellentmondó a térben és időben való *kiterjedés* fogalma is, mert eszerint a véges végtelen részekre osztható. 4. Végül az *én* fogalmában az az ellentmondás rejlik, hogy alany és tárgy azonosságát állítja ; továbbá végtelen sorba kell bonyolódnunk, ha meg akarnók magyarázni, hogy mi az az «önmaga», ami az öntudatban magát («sich») gondolja.

Ezeknek az ellentmondásoknak a megszüntetése, tapasztalati fogalmaink feldolgozása (Bearbeitung der Begriffe) *a filozófia célja*. A logika világossá teszi a fogalmakat s ezzel rámutat azokra az ellentétekre, melyeket a metafizika szüntet meg. A metafizikát Herbart módszertanra, általános ontológiára, a folytonosság elméletével foglalkozó synechológiára és a jelenségekről szóló eidológiára osztja fel. A metafizika módszere *a vonatkozások módszere*. (Methode der Beziehungen. Hauptpunkte d. Metaph. Erste Vorfrage. Allgem. Metaph. 188. §.) Ez a módszer az ellentmondást mutató fogalmat elemeire bontja (pl. A-t M-re és N-re) s az elemek egymáshoz való viszonyából érthetővé teszi azt, ami az egységes egészen érthetetlennek látszott. Ez a kiegészítő módszer a filozófiában csak létező tárgyakra vonatkozó fogalmaknál alkalmazható.

A metafizikának elsősorban a *lét* fogalmát kell meghatároznia. A reálé, a lét, a gondolkodástól független «abszolút pozició», abszolút

tételezés. (. . . das Sein bedeutet nichts anderes, als die absolute Position. Allgem. Met. 203. §. VIII. 58. l.)

A létet a maga belső mivoltában nem ismerhetjük ugyan meg, de bizonyos tulajdonságait megállapíthatjuk. *a)* A létező minősége minden negációt kizáró *pozitívum*. A negáció ugyanis már feltételezi a pozíciót. *b)* A létező minősége teljesen *egyszerű*. Több határozmány csak relatív, nem abszolút pozíciót engedne meg. *c)* Ebből következik, hogy a létező *mennyiségi* fogalmakkal összeegyeztethetetlen. *d)* A létezők *számát* a lét fogalma határozatlanul hagyja. (Allgem. Metaph. 206—208. §.) E határozmányok figyelembevételével a tapasztalt ellentmondásokat már képesek vagyunk megoldani.

A *szubstancia* fogalmában adott ellentét megszűnik, ha *a reálék sokaságát* vesszük fel, melyek mindegyike egy bizonyos minőséggel rendelkezik. A lét érzékfeletti, kiterjedés nélküli örökkévaló reálék sokasága, melyek minőségileg különböznek egymástól. Bizonyos reálék egymáshoz való *viszonya* alkot egy bizonyos dolgot, melynek egységét a központi reálé biztosítja. Csak a reálék egymáshoz való viszonyát ismerjük meg, a reálék abszolút misége megismerhetetlen. (Allgem. Metaph. IV. Kap.)

A *változás* fogalmában rejlő ellentétet szintén a reálék egymáshoz való viszonya oldja meg. A reálék a fenomenális tértől megkülönböztetendő *intelligibilis térben* vannak. Egyszerűségüknél fogva immanens változáson nem mehetnek át, egyetlen tevékenységük *az önfenntartás* (Selbsterhaltung), az ellentétes minőségű reálék zavaró hatásával szemben kifejtett ellenállás. *Ez az egyedüli történés.* (Das wirkliche Geschehen ist nichts anderes als ein Bestehen wider eine Negation. U. o. 236. §.) A reálék e képzetalkotáshoz hasonló önfenntartási tevékenységének módosulásai jelentkeznek a «változás» formájában a fenomenális világban.

Egyszerűségüknél fogva a reálék egymást áthathatnák, azonban az önfenntartás funkciója a teljes egymásba hatolást megakadályozza. Az egyik reálénak a másikba hatolását vonzásnak (attractio) s ennek a másik által való akadályozását taszításnak (repulsio) nevezzük. E két erő egyensúlya által a reálék közt létesülő érintkezés az atom. Azonban egyszerű lények valóságos kiterjedést nem hozhatnak létre, következésképen a *tér* és az *idő* nem valóságos. Mégsem tisztán alanyi szemléleti formák, hanem az *objektív látszat* tényei, melyet a reálék egymáshoz való viszonya hoz létre. (Allgem. Metaph. Synechologie.)

Az én fogalmában talált ellentmondásokat a lélektan oldja meg.

3. A *lélektan* alapfogalma a *képzet* s nem az én. Az én nem egy önmagát gondoló individuum, hanem a képzetfolyamatok vonatkozási központja, a képzetek sokaságának az eredménye, melyek az egységes éntudatot azáltal hozzák létre, hogy mind ugyanegy szubstanciában vannak. Ez a szubstancia a *lélek*, egy önmagában változhatatlan reálé, mely egyszerűségénél és időnkívüliségénél fogva halhatatlan. A lélekreálé vonatkozásban áll más reálékkal. A vele közvetlen viszonyban álló reálék összessége a test. (Psych. als Wissenschaft. I. Abschnitt.)

Az összes lelki folyamatok a képzetek *kombinációival* megmagyarázhatók. Ezen az alapon hirdet harcot Herbart *a lelki képességek* tana ellen. A «képességek» kizárólag elvonás által képzett osztályfogalmak, melyek a rendszerezés gyakorlati hasznától eltekintve, a jelenségek magyarázatára teljesen elégtelenek. A képességek kényelmes feltevésével felmentve érezzük magunkat a jelenségek *elemzésének* a kötelezettségétől, ezzel azután elterelődik a figyelem a sajátságosnak, az egyéninek a pontos leírásától s lehetetlenné válik a típusok (pl. költők, tudósok, államférfiak) megállapítása. (Psych. 10. §.)

Az «új pszichológia», melyet Herbart meg akar alapítani, a *tapasztalatra* támaszkodik. Mivel azonban a tudattények lehetséges tapasztalati vizsgálati módja mindegyikéhez bizonyos hiányok tapadnak, a megfigyelést spekulatív eszközökkel egészíti ki, vagyis igénybe veszi a metafizikai elveket. Viszont a jelenségek erőműködések hatásai, azaz mennyiségek lévén, a metafizikai problémák a matematikába torkolnak. Az új pszichológia tehát a tapasztalaton, a metafizikán és a matematikán épül fel.

A képzeteket a lélek önfenntartási erőmegnyilvánulásainak kell tekintenünk, melyekre a reálék egyetemes törvényei érvényesek. Annak feltevésével, hogy egyik képzet egy másikkal pontosan mérhető, Herbart matematikai képletekben állítja össze a *tudat-sztatika* és a *tudat-mechanika* törvényeit. Az előbbi a képzetek egyensúlyi, az utóbbi a képzetek mozgási törvényeit állapítja meg. A lélek egysége folytán a képzetek egymásra hatnak, a megegyezők összeolvadnak, az ellentétes képzetek akadályozzák egymást s az egymással való harcban erőviszonyaik szerint felhatolnak, vagy letűnnek a tudatból. A tudatba törekvő, az akadályok ellen küzdő képzetek mint *érzelmek* és *vágyak* nyilvánulnak meg a tudatban. Figyelem, emlékezet, gondolkodás a tudatban levő képzetcsoportok különböző viszonyain alapulnak.

4. Kant módszeréhez következetesen, a természetre vonatkozó fogalmaktól határozottan megkülönbözteti Herbart azokat a fogalmakat, melyek bizonyos *értékelést* fejeznek ki, tetszés vagy nemtetszés tudatával kapcsolatosak. A szép és a jó érték-fogalmai a metafizikai fogalmaktól teljesen függetlenek. Az esztétikai és az erkölcsi értékek összefüggnek. Ami az ízlésre nem hat, erkölcsileg sem hathat, azonban az esztétikai benyomás nem kelt *mindig* etikai hatást is. (Kurze Enzyclop. V. Kap.)

Az *esztétikai ítélet* a tárgy teoretikus ismeretéből és önkénytelen értékeléséből tevődik össze. Hiányos maradna a szép felfogása, ha nem tudnánk, hogy *mi* tetszik. (Einl. in die Aesth. 77. §.) Jellemző az esztétikai ítéletre a *szükségképeniség*, az az ellenállhatatlan erő, amellyel a gondolatvilágon uralkodik. Ez a tény azonban nem a priori képesség felvételével, hanem pszichológiailag, az ítéletek gyakori ismétlődéséből magyarázható. (Pestalozzi's Idee eines A, B, C d. Anschg. Über d. äst. Darstellung d. Welt.) Az esztétikai hatást a tárgy nem anyagával, hanem a rajta ural-

kodó *viszonyokkal* (vonalak, hangok viszonyával) váltja ki. (Aesth. 86. §. kk.) Mindazonáltal a forma az anyagtól is függ s az anyag különbözősége szerint alakulnak a viszonyok.

5. Az *etikának* az esztétikával közös vonása, hogy szintén viszonyokra vonatkozik: a mintaszerű akarati viszonyok megállapításával meghatározza az erkölcsi ideákat. Ezek az *ideák* a kanti kategórikus imperativusz szerepét töltik be, az erkölcsi magatartás és ítélet normáit alkotják. Herbart öt ilyen ideát különböztet meg: 1. a belső szabadság (az akaratnak az egyetemes ítélettel való megegyezése), 2. a tökéletesség (a törekvések összhangja), 3. a jóakarat, 4. a jog, 5. a méltányosság ideáit. (Allgem. prakt. Phil. I. Buch.)

Herbart szétszórtan közölt nézetei szerint a *vallást* a szív szükségletének kell tekinteni. Isten létének metafizikai bizonyítása szilárd tapasztalati alap híján nem lehetséges. A természet *objektív* célszerűsége azonban igen nagy valószínűségét adja az istenhitnek, melynek sokkal régibb és mélyebb gyökerei vannak az emberi kedélyben, mint a filozófiának, (Lehrb. z. Einl. i. d. Phil. 132. §.) A vallás az embernek *nélkülözhetetlen*, mert oly lelki erőkhöz juttatja, amiket semmiféle egyéb tan nem adhat neki. (Kurze Enzyclop. 4. Kap.)

Az egyéniségnek az etika által teoretikusan felállított erkölcsi ideák szerinti kialakítása a *nevelés* célja. Az erkölcsi ideák szoros kapcsolata az összes lelki erők harmónikus képzését sürgeti, ami a sokoldalú érdeklődés felkeltésével érhető el. Azonban Herbart pedagógiájának a részletejre már nem terjeszkedhetünk ki.

6. Herbart történeti *jelentősége* a gondolkodás abban az önállóságában és határozottságában nyilvánul meg, mellyel korának uralkodó irányaival szembehelyezkedett. Realisztikus irányú ismeretelméletet hirdetett az idealizmus korában s pluralista metafizikát helyezett szembe a monizmus áramlatával. Tételei a Kant előtti metafizika megállapításaira, elsősorban Leibniz rendszerére mennek vissza. Azonban a monasz-elmélet az eleatizmus merev létfogalma szerinti átalakítás mellett a fejlődés magyarázatára alkalmatlannak bizonyult. Ezzel a fogyatkozással s a bizonytalan istenfogalommal Herbartnak nem sikerült maradandó rendszert alkotnia. Hatása a részletkutatás terén nyilvánult meg. *Drobisch M. V.* logikáját, *Lazarus* és *Steinthal* pszichológiáját, *Ziller T.*, *Waitz W.*, *Willmann O.* nagy tekintélyhez jutott pedagógiáját fejlesztették tovább.

Irodalom. Weiss G., Herbart und seine Schule. München, 1928. — *Franke Fr.*, J. F. Herbart. Grundzüge seiner Lehre. Berlin—Leipzig, 1909. — *Fritzsch Th.*, J. Fr. Herbarts Leben und Lehre mit besond. Berücksichtigung seiner Erziehungs und Bildungslehre. Leipzig, 1921. — *Gockler L.*, Herbart fejlődése. Új Élet, 1913. 74—88. ll. — H. erkölcstana. U. o. 1915. 25—37, 93—100. ll. H. lélektana. U. o. 1915. 257—270, 346—358. ll. — *Sellei J.*, Herbart etikája. Pécs, 1931.

66. Az idealizmus hatása Németországon kívül.

1. A német idealizmus eszméi hamar átszivárogtak a külföldi országokba is, de a német idealista rendszerekhez hasonló arányú filozófiai mozgalmat nem keltettek. A német filozófia nagyobb arányú külföldi térfoglalását a meghonosodott nemzeti filozófia s a művelődési viszonyok különbözősége akadályozta. A német idealizmus hatása főkép az idealista-spiritualisztikus irányú rendszereknek a szenzualista rendszerekkel szembeni megerősödésében nyilvánult meg.

Franciaországban a forradalom idején s az azt követő első években Condillac szenzualista iránya erősen tartotta magát *de Tracy Destutt* (1754—1836) és *Cabanis P. J. György* (1757—1808) filozófiájában, mely az «*ideológia*» nevet vette fel s feladatának azt tekintette, hogy a fiziológiai és pszichikai vizsgálódások alapján előmozdítsa a társadalmi jólétet.

Az idealizmus részéről az első jelentékenyebb ellenhatást a töprengő *Maine de Biran Ferenc Péter* (1766—1824) filozófiája képviseli. De Biran a köz pályán működött s a filozófia útján szerezhető bizonyosság szkepszissel küzködő lelkének egyéni igénye volt. Irásait javarészt halála után adták ki. (Összkiadás: Tisseraud P. Paris, 1920 kk.) A szenzualizmussal és a naturalizmussal szemben az igazság problémájának a megoldása a lelki aktivitás és passzivitás különbségének a tényében kezdett előtte kibontakozni. Ezen a nyomon továbbhaladva a szenzualizmus főhibáját az öntapasztalat elhanyagolásában ismerte fel. A tudat legeredetibb ténye, hogy az én csak úgy ismerheti meg magát, ha akaratával hat az anyagra (elsősorban a saját testére), melynek ellenállása által úgy a nem-éntől való korlátozottsága, mint saját cselekvő ereje tudatossá válik. Minden tudataktus e két heterogén elemnek, az anyagtalan szellemi erőnek s az anyagi ellenállásnak az egysége. Az én öntevékeny aktivitása az egész értelmi és erkölcsi élet alapja. Az ismeret anyagát az ellenálló szolgáltatja s ezt az anyagot a belső tapasztalat útján szerzett fogalmak (kategóriák) formálják. De Biran *voluntarizmusa* a stoikus etikával rokonszenvezett. Bölcseletének utolsó változata egy keresztény szellemű misztika volt.

2. A spiritualisztikus törekvéseket a leghathatósabban *Cousin Viktor* (1792—1867) mozdította elő, ki németországi útjain forrásainál ismerte meg a német idealizmust. (Főművei: *Cours de l'histoire de la philosophie modérne*, 1815—20. *Du Vrai, du Beau, du Bien*, 1837. *Fragments philosophiques.*) Cousin az önmegfigyelést tekinti a filozófia kiindulásául, a metafizikát a *pszichológiára* akarja építeni. Az önmegfigyelés három lelki képesség létét bizonyítja: az érzékiségét, az akaratét és az értelemét. Az ész két alapprincipiuma az okság és a szubstancialitás, melyek az akarat jelenségeire alkalmazva az én szubstanciáját, az érzetekre vonatkoztatva a természet s végül a szubstanciák végső alapjának,

Istennek a fogalmát szolgáltatják. Cousin Kant hibájául rója fel a szubjektivizmust s vele szemben a metafizikai elvek objektivitását azzal a német monista rendszerekhez közeledő állásfoglalással iparkodik bizonyítani, hogy az ész csak a reflexió állapotában alanyi, spontán tevékenységében az Abszolútummal azonos személytelen ész *(raison impersonelle)*.

Hegel hatása alatt a történelmet Cousin a három alapidea, a végtelen, a véges és a kettő viszonya fejlődéseként értelmezte. A filozófiai rendszerek négy típusát állította fel: a szenzualizmust, az idealizmust, a szkepticizmust és a miszticizmust s azt tartotta, hogy ezek szabályszerűen következnek egymásután, s mindegyik a későbbi periódusban a korábbinál tökéletesebb formában jelentkezik. Mindaz, ami az egyes irányoknál maradandóan visszatér, igaz. Ezen alapul Cousin *eklekticizmusa*.

Cousin lefordította *Platon* műveit, kiadta *Pascal* és *Descartes* műveit s értékes kutató munkát végzett a középkori filozófia területén is. Később, hogy a panteizmus vádját elkerülje, eltávolodott a német idealizmustól s a vallásos hittel kiegyezésre törekvő, mérsékelt cartesianizmusnál állapodott meg. Cousin egyetemi és közoktatásügyi miniszteri tevékenysége folytán az általa képviselt eklekticizmus a francia egyetemeken évtizedeken át a hivatalos filozófia jellegével uralkodott. Iskolája *(Janet P., Vacherot E., Haréau B.)* különösen a bölcselettörténet terén végzett eredményes munkát.

3. Angliában Kant hatása legkorábban Sir *Hamilton Vilmos* (1788—1856) edinburgi tanár kritikai filozófiájában mutatkozott s a Reid-féle skót filozófia reformjához vezetett. *(Discussions on philosophy and litterature*, 1852. *Lectures on metaphysics andlogic*, 1859.) Hamilton szerint a filozófia a tágabb értelemben vett metafizika vagy szellemtudomány. Három főrésze: a tudattényeket megállapító empirikus pszichológia vagy *fenomenológia*, a tudatjelenségek törvényeinek a tudománya, a *nomológia* (logika, esztétika, etika), végül a jelenségek változatlan okainak, az énnek, a nem-énnek s Istennek a lényege az *ontológia* tárgya.

A tudat két alaptörvénye a gondolkodás *relativitása* s a *józan ész* principiuma. A tudat alaptényе alany és tárgy kettőssége, melyek egymást kölcsönösen feltételezik és határolják. (Principle or law of the conditioned.) Tudatunk a térben és időben megjelenő tárgyakat fogja fel, melyek mind határoltak és viszonylagosak. A tudat e határoltságon túl nem juthat, s ami ennek a negációja, az Abszolútum és a határtalan, részünkre felfoghatatlan és megismerhetetlen. Ennek figyelmen kívül hagyását tartja Hamilton a német idelaista rendszerek főhibájának.

A józan ész *(common sense)* azt követeli, hogy a tudat eredeti adatait a tudat bizonysága alapján igaznak ismerjük el. Ilyen tények az érzékelés tárgyi vonatkozása, a gondolkodás alaptörvényeinek az igazsága. Az okság elve nem pozitív ismeret, hanem természetünk azon kor-

látoltságán alapul, hogy a dolgokat csak az okság és a hatás időbeni egymásutánjában vagyunk képesek felfogni.

Ami tudatunk tér- és időviszonylatokra korlátozott ismeretkörén túlesik, a *hit* tárgyát képezi és a teológia körébe tartozik. A hit számára lehetséges oly igazságok léte *(ὅτι)*, melyek miként jét *(διότι)* elménk nem foghatja fel. Annyi kétségtelen, hogy a feltételezett, határolt lét csak a feltétlen, határtalan lét mellett lehetséges. Hamilton Kanttal egybehangzóan a vallásos hitet az erkölcsiség követelményének tekintette.

4. Hamilton tanítványa, *Mansel Henrik Longueville* (1820—71) oxfordi anglikán lelkész és tanár, Hamiltonnál határozottabban foglalt állást Kant mellett, midőn a *jelenség* és a *valóság* megkülönböztetését jelölte meg a metafizika feladatául s ennek megfelelően a metafizikát a pszichológiára és az ontológiára osztotta fel. *(Metaphysics or the philosophy of consciousness*, 1860.) Tér és idő a szemlélet a priori formái; a logikai, matematikai, etikai s metafizikai alapelvek a priori ítéletformák. A lényegekről határozott fogalmakat nem szerezhetünk. Az abszolútum-filozófiája elkerülhetetlenül vagy ateizmushoz, vagy panteizmushoz vezet. S habár Isten léte és lényege logikai érvekkel nem bizonyítható, époly kevéssé bizonyíthatók a racionalizmus tételei a keresztény dogmákkal szemben. Sőt az Istentől való függésnek s az erkölcsi kötelességnek a tudata az istenhit biztos alapjául tekinthető.

5. A német idealizmussal áll eszmei közösségben Észak két, vallásos tájékozódású filozófusa is, a dán Kierkegaard s a svéd Boström, valamint az amerikai Emerson. A komor kedélyű *Kierkegaard Sören* (1813—55), ki költő és filozófus volt egy személyben, Schelling pozitív filozófiájából és Trendelenburg ismeretelméletéből nyert indítás hatása alatt Hegel egyetemesítő panlogizmusával szemben a romantika individualisztikus törekvéseit védelmezte. Szerinte a logikai rendszernek csak gondolkodásunkat szabályozó értéke van, de nem adhatja vissza a valóságot, mely a reális időben velünk együtt folyton alakul, változik és sohasem jut oly lezártsághoz, hogy egészében áttekinthetnénk. A valóságról, mint egészről csak Istennek van ismerete. Valóságos léte csak az egyednek van s reális értéke csak annak az ismeretnek van, ami a mi lelkünkből születik meg, amit egyéni küzdelem árán szereztünk. «Az alanyiság az igazság». *(Unwissenschaftliche Nachschrift*, 1846.)

Kierkegaard gondolkodásmódját «kvalitatív dialektikának» nevezi, mely nem az egységre, hanem a különbségekre, az ellentétekre irányul. A folytonosság csak elménk elképzelése, a valóság ellentétek folytonos feszültsége s az egyik állapotból a másikba csak ugrással lehet átjutni. Az élet értékét a feszültség és a fájdalom mértéke határozza meg. *(Entweder-Oder*, 1843. *Stationen des Lebenweges*, 1845.) Legcsekélyebb értékű az esztéta pillanatnyi élvezetre korlátozott élete; értékesebb a családi és társadalmi kötelességeit bensőséggel teljesítő etikai élettípus; leg-

értékesebb a vallásos élet, mert természet és szellem, végesség és végtelenség ellentétének az átélésével ebben éri el a szenvedés tetőfokát. Ezen értékelés alapján kibékíthetetlen Kierkegaard az újabb kereszténységgel, melyet az emberi gyengeséggel való megalkuvással vádol. Rigorizmusa miatt került élete végén egyházával összeütközésbe. Több megértésre talál Kierkegaard ma ez ellentéteket hangsúlyozó protestáns «dialektikai» teologiánál (Barth K., Thurneysen., Brunner E., Gogarten, Bultmann).

Kierkegaardhoz hasonlóan a romantika individualisztikus irányát tükrözi vissza az amerikai *Emerson Ralph Waldo* (1803—1882) világszemlélete is, mely a puritanizmus talaján sarjadt *transzcendentalizmus* Európában legismertebb alakja. A transzcendentalizmus szerint minden a hit által felfogható szellemi valóság megnyilvánulása, melynek minden egyedéből az egész megismerhető. Ezért találja meg az ember önmagában a lét törvényét s igazi nagysága abban áll, ha önmagának elégséges. Individualizmusához következetesen Emerson osztozik az angol *Carlyle Tamás* (1793—1881) véleményében, hogy a történetet s a kultúrát a nagy emberek csinálják.

Kierkegaard és Emerson individualizmusával szemben a szociális vonást domborítja ki *Boström Jakab* (1797—1866) «*racionális idealizmusa*», mely a lét *(esse)* és a gondolkodás *(percipi)* azonosságának az elve alapján minden létezőt Isten, a végtelen személyiség személyi tudattal rendelkező örök ideájának tart. Az emberi társaságok is személyi ideák, melyek tagjaikat erkölcsileg kötelezik. Boström eszméit kiterjedt iskolája szélesítette ki rendszerré.

Irodalom. Taine H., Les philosophes classiques français au 19-e siècle. Paris. 1857. — *Ravaisson F.*, La philosophie en France au 19-e siècle. Paris, 1868. (Németre ford. E. König, Eisenach, 1889.) — *Ferraz M.* Histoire de la philosophie en France au 19e siècle. I—III. Paris, 1880—89. — *Delbos V.*, Maine de Biran. Paris, 1931. — *Janet P.*, V. Cousin et son oeuvre. Paris, 1885. — *Rasmussen S. V.*, The Philosophy of sir Wont. Hamilton. Copenhagen—London, 1927. — *Höffding H.*, S. Kierkegaard als Philosoph.[3] Stuttgart, 1922. — *Przywara E.*, Das Geheimnis Kierkegaards. Berlin, 1929. — *Brandenstevi B.* Kies kegaard. Budapesti Szemle, 1934. — *Tavaszy S.*, Kierkegaard személyisége és gondolkozása. (Erdélyi Tard. Füptek) Kolozsvár, 1930. — *Michaud R.*, Antoine d'Emerson. Paris, 1924. — *Rózsa D.*, R. W. Emerson. M. Társ. Tud. Szemle, 1912. 455—467. ll. — *Taine H.*, Carlyle. (Histoire de la littérature anglaise t. V. chap. 4.) Paris, 1878. — *Hornyánszky Gy.*, Carlyle. Magy. Figy., 1914. 220—227. ll.

67. Az aristotelizmus felújítása.

A német idealizmus Platonért lelkesedett. Mendelssohn és Schleiermacher által felidézett történeti alakjában különösen etikai és esztétikai eszméinek klasszikus képviselőjét vélte felismerni. Aristoteles higgadt valóságérzéke már sokkal távolabb esett az idealizmus eszmevilágától.

A nagy görög bölccsel szemben a renaissance korától fennálló előítéleteket Leibniznek sem sikerült eloszlatnia s hogy Aristotelest az újkori gondolkodás mily kevéssé ismerte, arról a XVIII. században élt Brucker J. filozófiatörténetének lekicsinylő bírálata ad megdöbbentő képet. Aristotelesszel érdemlegesen először Hegel kezdett foglalkozni, kit lebilincselt a nagy rendszeralkotó hatalmas szelleme.

Aristoteles objektív gondolatvilágához Hegelnél közelebb jutott ebben a korban *Bolzano Bernát* és *Trendelenburg Adolf*, kik anélkül, hogy egymással érintkezésben álltak volna, az objektivizmus alapján bírálják a szubjektív idealizmust s építik fel a saját rendszereiket. Ha ez a vállalkozásuk kezdetben hálátlannak látszott is, mégsem maradt terméketlen.

1. *Bolzano* a Leibniz által átdolgozott aristotelizmust képviseli és fejleszti tovább. Különösen Leibniz kedves gondolata, az egyetemes matematikai tudomány eszménye iránt tanusított nagy megértést. Ezirányú érdeklődése vezette eredeti logikai megállapításaihoz. Bolzano olasz származású családból született Prágában 1781-ben. Eredetileg matematika tanárnak készült, majd a papi pályára lépett s mint paptanár már 24 éves korában a vallásbölcseletet tanította a prágai egyetemen. Tudományos ellenfelei feljelentései alapján 15 évi működés után megfosztották tanári állásától. Mind ezt, mind egyéb megpróbáltatásait kereszténvi türelemmel, munkakedvének a megrokkanása nélkül viselte el. 1848-ban húnyt el.

Műveinek nagy részét tanítványai adták ki, a teljes irodalmi hagyaték még kiadatlan. Fő filozófiai műve a *Wissenschaftslehre* négy kötete, 1837. Ezenkívül fontosabbak: *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele*, 1827. *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, 1834. *Philosophie der Mathematik*, 1810 (1926).

Minden ismeretelmélet, mely a relativizmuson felül akar emelkedni, megkülönbözteti a pszichikai funkciótól a jelentést, a logikai tartalmat. Bolzano a pszichikai funkciótól nemcsak megkülönbözteti a logikai tartalmat, hanem a tartalomnak *a gondoltságtól független fennállást* is tulajdonít. Ezt fejti ki a magánvaló tétel, a magánvaló igazság és a magánvaló képzet fogalmában.

Ezeket a logikai alapfogalmakat a kijelentés elemzéséből kiindulva vizsgálja. Beszélünk «kimondott tételről». Ez azt bizonyítja, hogy megkülönböztetjük a tételt annak kimondásától. Jogosan megkülönböztethetjük tehát a tételt annak elgondolásától is. *A magánvaló tétel (Satz an sich)* egy kijelentés, hogy valami van vagy nincs, eltekintve attól, hogy e kijelentés igaz-e vagy sem, hogy ezt valaki szavakkal kifejezi-e vagy sem, sőt hogy az elme egyáltalában gondolja-e azt, vagy sem. (Wissenschaftsl. 19. §.). A magánvaló tételeknek nincs *reális* létük, azonban *valami módon* mégis vannak. E magánvaló tételek előfeltételei a

kimondott vagy elgondolt tételeknek, úgyhogy az utóbbiak sem léteznének, ha az előbbiek nem lennének. (21. §.)

A magánvaló tételek igazak, vagy tévesek. A *magánvaló igazság* fogalma tehát szűkebbkörű, mint a magánvaló tételé. A magánvaló igazság *(Wahrheit an sich)* oly tétel, mely valamit úgy jelent ki, amint van, tekintet nélkül arra, hogy valaki tényleg gondolta vagy kimondotta. (25. §.) A megismert vagy gondolt igazságok az őket megismerő vagy gondoló ember elméjében bizonyos időben, mint az illető egyén bizonyos gondolatai, valóságosan léteznek. Azonban maguknak az igazságoknak, melyek ezeknek a gondolatoknak a *tartalmát* képezik, nincs időhöz kötött reális létük. Az igazság nem alanyi alkotás, «tételezés» (Setzen). Az igazságokat még az isteni értelem sem tételezi. Nem azért igaz valami, mert Isten igaznak ismeri, hanem azért ismeri Isten igaznak, mert igaz. A magánvaló igazságra irányuló pszichikai aktus által válik az igazság *ismertté.*

Legalább is egy igazságnak szükségképen kell lennie. Ha ugyanis azt a tételt, hogy egy tétel sem igaz, igaznak állítjuk, egyszersmind tagadjuk annak igazságát. Vagyis tagadás által állítjuk, hogy van igazság. De nemcsak egy igazság áll fenn, hanem végtelen sok. Ha ugyanis valaki azt állítaná, hogy csak egy igazság van, legalább azt az igazságot is el kell még ismernie, hogy ezen igazságon kívül más igazság nem áll fenn. De ha e két igazság fennáll, legalább is még egy harmadik igazság is fennáll, mely tagadja, hogy e két igazságon kívül más igazság fennáll. Látható, hogy bármily számú igazságot veszünk is fel, számuk mindig növelhető s ebből joggal következtethető, hogy *végtelen sok igazság létezik.* (31—32. §.)

A *magánvaló képzet (Vorstellung an sich)* az, ami egy tétel alkatrésze lehet, azonban önmagában nem képez tételt. (48. §.) Pl. a «Cajus» ebben a tételben : «Cajus okos». A magánvaló képzet fennáll a gondoltságtól függetlenül s nem sokszorozódik meg azáltal, hogy sokan gondolják. A gondolt, szubjektív képzettől való megkülönböztetés végett *objektív* képzetnek kell neveznünk. A magánvaló képzet *tárgya* az a létező vagy nemlétező valami, aminek a képzetének tekintjük. Igy pl. Sokrates, Platon azok a tárgyak, melyekre a «görög világbölcsek» képzete vonatkozik. A magánvaló képzet *nem* létezik, de a tárgy, melyre a képzet vonatkozik, lehet létező. (49. §.)

A szubjektív képzet az objektív képzetnek az én általi felfogása *(Auffassung)* a magánvaló képzet megjelenése *(Erscheinung)* az egyedi tudatban. Minden szubjektív képzethez egy magánvaló képzet tartozik hozzá. (270—71. §.) Bolzano ismeretelmélete (Wissenschaftsl. III. kve.) a képzetalkotástól élesen megkülönbözteti az ítélőképességet. Az ítélet aktusának lényege az állítás, az igaznak tartás, ebben különbözik a gondolkodástól általában. Az ítélet oly gondolatkapcsolat, mely akaratunk-

tól függetlenül a képzetek szükségképeni egymásra hatása által jön létre anélkül, hogy e hatás közelebbi módját ismernénk. (291. §.) Az ítélet bizonyossága elemeinek világosságától, élénkségétől függ, ennek foka határozza meg hozzájárulásunkat. (293. §.)

Bolzanót a létezéstől elvont igazságok fogalmához kétségtelenül matematikai vizsgálódásai vezették. A matematikában látta a tökéletességet legjobban megközelítő tudományt s különösen érdekelte őt a *matematikai megismerés* problémája. Leglényegesebb ezen a téren az a megállapítása, hogy Kanttal szemben a matematikát tisztán fogalmi tudománynak találta, melynek a szemlélethez nincs vonatkozása.

A matematikához a filozófiai tárgyak közül bizonyosság szempontjából a legközelebb állónak tartja Bolzano a metafizikát, melyet Leibniz rendszeréhez következetesen, a valóságos létezés a *priori* fogalmait felölelő tudománynak tekint. Kant szkeptikus magatartását a fogalmi metafizikával szemben Bolzano indokolatlannak tartotta, mert annak szerinte számos kétséget kizáró tétele van, pl. Isten léte, tulajdonságai, a szubstanciák egymásra hatása. Gyakorlati posztulátumok felállításának nincs értelme, mert kötelességről csak akkor lehet szó, ha a hit tárgyának az igazságáról észszerű meggyőződést szerezhetünk.

Egyébként Bolzano minden lényeges pontban fenntartja Leibniz monadológiáját. Isten létét megkísérli a feltétlen valóságos (unbedingt Wirkliche) fogalmából bizonyítni, melyből egy egyszerű, örökkévaló és legtökéletesebb szubstancia fogalma következik. (Athanasia 321. kk. ll.) A világnak nincs időbeni kezdete. A teremtés fogalma Bolzano szerint nem kívánja a világ időbeni kezdetét. A teljes, tökéletes ok működése külső körülményektől független. Isten öröktől való létével adva van az öröktől való teremtés lehetősége. A szubstanciák öröktől való létezésével bizonyítja Bolzano a lélek halhatatlanságát is.

Az *erkölcsi* normát szintén a priori úton, a «kell» (Sollen) fogalmából kiindulva, tartalmilag pedig az ember képességeinek figyelembevételével állapítja meg. Mivel a boldogság utáni vágy az emberben leküzdhetetlen, a cselekedet értékét az általa megvalósítható boldogság mértéke határozza meg. Az etikával szoros kapcsolatban áll a *vallás*, mely mindazoknak a tanoknak és véleményeknek a foglalata, melyek az ember erényére és boldogságára befolyással vannak. Az észbeli bizonyítás mellett a vallásosságra nagyjelentőségűnek tartja Bolzano az átélés bensőségét is. A természetes vallás tételei (Isten léte, fő tulajdonságai, lélek halhatatlansága) a kinyilatkoztatás nélkül is belátható igazságai az észnek. A természetes vallás szükséges kiegészítése a kinyilatkoztatás, melynek a katolikus vallás hiánynélküli birtokosa.

Bolzano a matematikus elme jellegzetes típusa. Elvont gondolkodó, kinek egész filozófiáján szigorúan uralkodik az apriorizmus elve, mely azonban nem szubjektív, hanem az ideális tárgyakra vonatkoz-

tatott objektív apriorizmus, a platonizmus sajátságos formája. Bolzano csaknem teljes feledésbe ment filozófiájára a jelen század elején *Husserl* és a fenomenológiával rokon irányok hívták fel a figyelmet, melyek Bolzanót a logikai tárgyakat a gondoltságtól független fennállásukban vizsgáló *tiszta logika* megalapítójának tekintik.

2. Míg Bolzanónál az aristotelizmus metafizikájának inkább hallgatólagos előfeltételét képezi, *Trendelenburg Adolf* (1802—1872) már a reformátor lelkes meggyőződésével hirdeti az aristotelizmus renaissanceát. Az ő működése arra az időre esik, midőn már a nagy idealista rendszerek hanyatlóban voltak s a gondolkodás nyugtalanul kereste a szilárd tájékoztató pontot. Ezt találja meg Trendelenburg Platon és Aristoteles *organikus világszemléletében* s bátran vallja, hogy az eredetiségre törekvő, de rövid életű egyéni próbálkozások helyett maradandóbb eredményt ígér a nagy görög filozófusok hagyatékának korszerű továbbfejlesztése. Trendelenburg 1802-ben Eutin-ben született, 1837 óta a berlini egyetemen működött s különösen a hegelianizmus ellen küzdött.

Aristoteles *A lélekről* szóló művének behatló s az egész aristotelesi rendszerre kiterjeszkedő magyarázata mellett (1833) az aristotelizmus széleskörű elterjedését segítette elő az Organon sikerült kézikönyvi feldolgozásával: *Elementa logices Aristoteleae*, 1836. A saját rendszerére vonatkozólag legfontosabb műve a *Logische Untersuchungen*, 1840. A társadalmi etika kérdéseivel foglalkozik a *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, 1860.

Trendelenburg a német idealizmussal nem szakított meg minden kapcsolatot. Ennek tulajdonítható, hogy az aristotelesi rendszeren nem éppen jelentéktelen változtatásokat eszközölt. Nevezetesen elvetette a mozgásnak, mint aktualizálódásnak a magyarázatát s a cselekvő értelem *(νοῦς ποιητικός)* tanát, viszont fenntartotta az a priori ismeretformákat. Az *ismeret* kérdésében Hegellel szemben, ki a létet gondolkodásban oldotta fel s Herbarttal szemben, ki a kettő közt a kapcsolatot szétszakította, Trendelenburg oly megoldásra törekszik, mely a tárgy tudaton kívüli realitásának a fenntartásával lehetővé teszi gondolat és lét megegyezését.

Abból az elvből indulva ki, hogy csak hasonló ismerhet meg hasonlót, a gondolat és lét rendje közti közvetítőt egy mindkettőben közös mozzanatban, a *konstruktív mozgás* fogalmában találta meg. A mozgás, mint egyetemes világelv, önmagában egyszerű, szétbonthatatlan tevékenység, mely minden tevékenység alapja. A tárgyi világ minden tüneménye mozgásra vezethető vissza s a tudatélet minden jelensége az érzékeléstől kezdve a legmagasabb szellemi funkcióig, szintén mozgás. A gondolkodás tudatos mozgása a dolgok mozgását utánképezi. Az érzéki benyomást a szellem spontán tevékenysége a tér, az idő és a kategóriák a priori formáiban dolgozza fel, melyek objektív érvényét a mozgás egyetemes törvényei biztosítják. A fizikai mozgás szubstrátuma az anyag, mely nem önmagában, hanem csak a mozgás, az enegria által ismerhető meg.

A mozgástól elválaszthatatlan a *cél*, a «hová». A cél rendezi a részeket az egész tervének megfelelően s kifejezi az egész alapját képező gondolatot. Cuvier vizsgálataira támaszkodva Trendelenburg a célt a természetben is reális s nemcsak heurisztikus elvnek tekinti. A lélek az individuumban önmagát megvalósító gondolat, elv és nem eredmény, mint a materializmus hirdeti.

A teleológia elve uralja Trendelenburg *társadalmi etikáját* is. Az ember erkölcsi feladata lénye eszméjének a megvalósítása, mely az egyén részéről az akaratnak és az érzelemnek az ész alá rendelését s a vele organikus egészet képező közösség részéről az egyetemes erkölcsi cél jogi biztosítását követeli meg. A kötelesség alapját Trendelenburg nem az autonómiában, hanem Isten akaratában találja.

Isten gondolatai egyszersmind a lét forrásai is. De az esetleges lét felfogásához szabott ismeretelmünk Istenről már nem alkothat határozott fogalmat. Trendelenburg úgy véli, hogy ez már nem is képezi a filozófia feladatát. «Nem szükséges a csillagokra felnézni és mégis lehet élni.» (Log. Unt.[2] II. 467. l.) Ez az agnoszticizmus a kantianizmus utóhatása.

Ha Trendelenburg rendszere nem is tekinthető Aristoteles filozófiája szerves továbbfejlesztésének, mégis nagy mértékben elősegítette az aristotelizmus felelevenítését. Trendelenburg kiváló tanár volt, ki hallgatói érdeklődését és munkakedvét sikeresen tudta fokozni. Tőle nyert indítást *Brentano F*, továbbá *Willmann O.* és *v. Hertling Gy.*, kik az újskolasztikus mozgalomban is jelentékeny részt vettek.

Irodalom. Winter E., B. Bolzano und sein Kreis. Leipzig, 1933. — *Fels H.*, B. Bolzano. Sein Leben und sein Werk. Leipzig, 1929. — *Bergmann H.*, Das phil. Werk. B. Bolzanos. Halle. 1909. — *Enyvvári J.*, A Bolzano-féle logika kérdéséhez. Athenaeum, 1910, 184—197. ll. Bolzano-bibliographia. U. o. 1912. 168—174. ll. — *Varjas S.*, Bolzano és a Wahrheit an sich. Athenaeum, 1916. 275—96. ll. — *Petersen P.*, Die Philosophie Fr. Adolf Trendelenburgs. Hamburg, 1913.

68. A tradicionalizmus és az ontológizmus.

1. A felvilágosodás filozófiája Franciaországban is élénk visszahatást váltott ki, melyet lényegesen fokozott ennek az iránynak a forradalommal letagadhatatlanul fennálló kapcsolata. A restauráció éveiben antiracionalisztikus áramlat jelentkezik a francia filozófiában, mely a forradalom minden bűnét az ész elvakultságának tulajdonította. Ez az irány egy boldogabb jövőnek a biztosítékát nem az ész autonómiájától, hanem a megtagadott *keresztény kinyilatkoztatáshoz* való visszatéréstől várta. A keresztény mult tiszteletét a német romantika hatása is élesztgette, melynek filozófiai eszméi ennél a tábornál sem maradtak teljesen közömbösek.

A keresztény eszmékhez való visszatérést sürgeti *de Chateaubriand*

Ágoston (1769—1848) romanticizmusa *(Le génie du Christianisme,* (1802), mely a katolicizmus apologiáját az ember szépség és boldogság utáni igényét kielégítő tanításaira és szertartásaira való hivatkozásban adja.

A forradalom iránti ellenszenvének a legerősebben *De Maistre József* (1753—1821) adott kifejezést, ki Savoie követe volt Szentpétervárott s az irodalmat is művelte. De Maistre mélyen átérzi az eredeti bűn következményeit s a lét végső titkaiba behatolni képtelen emberi ész alázatos meghódolását követeli az isteni gondviselés kifürkészhetetlen rendelkezései előtt. *(Soirées de St. Pétersbourg, ou le Gouvernemant temporel de la Providence,* 1821.) A legjobb államforma szerinte a királyság, a királyok és a népek felett a pápának kell a legfőbb erkölcsi hatalmat gyakorolni. *(Du Pape,* 1829.)

2. A katolicizmus eszméinek a feleleventése egyelőre még nem vezetett a skolasztikus filozófia felújításához. A skolasztika a felvilágosodás és a forradalom idején elernyedt s képtelen volt erőteljesebb hatást kiváltani. De különben is bizalmatlanság nyilvánult meg mindennemű racionális spekuláció iránt. Elégtelenségének tudatában az emberi ész az igazság forrásával, az isteni értelemmel kereste a közvetlen kapcsolatot. Ez a törekvés hozza létre a *tradicionalizmust* és az *ontológizmust.* A tradicionalizmus az igazság ismeretét Isten őskinyilatkoztatásából eredezteti, mely a nyelvhagyomány *(traditio)* útján maradt fenn. Az ontológizmus pedig az emberi értelemnek az isteni értelemmel való közvetlen érintkezését, Isten lényegének közvetlen szemléletét tanítja.

De Bonald Lajos (1754—1840), ki a restauráció korában magas állami tisztségeket viselt, a forradalomban kilobbanó újkori filozófia egyik alaptévedését abban látta, hogy a nyelvet csak a gondolat önkényesen megállapított jelének tartja. Ha az ember a nyelv szavainak a feltalálója, minthogy a fogalom csak a szó által ismerhető meg *(Condillac),* az ember gondolatainak is, a törvényeknek is, a társadalmi rendnek is az alkotója s ha mindez az ő szabad műve, szabadon le is rombolhatja. Az igazság ezzel szemben az, hogy a nyelv az az eszköz, mellyel Isten kinyilatkoztatta az örök eszméket az emberiségnek. *(Législation primitive,* 1802.) A szónak azért van mindenki számára egyetemes jelentése, mert *kifejező* s nem helyettesítő jele a gondolatnak. A nyelvet s vele az igazságot a társadalmi hagyomány tartja fenn, Isten nemcsak az igazságnak, hanem a társadalmi rendnek is a szerzője.

De Bonald, kire különösen Malebranche volt nagy hatással, felújítja Szent Ágoston misztikus háromság-tanát s azt az egész valóságra kiterjeszti. Mindenen az ok, a közvetítő és a következmény háromsága uralkodik. Amint a nyelv a közvetítő az eszmék és értelem közt, épúgy a törvényes hatalom közvetítő Isten és a nép közt. E trinitárius spekuláció alapján de Bonald a megváltást is szükségképeninek tartja, a Megváltó ugyanis közvetítő Isten és az emberiség között.

De Bonald eszméiből a szélsőséges következtetéseket *De Lamennais Félix* (1782—1854) vezette le. Lamennais, ki katolikus pap volt, a vallási közöny okát az egyéni ész csalhatatlanságában vetett bizalomnak tulajdonította. Descartes alapelveit bírálva azt bizonyítja, hogy a szubjektív nyilvánvalóság nem szolgáltathat egyetemes bizonyosságot, hanem szükségkép agnoszticizmushoz vezet. A bizonyosság kritériuma csak a közmegegyezés (raison commune) lehet. *(Essai sur l'Indifférence en matière de religion*, 1817—23.) Az igazságot, amit az emberiség mindig és mindenütt vallott, az Egyház hirdeti. Nemcsak a hit, hanem az ész is feltételezi a kinyilatkoztatást, az ember a *természetes* igazságot is csak a hit által ismerheti meg. Ezt a gondolatot továbbszőve Lamennais arra a következtetésre jutott, hogy egyedül az Egyház képes az emberiség nevelésére és irányítására. Ezért a világi hatalom alá van rendelve az Egyháznak. *(Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, 1829.) Az 1830-iki forradalom után pedig Lamennais az Egyház teljes függetlenségét hírdette, mert az Egyház szelleme azonos az egyetemes emberi szellemmel.

Mivel Lamennais elvei a vallás természetfölöttiségét is veszélyeztették, az Egyház elítélte őket. (1832.) Elítéltetése után Lamennais elszakadt az Egyháztól, demagóg elveket hirdetett *(Paroles d'un croyant*, 1834) s 1848-ban tagja volt a Constituante-nak. A tradicionalizmus mellett végig kitartott, de már nem a pápát tekintette az igazság őrének, hanem az emberi nemet. Későbbi filozófiájában a Szentháromság tanának Schellinggel rokon racionalisztikus-teozófikus értelmezésével magyarázta a világfolyamatot. *(Esquisse d'une philosophie*, 1841—46.)

A tradicionalizmus enyhébb formáját vallotta *Bautain Lajos Jenő* (1796—1867) strassburgi tanár, ki az őskinyilatkoztatást csak a természetfölötti s a magasabb észigazságok megismeréséhez tartotta szükségesnek. *Bonetty Ágoston* (1798—1879) pedig csak az erkölcsi és vallási igazságokat származtatta az őskinyilatkoztatásból.

3. A vallásos megújhodás vágya a francia filozófia korábbi rendszerei közül elsősorban *Malebranche* rendszere felújításának kedvezett, ami az *ontológizmus* feleleventéséhez vezetett. *Maret Henrik Károly* (1804—84) sorbonnei tanár, későbbi püspök, az ontológizmust a tradicionalizmussal törekedett egyesíteni. A Végtelen eszméjét, szerinte, következtetéssel nem szerezhetjük meg, hanem Isten közléséből származó velünkszületett ismeret az, mely azonban a társadalom, a tanítás útján válik bennünk tudatos ismeretté. *(Théodicée chrétienne*, 1844.)

Az ontológizmus erősebben jelentkezett a XIX. század első felében Itáliában két olasz papnál, Rosmininél és Giobertinél. Mindketten az olasz nemzeti egység biztosításán fáradoztak s az ontológizmust akarták az olasz *nemzeti filozófia* alapjává tenni.

Rosmini-Serbati Antal (1797—1855), ki Szardinia királyának a

követe volt Rómában s IX. Pius kegyeit is megnyerte, azt tanította, hogy a valóság legegyetemesebb fogalmát nem szerezhetjük elvonás által. Ez a fogalom elménk a priori ismerete s többi fogalmainkat ennek a fogalomnak az érzetek tárgyaira való alkalmazásával alkotjuk. *(Nuovo saggio sull'origine delle idee,* 1830. *Psicologia,* 1887.) A valóság velünkszületett fogalma már feltételezi az abszolút valóságot. Isten létét tehát nem a posteriori, hanem a priori úton ismerjük meg. *(Teosofia,* 1859.) A végtelen lét a teremtményekben korlátozódik. Isten, mint abszolút realitás a legjobb, a többi lények értékét pedig realitásuk mértéke határozza meg. Az erkölcsiség a lények létrendjének megfelelő értékelés. *(Principi delle Scienze morale,* 1831.) Rosmininek minden óvatossága ellenére sem sikerült a panteizmus veszélyét elkerülnie, ami az Egyház kárhoztató ítéletét vonta maga után. (1888.) A rosminiánusok a század végéig jelentékeny filozófiai irányt képviseltek Olaszországban.

Gioberti Vince (1801—1852) változatos politikai pályáján több ízben volt a szardiniai király minisztere s az olasz egységet a pápa fennhatósága alatt törekedett megvalósítani. Azonban politikai törekvéseit époly kevés siker kísérte, mint filozófiai eszméit. Gioberti nevezte először az általa vallott filozófiai álláspontot «ontológizmus»-nak, mely a «pszichológizmus»-sal szemben nem az énből és az esetleges dolgokból, hanem az őslétből indul ki. *(L'introduzione allo studio della filosofia,* 1840.) A lét- és ismeretrend közti megegyezés ugyanis csak úgy lehetséges, ha a logikai és az ontológiai rend egybeesnek. Az ontológiai rendben Isten az első létező, Isten tehát az első ismerettárgy is. Azonban ez az eredeti intuitív ismeret határozatlan és homályos s csak az érzéki képek segítségével lesz határozott fogalmi ismeretté. A teremtett dolgokat a létük feltételét képező isteni teremtő aktusnak a szemléletéből ismerjük meg. Minden tudomány közös alapelve tehát: a Lét teremti a létezőt (l'Ente crea l'esistente). E tételnek megfelelően különbözteti meg Gioberti az önmagában való létre vonatkozó s a teremtett létre vonatkozó tudományokat. Mesterkélt filozófiáját az egyházi cenzúra után hamar elfelejtették.

A tradicionalizmus és az ontológizmus múló jelenségei voltak a filozófiai életnek. Megszűnésüket a tartalmi nehézségek mellett a XIX. század második felében bekövetkezett skolasztikus renaissance is siettette.

Irodalom. Sainte-Beuve, Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire. I—II. Paris, 1860. — *Paulhan F.,* Joseph de Maistre et sa philosophie. Paris, 1893. — *Lupus F.,* Le traditionalisme et le rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique. Paris, 1858. — *Ferraz M.,* Histoire de la philosophie en France au XIX. sciècle. Paris, 1880. 1—268. ll. — *Zigliara T. M.,* Essai sur le traditionalisme. Oeuvres philosophiques I. Lyon, 1880. — *De Bonald V.,* De la vie et des écrits de M. le vicomte de Bonald. Paris, 1853. — *Janet P.,* La philosophie de Lamennais. Paris, 1890. — *Werner K.,* Die italien. Philosophie des 19. Jahrh. I—V. Wien, 1884—86. — *Palhories F.,* Rosmini.

Paris, 1908. Gioberti. Paris, 1929. — *Kiss J.*, Rosmini Serbati Antal. Bölcs. Foly., 1888. 509—529. ll. — *Padovani K. A.*, Vincenzo Gioberti ed il catholicismo. Milano, 1927. — *Lepidi A.*, De ontologismo. Lovanii, 1874. — *Ballerini A.*, Principi della scuola Rosminiana. Milano, 1850.

Összefoglalás.

Honnan származik az ismeret, a tapasztalatból-e vagy a szellem öntevékenységéből? Fogalmaink tisztán az érzékek vagy a tiszta gondolkodás kizárólagos alkotásai-e? Kénytelenek vagyunk-e lemondani a tudomány lehetőségéről s be kell-e érnünk az esetleges, empirikus tudással, vagy pedig az ész a tudás terén korlátlan lehetőségek birtokában van? Ezek a kérdések osztották meg az empirikusok és a racionalisták táborára a Kant előtti filozófusokat s a vélemények megoszlása az ismeretelméleti problémából kiindulva végighúzódott a problémák egész vonalán.

Kant a tudomány létének az alapján kétségen kívül állónak tekintette az ismeret lehetőségét s a tárgyak megismerési módját vizsgáló *transzcendentális* módszerrel az ismeret keletkezésének és határának a meghatározását tűzte ki feladatául. Vizsgálódásának eredménye az a megállapítás lett, hogy érzékiség és értelmiség, szemlélet és fogalom *egyaránt* közreműködnek ismeretünk kialakításánál. Az emberi megismerő képesség csak az érzékek útján juthat ismeretanyaghoz, melyet az elme a priori formái dolgoznak fel tárggyá. Tér és idő a szemlélet, az értelem kategóriái pedig a fogalmi ismeret formai elvei. Míg az érzékek szenvedőleges felfogói az ingereknek, az értelem spontán, öntevékeny erő, mely a tér és idő formáiba rendezett szemléleti tartalomnak az önmagukban üres kategóriák alá vonásával tudásunkat egyetemes érvényű ismerettel gazdagítja.

Míg ismeretelméleti előfeltevései alapján Kant igazolva látja az újkori tudomány legbüszkébb alkotása, a matematikai természettudomány jogalapját, viszont lehetetlenné tesz mindennemű metafizikát mint tudományt. Tudásunk *határát* a tapasztalat szabja meg. A kategóriák csak a tapasztalat adataira alkalmazhatók, értelmi szemlélet képességével nem rendelkezünk. Hogy ez a korlátozás tudásvágyunkkal ellentétben áll, letagadhatatlan. Leküzdhetetlen bennünk a metafizikai hajlam, kiolthatatlan az a vágyunk, hogy a feltételezett ismeret alapját a feltétlenben megtaláljuk, hogy a részről a világegész ismeretére jussunk.

A transzcendentális filozófia nem akarja e törekvések szárnyát szegni, de siet tudomásunkra hozni, hogy az ész, mely a végső egységesítés funkcióját végzi, nem rendelkezik tárgyak ismeretével, hanem az *eszmék* világát ragyogtatja fel előttünk, melyek kizárólag *regulatív* principiumok, a tudás elérhetetlen sarkcsillagai.

Az ismeret egységesítése mellett az eszméknek nélkülözhetetlen szerep jut az *erkölcsi* életben, mely a szabadságot, a halhatatlanságot és Isten létét mint elengedhetetlen posztulátumokat megköveteli. Az ember *két világ* tagja, mint empirikus lény beleékelődik a fenomenális világ szükségképeni okságai kapcsolatába, de mint értelmes lény a szellemvilág, a «célok birodalmának» szabad polgára. Az erkölcsi törvény feltétlen kötelesség formájában jelentkezik tudatában. Ennek a feltétlen ösztönzésnek az alapját az érzéki világ nem adhatja, ennek forrása csakis az egyetemes elvek képessége, az ész lehet. Az ész minden anyagi, eudaimonizmusra vezető motívumtól és idegen akarattól független *autonómiája* az ember erkölcsi nagyságának a biztosítéka.

Természet és szabadság ellentétét értelmünk nem szüntetheti meg. De ez nem lehet akadálya annak, hogy ne bízzunk emberi rendeltetésünkben. A *gyakorlati ész primátusa* az elméleti ész felett Kant filozófiájának záróköve. Ha nem is érthetjük meg annak a titokzatos kettősségnek a lehetőségét, melyben élünk, azt tudjuk, hogy mind a két világ törvényeit önmagunkban hordozzuk, tehát a természet szeszélyének nem vagyunk tehetetlenül kiszolgáltatva. Nem kételkedhetünk az ember kultúrát alkotó fölényében s a szabad embernek hinnie kell, hogy az erkölcsi tökéletesedés végtelen lehetősége nyitva áll előtte. Erkölcsi törekvéseiben a vallás is segítségére lehet a felemelő eszmények, az erkölcsi motívumok nyújtásával, de a metafizikai tudományosság igényéről a vallásnak vele szemben le kell mondania.

Kant megoldása egyoldalúnak és túlzottnak tünteti mind fel az *empiristák*, mind a *racionalisták* álláspontját. Az empiristáknak igazuk van, ha a *tapasztalat* körére korlátozzák tudásunkat, de szkepticizmusra nincs okunk, mert a szemlélet és az értelem transzcendentális formái a tapasztalati tudás egyetemességét és szükségképeniségét biztosítják. A racionalizmus helyesen látja az ész teremtő erejét, de súlyos tévedésbe esett, midőn az ismeret *tárgyait* is az ész a priori tevékenységéből akarta levezetni. Az ész csak formális elvekkel rendelkezik s mindazok a merész gondolatkonstrukciók, melyek transzcendens tárgyakra vonatkoznak, a transzcendentális látszat illuzórikus ködébe vesznek.

Kant bölcselete a filozófiai szemléletnek új irányt szab. Eddig a gondolkodók a végső létfeltételek megállapítására törekedtek, egy egységes metafizikai világkép kialakításában látták vizsgálódásukat befejezve. Kantnál a metafizika mint tudomány létjogosultságát veszíti. A filozófia, illetve a kanti értelemben vett metafizika az ész a priori struktúrájának megállapítására korlátozódik. De az ember gyakorlati igényeit mégsem veszíti szem elől. Aminek az ember számára értéke van, mindazt továbbra is biztosítani akarja a filozófia számára. De a kritikai elvek alapján a filozófus kötelességévé teszi, hogy biztonsággal megkülönböztesse azt, ami *megismerhető* attól, amit csak *hinni* lehet. A *ter-*

mészet és *szabadság* kettős világa a *valóság* és az *értékek* különböző rendjének, a *teoretikus* és a *gyakorlati* filozófiának határozott megkülönböztetését követeli meg. Kant a kritika legjelentősebb eredményének kétségtelenül ennek a különbségnek a megállapítását tekintette.

Kant rendszere a kortársaknál különböző fogadtatásra talált. Hatása alól nem tudtak szabadulni, de a kritikai módszert a maga eredeti elgondolásában mégsem vették kiindulásul. Úgy találták, hogy Kant eszméi csak bizonyos átalakítással tehetnek eleget a bölcselkedő ember igényeinek.

Aggodalmak mutatkoztak a kritikai módszer következetességét illetőleg, melyet Jacobi, Schulze-Aenesidemus, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Herbart olykor ugyancsak kemény formában juttattak kifejezésre. A fő nehézséget a *Ding an sich* problematikusan hagyott fogalma képezte. Hogy a tudaton kívüli tárgyak realitását Kant feltétlen fenn akarta tartani, nyomatékosan kifejezésre juttatta a Tiszta Ész Kritikájának II. kiadásában, melyet Berkeley akozmizmusának a cáfolatával egészített ki. Azonban a kategóriák immanens használatának a feltételezésével ellentmondónak mutatkozott az ismeretnek a tárgyi világtól való oksági viszonyba hozása. Viszont a Ding an sich megismerhetetlenségének s ezzel a metafizika lehetetlenségének a tételét áttörte a tapasztalat tárgyainak előfeltételét képező tudat struktúrájának, az ismeret metafizikájának a pontos megállapítása; a tapasztalat tárgyainak a lehetőségét meghatározó természetmetafizika megalapozása s a gyakorlati ész primátusának az elismerésével lehetővé vált a szabadság, halhatatlanság, Isten, intelligibilis világ, ha nem is teljes, de mégis egymástól megkülönböztethető miségüknek s a jelenségek világához való metafizikai viszonyuknak a megismerése.

Az ismeretnek a magánvaló és a jelenségek kettőségére szakítása ellen annál is nagyobb ellenkezés mutatkozott, mivel a *fenomenalista* álláspont igazolásával, hogy t. i. a valóság lényegében eltér szubjektív ismerettartalmainktól, Kant ádós maradt. A noumenális és a fenomenális világ szétválasztása különösen az etikában mutatkozott erőltetettnek, ahol az erkölcsi kötelesség metafizikai eredetű parancsainak a természet szükségképeniségnek alávetett világában való megvalósításáról van szó. Az intelligibilis és a fenomenális karakter megkülönböztetése nem oldja meg a problémát, sőt a nehézségeket növeli. A hitnek és a tudásnak ugyanegy tudatban való elkülönítése pedig gyakorlatilag nehezen képzelhető el.

Ha az Itéleterő Kritikája által a dolgok megismerhetőnek állított célját nemcsak regulatív, hanem *konstitutív* principiumnak tekintjük, eljutunk a lényegek ismeretére. Ezt az utat választja a Kant utáni idealizmus. Kant óvatosan *szétválasztó* és megkülönböztető módszere helyett mindent szintetikus *egységbe* olvaszt. Alany és tárgy, szellem és

természet, gondolkodás és lét egységesítésének a törekvése hozza létre a nagy *monista* rendszereket.

Alany és tárgy viszonyának oly értelmű megoldásához, mely gondolkodás és lét megegyezését biztosíthatja, természetesen csak a *tudatból* való kiindulás mutatkozott lehetségesnek, minthogy az ellenkező, realisztikus álláspont a transzcendentális idealizmus szellemével merő ellentétben áll. Ha nem az ismerés perceptív, hanem a cselekvés aktív tevékenységét vesszük kiindulásul, ha a létet mint az Abszolútum alkotó tevékenységét fogjuk fel, lét és gondolkodás megegyezésének nincs többé akadálya, az alany a tárgyban önmagát ismeri fel, az ismeret az önmaga tevékenységeit, pozicióit szemlélő Ész aktusa. Ebben az irányban keresi a megoldást *Fichte* s az ő nyomán haladnak *Schelling* és *Hegel*. Ez az irány a kriticizmus által megállapított *ismereti* elveket *metafizikai* principiumokká változtatja át. Az egyetemes tudat (Bewusstsein überhaupt), a transzcendentális alany abszolút létté alakul; a teremtő szintézis logikai elve tárgyakat, világot teremtő metafizikai principiummá, a kategóriák a valóság belső összetevőivé, a természet a tudat produktumává válik. Természetesen ennek a metafizikának nem a transzcendentális logika az ismereteszköze, hanem a fogalmak *a priori dedukciója* és az értelmi *szemlélet*, melyek lehetőségét Kant elutasította.

A merész metafizikai vállalkozás elsősorban azelőtt a probléma előtt találja magát, hogyan alakulhat ki az *egyből* a *sokféle?* A válasz: az Abszolútum, a Szellem kifejlődéséhez szükséges ellentéteken keresztül. Az *ellentmondás* elvét a német idealizmus a formális logikába utalja s a maga metafizikai logikája éltető elemévé változtatja. A lét egyes rétegei az Ész dialektikai fejlődésének az állomásai. A végső állomás az ellentét teljes megszűnése, az Ész abszolút önállítása. Minthogy a valóság az Ész önkifejlődése, egyes részei, — melyek éppen esetlegességük miatt a filozófiát nem érdeklik — csak egymáshoz való viszonyukban, mint az Abszolútum különböző megnyilvánulásai különböznek egymástól, a valóságban *lényege szerint minden egy*.

Ezen az általános nézőponton belül az *Abszolútum természetét* s a fejlődés menetét az idealizmus egyes képviselői egyéni lelki beállítottságuk szerint állapítják meg. Egyéniségük magyarázza meg a sokszor csak sejtésszerű formában közölt tételek homályos pontjait. *Fichte* etikai tájékozódású *szubjektív idealizmusa* szerint a valóság metafizikai lényegében az Én által a cselekvés kedvéért tételezett Nem-Énnek az Én által a végtelenben bekövetkező megszüntetése. A művészi szemléletre beállított *Schelling* az egyetemes tudat Fichtenél kevés figyelemre méltatott produktumának, a természetnek a szellemmel párhuzamba állításával az *azonosság* rendszerét alakítja ki. *Hegel*-t történeti érzéke és hatalmas rendszerező ereje viszont arra a merész feladatra ösztönzi, hogy a metafizika és logika azonosításával az *abszolút idealizmus* rendszerében az esz-

mének a logikai, természeti és szellemi lét-kategóriákon keresztül történő kifejlődését mutassa be.

Azonban a valóságnak *egyetlen* alapelvre hozása nincs nehézségek nélkül. Az alanyi-tárgyi azonosság racionális eszközökkel való elérésének a nehézségei, melyekre különösen *Maimonides* és *Schleiermacher* mutattak rá, *irracionális* utakra, «földalatti folyosókba» űzik a spekulációt. Az ész minden erőfeszítése dacára tudattalanul maradó tartalom mint értelmetlen, *vak akarat* lesz világelvvé a későbbi *Schelling* és *Schopenhauer* rendszerében.

A német idealizmus metafizikája *aktualista*. A korábbi metafizikával szemben, mely a szubstanciát maradandó tevékenységi központnak tekintette, az idealizmus Kantnak a tudat funkcionális jellegéről adott értelmezése szerint alakítja át, illetve szünteti meg a szubstanciafogalmat. Az eredeti és egyedüli lét a *funkció*, az aktus (a «Tathandlung»), a szubstanciális lét ennek csak átmeneti, fenomenális megnyilatkozása. Ezzel, az újkori gondolkodás aktualista törekvéseit kifejező értelmezéssel szemben, a korábbi szubstancia fogalmat *Herbart* pluralisztikus metafizikája tartja fenn. Azonban a szubstancia maradandóságát annyira túlozza, hogy ezzel minden változást lehetetlenné tesz s így a XIX. században felújítja a hérakleitizmus és az eleatizmus ősi ellentétét.

Az idealizmus korának *gyakorlati* bölcseletén is elsősorban Kant hatása uralkodik. Az *autonómia* elve az alapja valamennyi etikai tanításnak s ez az elv egyszersmind a metafizikai spekulációnak is eszmei útmutatója. Fichte rendszere voltaképp nem egyéb, mint az autonómia alapját képező szabadság metafizikai előfeltételeinek a kifejtése. Hegel filozófiája lényegében az erkölcsi szabadság megvalósulásának a folyamatát vázolja s pesszimista színezésben ugyanez az elv Schopenhauer metafizikájának is a mozgatóeleme.

Az idealizmus az etika terén is *egységesítésre* törekszik s Kant által az érzékiség és az értelem, az alacsonyabb és magasabb rendű ember, a fenomenális és a noumenális világ közt felállított ellentét megszüntetésén fáradozik. Az idealizmus hirdetői megegyeznek abban, hogy a szabadság megvalósítása oly feladat, melyet az embernek *egész* egyéniségével kell szolgálnia. Fichte már az ösztönélettel szemben, mely szintén az ész terméke, Kantnál sokkal nagyobb megértést tanusít s a romantikánál az érzelmi világ legalább is oly fontos tényezője lesz az erkölcsi életnek, mint az értelem.

Az emberben a Kant által feltételezett kettősség megszüntetésével együtt a *kategorikus imperativusz* is veszít eredeti szigorúságából. Az erkölcsi törvény nem kelletlenül fogadott parancsként jelentkezik már, hanem a szabad egyéniség természetes önállításává lesz. Különösen kifejezésre jut ez a vonás a romantikus etika Schleiermacher által adott fogalmazásában, mely Kant egyetemleges imperativuszával az egyéni értékek kimű-

velését állítja szembe. A romantika eszménye az átlagon felül emelkedő geniális nagy egyéniség, ki egyéni maximái követésénél kifinomodott esztétikai érzékében lát biztosítékot a szubjektivizmus túlzásaival szemben. (Schiller.) Az etika az esztétikával rokon *értéktudomány* Herbart rendszerében. Az etikának kifejezetten értéktudományi értelmezése époly eredeti kezdeményezés, mint Schopenhauer determinisztikus etikájának az etikát *leíró* tudománynak minősítő megállapítása.

A monizmus az egyetemes kizárólagos létét valló metafizikája az erkölcsiséget is az egyénfeletti *közösség* struktúrájába olvasztja be. Fichte az erkölcsiség elengedhetetlen feltételének tartja a közösségbe tartozást s Hegel szerint is az erkölcsiség csakis a közösség alakulataiban (család, társadalom, állam) valósítható meg. Az erkölcsiségnek a közösségi élettel talált szükségképeni viszonya a jog külsőséges és az erkölcs belsőséges jellegéről adott kanti megkülönböztetést is elmossa. Kanttal szemben az állam is erkölcsi intézménnyé lesz s ezt a jellegét különösen Hegelnek a hellén államideált feleleventő elmélete juttatja kifejezésre, amelynek a jogfilozófia alakulására igen nagy hatása lett.

Sokat foglalkozott ez a kor a *vallás* kérdésével. Ennek okát elsősorban a filozófusok egyéniségében kell keresnünk. A vallási igény volt legtöbbjüknél az eszmélődés legmélyebben rejtőző ösztönzője. Kant egész életén át lelkében hordozta vallásos neveltetése emlékét; Fichte, Schiller, Hegel eredetileg a protestáns lelkészi pályára készültek, Schleiermacher ezen a pályán működött. E személyi körülmény mellett az idealisztikus gondolkodásnak az értékek felfogására érzékeny tekintete is ráterelte a figyelmet a vallásra, melynek az emberi életet alakító alapvető értékjellege letagadhatatlan.

Abban, hogy a vallásra szükség van, hogy éppen azért a vallást a filozófusnak meg kell értenie, e kor gondolkodói megegyeznek egymással, csak a vallási kérdés megoldásában térnek el a vélemények. Általában kétféle megoldással találkozunk, az egyiknek Kant a kezdeményezője s az ő megoldását követik Jacobi, Fichte és Schleiermacher. Ez az irány a vallást az erkölcstől hozza függő viszonyba. E szerint nem a vallás képezi az erkölcs alapját, hanem fordítva, a vallás alapul az erkölcsön s erkölcsi értéke igazolja létjogosultságát. Schleiermacher azonban még tovább is megy s megszünteti a kapcsolatot az etika és a vallás közt.

Kant szétválasztó irányával szemben áll a monizmus szellemének jobban megfelelő szintetikus irány, mely a vallást mint a Világszellem életének szükségképeni formáját, mint az *Abszolútum* önmagához térésének elengedhetetlen feltételét értelmezi. Ez az irány, melyhez főkép Schelling és Hegel tartoznak, Böhme Jakab és Spinoza misztikájának hatása alatt áll, a vallásos élmény lényegéül az embernek az Abszolútummal való lényegi egységének az átélését tekinti. Ezzel azután meg is

szünteti Istennek a világgal szembeni transzcendenciáját, melyet még Kant és Jacobi határozottan fenntartottak.

Az Abszolutúmmal való egyesülés elősegítése a monista irány szerint egyszersmind a filozófia legnemesebb feladata is. Ennek a feladatnak a teljesítésével lesz a filozófia *abszolút* tudománnyá s az örökkévalóság (sub specie aeternitatis) ismeretévé, mely a hit legmélyebb titkaiba is behatolni képes. Ezért a keresztény hittételek spekultaív kifejtése ennek az iránynak különösen keresett témája. Hogy azonban a filozófia és a teológia ily szoros összeforrasztásánál nem a középkori skolasztika harmonizáló szelleme, hanem az újkori gondolkodás autonóm törekvései érvényesülnek, *Baader*, *Deutinger* sikertelen egyeztetési kísérletei bizonyítják. A német idealistáknak a vallást a filozófiába beolvasztó irányzatával szembenálló végletet a francia *tradicionalizmus* képviseli, mely a filozófiai igazságokat is a kinyilatkoztatásból származtatja.

Ez a korszak újból művelés alá vette a filozófia két, régóta elhanyagolt területét, a *történetbölcseletet* és az *esztétikát*. A romantikus kort jellemző történeti érzék mellett az Itéleterő Kritikája is indítólag hatott az emberi kultúra fejlődésmenetének filozófikus kifejtéséhez s különben is az idealizmus alaptémája a szellem önkifejlődésének a folyamata volt. A történetszemléletet is a metafizikai a *priori* álláspont határozza meg. A priori úton állapítja meg Fichte a történelem korszakait s az a priori történetfilozófiát részleteiben a legteljesebben Hegel dolgozza ki, kinél nemcsak az egyetemes történelem, hanem a filozófia története is a Logos dialektikus fejlődésének a hullámzása. A történelem végcélja Hegel szerint a szellem sajátos természetének, a *szabadságnak* a megvalósulása. Így látja a célt Schelling is, ki később a történelemben az istenség önmagával vajúdó életének külső megnyilatkozását szemléli.

Az idealizmus korában a *szép* az értékek igen magas skáláján foglalt helyet, aminek az esztétika és az etika közt talált kapcsolat adja magyarázatát. A szépet mint a szabadság megnyilvánulását már Kant az erkölcsiség szimbolumául tekintette. Schiller nélkülözhetetlennek látta az ember erkölcsi felemelkedéséhez az ízlés kifinomulását s az ő értékelését magáévá tette a romantika, mely az Itéleterő Kritikájának metafizikai tendenciáit világszemléletében teljes kifejlődéshez segítette.

Platon értékelése újul fel: a világ az *ideák* tükröződése s mivel az ideák helye a világot teremtő abszolút tudat, a műalkotásban, az esztétikai élményben kereste a romantika a magasabb fokú metafizikai igazságot is. Schelling azonosság-bölcselete szerint a művészetben valósul meg a természet és a szellem azonossága s a filozófia a műalkotásban önmagát szemléli. Hegelnél a művészet szintén a szellem abszolút tudatosulásának az orgánuma és Schopenhauernél is a művészetnek metafizikai szerep jut a világfájdalom csillapításában. Az esztétika metafizikai átformálásával szemben Kant kritikai álláspontjához Herbart tér vissza,

viszont az esztétikai ítélet a priori jellegének a feladásával esztétikája Kanttól jelentős eltérést is mutat. A szép és az esztétikai élmény mellett a művész lelki alkatának a vizsgálatával s a művészetek egymáshoz való viszonyának a vizsgálatával egészülnek ki az idealizmus esztétikai kutatásai.

Csodálatraméltó az idealista rendszerek nagyvonalúsága s elismerést követel az a nagy termékenység, mely sok új problémát, eredeti meglátást vetett felszínre. A *szellemi lét* gazdag világára való ráeszmélltetés az idalizmus elvitathatatlan történeti érdeme.

De egészükben a nagy idealista rendszerek nem bizonyultak maradandóknak. Az idealizmus filozófusainak minden erőfeszítése abban központosult, hogy a valóságot egyetlen elvből, az Abszolútumból mint annak tételezését, illetve megnyilvánulását vezessék le. De a *monizmus* erőfeszítése hajótörést szenvedett azon az alapvető problémán: hogyan áll elő az Abszolútumban, melynek lényege a *változatlanság*, ezzel ellentétes határozmány? Hogyan jöhet létre az egyből a sokféle?

Fichte a természetet, az empirikus világot az Abszolútum önmaga által emelt korlátozásának tekinti. De mivel jól látja, hogy a korlátozás megsemmisíti az Abszolútum fogalmát, hogy ezt elkerülje, a természetet látszattá kénytelen silányítani anélkül, hogy megindokolhatná, hogy a végesség és esetlegesség látszata hogyan jöhet létre az Abszolútumban?

Schelling, hogy a természet realitását fenntartsa, az Abszolútumban a szellemet és a természetet azonosítja. De minthogy a természet realitásának az elismerésével a végesség és a korlátozottság, a rossz is nyilvánvalóvá lesz, ennek a magyarázata új megoldásra kényszeríti. E szerint az érzéki lét az Abszolútum hasonmásának a tőle való elszakadásával jön létre. De itt is homályban marad, hogy az Abszolútummal *egylényegű* hasonmás hogyan hozhatja létre a véges világot? Az elszakadás csak akkor szolgálhat elégséges magyarázatul, ha van, ami elszakadhat az Abszolútumtól, azaz, ha az Abszolútumban feltételezzük az önmagával való meghasonlás lehetőségét, ami viszont az Abszolútum fogalmát rontja le. Alapfogalmaik bizonytalansága miatt úgy Fichte, mint Schelling folytonosan kénytelenek filozófiájukat változtatni, míg végül mindketten a misztika homályába menekülnek.

Sokkal nagyobb határozottságot árul el Hegel, ki a gondolkodáson imperátori fölénnyel uralkodik. De ez a fölény önkényen alapul. Hegel az Abszolútumot, mint a lét teljesen elvont, tartalomnélküli fogalmát a semmivel azonosítja s a lét és a semmi ellentétéből magyarázza a levést. Nyilvánvaló azonban, hogy a lét fogalmából a legteljesebb absztrakció mellett sem lehet törölni a létezés jegyét, vagyis a lét sohasem lesz azonos a nemléttel, a semmivel. Az ellentmondás elvének az érvényét bűvészmutatványokkal nem lehet eltüntetni. Hegel már a kiindulásnál teljesen önkényes fogást alkalmaz s egész rendszere az Abszolútumnak, a világfejlődést

irányító változhatatlan észszerűségnek a folytonos változással való azonosításán, vagyis az ellentétes feltételek egymást lerontó álláspontján épül fel.

A nagy idealista rendszerek alkotóinak közös tévedése, hogy a gondolkodás és a lét azonosítása alapján a létet teremtő abszolút értelmet, melyet Kant bölcs óvatossággal megkülönböztetett az emberi értelemtől világelvvé teszik, (ha nem is az egyedi, de az egyetemes) emberi ésszel azonosítják s az észből a priori úton akarják az egész valóságot levezetni. Azonban ez az önkényes fogalmi bölcselet csakhamar szembetalálta magát a tapasztalaton alapuló valóságtudományokkal, melyek az idealizmus merész gondolatkonstrukcióit ledöntötték. A nagy ellenhatás s a nyomában kialakuló új tájékozódás a filozófiai fejlődés újabb korszakát nyitotta meg.

Negyedik korszak.

A legújabb kor bölcselete.

A XIX. század közepe táján a romantika szellemét realisztikusabb életszemlélet váltotta fel. A felvilágosodás szelleme elevenedik fel; a kedély és az érzésvilággal szemben az élet alakításánál az önerejében bízó, felfedező és rendező ész igényli a vezető szerepet s ehhez való jogát elsősorban a természettudományok és a technika nagyarányú fellendülésében látja. A gyáripar kifejlődésével bekövetkező gazdasági átalakulás szétoldja a még megmaradt zártabbkörű társadalmi kapcsolatokat, az individualizmus szelleme gazdasági, politikai és erkölcsi téren az egyéni szabadság minél tágabbkörű érvényesítésére tör, melyet a szocializmus a tömegek érdekeire néző szervezkedéssel igyekszik ellensúlyozni. A társadalmi individualizálódás és eltömegesedés is elősegíti az elemző természettudomány által alátámasztott racionalista életszemlélet általánosítását, a valóság atomisztikus-mechanikus értelmezését.

Az újkori filozófia kezdettől szoros kapcsolatban állt a természettudománnyal. Érthető tehát, hogy a fizika és a biológia terén történt új megállapítások élénk visszahatást keltettek nála. A megfigyelések, a kísérletek eredményeivel dicsekedő természettudomány megállapításai teljes bizalmatlanságot támasztottak az a priori szerkesztésű metafizika iránt s a német idealizmus fényes rendszerei a romantikus kor költői termékeiként tűntek fel. Sőt, az új természettudomány első évtizedeiben a filozófia létjogosultsága egyáltalában kérdésessé vált. A közönség a természet, az élet titkaira a szaktudománytól s nem a filozófiától várta a feleletet s hiábavalónak és értéktelennek tartott minden olyan nézetet, mely a természettudomány megállapításaival nem látszott összeegyeztethetőnek. A természettudományi módszernek és kategóriáknak, elsősorban az okság és a törvényszerűség fogalmának az ember szellemi életére, lelki világára, társadalmi jelenségeire, történetének alakulására, kultúrájának egészére kiterjesztett általánosítása lett a «tudományos» követelményeket kielégítőnek tekintett eljárás.

Az új természettudomány által ébresztett lázas érdeklődés éveiben a filozófia számára alig maradt meg más, mint a *multja*. A Hegel által felkeltett történeti érdeklődést az újabb természettudomány sem tudta elűzni. A filozófusok egy része a filozófiaellenes közhangulatban a mult tanulmányozásába mélyedt el. Ekkor keletkeztek Zeller, Fischer K.,

Prantl, Erdmann Ed. történeti művei. A filozófusok egy másik része a természettudományi módszert a filozófiai szaktudományokba, elsősorban a lélektanba iparkodott bevezetni, ami a filozófiának természetesen nem vált előnyére. A merészebbek a világkép metafizikai kiegészítését is megkísérelték, vagy legalább is ragaszkodtak ahhoz a jogukhoz, hogy a filozófia foglalja egységes képbe a szaktudományok eredményeit.

Az egyoldalú természettudományos tájékozódás évtizedei után a mult század végétől ismét erőteljesebb vágy nyilvánul meg a szellemtudományok s elsősorban a filozófia után. Azok a várakozások ugyanis, melyek a természettudományhoz fűződtek, túlmerészeknek bizonyultak. Csakhamar kitűnt, hogy a természettudomány csak részletkutatás maradhat, de nem oldhatja meg a *világegész* problémáját. A természettudomány megállapítja, de nem *értékeli* a tényeket, nem mondja meg, mi a jelentőségük az élet teljesebbé tételéhez. A szellem a természeti mechanizmusban nem találhatta meg helyét s az ember gépszerű elképzelését maga a természettudomány sietett megcáfolni az *élet* mechanisztikus magyarázata lehetetlenségének a beismerésével s a fizika végérvényűnek tartott fogalmainak átértékelésével.

A filozófiai megújhodásnál a történeti kutatás tanulságain és a technika vívmányain megerősödött *kultúrtudat* jutott irányító szerephez. A történelem tanulmányozásába mélyedő ember multjában a kultúráért folytatott öntudatos harcát ismerte fel s a technika beláthatatlan lehetőségei a természet felett való hatalmának tudatát duzzasztották nagyra. De az ezzel együtt fokozódó felelősségtudat arra ösztönözte, hogy a kezeire bízott kultúra céljáról és értelméről feleletet adjon. Az *értékprobléma* emelkedik így a modern gondolkodás tengelyébe s ezzel együtt a filozófia világnézeti jellege is erőteljesen kidomborodik.

De a közös feladat megoldásánál, a modern ember értékkeresésének kielégítésénél a filozófia különböző irányokra szakad, aminek legközvetlenebb oka korunk sokrétű, ellentétekben gazdag kultúrájában keresendő, mely a reá irányuló filozófiai reflexiót is különböző irányokba tereli. A nagy arányokban fejlődött technikai kultúra mellett az ember a saját személyiségét tökéletesítő szellemi kultúráról nem mondhat le; de a szellemi kultúra különböző ágai, tudomány, erkölcs, művészet a kölcsönös kiegészülés s egységes célhoz igazodás helyett inkább elkülönülő tendenciát mutatnak. Még azonos kultúrterületen belül is az ellentét és szétdaraboltság látványa tűnik szembe. Az egyes szaktudományok egymástól függetlenül járják a maguk útját; az erkölcsi világ ellentétes értékelés küzdelmét mutatja, vitális ösztönösség és szellemi értékekhez igazodó értelmesség állnak egymással szembe; harcban állnak egymással a gyorsan változó művészeti irányok. S állandó súrlódásban áll egymással a kultúra egymásra utalt kettős hordozója, az egyén és a társa-

dalom is. Alapvető hiánynak bizonyul korunk kultúrájában oly abszolút értéknek világos és meggyőződéstől áthatott tudata, mely a kultúra egységét biztosítaná s a kultúrértékek hierarchikus rendjét megállapítaná. A kultúra belső feszültségtől terhes helyzetében az öntudatosítására hivatott filozófiai reflexió is többnyire egyoldalú marad s egyoldalúságukkal az irányok a bölcseleti gondolkodás ellentéteit erősen kiemelik. A modern filozófia jelentősége inkább a kultúra válságának tudatosításában, mintsem a válság megszüntetésének képességében mutatkozik.

Bármennyire sajátszerűek is problémái, a történelmi tudat elevensége mellett korunk gondolkodásában továbbhatnak a mult filozófiai rendszerei is. Kant filozófiájának felevenítése egyszerre többirányú fejlődést indít meg, új életre kelnek Fichte és Hegel gondolatai, megújhodik a skolásztikus gondolkodás is. A korábbi, egymástól jelentősen eltérő bölcseleti irányok fogalomkészletének, gondolkodási tendenciáinak beleszövődése a modern probléma-álladékba szintén hozzájárul ahhoz a színgazdagsághoz, melyet korunk bölcselete felmutat.

A valóságra reflektáló elme kiindulási pontjának különbözősége mellett a filozófiai világnézeti szintézis lehetőségeit jelentékenyen meghatározza az ismeretelméleti állásfoglalás is. Ebben a tekintetben is súlyos ellentétek mutatkoznak a modern filozófiában. Az empirizmus és a racionalizmus ősi harca tovább tart. A tapasztalat értékét a modern természettudomány évtizedei után nem lehet többé kétségbevonni s viszont a tudományos tapasztalat logikai igazolásának a követelménye elől sem lehet kitérni. A rendszerek az ismeret kettős tényezőjének különböző fokú méltánylása szerint osztályozódnak. Áttekintésüket, mely a történeti távlat hiányában csak megközelítő pontosságú lehet, a tapasztalat és az átélés kizárólagos jogát védő pozitivizmusnál és intuicionizmusnál kezdjük. Róluk áttérünk az idealista metafizika rendszereire, majd a racionalizmus rendszereit tesszük tanulmány tárgyává s az empirizmus és a racionalizmus kiegyenlítését célzó törekvések tanulmányozásával fejezzük be vizsgálódásunkat.

Irodalom. Windelband W., Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrh.[3] Tübingen, 1927. Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrh.[2] Heidelberg, 1908. (Festschrift f. K. Fischer.) — *Ettlinger M.*, Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart. München-Kempten, 1924. — *Schmidt R.*, Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. I—VI. Leipzig, 1923—26. A jelenkori ismertebb német filozófusok s néhány külföldi filozófus fejlődésének és rendszerének az illető filozófus által adott jellemzése. — *Moog W.*, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrh. in ihren Hauptrichtungen und Grundproblemen. Stuttgart, 1922. — *Gronau G.*, Die Philosophie der Gegenwart.[2] Halle, I. 1920. II. 1922. — *Külpe O.*, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland.[7] Leipzig, 1920. (Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 41.) — *Messer A.*, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland.[6] Leipzig, 1927. — *Leisegang H.*, Deutsche Philosophie im 20. Jahrh. Breslau, 1927. — *Heinemann Fr.*, Neue Wege der Philosophie. Leipzig, 1929. — *Hessen J.*, Die philosophischen Strömun-

gen der Gegenwart.[2] Rottenburg a. N., 1940. — *Ravaisson F.*, La philosophie en France au 19. siècle. Paris, 1868. — *Ferraz M.*, Histoire de la philosophie en France au 19. siècle. I—III. Paris, 1880—89. — *Adam Ch.*, La philosophie en France. Paris, 1894. — *Parodi D.*, La philosophie contemporaine en France.[3] Paris, 1925. — *Benrubi J.*, Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich. Leipzig, 1928. — *Sorley W. R.*, A History of English Philosophy. London, 1920. — *Muirhead J. H.*, Contemporary British Philosophy. London, 1926. A filozófusok önjellemzései. — *Salomaa I. E.*, Idealismus und Realismus in der engl. Philosophie der Gegenwart. Helsinki, 1929. — *Werner K.*, Die italienische Philosophie des 19. Jahrh. I—V. Wien, 1884—86. — *Ruggiero G.*, Italienische Philosophie. Breslau, 1925. — *Kornis-Gratz-Hegedüs-Schimanek* (szerkesztők), A mai világ képe. Budapest, é. n. — *Halasy-Nagy J.*, A mai filozófia főirányai. Budapest, 1923. Korunk szelleme. Budapest, 1936. — *Szemere S.*, A jelenkori filozófia főbb irányai. Budapest, 1923. — *Kornis Gy.*, A kultúra válsága. Budapest, 1937. Századunk tudományának szelleme. Budapest, 1942. — *Huizinga J.*, A holnap árnyékában. Budapest, 1938. — *Jaspers K.*, Die geistige Situation der Zeit. Berlin—Leipzig[5], (Saml. Göschen.) 1933.

69. A modern természettudomány és a filozófia.

1. A XVIII. század végétől a természettudomány a felfedezések korához hasonló hatalmas lendületet vett. Sok oly megfigyelés és megállapítás történt, mely a mechanizmus egyetemesítésére hajlandó elmékben reményt ébreszthetett arra, hogy a világkép megszerkeszthető lesz zárt rendszer módjára, melyben minden lény atomokra bontható s minden jelenség az atomok mechanikus mozgásából maradék nélkül megmagyarázható.

A XVIII. század végén *Lavoisier* megalapította a kvantitatív kémiát s felállította az *anyag megmaradásának* az elvét, mely szerint egy zárt rendszerben a kémiai változások dacára a testek súlya megmarad. A XIX. század közepén *Mayer Róbert* ezt a tételt átvitte a fizikára s felállította az *erő megmaradásának* a tételét, mely szerint az erő csak minőségileg változó, mennyiségileg maradandó, hő és mozgás kölcsönösen átalakulhatnak, a kettő közt pontosan megállapítható nagyságviszony áll fenn. Az energia megmaradásának elvét egyidejüleg tőle függetlenül *Helmholtz* s az angol *Joule* is felállították.

Ugyanakkor a természet egyes részei közti minőségi megkülönböztetés megszüntetését elősegítette a spektrum-analízis alapján kifejlődött asztrofizika *(Kirchoff, Bunsen)* is, mely az égitestek kémiai alkatának minőségi azonosságát állapította meg. A természet összefüggő egész voltára utaltak a világ keletkezését egységes forrásból magyarázó kozmológiai elméletek *(Kant, Laplace)* is, a geológiai és a paleontológiai kutatás *(Cuvier)* pedig a föld és az élőlények fejlődési feltételeinek összefüggésére hívták fel a figyelmet.

Az atomelméletnek a kémiába való bevezetésével megindult a harc az *életelv* fogalma ellen. Mayer R. az életelv fogalmának a kiküszöbölésére elegendőnek találta azt a tapasztalatot, hogy az állati test melege

kémiai folyamatokon alapul s mennyiségileg meghatározható. A fiziológusok egy része *(Huxley, Kirchow, Du Bois Reymond)* ingadozott s az életjelenségek tisztán fiziko-kémiai magyarázatát nem tartotta lehetetlennek.

A mechanikus világképet betetőzte a század második felében *Darwin* leszármaztatási elmélete, mely az embert is teljesen belesodorta a mechanikus létfeltételek forgatagába. Linné-vel szemben *Lamarck* már a század elején a fajoknak a környezet változásával járó lassú átalakulását hirdette. De elmélete, mely a célszerűség gondolatát a fejlődésből nem rekesztette ki, az idealizmus virágkorában nem kellett különösebb feltűnést. Darwin azonban éppen a célszerűséget támadta. A fajok eredetéről *(On the origin of Species by means of Naturel Selection,* 1859. Magy. ford. *Mikes L.*, Fajok keletkezése természetes kiválasztás útján.[2] Budapest, 1924.) írt művében azt állítja, hogy a Teremtő által alkotott ősorganizmusokból, a mesterséges tenyésztéshez hasonlóan, a természetes kiválasztás *(selection)* által fejlődnek ki a növény- és állatfajok. A kiválasztás tényezője egy kizárólag *mechanikus* körülmény, a létért való küzdelem *(struggle of life)*, mely csak a lét feltételeihez alkalmazkodni képes egyedek fennmaradását teszi lehetővé. Ezek előnyös tulajdonságai az átöröklés útján megerősödnek s lassanként új faj kifejlődését teszik lehetővé. Ily módon a fajok kialakulása, a szervek kifejlődése, a célra törekvés gondolatának a kizárásával a véletlen művének tulajdonítandó. Később Darwin a leszármazás elméletét az emberre is kiterjesztette. *(The descent of man and Selection in Relation of Sex.*, 1871. Magy ford. *Entz G., Fülöp Zs., Madzsar J.*, Az ember származása és az ivari kiválás.[2] I—II. Budapest, 1923.) Most már az embert is mind testileg, mind szellemileg az állatvilágból eredeztette.

2. Azonban a mechanizmus általánosításának a törekvése hajótörést szenvedett. A darwinizmus az ünnepeltetés néhány évtizede után lehanyatlott s a XX. század elejére követőinek a száma erősen megcsappant. A szerves és szervetlen világ, valamint az ember és az állat közti átmeneti alakokat nem sikerült megállapítani, az ember szellemi képességei eredetének a magyarázata legyőzhetetlen nehézségekbe ütközött, a természetes kiválasztásnak sem sikerült azt a fajfejlesztő szerepét bizonyítani, amit Darwin neki tulajdonított. S a fejlődés magyarázatához nélkülözhetetlennek bizonyult az élők természetéből kiinduló célszerűség fogalma *(Baer, Nägeli, Köllicker, de Vries)*.

S épúgy nem sikerült a szerves élet mechanikus értelmezése sem. *Pasteur* kísérletét, mely az ősnemződés lehetetlenségét bizonyította (1862), nem lehetett megdönteni. A XIX. század végén a természettudomány művelőitől kiindulólag kifejlődött az *újvitalizmus*, mely ismét bevezette az életjelenségek magyarázatához az életelv fogalmát. A filozófus és fiziológus *Hartmann* Ed., a zoológus *Pauly A., Wasmann E.*, mellett különö-

sen a botanikus *Reinke János* széles körben elterjedt műve *(Die Welt als Tat,* 1899) foglalt állást a mechanizmus általánosítása ellen. Reinke hangsúlyozza, hogy a kizárólagos mechanikus okság a szervetlen világra korlátozódik. Az élők világában a fejlődés, az átöröklés tüneményeit csakis célszerűen működő erők felvételével lehet megmagyarázni. Ezért vezeti vissza Reinke a szerves élet folyamatait az energiák működését célszerűen irányító értelmes erőkre, melyeket «dominánsok»-nak nevez s eredetüket a természet szellemi okának, Istennek tulajdonítja.

Természettudományos érvekkel a vitalizmus álláspontját a legalaposabban a zoológus *Driesch Hans* támasztotta alá, ki eredetileg a materialista Haeckel tanítványa volt. Kísérletei és megfigyelései alapján Driesch főkép három olyan tényre hivatkozik, melyek az élet mechanikus magyarázata ellen szólnak. *(Philosophie des Organischen,* 1908.) Az alacsonyabb organizmusok fejlődésben levő szerveinek mesterséges megosztása esetében a megosztott részekből a rendesnél kisebb, de teljes szerv áll elő. A regeneráció tüneménye a szervezet gépszerű elgondolását cáfolja, a gép részei nem képesek az egész funkcióját végezni. Egy másik bizonyítékképen hivatkozik Driesch arra, hogy az organizmusok sejtosztódás útján szaporodnak, de lehetetlen olyan gépet elképzelni, mely részekre osztva a részekben is az egész tulajdonságait megőrzi. Végül Driesch rámutat arra a megfigyelésre, hogy az ember és az állat tevékenységeinél nem válaszol oly mechanikusan az ingerekre, mint a fonográf, hanem a reakció módját az egyén korábbi élményei határozzák meg s az inger legcsekélyebb változása a reakciómódot is megváltoztatja.

E jelenségek alapján Driesch elengedhetetlennek tartja az élő szervezetben a fiziko-kémiai erők mellett egy további elemi természeti tényező felvételét s ezt nevezi *entelechiá*-nak anélkül, hogy a név felelevenítésével teljesen azonosítaná magát az aristotelesi tannal. Az entelechia Driesch szerint nem térbeli mozzanat, de a térben fejt ki hatást, mely az energia-elv megsértése nélkül, a lehetséges reakciók közül a szükségeseket érvényesítő szuszpenzív működésben nyilvánul meg. Az entelechiát, mint testre ható ágenst Driesch pszichoidnak nevezi. A vitalizmus elsősorban Driesch hatása folytán, ismét nagy elterjedésnek örvendő természettudományos és természetfilozófiai magyarázattá lett *(Uexküll, Françé, Hertwig, Wolff, Wagner, Becher, André),* jóllehet az ellenkező álláspont sem maradt képviselők nélkül *(Roux, Schultz, Weismann, Ostwald).* Annyi azonban bizonyos, hogy a korlátlan mechanizmus világképét természettudományos érvekkel igazolni nem sikerült. A biológiából kiindulva a tudományos gondolkodásban egyre tágabb körben hat a jelenségek «egészben» szemlélésének, a holotetikus (*τὸ ὅλον* = egész) vizsgálódásnak az elve. A mai tudomány nem atomokból, elemi részekből mechanikusan felépítettnek lát egy-egy (élettani, lélektani, társadalmi, stb.) jelenséget, hanem célos egésznek tekinti azt, amelyben a

részek csak az egésszel vonatkozásban, az egészben betöltött helyük, funkciójuk alapján érthetők meg.

3. Nagy változáson ment át az utolsó három évtizedben a fizikai világról vallott felfogás is. A klasszikus fizikának a makrokozmoszról felállított hagyományos tételeit, más kritikusok mellett, főkép *Einstein* relativitáselmélete tette kritika tárgyává. Amióta a XIX. század csillagászata az álló csillagoknak különböző saját mozgását kimutatta s a Föld forgási sebessége állandóságát nem látta igazolhatónak, az abszolút térnek az álló csillagok rendszerére, az abszolút időnek a Föld forgására vonatkoztatott megalapozása bizonytalanná vált. Einstein törli az abszolút tér, idő és sebesség fogalmát s a természettörvényben valamennyi adatára vonatkozólag csak viszonylagos értékű megállapítást enged meg. A «speciális» relativitás-elv szerint a testek világtérbeli helye és mozgása meghatározhatatlan, a természettörvényeknek függetleneknek kell lenniök a mozgást végző test vonalrendszerétől, a fény sebessége azonos bármily sebességgel mozgó megfigyelés részére. Az utolsó axióma alapján a sebesség megváltozásával az időmérték is változik; nincs abszolút, az egész mindenségre érvényes időegység, hanem a relatív sebességtől függő relatív időegységek vannak. A speciális relativitás-elv a hossz- és időegységet a megfigyelő és a fény sebességétől hozza függésbe. Az ehhez alkalmazkodó geométriában és kinematikában *(Minkovszki)* a tér- és időmeghatározás szoros kapcsolatba kerül s a téridő négyes mértéke (három térbeli és egy időbeli koordináta-tengely) határozza meg valamely pont helyét.

A gyorsuló mozgásra kiterjesztett általános relativitás-elv a gyorsulást létrehozó erő, elsősorban a nehézségi erő abszolút jellegét törli s a megfigyelés mozgási rendszerétől hozza függésbe. Ennek további következménye a tétlenség és nehézség azonosságának elve lett, a kettő immár nem anyagi tulajdonságnak tekintendő, hanem a mozgási állapottól függő relatív megfigyelési eredménynek. A mozgó tömeg mozgása s változásának vizsgálata vezette Einsteint arra a gondolatra, hogy a világtér és a világidő szerkezetét a tömegek eloszlása által meghatározottnak tekintse. Ezen az alapon vallja, hogy az anyagok különböző eloszlásával különböző feszültségi állapotok állnak elő s velük változik a tér és az idő szerkezete is. A viszonylagosságból kiindulva, elmélete végső matematikai megfogalmazásában Einstein mindenféle vonatkozási rendszerre egyformán érvényes, abszolút értékűnek tekintendő világtörvényt állít fel.

Megváltozik az anyag alkotóelemeiről, a mikrokozmoszról vallott nézet is. A korábbi fizika részéről végső egységnek tekintette atomban az újabb fizika *(Thomson, Rutherford, Balmer, Bohr, Broglie)* az atommag (proton) körül meghatározott pályán keringő elektronok világát fedezi fel. Az anyagból kisugárzó fény szerkezetére vonatkozó vizsgálat a fényt különálló részekből összetettnek találja s a proton és elektron

mellett a mikrokozmosz harmadik, másra vissza nem vezethető egységeként beiktatódik a foton. A matematika alkalmazásával kifejlődő kvantummechanika *(Schödinger, Heisenberg)*, az atomfolyamatok téridő szerinti pontos meghatározhatóságának akadályaira mutatott rá s kialakította a «bizonytalansági reláció» elvét. Oksági törvényszerűség helyett az atomfizika megelégszik a statisztikaszerű valószínűség bizonyosságával.

Habár az újabb fizikai elméletek nincsenek nehézség és ellenvetés hijján, mindenesetre oly gondolatokat vetnek fel, melyek lényegesen megváltoztatják a fizikai világképet. Ha a mozgás relatív fogalom, nincs értelme a Föld, vagy a mindenség forgására vonatkozó ősi vitának. Az Euklides-féle geometria a földi mérések alapján felállított tételeinek a makro- és mikrokozmosz jelenségeire való kiterjeszthetőségének elutasításával a világegyetem végtelenségének képzete is jogosulatlannak bizonyul. A relativitás elmélet épúgy, mint a kvantummechanika megszünteti az anyag régi fogalmát, az egyik geometriai konfigurációkban, a másik matematikai formákban oldja fel az anyagot. A kvantummechanika valószínűségi elve megingatja a korábbi fizikai világszemlélet fontos alaptételét, a szükségképeni okság, az egyoldalú meghatározottság (determináció) elvét.

E bevezető fejezetünkben csak arra óhajtottunk rámutatni, hogy a természettudományos világmagyarázat jelentékeny változáson ment át az utolsó száz év alatt, melynek hatását a filozófia élénken tükrözi. Kezdetben, míg a természettudomány ígérte a világrejtvény teljes megfejtését, a filozófia oly erős befolyása alá került, hogy önállósága teljes veszedelemben forgott. De e hatás alól fokozatosan felszabadult s spiritualisztikusabb irányú fejlődésnek indult. Spiritualisztikus hajlamai ma már a fizika részéről is támaszra találnak.

Irodalom. Mikola S., A fizika gondolatvilága. Budapest, 1933. — *Bavink B.*, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft.[3] Leipzig, 1924. — *Classen J.*, Vorlesungen über moderne Naturphilosophen. Hamburg, 1908. — *Schmidt H.*, Geschichte der Entwicklungslehre. Leipzig, 1918. — *Driesch H.*, Geschichte des Vitalismus.[2] Leipzig, 1911. — *Roux W.*, Überkausale und konditionale Weltanschauung. Leipzig, 1913. — *Höffding-Zoltán*, Darwin élete és tana. Budapest, 1908. (Magy. Kvt.) — *Entz G.*, Megemlékezés Darwin K.-ról. Term. Tud. Közl. 1910, 1—24. ll. — *Méhely L.*, A darwinizmus mai állása. U. o., 1910, 105—127 ll. Megdőlt-e a származástan? U. o. pótf. 1912, 1—58. ll. — *Madzsar J.*, Darwinizmus és Lamarckizmus. Budapest, 1909. — A származástant és a mechanisztikus természetmagyarázatot bírálják: *Reinke J.*, Kritik der Abstammungslehre. Leipzig, 1920. — *André H.*, Die Einheit der Natur. Habelschwerdt, 1923. — *Kranichfeld H.*, Das teleologische Prinzip in der biolog. Forschung. Habelschwerdt, 1924. — *Brandenstein B.*, Metaphysik des Organischen. Habelschwerdt, 1930. — *Dudek J.*, Származástan és világnézet. Budapest, 1909. — *Rott N.*, Darwinizmus és kifejlődés. Bölcs. Foly., 1904, 193—241 ll. — *Hajós J.*, Az ősember a modern természettudomány megvilágításában. Budapest. Az élet titkaiból. Székesfehérvár, 1921. — *Hudyma E.*, Az élet

problémája. Budapest, 1912. — *Prohászka O.*, Föld és ég. Kutatások a geológia és teológia érintkező pontjai körül. Budapest. (Összegy. munkái III—IV.) — *Platz B.*, Természettudomány és igazság. Budapest, 1910. — *Olasz P.*, Világproblémák és modern természettudomány. Kolozsvár, 1925.— *Zborovszky F.*, Az őskőkor embere, kultúrája és vallása. Budapest, 1926. — *Schmidt H.—Sztrókay K.*, A relativitás tanának világszemlélete. Budapest, 1921. — *Pécsi G.*, Einstein relativitás elméletének bírálata. Budapest, 1923. — *Trikál J.*, Einstein elmélete bölcseleti szempontból. Religio, 1920. 137—161. ll. — *Hermann G.*, Die naturphilosophischen Grundlagen der Quantenmechanik. Berlin, 1935. — *Faragó L.*, A modern fizikai világkép és az ember. Budapest, 1937.

70. A materializmus.

1. A XIX. században a tapasztalat alapján fellendülő természettudományos művelődés ott követelt a legerőszakosabb formában irányváltozást, ahol a romantika szelleme az idealizmust legjobban kifejlesztette, Németországban. Angliában, az empirizmus hazájában a romantika nem tudott mélyebb gyökeret verni s Franciaországban sem tudta maradandóan legyőzni a szenzualizmus szellemét. Mindkét országban a megerősödő empirizmus járt utakra talált s megállt a pozitivizmusnál. Ellenben Németországban a nagy idealista rendszerek által kifejlesztett metafizikai szellem forradalmi fordulattal az ellenkező végletbe csapott át s a hegeli iskola radikális szárnya megteremtette a *materializmus* metafizikáját.

A szellem helyett az anyag lett az egyetemes és örökkévaló szubstancia s az anyagban rejtőző erők mechanikai törvényeket követő változásai mindnemű jelenség magyarázó okai. A XIX. századbeli német materializmus nem atomisztikus, hanem *hylozoista-dinamikus* irányú, az anyagot élő, pszichikai erővel áthatott valóságnak tekinti. Ehhez az elgondoláshoz Schelling vitalisztikus természet-fogalmában volt adva a kiindulás. Jellemző sajátsága a német materialista mozgalomnak az *agitatórikus* szellem. Tudományos mezbe burkolózva a vallási, etikai és társadalmi élet felforgatására és átalakítására törekedett. E tekintetben a francia forradalmi materializmus örökébe lépett.

2. A német materializmus úttörője a hegeli iskola balszárnyához tartozó *Feuerbach Lajos* (1804—72), ki a saját fejlődésének a fokait úgy jellemezte, hogy első gondolata Isten volt, a második az ész, a harmadik és utolsó az ember. Gondolkodása egész menete Hegel rendszerének a következetes antitézisét mutatja. Azt hirdeti, hogy Hegel misztikus ködbe vesző abszolút szelleme nem egyéb, mint az emberiség szelleme. *(Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, 1839.) A «jövő filozófiája» kizárólagos tárgya az ember a természettel s ennek megfelelően az antropológia az egyetemes tudomány. Míg Hegelnél az elvont gondolati lét az első, az új filozófia kiindulása az érzékiség, mely az egyedüli valóság és igazság. *(Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*, 1843.)

Feuerbach elsősorban a *vallás* lélektanát törekedik megfejteni, mivel

a vallás eszmei tartalmánál fogva a legkevésbé látszik összeegyeztethetőnek az egyetemes szenzualizmussal és antropológizmussal. A vallásban nem lát egyebet, mint *egoizmust*. Az ember a természettől emelt korlátoktól úgy próbál szabadulni, hogy a saját emberi énjét mint korlátlan hatalmú istenséget a természet fölé emeli és imádja. A vallás kérdésében is fordítva áll tehát a dolog, mint Hegelnél. Nem Isten jut öntudathoz az emberben, hanem az ember teszi önmagát istenné. («Homo homini Deus.») Csak lassanként jut az emberiség odáig, hogy ima és vallásos szertartások helyett a bajokat természetes eszközökkel szüntesse meg. *(Das Wesen des Christentums*, 1841.) Későbbi irataiban Feuerbach még fokozottabban kifejezésre juttatta a materializmust. Kijelentette, hogy az ember «az, amit eszik», s az erkölcsiség egyedüli szilárd alapja az «egészséges érzékiség».

Feuerbach radikalizmusát is túlhaladta *Stirner Max* (Schmidt Kaspar, 1806—56), ki a társadalommal szemben teljesen közönyös, kizárólag az egyén hasznát kereső szélsőséges *egoizmust* vallotta. *(Das Einzige und sein Eigentum*, 1845.) Az emberiség, melynek tiszteletét Feuerbach hirdette, Stirner szerint tisztán elvont fogalom s ép azért nem vehető komolyan. Tényleg csak az egyén létezik, aki képzeletével s akaratával alakítja a maga világát s ezen túl semmisem létezik számára *(szolipszizmus)*.

3. *Strauss Dávid F.* (1808—74) Feuerbachhoz hasonlóan, szintén a vallás kérdésével foglalkozott. De ő a vallást nem lélektani, hanem történetkritikai szempontból vizsgálja. Első, nagy harcokat támasztott művében *(Das Leben Jesu*, 1835) azon az alapon, hogy a csoda lehetetlen, a bibliai elbeszélések nagy részét mitoszoknak minősíti, melyekben a vallásos gyülekezet képzelete az emberiséget az Isten Fiának szimbolikus alakjában magasztalja fel. A dogmák úgy keletkeznek, hogy az ember a benne egységes érzéki és értelmi életet a filozófiai műveltség hiányában szétválasztja, magát csak érzéki lénynek tekinti, a végtelen szellemet pedig, mint önmagától különböző érzékfeletti hatalmat tiszteli. Isten a végtelen élet, ki módosulásaiban, az ember-egyedekben jut személyes tudathoz. Utolsó művében *(Der alte und der neue Glaube*, 1872) Strauss határozottan tagadásba veszi a kereszténység létjogosultságát, a tudomány és haladás kerékkötőjének tünteti fel s a materializmust és az ateizmust jelöli meg a modern ember hitvallásául. Az «új hit» a zenében és a költészetben talál majd kárpótlást az elhagyott régi hit vigasztalásaiért.

4. A materializmust a társadalmi jelenségek oldaláról törekedett igazolni Marx és Engels, a modern szocializmus két, egymástól elválaszthatatlan előharcosa. Együttesen végzett munkájuknak oroszlánrészét Engels Marxnak tulajdonította. *Marx Károly* (1818—1883) eredetileg szintén Hegelből indul ki, de az ő idealisztikus történetszemléletét a *történeti materializmus* nézőpontjával cseréli fel. Nem az eszmék, hanem

a gazdasági tényezők a történeti fejlődés irányítói. A javak termelési és értékesítési módja határozza meg az «ideológia formáit», az állami, jogi, erkölcsi, művészeti elveket. Ezek mind a gazdasági jelenségek reflexei. A társadalmi válság onnan ered, hogy az ideológia nem fejlődik párhuzamban a gazdasági változással. Mint Marx főművében kifejti *(Das Kapital,* 1867-92), a tőkés gazdaság kora lejárt s az osztályharc a tulajdont, elsősorban a termelési javakat közössé fogja tenni.

5. Ugyanakkor, midőn Marx és Engels az 1848-i kommunista kiáltvánnyal megindítják a tömegek szervezkedését, indul meg a materializmus *természetfilozófiai* eszméinek szélesebbkörű terjesztése is. A zoológus *Vogt Károly* (1817—95) szerint a következetes természetkutatónak arra a nézetre kell jutnia, hogy amit lelki tevékenységnek nevezünk, kizárólag agyfunkció, vagy szabadabban kifejezve, a gondolatok ugyanolyan viszonyban állnak az agyhoz, mint az epe a májhoz, vagy a vizelet a veséhez. *(Physiologische Briefe,* 1845, 13. levél.)

Moleschott Jakab (1822—93) azt hirdeti, hogy a természettudományokkal, elsősorban az élettannal és a vegytannal, csak a materializmus hozható összhangba. *(Der Kreislauf des Lebens,* 1852.) Csak az érzéki valóság létezik, az anyag a megmaradás törvénye értelmében örökkévaló. Minden lelki tünemény anyagi folyamat.

A materializmusnak a természettudomány tekintélyével való alátámasztása ellen Vogttal szemben a fiziológus *Wagner Rudolf* (1805—1864) göttingeni professzor, Moleschottal szemben pedig a kémikus *Liebig Justus* (1803—73) foglalt állást. A materialista harc *(Materialismusstreit)* néven ismert irodalmi vita tetőpontjára hágott, midőn Wagner a göttingeni természettudományos kongresszuson (1854) a teremtésről és a lélekről tartott előadásában azt hangsúlyozta, hogy a természettudomány nem érinti a Bibliát s a materialista lélektant az erkölcsiség lerombolásával vádolta. Válaszul írta Vogt *Köhlerglaube und Wissenschaft* c. művét. (1854.)

Moleschott és Vogt tanait *Büchner Lajos* (1824—99) darmstadti orvos népszerűsítette a materilaizmus mindenki részére érthető bibliájában, a *Kraft und Stoff* című könyvében (1855), melyet nemcsak Németországban, hanem a külföldön is olvasták és cáfolták. (Janet P., Rossi E.)

A materializmus népszerűsítőinél mérsékeltebb és tárgyilagosabb volt *Czolbe Henrik* (1819—73) königsbergi orvos szenzualizmusa *(Neue Darstellung des Sensualismus,* 1855. *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis,* 1865), mely Demokritos naiv realizmusát újította fel s az örök anyag mellett létező örök forma, a világlélek gondolatát is befogadta. A materializmussal rokon a világtalan *Dühring K. Jenő* (1833—1921) szenvedélyes hévvel hirdetett empirizmusa is, mely a kereszténységet és a zsidóságot egyaránt támadja. *(Logik und Wissenstheorie,* 1878.)

6. Erős támaszpontra talált a materializmus Darwin származástani elméletében, melyet *Haeckel Ernő* (1834—1919), a jénai egyetem zoológia tanára egyetemes világmagyarázattá törekedett kifejleszteni. Nem törődve az ellenkezéssel, mely már első műveinek *(Generelle Morphologie,* 1866; *Natürliche Schöpfungsgeschichte,* 1868) merész hipotézisei miatt a szaktudomány részéről megnyilvánult s mely egész működését végigkísérte, Darwinnak az ember eredetéről írt munkája megjelenése után írt *Anthropogenie* c. művében (1874) az embert a majmoktól származtatta le s a természet többi lényeivel való egyenrangúságát hirdette.

Haeckel világszemléletét *piknotikus reálmonizmusnak* nevezte s a tömegeknek szánt, népszerűen megírt *Die Welträtsel* (1899. Magy. ford. *Iván I., Szabó S.,* Világproblémák. Budapest, 1905) s az azt kiegészítő *Die Lebenswunder* (1904) c. könyveiben fejtette ki. (Magy. ford. *Czóbel E., Fülöp Zs., Veres M.,* Az élet csodái I—II. Budapest.) Bennük a kereszténység által hirdetett dualizmus ellen fordul s a legalacsonyabb kifejezésektől sem riadva vissza, támadja az Isten-hitet, a lélek halhatatlanságát, az akarat szabadságát, melyek szerinte a természettudományos fejlődéssel összeférhetetlenek. A világ térben és időben végtelen és folytonos szubstancia, mely folytonos mozgásban van, de az anyag és az energia mennyisége benne állandó. A periodikusan visszatérő fejlődésfolyamat oka az anyag halmazállapotában beálló periodikus változás. Míg a világtér egyik részében az anyag sűrűsödése *(πύκνωσις)* által számtalan testet alkotó sűrűsödési központ keletkezik, melyek közt az éter feszültsége fokozatosan növekedik, ugyanakkor a világtér másik részében az ellenkező folyamat folytán a testek szétbomlanak. A bomlás következtében felszabaduló hőmennyiség lesz az új világképződés elevenereje.

Lélek és test dualizmusát Haeckel azzal szünteti meg, hogy az anyag minden részét pszichikai erővel ruházza fel, mely azonban az anyagtól nem különböző. A lélek minden működése az anyagi szubstrátumhoz, a pszichoplazmához, illetve a magasabbrendű állatoknál a neuroplazmához van kötve. Az élet fiziko-kémiai folyamat, a sejt ősnemződés útján jött létre. Az állati és emberi lélek közt csak foki különbség van. A kereszténységet Haeckel a monizmus vallásával akarja helyettesíteni, mely az igaznak, a jónak és a szépnek a tiszteletében áll s aranyparancsa az önszeretettel egyensúlyba hozott felebaráti szeretet. A materialista eszmék terjesztésére alapította Haeckel 1906-ban a német *monista szövetséget,* melyet 1911-ben a monista világszövetség megalakítása követett. A materialista agitáció ellensúlyozására alakították meg a hívő német protestánsok a *Kepler-Szövetséget,* melynek *Reinke* J. és *Dennert E.* lettek a vezérei.

7. A monista szövetségnek Haeckel mellett leglelkesebb vezére *Ostwald Vilmos* (1853—1932), a lipcsei egyetemen a kémia tanára volt. Ostwald a Haeckel-féle pánpszichista materializmust rejtett dualizmus-

nak tartotta s az anyagot bizonyos folyamatok (fény, elektromosság) magyarázatára elégtelennek ítélte. Ezért az anyag fogalmát *az energia* fogalmával helyettesítette, melyen ért mindent, ami munkából keletkezik és munkává változhatik át. *(Vorlesungen über Naturphilosophie,* 1902.) Az energia az egyetemes szubstancia s egyszersmind az egyetemes járulék is, azaz mind a megmaradó, mint a változó dolog. Minden folyamat energiaátalakulás az energiamennyiség változása nélkül. Ostwald megkülönbözteti a mechanikai-, hő-, fény-, mágneses-, kémiai és pszichikai energiát. Utóbbi a kémiai energia átalakulása. Ezzel a magyarázattal lélek és test kapcsolatának a kérdését is megoldottnak véli. Ostwald az *energetikai monizmust* oly szigorúan értelmezi, hogy még az etikai imperativuszt is ennek megfelelően fogalmazza: «Ne pazarold az energiát, hanem használd fel». *(Der energetische Imperativ,* 1912.)

8. A német gondolkodás a materializmus veszélyét hamar leküzdötte. A filozófusok közül különösen *Lotze, Wundt, v. Hartmann, Paulsen* cáfolták. De a materializmus a természettudományok művelőinél sem talált kedvező fogadtatásra. Legnagyobb részük tartózkodott a mozgalomtól s tudományuk korlátainak a tudatában elítélte a kutatás részletterületein alkalmazhatóknak bizonyult elvek oly vakmerő általánosítását, mint azt a materialisták tették. S a szaktudományok fejlődése nem erősítette meg, hanem megdöntötte a materializmus előfeltevéseit. A modern pszichológia a kiterjedt fizikai és a kiterjedésnélküli pszichikai tünemények közti lényeges különbséget nem szüntette meg, hanem inkább kimélyítette. S époly lehetetlennek bizonyult a szerves és a szervetlen világ ellentétének a kiküszöbölése is. A materializmus mint filozófiai irány korunk gondolkodásában nem játszik szerepet.

Irodalom. Jodl Fr., L. Feuerbach.[2] Stuttgart, 1921. — *Schultheiss H.*, Stirner.[2] Leipzig, 1922. — *Szilárd Ö.*, Stirner és bölcselete. Budapest, 1910. — *Drews A.*, Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. I—II. Jena, 1908. — *Klimke Fr.*, Der deutsche Materialismusstreit im XIX. Jahrh. und seine Bedeutung für die Gegenwart. Hamm i. W., 1907. — A materializmust cáfolják: *Chwolson Ch.*, Hegel, Haeckel, Kossuth u. d. zwölfte Gebot. Braunschweig, 1906. — *Dennert E.*, Haeckels Weltanschauung naturwissenschaftlich-kritisch beleuchtet. Stuttgart, 1906. — *Wasmann E.*, Haeckels Monismus eine Kulturgefahr.[4] Freiburg i. B., 1919. — *Rácz L.*, Haeckel philosophiája. Budapesti Szemle, 1903. 161—189., 349—380. ll. — *Madarász I.*, Haeckel E. monizmusának rendszere. Religio, 1914. 823. kk. ll.; 1915. 17. kk. ll. Ostwald V. energetikai monismusa. U. o. 1914. 268. kk. ll.

71. A pozitivizmus.

1. Az empirikus tudományeszmény alapján mindennemű metafizikával szemben állást foglal a *pozitivizmus* filozófiája. A vele különben sok tekintetben rokon materializmustól abban a lényeges pontban tér el, hogy a valóság létalapjának a mibenlétét megoldhatatlan kérdésnek

tartja, az Abszolútum, a szubstancia, a cél kérdéseit éppen azért kiküszöböli.

A pozitivizmus ismeretünk kizárólagos tárgyainak a *tapasztalat* tényeit tekinti s azért a filozófia alapjait is a tapasztalati tudományokban, a fizikában, a biológiában, a történelemben keresi. A világot elsősorban a természetből akarja megérteni, míg a szellemi élet tényeit (vallást, jogot, erkölcsöt, művészetet) aránytalanul kevesebb figyelemre méltatja, illetve a természeti adottságokból magyarázza. A pozitivizmus filozófiája megmarad a tapasztalati szaktudományok által vont határok közt s azok eredményeinek összegezését teljesen elégségesnek tartja ahhoz, hogy az ember gyakorlati magatartása számára irányt szabjon. Ezt a filozófiai szemléletet, ókori előfutáraitól eltekintve (szofisták, epikureusok, szkeptikusok), már a XVIII. században is megtaláljuk az angol és a francia szenzualizmus formájában, de a pozitivizmust átfogó rendszerré *Comte Ágost* fejlesztette ki, kitől az irány neve is származik.

Comte Montpellier-ben született 1798-ban. A párizsi politechnikán végzett tanulmányai után a szociális reformokra törekvő *Saint Simon* grófnak lett a tanítványa és munkatársa. Habár pár év mulva Saint Simonnal szakított, az ő hatásának tulajdonítható, hogy Comte számára a társadalmi kérdés maradt az irányadó s a filozófia feladatának a társadalmi reformot tekintette. Alapgondolataival hamar tisztában volt s már 1822-ben kiadta rendszerének rövid vázlatát, 1826-tól kezdve pedig párizsi lakásán zártkörű hallgatóság előtt tartott előadásokat, melyeket közben elmezavara miatt meg kellett szakítania. A politechnika repetitori állását elveszítvén, barátainak és híveinek a támogatásából tartotta fenn magát s nem ritkán nagy nélkülözésekkel küzdött. Feleségétől elvált De Vaux Klotild miatt, kinek korai halála adott indítást a pozitivista kultusz kifejlődéséhez, mely a halott emlékét különös tiszteletben részesítette. Comte 1854-ben halt meg.

Rendszerének első összefoglalása: Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1822. Főműve a *Cours de Philosophie positive*. 60 előadás 6 kötetben. 1830—42. A pozitivista vallási eszmék hatják át a későbbi munkákat, melyek közül jelentékenyebbek a *Système de Politique positive*, 1851—54 és a *Catechisme positiviste*, 1852.

Comte, mint a francia forradalom utáni gondolkodók általában, a társadalmi rend és béke biztosítására törekedik. A társadalmi válság okát a szellemi anarchiában látja, mely valamennyi alapvető kérdésben homlokegyenest ellenkező véleményeket állít szembe. Meggyőződése, hogy az egységes világszemléletből önként következik a társadalmat felvirágoztató együttműködés is.

Az egység megteremtésére hivatott a *pozitív* filozófia, az emberi fejlődésnek megfelelő korfilozófia, mely az összes korábbi rendszerek jelentőségét megszünteti. Ez a filozófia azon a belátáson alapul, hogy

csak a közvetlen adottságokat, a jelenségeket és egymáshoz való viszonyukat ismerhetjük meg. Minden tudásunk tehát viszonylagos. A dolgok lényegének és végcéljának az ismerete rejtve marad előttünk, tehát tudományos vizsgálat tárgyát nem képezheti. Azonban ismeretkörünk megszűkítése mellett is szerezhetünk annyi bizonyosságot, amennyit a gyakorlati élet megkövetel, mert a tapasztalatban és megfigyelésben adott tényekből eljutunk az egyetemes törvények ismeretére, melyek a jelenségek közti szükségképeni összefüggést feltárják. A törvények ismerete alapján a jelenségek lefolyását befolyásolhatjuk, vagy legalább is előre láthatjuk következményeiket. A tudománynak az a célja, hogy bölcs előrelátással az emberiség javát szolgálja: *Savoir pour prévoir.* (Cours I—II.)

Az emberi tudás határainak a helyes felismerése hosszú szellemi fejlődés eredménye. Az ismeret *három*, egymást követő fejlődési fokon át tökéletesedik: a teológiai, a metafizikai és a pozitivisztikus fokokon át *(la loi des trois états)*. A kezdetleges világszemlélet a *teológiai*, mely a világjelenségeket természetfeletti lények művének tulajdonítja. A *metafizikai* periódusban az ember a természeti jelenségek állandóságára lesz figyelmes. A jelenségek rejtett okát most már nem természetfeletti lényekben, hanem reálisnak gondolt absztrakt fogalmakban (lényeg, erő, képesség) határozza meg. A *pozitív* tudás kizárólag a megfigyelésre és a kísérletre hagyatkozik és ezek alapján állapítja meg az egyetemes törvényeket, melyek a lényegek és okok helyét foglalják el. Valamennyi tudomány e hármas fokon át fejlődik, de a fejlődés lendülete az egyes tudományoknál különböző erejű.

A *filozófia* a legegyetemesebb pozitív tudomány, mely a szaktudományok módszerét és eredményeit magasabb egységbe foglalja össze. Csak az absztrakt, a jelenségekkel általában foglalkozó tudományok, nem az egyes, esetleges tárgyakkal foglalkozó, leíró tudományok érdeklik. A *tudományok rangsorát* a jelenségek egymástól való függésének folytatólagos rendje határozza meg. Minthogy a legegyszerűbb és legegyetemesebb jelenségek a bonyolultabbak alapját képezik, a tudományok rendjét a tárgy egyetemességének fokozatos csökkenése s azzal aránylagosan növekedő differenciáltsága határozza meg. Igy alakul ki az absztrakt tudományok következő rendszere: 1. matematika, 2. asztronómia, 3. fizika, 4. kémia, 5. biológia, 6. szociológia. E felosztásban nem szerepel a logika és a pszichológia. A tartalomtól elvonatkoztatott, absztrakt logikának nincs értelme, a követendő módszert az egyes tudományok természete határozza meg. A pszichológia viszont azért nem tekinthető tudománynak, mert a belső megfigyelésre hivatkozik, ami Comte szerint, lehetetlen.

Comte a pozitivizmus legnagyobb érdemét abban látja, hogy a *társadalomtudomány* jelentőségét felismerte s a tudományok sorában vezető helyet biztosított neki. Bár a társas jelenségeket is a biológiai törvények

szabályozzák, a szociológiát (e terminust először Comte használja) a biológiától önállósítja a történeti módszer, mely a biológiai megállapításokat az emberiség különböző korszakai egybevetéséből iparkodik érthetővé tenni. A szociológia két része: a szociális sztatika és a szociális dinamika. A *szociális sztatika* a közösségi élet egyetemes feltételeit vizsgálja az egyedre, a családra és a társadalomra vonatkozólag. Az egyedet a társulásra az ösztön készteti, azonban csak a család által kapcsolódik be a társadalomba. A társadalom életét az összeműködés elve irányítja. Ez biztosítja a kormányzást, melynek nemcsak az anyagi, hanem elsősorban a szellemi és erkölcsi irányítást kell adnia. Ezért a világi hatalom mellett szükség van a *lelki* hatalomra.

A *szociális dinamika* az emberiség szellemi *fejlődésének* a törvényeit vizsgálja, melyek megfelelnek az általános fejlődés megfelelő fokainak s azért a társadalmi berendezkedésnek a természetes fejlődéshez kell alkalmazkodnia. A fejlődés menete nem egyenes vonalú, hanem hullámzó s az emberi hajlamoknak az állati hajlamok feletti fokozatos túlsúlyra jutásában nyilvánul meg. A gazdasági élet terén a haladás a háborúskodás helyébe lépő ipari szellem térfoglalásában ismerhető fel. Az emberiség történetének a három fejlődési fok szempontja szerinti vizsgálatával foglalkoznak Comte főművének utolsó kötetei. (V—VI.)

A teológiai korszak három periódusa a fetisizmus, a politeizmus és a monoteizmus. A *fetisizmus* megszemélyesíti a tárgyakat, a *politeizmus* már a tárgyak bizonyos csoportját bizonyos istenség hatalma alá helyezi, a *monoteizmus* minden dolog eredetét és irányítását egy istennek tulajdonítja. A monoteizmus a katolikus középkorban a társadalmi élet páratlan egységét teremtette meg, melyet az Egyház dogmatikája és erkölcsi tanításai alapoztak meg.

Az Egyház belső harcai, valamint a protestantizmus és a deizmus nyílt szembehelyezkedése hozta létre a középkori társadalmi egységet szétbontó kritikus magatartású metafizikai korszakot. A régi társadalmi rend teljes felbomlása a francia forradalommal következett be. Az újjáépítés a pozitivizmus feladata, mely az ipar, a művészet és a tudomány területén a renaissance korától kezdve oly jelentős fejlődést tett, hogy erre minden eszközzel rendelkezik.

Élete utolsó szakában Comte arra a meggyőződésre jutott, hogy a pozitivizmus diadalához elengedhetetlen az emberiség vallási irányítása. A *vallás* az embereket a szeretet által egymással s a hit által a külvilággal hozza harmonikus egységbe. A pozitivizmus metafizikaellenes magatartása mellett a pozitivista vallás tárgya az emberiség *(humanité)* lett. Csak az emberiség a teljes értelemben vett létező, az egyes ember elvonás. Az emberiség a «*nagy lény*» *(Grand Etre)*, melynek tagja minden élő, elhalt és jövőbeli ember. Minden, a társadalomra hasznos ember szolgálata örök értékű, mert tovább él az utódokban s azért mondhatjuk, hogy a holtak irányítják az élőket. Később az emberiség mellett a Földet a «nagy fetist» *(Grand Fétische)* s a világűrt, a «nagy tért» *(Grand Milieu)*, mint az ember fejlődése külső feltételeit szintén vallásos tisztelet tár-

gyává tette. Igy alakult ki a pozitivizmus háromsága s hitvallásának hármas tétele lett a szeretet mint kezdet, a rend mint alap, a haladás mint cél. (L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but.) Erkölcstanának pedig a főszabálya a *vivre pour autrui*, az ember társas kötelességeinek a teljesítése lett.

Comte szabályozta a magán- és a nyilvános kultuszt. A magánkultusz középpontjában állott az anya, a leány és a halottak tisztelete; a nyilvános kultusz tárgya az emberiség volt, különösen legnagyobbjai személyében. Comte «szentségeket» is alapított különböző életkörülmények számára, papi rendet létesített, pozitivista naptárt készített, mely az év egyes napjait a történelem nagy emberei tiszteletére szentelte s 84 ünnepnapot tüntetett fel. E misztikus fordulat miatt hívei közül sokan csalódottan hagyták el.

2. Franciaországban a pozitivizmus tudományos elmélyítésén *Littré Emil* (1801—81) fáradozott, ki Comte műveit összkiadás alá rendezte és életrajzát megírta. Az ékestollú kritikus és történetíró, *Taine Hippolit* (1828—95), a pozitivizmust a metafizikai igényekkel törekedett összhangba hozni, midőn a tudományos analízisnél magasabbrendű analízis jogosultságát védelmezte, mely a törvényeket egyetemes formulákra vezeti vissza. Nevezetes Taine milieu-elmélete, mely szerint, minthogy a legegyetemesebb törvények megismerhetetlenek, minden műalkotást, intézményt vagy eseményt kísérő és megelőző körülményeiből kell magyarázni. (*Philosophie de l'art*, 1865.) A pozitivizmust jellemző relativizmust tükrözik vissza *Renan Ernő* (1823—92) etikai és történeti művei, melyek közt Jézus életéről szóló kegyeletsértő könyve (1863) a hívő kereszténységet mélyen megbotránkoztatta.

A tapasztalatra korlátozó pozitivista módszer különösen a szociológia, az etika és a pszichológia terén került alkalmazásra. *Tarde Gábor* (1843—1904) a szociális jelenségeket az utánzás tényéből vezette le. Ezzel a pszichológikus módszerrel szemben a szociológia önállóságát *Durkheim Emil* (1858—1917) védelmezte s egy kiterjedt iskolának lett a megalapítója. A szociális körülmények determináló hatását az erkölcsi jelenségek világában *Lévy-Bruhl Lucius* emelte ki. Az önmegfigyelést az összehasonlító módszerrel egyesítette *Ribot Theodul* (1839—1916) sokoldalú pszichológiai munkássága.

3. A pozitivizmus hulláma az *olasz* gondolkodáson is végigszántott. Útját előkészítette a XVIII. század végén Franciaországból átszivárgott szenzualizmus, melynek *Romagnosi Domonkos* (1761—1835) és *Galluppi Paszkál* (1774—1846) voltak legjelentékenyebb követői. De Galluppi már a kantianizmussal is megismerkedett, ami szenzualizmusára mérséklőleg hatott. Az ontológizmus által háttérbe szorított szenzualista törekvések a mult század második felében törtek elő nagy erővel, midőn az egyházi állam ellen irányuló mozgalom megadta hozzájuk a lelki előfeltételeket. Olaszra fordítják a francia, angol, német pozitivisták és

materialisták könyveit, kiknek eszméi jelentékeny részben a politikai agitáció céljait szolgálják.

Az olasz pozitivisták közt a legtöbb önállóságról *Ardigo Róbert* (1828—1920) tett bizonyságot. Rendszerének alapelve a lényegében megismerhetetlen Abszolútum, a különbözőtlen (indistinto), melynek a fizikai és az ösztönös pszichikai tünemények kettős megnyilvánulásai. Ardigo mindkét tüneménysorról a természeti okság törvényszerűségét állította s az ösztönös törekvések összességét képező akarat beszámíthatóságát igazoltnak tartotta azzal, hogy az akaratot nem külső, hanem belső feltételek határozzák meg. Ezért felelős az egyén a társadalomnak. Az akaratszabadság kérdése az olasz pozitivizmust sokat foglalkoztatta s a determinizmus egyik alkalmazása lett a *Ferri Henrik*, *Lombroso Cézár*, *Turati Fülöp* által felállított elmélet a bűnözők terheltségéről. *Labriola Antal* (1843—1904) pedig a társadalmi kérdés megoldását a történelmi materializmus alapján kereste. De a külföldről átvett eszmék meggyökerezésére hiányoztak Itáliában a történeti előzmények s a pozitivizmus a század végére jelentőségét veszítette.

4. Termékeny talajra talált a pozitivizmus *Angliában*, az empirizmus ősi hazájában. Comte ösztönző hatása mellett az angol pozitivizmus elsősorban Hume fenomenalizmusának, az angol asszociációs pszichológiának és a szenzualista etikának volt természetes továbbfejlődése. Az utilitarizmus etikájának a XVIII. század végén *Bentham Jeremiás* (1748—1832) volt a legnevesebb terjesztője. (*Introduction to the principles of Morals and Legislation*, 1789.) Bentham a törvényhozás és az erkölcsiség normáját a legtöbb ember legnagyobb boldogságában határozta meg. (A boldogság maximációja.) Az erény a belőle következő gyönyör miatt jó, a bűn a belőle következő fájdalom miatt rossz. Az erkölcsös élet a gyönyöröknek az erősség, tartósság, bizonyosság s a személyek minél nagyobb számára való kiterjeszthetőség szempontjai szerinti helyes mérlegelése. A helyesen felfogott önérdek a társadalom javát is biztosítja.

Hartley és Hume asszociációs pszichológiáját *Mill Jakab* (1773—1836) fejlesztette tovább, ki a bonyolultabb lelki tüneményeket az elemekben adott asszociatív erőkből magyarázta s ezzel a pszichikai kémia (*mental chemestry*) gondolatát vetette fel. (*Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 1829.)

5. Az asszociációs pszichológia fenntartása mellett az ismeret tárgyi értékének az igazolására törekedett logikai vizsgálataiban James Mill fia, *Stuart Mill János* (1806—73. Főműve: *System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 1843. Magy. ford. *Szász B.* Budapest, 1874—77.). Mill elvet mindennemű apriorizmust. Szerinte az egyetemes törvények hiedelme az erős, feltűnő asszociációkból keletkező kényszerből ered. Minden ismeretünk, a matematikai, logikai igazságokat sem véve ki, indukción, azaz a tapasztalat ismétlődésén alapul. Minden következtetés

az *egyesről* az *egyesre* megy. Az *indukció* érvénye a természet állandóságának a feltételezésén nyugszik, melyet mint eddig még nem döntött valószínűséget fenn kell tartanunk. (III. b. 3. ch. 1. §.) Ezen alapul két tünemény egymásutáni rendje változhatatlanságának az elfogadása, azaz az oksági törvény, mely a legegyetemesebb és legalapvetőbb indukció. (III. 5.)

A föltételek és a tünemények közti szükségképeni oksági viszonyt négyféle módszer segítségével állapíthatjuk meg (III. 8.): 1. Az egyezés módszere *(method of agreement)* szerint, ha egy többször tapasztalt tünemény feltételei egynek kivételével különböznek egymástól, a mindig jelenlevő feltétel a tünemény oka. 2. A különbözés módszere *(method of difference)* értelmében, ha egy tünemény két eset közül, melynek feltételei egynek kivételével mindenben megegyeznek, az egyik esetben bekövetkezett, a másikban nem, úgy a bekövetkezett esetben meglevő s a be nem következett esetben hiányzó feltételt kell a tünemény okának tekintenünk. 3. A maradékok módszere *(method of residues)* szerint, ha a tünemény valamennyi feltételének előzményei egynek kivételével ismeretesek, a még meg nem magyarázott körülmény okát a visszamaradt előzményben kell keresnünk. 4. A párhuzamos változás módszere *(method of concomitant variations)* szerint, ha egy tünemény egy másik tünemény változásával mindig változik, a két tünemény közt oksági kapcsolat áll fenn.

Mill szerint a szillogizmus is lényegében indukció. Az egyetemes tétel egyes igazságok összességének a rövid kifejezése. A tudományok az indukciók halmozódásával deduktív jellegűvé válnak, az egyest az egyetemesből magyarázzák. Ha a kutatás kiegészítéseképen a deduktív módszert használjuk, az így nyert eredmény tapasztalati igazolása szükséges.

Az asszociáció elvéhez híven magyarázza Mill az emberi lélek mibenlétét is. Az «én» az egymásra következő pszichikai folyamatok összessége. E feltevés mellett persze el kell fogadnunk azt a paradoxont, hogy az érzetek sora önmagáról, mint sorról, tudomást szerezhet. *(Examination of Sir Hamilton's Philosophy*, 1865.)

Az etikában Mill Bentham utilitarizmusát törekedik kiegészíteni, a gyönyör fajainak nemcsak mennyiségi, hanem minőségi megkülönböztetésével s a szociális érzelmeknek az asszociáción alapuló magyarázásával. *(Utilitarism*, 1863.) A vallásról írt értekezései *(Three Essays on Religion*, 1874) elismerik az Istenbe vetett hit jelentőségét, azonban csak egy hatalmában korlátozott Isten fogalmát tartják elfogadhatónak, ki a már meglevő anyagot az ember közreműködésével alakítja. A vallás egyéni, önző célokon túlemelkedő hivatásának az emberiség vallása épúgy megfelel, mint egyéb vallás. A vallás kérdésében jutott legközelebb Comte-hoz Stuart Mill, ki egyébként tőle függetlenül fejtette ki eszméit.

6. Az angol pozitivizmus legjelentékenyebb képviselője *Spencer Herbert*, ki Comte-hoz hasonló rendszerező erővel rendelkezett. A mechanikus fejlődés gondolatának az egész valóságra való kiterjesztésével a

mult század végén nagy hatást keltett. 1820-ban született Derby-ben tanító-családból. Rövid ideig vasúti mérnök volt Londonban, majd teljesen a tudományos kutatásnak szentelte magát. 1903-ban halt meg.

Élete műve a szintetikus filozófia rendszerének 10 könyve, *A System of Synthetic Philosophy*, 1862—93. (I. First Principles, II—III. Pr. of Biology, IV—V. Pr. of Psychology, VI—VIII. Pr. of Sociology, IX—X. Pr. of Morality.) A mű első könyvét magyarra fordította *Jónás J.*, Alapvető elvek. Budapest, 1909.

Spencer abból indul ki, hogy minden nézetben, melyhez az emberek ragaszkodnak, ha még oly ellentétes nézettel áll is szemben, kell valami igazságnak lennie. A legnagyobb az ellentét a vallás és a tudomány között. A lét eredetére vonatkozó vallásos tanok mindegyike ellentétben áll az ésszel. Az Abszolútum filozófiai fogalma pedig elgondolhatatlan. Gondolkodásunk a viszonyok felfogására van berendezve, az Abszolútum, melynek fogalma minden viszonyt kizár, részünkre megismerhetetlen. Épúgy felfoghatatlanok a tudományos alapfogalmak, aminők a tér, idő, erő, az alany és tárgy egységét jelentő én fogalma. Azonban az Abszolútum fogalma mégsem tisztán negatív *(Hamilton, Mansel)*, mert az a tény, *hogy* nem ismerhetjük meg, bizonyítja az Abszolútum létét. Tudásunk relativitása, a jelenségekre korlátozottsága valami Abszolútumra mutat, melynek megjelenése a Relativum. Vallás és tudomány tehát összeegyeztethetők, az Abszolútum létét mindkettő állítja. A vallásos hit tárgya az, amit a filozófia megismerhetetlennek tart, s amit megnyilvánulásai alapján Erőnek nevezhetünk. Ez a megjelölés figyelmen kívül hagyja Isten személyiségének a kérdését. (First Princ. I. Parte.)

A filozófia a szaktudományok csak részben egységesített ismeretével szemben a teljesen egységesített ismeret, melynek elsősorban a világfolyamat legegyetemesebb tényét, a fejlődés és visszafejlődés jelenségét kell megmagyaráznia. (F. Princ. 37. §.) Minden jelenség maradandó eleme az anyag és a mozgás, e kettő különböző megosztódásában áll minden változás. Az anyag egységesülése *(integration)* s a mozgás velejáró szétszóródása *(dissipation)* a fejlődés *(evolution)*, a mozgás egységesülése *(absorption)* s az anyag szétosztódása *(dissintegration)* a visszafejlődés *(dissolution)*. Az egységesüléssel az anyag differenciálódik is, egyneműből különneművé, határozatlanból határozottá válik. A fejlődés tehát «az anyag egységesülése s a mozgás egyidejű szétszóródása, melynek folyamán az anyag határozatlan, összefüggéstelen egyneműségből határozott, összefüggő különneműségbe megy át, mialatt a visszatartott mozgás megfelelő módon átalakul». (145. §.) Az anyag és a mozgás mennyisége változatlan. A vonzó- és a taszítóerő túlsúlyának az arányában ritmikusan váltakozik a világegyetemben a fejlődés és a felbomlás folyamata.

Az *élet* a belső állapotnak a külső állapotokhoz való folytonos alkalmazkodása. A külső életviszonyok változása folytán a fajok is változnak.

Spencer fejlődéselméletének egyik legfontosabb tétele, hogy az elődök által szerzett tulajdonságokat az utódok öröklik és pedig a szellemi és erkölcsi tulajdonságokat is. A szellemi szubstancia ugyanis, melyet lényegében nem ismerhetünk meg, az organizmussal együtt fejlődik. A környezeti hatásokra válaszoló ösztönös cselekvések tökéletesülése az értelem és az akarat. Minden magasabb szellemi tartalom a kezdetleges tudatelemek, a képzetek módosulása. A tudományos alapfogalmak az egyeddel veleszületnek, de a részére a priori fogalmakat a faj eredetileg tapasztalat útján szerezte. Az igazság kritériuma az ellenkező állítás felfoghatatlansága.

A *társadalom* szintén organizmus, mely az élőlényekhez hasonló struktúrát tüntet fel, azonban lényeges különbség a kettő közt, hogy míg az állati testnek csak központi szerve rendelkezik öntudattal, addig a társadalomban nem az egésznek, hanem az egyedeknek van öntudatuk. Ezzel igazolva látja Spencer az individualisztikus liberalizmus tételét, hogy az állam van az egyedekért s nem fordítva. Sokat foglalkozik Spencer az egyes kultúrjelenségek fejlődésének a kérdésével. Szerinte a házasság a nemek teljesen szabad viszonyából fejlődött ki, a politikai hatalom az újabb, ipari kort megelőző háborús korszak hadvezéri intézményéből, a vallás a holtak tiszteletéből *(animizmus)*.

Spencer *etikája* biológiai jellegű utilitarizmus. Jó, ami gyönyört okoz, mert a gyönyör fejlesztőleg hat az életre. A lelkiismereti ítélet a priori jellegű, a hasznosról szerzett faji tapasztalat öröklődése. A büntetéstől való félelemből származó kötelességtudat el fog enyészni, ha majd az erkölcsiség teljesen organikus követelménnyé lesz, s az egyénnek a közhöz való alkalmazkodásának a tökéletesülésével az egoizmus és az altruizmus harca is meg fog szűnni.

7. Spencer mellett az angol pozitivisták közül megemlítendő *Lewes G. Henrik* (1817—78), ki a bölcselettörténelemben annak bizonyítására törekedett, hogy miután az emberi gondolkodás képtelen metafizikai bizonyosságra jutni, Comte pozitivizmusa az egyedül lehetséges filozófia. Később Spencerhez csatlakozott s az empirikus alapú metafizikát lehetségesnek tartotta. *Huxley Tamás Henrik* (1825—96) az elsők közt kélt a darwinizmus védelmére s a materializmust vallotta a legtermékenyebb tudományos hipotézisnek. Azonban szerinte az «anyag» és az «erő» csak bizonyos tudatállapotokat jelző nevek, velük nem határozzuk meg a dolgokat, melyek lényegükben megismerhetetlenek. Huxley nevezte ezt az állásfoglalást először *agnoszticizmus*-nak. *Hodgson Shadworth* (1832—1912) és *Adamson Róbert* (1852—1902) a kanti transzcendentális módszert a tudattartalmakat elemeikre bontó s azokból konstruáló tapasztalati módszerrel helyettesítik, mely sok rokon vonást mutat a német pozitivizmus empiriokritikus irányával.

Az angol pozitivizmus jelenleg legjelentékenyebb képviselője

Russel Bertrand (sz. 1872), ki a matematika logikai alapjainak a keresésével jutott a filozófiához s Leibniz eszméjét, a «mathesis universalis» gondolatát elevenítette fel. Russel a matematikához hasonlóan a logikát is a relációk tudományának tartja s a relációk elemzésére jelrendszert készített Whitehead A. N. közreműködésével. A viszony-logika alkalmazásának tekintett tiszta matematika fogalmait Russel szintén kevés számú alapfogalomra vezeti vissza s a tételeket néhány principiummal bizonyítja. *(The Principles of Mathematics*, 1903.) Ismeretelmélete a lehetséges tapasztalat körét az érzetekre korlátozza s a tárgyakat az érzetek funkcionális kapcsolatából magyarázza. Társadalmi filozófiájában a magántulajdon s az állam jogainak a korlátozását kívánja.

8. *Németországban* a pozitivizmus egyrészt Kant idealizmusa ellen harcol, másrészt Kant fenomenalizmusából és metafizikaellenes magatartásából merít tápot. Ezért domborodik ki benne erősen az *ismeretelméleti* kérdés.

Stuart Milltől befolyásolva, a pozitivizmus szisztematikus megalapozását Németországban *Laas Ernő* (1837—1885) kísérelte meg. *(Idealismus und Positivismus*, 1879—1884.) Szerinte a filozófiatörténet nem egyéb, mint a Platon által megalapított idealizmus és a Protagoras által megindított pozitivizmus harca. A pozitivizmus az a filozófia, mely kizárólag a pozitiv tényeket, azaz a külső és belső szemlélet adatait fogadja el alapul s minden nézettől megköveteli, hogy kimutassa azokat a tényeket, amelyeken nyugszik.

A pozitivizmus három tantétele: 1. alany és tárgy elválaszthatatlansága (korrelativizmus); 2. a szemlélet tárgyainak folytonos változása; 3. a szenzualizmus elve: a magasabb lelki tünemények (gondolkodás) is tisztán érzetmódosulások. A korrelativitás elvénél fogva a világot az egyetemes tudat *(Bewusstsein überhaupt)* tárgyának kell tekintenünk. Ezzel a feltevéssel kerülhető el a szolipszizmus és az egész emberi faj számára azonos igazságok rendszere is biztosítva van. Az etikai követelményeket metafizikai vonatkozásoktól függetlenül a társas szükségletek állapítják meg. Laas elveihez közeledik *Ihering Rudolf* (1818—92) a jogfilozófia *(Der Zweck im Recht*, 1877) és *Jodl Frigyes* (1848—1914) az etika terén *(Geschichte der Ethik* 1882—98, *Allgemeine Ethik*, 1918).

9. Német kultúrterületen a pozitivizmus szélesebbkörű elterjesztése főkép Avenarius és Mach nevéhez fűződik. Működésük jellegzetesen megvilágítja a pozitivizmusnak a természettudományos kutatással való közvetlen kapcsolatát. Mindketten a természettudományok terén is szakemberek voltak s a természettudományos képzeteknek a filozófiába való átvitelével óhajtottak eleget tenni az elme egységesítő törekvéseinek. Ezért minden jelenséget elemeire iparkodnak szétbontani s a jelenséget az elemek funkcionális egységéből törekednek megmagyarázni.

A fiziológus *Avenarius Rikárd* (1843—96) szerint a gondolkodás

is biológiai funkció, az alanynak a külső hatásokra válaszoló, önfenntartását és fejlődését szolgáló tevékenysége. Az individuum és a faj hasznossági szempontjai megkövetelik, hogy ez az erőkifejtés a gazdaságosság *(ökonomia)* elvei szerint, azaz felesleges munka elkerülésével történjék. Az ökonomikus szempont alapján a gondolkodásból mindent ki kell küszöbölni, ami nem a tiszta tapasztalat adata. Ez éppen az *empiriokriticizmus* feladata, amint Avenarius a maga rendszerét nevezi s melyet a hagyományos filozófia iránti megvetésből az érthetőséget nem csekély mértékben akadályozó terminusokban fejt ki. *(Kritik der reinen Erfahrung,* 1880—90; rövidebb: *Der menschliche Weltbegriff,* 1891.) Az empiriokriticizmus arra az eredményre jut, hogy a szubjektív értékelésből származtatott s a tárgyaknak antropomorf sajátságokat tulajdonító metafizikai és hipotetikus képzetek elvetésével együtt megszűnik az alany és a tárgy, a lélek és a test közti különbség is, s a tiszta tapasztalat szintjén nem marad más hátra, mint az Én, mely a vele szükségképen viszonyban álló környezeti világtól érzeteket fogad. Csak érzetek *(Elemente)* s a kellemest vagy kellemetlent kifejező mozzanatok *(Charaktere)* vannak. A tények minden értékeléstől mentes, összefoglaló leírása adja a «természetes világfogalmat», mely az egyedül lehetséges filozófia. Avenarius eszméit *Petzoldt József* népszerűsítette.

10. Hasonló leegyszerűsítéssel jut el az *érzetmonizmus* álláspontjához *Mach Ernő* (1838—1916), ki először matematikát, majd fizikát s végül filozófiát adott elő a bécsi egyetemen. Mach Kantból kiindulva rövidesen arra a belátásra jutott, hogy a «Ding an sich»-fogalomnak nincsen semmi értéke. Jelenség és magánvaló, anyag és szellem, alany és tárgy csak gyakorlati jellegű megkülönböztetések. A valóságban csak érzetek vannak, melyeket ha az Éntől függetleneknek gondoljuk, fizikai elemeknek, ha pedig az Éntől függőknek gondoljuk, pszichikai elemeknek tekintünk. *(Beiträge zur Analyse der Empfindungen,* 1885. Magy. ford. *Erdős I.,* Az érzetek elemzése. Budapest, F. I. T. *Erkenntnis und Irrtum,* 1905.)

Az elemek azonosságánál fogva fizika és pszichológia közt, Mach szerint, nem a tárgy, hanem csak a módszer tekintetében van különbség. Az «én» az érzetek komplexuma. A lelki öntevékenység fogalma teljesen téves. Az ítéletek öntevékenység nélküli képzetkapcsolatok, melyek helyességét nem a nyilvánvalóság, hanem a gyakorlati alkalmasság igazolja. A jelenségek nem oksági viszonyban, hanem a kölcsönös függés viszonyában vannak egymással. Az okság elvét, ezt a «metafizikai fetist» a matematikai funkció-fogalommal kell helyettesíteni.

Mach és Avenarius irányával mutat rokonságot a *Carnap Rudolf* (sz. 1891) és köre által képviselt újabb pozitivizmus, mely, mint Carnap programmszerűen kifejtette *(Der logische Aufbau der Welt,* 1929), szakít a rendszeralkotásra törekvő hagyományos filozófiával s a szaktudományokkal, különösen a matematikával és a fizikával szoros kapcso-

latot keresve, azokhoz hasonló pontos és szabatos fogalomrendszer megalkotásában látja a filozófiának mint tudománynak a feladatát. Ennek megvalósításához a matematika formanyelvét átvevő logisztika kifejlesztésén dolgozik. Carnap szerint a tudományos ismeret nem egyéb, mint logikai átformálása az elemi érzéki-szemléleti élményeket (Elementarerlebnisse) kifejező kijelentéseknek. A fizikai, idegen pszichikai és szellemi tárgyakat, végül a pszichikai tárgyakat jelző fogalmak a fogalomképzés fokai. A logisztika a «konstituálás» (Konstitution) eljárásával a bonyolult fogalmi képleteket rövidítésekkel (Kurzzeichen) helyettesíti, melyek értelme az elemi kijelentésekre való visszafordítással érthető meg.

11. A pozitivizmust jellemző fiziológiai és biológiai szempontokat ugyan háttérbe szorítja, de a tudati adottság kizárólagos létének a tétele és metafizikaellenes magatartása alapján szintén pozitivista rendszernek tekinthető az *immanencia filozófiája* is, melyet *Schuppe Vilmos* (1836—1913) fejtett ki. *(Erkenntnistheoretische Logik*, 1878.) Schuppe szerint is nem alany és tárgy ellentéte az ismeret eredeti ténye, hanem alany és tárgy, gondolkodás és lét szükségképeni kapcsolata. Az immanens, tudati léten kívüli Ding an sich-fogalom belső ellentmondást fejez ki. A lét csak mint tudattartalom létezhetik, az alanyi és tárgyi különbség csak a tudattartalmakon belül lehetséges. A szolipszizmust Schuppe annak hangsúlyozásával iparkodik elkerülni, hogy a tárgyak nem az egyedi individuum képzetei, hanem az egyetemes tudat tartalmai, melyek egymáshoz való viszonyát szükségképeni törvények szabályozzák. Az immanencia filozófiája tehát — elvileg — sértetlenül hagyja a természettudomány törvényeit. Hogy azonban az immanencia álláspontja mellett a szolipszizmus eredményesen nem küzdhető le, Schuppe követői, *von Schubert-Soldern Richárd* és *Kaufmann Max* ismeretelméletei igazolják.

12. A pozitivisztikus ismeretelmélet végső következtetéseit *Vaihinger Hans* (1852—1933) *fikcionizmusa* vonta le. Vaihinger, ki mint Kant-magyarázó is kivált, a fenomenalizmus elve alapján összes ismereteinket reális vonatkozás nélküli fikcióknak tartja, melyek alapján úgy cselekszünk, *mintha* (als-ob) a dolgok valóban olyanok volnának, mint amilyeneknek gondoljuk őket. *(Die Philosophie des Als-Ob*, 1911.) A három dimenzionális tér, az anyag, a természettudományos tételek, a gondolkodás kategóriái, az erkölcsi és vallásos eszmék mind fiktív fogalmi alkotások, a létért való harcban hasznosnak bizonyult «műfogások» *(Kunstgriffe)*. Összes fogalmaink gyakorlati célból keletkeztek s e célnak megfelelően változtatjuk őket.

13. A pozitivizmus érdeméül kell elismernünk, hogy a tapasztalat jelentőségére rámutatott s hogy a tudományok összefüggésére felhívta a figyelmet. Azonban életképes filozófiai rendszer alkotására az egyoldalú empirizmus époly alkalmatlan, mint az egyoldalú racionalizmus. A pozitivizmus kizárólag a tudat szemléletes elemeiből, az érzetekből, képze-

tekből akarja felépíteni a magasabb ismeretek világát is, holott a fogalom, az ítélet, a következtetés egyetemes érvényű logikai jelentés hordozói, mely nem állhat elő az érzéki elemek mozaikszerű összerakódásából, mint ahogy érvényében sem függ az egyéni tudatállapottól.

A pozitivizmus ismerettanának lényegét képező *pszichológizmus* kizárja az egyetemes érvényű logikai törvényeket s ezzel lehetetlenné teszi a tapasztalati adatok egyetemes elvek alá rendezését, egyetemes szempontok szerinti tudományos egységesítését. Pedig a filozófiának az éppen a rendeltetése, hogy a tudományos kutatás számára oly elveket állapítson meg, melyek a tapasztalat előfeltételei, melyek objektív és egyetemes érvényüknél fogva minden tudománynak, sőt a gyakorlati tájékozódásnak is biztos alapját képezhetik. Pszichológizmusa alapján a pozitivizmus vagy önmagával jut ellenkezésbe, ha mégis egyetemes törvényekről beszél, mert az egyetemesség logikai alapjait nem képes igazolni, vagy pedig arra az őszinte beismerésre kényszerül, hogy minden ismeret relatív, az «igazság» fikció. De a fiktív igazság fogalma oly súlyos ellentmondás, mely az emberi szellemet nem elégítheti ki.

Az ismeret logikájának a kidolgozatlansága mellett a pozitivizmus egy-egy természettudományos hipotézist kap fel, s azt merészen általánosítja. Azonban az ilyen módszeren nyugvó filozófiai rendszer csak egy újabb hipotézis feltűnéséig állhat fenn, s igazán nem sok idő kellett ahhoz, hogy a szaktudomány a lelki élet mechanikus lefolyásának a feltevését, vagy a Comte, Spencer által felállított fejlődéselmélet számos tételét az ellenkező tények alapján kétségbe vonja.

A pozitivista gondolkodást a metafizikától való iszonya rövidlátóvá teszi. A metafizika nem felesleges megterhelése a gondolkozásnak, hanem a világegész felfogására törekvő értelmes lényünk természetes igénye. Vallás, metafizika és tapasztalati tudás nem egymásból fejlődnek ki, hanem egymást feltételező tényezői világszemléletünknek. S hogy metafizika nélkül a filozófia mily szánalmas helyzetbe kerül, mutatják a pozitivizmus szegényes megoldásai, melyek semmi választ nem adnak a lét értelméről és céljáról, pedig ezekre a kérdésekre is feleletet várunk a filozófustól. Nem csoda, ha Avenarius, vagy Mach nem is tartanak igényt arra, hogy filozófusnak tekintsék őket.

Irodalom. Littré E., A. Comte et la philosophie positive.[3] Paris, 1868. — *St. Mill J.*, Comte and Positivism.[2] London, 1866. (Németre ford. Gomperz E., Leipzig, 1874.) — *Lévy—Bruhl, L.* La philosophie d'Auguste Comte.[5] Paris, 1921. (Németre ford. Molenaar H. Leipzig, 1902.) — *Gruber J.*, A. Comte. Freiburg i. B., 1889. (Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach.) — *Fenyves F.*, Tanulmány a positivismus tudományhierachiájáról. Budapest, 1909. — *Kozáry Gy.*, Comte, a positivismus és az evolució. (Korunk bölcselete.[2]) Budapest, 1905. — *Kún S.*, Comte Ágost élete és művei. Magy. Fil. Társ. Közl. 1902. 10—40. ll. — *Lánczi J.*, Comte társadalomtana. Huszadik Század, 1906. 125—150. ll. — *Alexander B.*, Taine. Budapesti Szemle, 1903. 1—34. ll. — *Nagy J.*, Taine. Budapest,

1922. — *Bolgár E.*, Durkheim szociológiája. Huszadik Század, 1918. 257—273. ll. D. tanainak ismeretelméleti alapja. Athenaeum, 1918. 136—153. ll. — *Gentile G.*, Dal Genovesi al Galluppi. Napoli, 1903. — *Marchesini G.*, La vita et il pensiero di R. Ardigo. Milano, 1907. — *Douglas Ch.*, J. St. Mill, a Study of his Philosophy. Edinbourg—London, 1895. (Németül Freiburg i. B., 1897.) — *Saenger J.*, J. Stuart Mill, sein Leben und Lebenswerk. Stuttgart, 1901. — *Wentscher E.*, Das Problem des Empirismus, dargestellt an J. St. Mill. Bonn, 1922. — *Gaupp O.*, Herbert Spencer. Stuttgart, 1923. — *Collins F.*, Spencer H. synthetikus filozófiájának kivonata.[2] Ford. Jászi O., Pekár K., Somló B., Vámbéry R. Budapest, 1908. — *Lechner L.*, Spencer bölcseletének általános méltatása. Magy. Fil. Társ. Közl. 1904. 7—26. ll. — *Trikál J.*, Spencer H. Magyar Sion, 1904. 19—34. ll. — *Sáfrány L.*, Emlékezés Spencer H.-ról. Debrecen, 1904. — *Somló B.*, Spencer ethikája. Huszadik Század, 1904. 98—110 ll. — *Veress J.*, Spencer H. erkölcstana. Theol. Szakl. 1910. 190—225., 269—281. ll. — *Pauler Á.*, Spencer mint paedagogus. Magy. Paedag. 1904. 129—140. ll. — *Pekár K.*, Spencer a társadalom jövő fejlődéséről. Athen., 1905. 197—217 ll. — *Hegedüs L.*, Spencer és a szociológia. Husz. Száz. 1904. 85—97. ll. — *Raab F.*, Die Philosophie des R. Avenarius. Leipzig, 1912. — *Dingler H.*, Die Grundgedanken der Mach'schen Philosophie. Leipzig, 1924. — *Hennig H.*, E. Mach als Philosoph, Physiker und Psycholog. Leipzig, 1915. — *Erdős L.*, E. Mach filozófiája. Húsz. Száz. 1913. 409—425., 593—603. ll. — *Szántó H.*, E. Mach fenomenalizmusának bírálata. Husz. Száz. 1916. 261—272. ll. — *Ritschl O.*, Die doppelte Wahrheit in der Philosophie des Als-Ob. Göttingen, 1925. — Vaihinger irányát követi az *Annalen der Philosophie.* (Leipzig.) — *Bartók Gy.*, A «mintha» filozófiája. Erdélyi Múzeum, 1913. 11—30., 92—100. ll. — *Tankó B.*, H. Vaihinger. Magy. Fil. Társ. Közl. 1913. 253—269. l. — *Trikál J.*, A «mintha» bölcselete. Religio, 1912. 585. kk. ll.

72. A pragmatizmus.

1. Ha a valóságot biológiai szempontból szemléljük, felvetődik az a gondolat, hogy a szellemi élet is a létért való küzdelmet szolgálja. Ezt a gondolatot, melyet már a pozitivizmus gondolkodás-ökonomiai irányánál is megtalálunk, teljes következetességgel a pragmatizmus fejti ki. A pragma *(πρᾶγμα)*, a cselekvés ennél az iránynál a döntő szempont s ehhez viszonyítja az igazság fogalmát is: *igaz, ami hasznos*, ami az önfenntartást szolgálja. A pragmatizmus a gyakorlati érzékű angolszász faj terméke, melynek történeti előzményeit az utilitarista etikában találjuk meg. A pragmatizmus fogalmát *Peirce Károly Sander* (1839—1914) vitte be a filozófiába, de a pragmatizmus rendszeres kifejtése *James Vilmos* (1842—1910) nevéhez fűződik, ki előbb fiziológiát, később pszichológiát és filozófiát adott elő az amerikai Harward-egyetemen.

James szerint a pragmatizmus az a módszer, mely a filozófiai vitákat, melyek különben végnélküliek lennének, azzal simítja el, hogy minden kérdést gyakorlati következményeiből (practical consequences) ítél meg. *(Pragmastism*, 1907. Lect. I.) Alapszemlélete, hogy gondolkodás és cselekvés nem választhatók szét. Az ismeret öncél nem lehet. Nem azért ismerünk meg valamit, hogy tudjunk, hanem, hogy az ismeret birtokában cselekedjünk. Az igazság nem valami merev, változhatatlan rendszer,

hanem folytonos alakulásban levő *pszichikai* folyamat. A racionalizmus egyetemes fogalmai merev, élettelen absztrakciók. Az igazság az érték egyik formája, s a megismerés érdekeink által irányított értékelés. Képzeteink értékét önfenntartásunkhoz viszonyított célszerűségük, gyakorlati hasznuk igazolja. Pl. az erdőben eltévedünk s egy ösvényre bukkanva elképzeljük, hogy annak végén ház van. Útnak indulunk s megmenekülünk. A ház képzete igaz volt, *mert* hasznosnak bizonyult. (Lect. VI.) Az igazság tehát életszükségleteink kielégítését szolgáló eszköz. *(Instrumentális igazságfogalom.)*

Az igazsággal egyidejűleg alakítjuk a valóságot is. A valóság elsősorban a tudatfolyam folytonosságában feltűnő képzeteink. A képzetek ránk vannak kényszerítve anélkül, hogy tudnánk, honnan erednek. Mint tényeket el kell őket fogadnunk, önmagukban sem nem igazak, sem nem tévesek. A valóság második részét alkotják az érzetek és képzetek közt tapasztalható viszonyok. Közülük némelyek (pl. tér és idő) változóak s járulékszerűek, mások (pl. az alapelvek) maradandók és lényegesek. A valóság harmadik osztályát a korábbi, régi igazságok képezik. Minden új ismeretnek alkalmazkodnia kell a régihez, a régi az újjal való egybeolvadás által gyarapodik és fejlődik. (Lect. VII.) A valóság adatait bizonyos törzsfogalmak, kategóriák segítségével dolgozzuk fel, ámde ezek nem a transzcendentális filozófia a priori ismeretformái. Transzcendentális értelemben a priori ismeretet a pragmatizmus nem fogad el. A kategóriák az ősök által feltalált feltevések, gondolatmódszerek, melyeket miután eredményeseknek bizonyultak, az emberiség a magasabb fejlődési fokon is megtartott.

A pragmatizmus az alanyi élményekből magyarázza a *metafizikai* képzeteket is. James a hit és a vallásos tapasztalat természetét pszichológiailag vizsgálja *(The Varieties of Religious Experience,* 1902) s arra az eredményre jutott, hogy a vallásos élmények valóságtartalma ugyanannyi, mint a fizikai jelenségeké s azért komoly figyelmet érdemelnek. A pragmatizmus ismeretelmélete alapján ugyan abszolút értékű vallásos tételekről, dogmákról nem lehet szó. De viszont nem vonható kétségbe a vallásos hit gyakorlati értéke sem. A hit értékesebb, mint a hitetlenség, mert optimizmusával növeli életkedvünket és tetterőnket. A vallás az életet alakító erők közül a legjelentékenyebb. A vallásos élményeket James a *tudatalatti* világ felvételével magyarázza. A tudatos működések lelki életünknek csak kisebbik részét képezik. Érzéki és értelmi világunk érintkezésben áll egy magasabbrendű szellemi világgal, melyet kozmikus tudatnak vagy a lét természetfeletti szférájának is nevezhetünk. Ebből az egyetemes lelkivilágból erednek a nagyerejű eszményi törekvések, elsősorban a vallásos eszmék, melyek átalakító hatásukban tapasztalatunk tárgyaivá lesznek. A tudatalatti világ az a pont, ahol Isten a lélekkel érintkezik, de e misztikus homályban rejtőző Istenről tudományos meg-

állapítást nem adhatunk. James szerint annyi bizonyos, hogy Isten nem lehet végtelen, mert az embert végtelenül felülmúló Isten nem lehet vallásos tapasztalat tárgya. A mindenség az emberrel egylényegű, azaz véges, s ami véges, *sokféle* is. *(A Pluralistic Universe*, 1908.)

2. A Harward-egyetem egy másik tanára volt a spanyol származású *Santayana György* (sz. 1863), akinél a pragmatizmus a fenomenalizmusból a demokritosi materalizmusba csap át. Ez azonban nem akadályozza meg abban, hogy a vallást hasznossági szempontból ne méltányolja. *Dewey János* (sz. 1859) pedig a darwinizmus alapján fejti ki a pragmatizmust.

A pragmatizmusnak a *humanizmus* nevet adta *Schiller* F. C. S. (sz. 1864) oxfordi egyetemi tanár. *(Humanism*, 1903. *Studies in Humanism*, 1907.) Az igazság mértéke ugyanis az *ember* érdeke. De az ember nem mint egyed, hanem mint társas lény az igazság meghatározója. Az igazság társadalmi produktum. Beigazolt hasznosságánál fogva a külvilág létének a hitét fenn kell tartani, de a valóság nem oly változhatatlan, mint azt a racionalizmus vallja. A valóság képezhető, alakítható anyag *(ὕλη)*, melynek vágyaink, érdekeink által irányított felfedezésink adnak formát. Valóságnak azt fogadjuk el, amit igaznak ítélünk, a valóság tehát ismeretünk által növekszik és tökéletesedik. Elsődleges valóság az a kívánság, mely a kutatásra, felfedezésre indít. Ha a tapasztalat igazolja, való valósággá lesz, ellenkező esetben látszatnak bizonyul.

3. A pragmatizmus kétségtelenül téved, midőn a gondolkodást biológiai funkciónak tekinti s az igazságot a haszontól teszi függővé. A haszon ugyanis sokkal viszonylagosabb valami, mintsem hogy az egyetemességet és szükségképeniséget feltételező igazság kritériuma lehetne. A «kellemetlen igazságok», az önmegtagadást, önfeláldozást követelő erkölcsi törvények nagyon is kétségessé teszik a pragmatizmus igazságfogalmát. S a vallást sem azért alkotja az ember, *mert* hasznos, hanem csak akkor lesz számára a vallás hasznos, *ha* igaznak ismeri.

Ha a pragmatizmus értékelése helyes lenne, a gondolkodás fényes korszakai, melyekben az elme nemes önzetlenséggel kereste az igazságot, az emberiség legértéktelenebb korszakai lennének. Márpedig ezek a korok egyszersmind az egyetemes szellemi művelődés szempontjából is magasan állnak. Ez a tény eléggé bizonyítja, hogy az emberi nagyság mértékét nem adhatják kizárólag az ösztönös, biológiai tényezők. Ha pedig értékelésünknél mást is figyelembe kell venni, úgy a pragmatizmus elégtelennek bizonyul.

Irodalom. Trikál J., William James bölcselete. Budapest, 1912. — *Felber Gy.*, James és Schiller pragmatizmusa. Budapest, 1928. — *Leroux M.*, Le pragmatisme américain et anglais. Paris, 1923. — *Boutroux E.*, W. James. Paris, 1911. (Németül Berlin, 1912.) — *Schinz A.*, Anti-Pragmatism. Boston, 1909. — *Flournoy Th.*, La philosophie de W. James. Saint Blaisé, 1912.

73. Az «élet» filozófusai.

1. A modern világszemlélet nagy irányító szempontja, a fejlődés gondolata sarjasztotta ki azt a filozófiai irányt, mely az *életet* tekinti az egész valóságnak. E szerint az irány szerint a fejlődés nagy érdekeit csak úgy szolgálhatjuk eredményesen, ha a folytonos változásban lévő, magát nem ismétlő élet alkotásainak nem maradunk tétlen csodálói, hanem az élet eleven áramlását közvetlen felfogjuk s az élet igényeit magunkban tudatosítjuk.

Az «élet» filozófusai *a fogalmi bölcselet ellen* harcolnak. A fogalmak, szerintük, változhatatlanságot feltételező, merev sémák, melyek a valóságot mechanisztikus, gépszerű ábrázolásban mutatják. De mi sem torzítja el jobban a valóságot, mint a mechanizmus képe. A valóság élet, előreláthatatlan lehetőségeket rejtegető teremtő erő. Ezt az erőt csak önmagában, a maga eredeti, ösztönös mivoltában lehet megtapasztalni. A valóság tudattalan mélyére csak a beleélés, az *intuíció* vezethet. Az «élet» filozófusai ugyanazon az *irracionális* úton keresik a lét értelmét és metafizika gyökerét, mint Schopenhauer, s hogy az irracionális metafizika útja korunkban igen megélénkült, abban nagy része van a kanti ismeretelméletnek, mely az értelem elől elzárta az ösvényt a metafizikai ismerethez.

Az «élet» filozófiáját különösen francia és német gondolkodók képviselik, azoknak a népeknek a filozófusai, melyeknél ezen irány számára a romantika a történeti előzményeket megteremtette. Azonban ha az életfilozófia az individuum nagyraértékelésével, a kozmikus szimpátia, az intuíció feleleventésével rokonságba jut is a romantikával, attól mégis jelentékenyen eltér a cselekvés, az *aktivitás* sürgetésével.

2. Annak a követelésnek, hogy az életnek kell uralkodnia a tudomány felett, nem a tudománynak az élet felett, a sorvadás és élniakarás küzdelmét önmagán tapasztaló *Nietzsche* élményfilozófiája adott legkorábban bátorhangú kifejezést.

Nietzsche Frigyes Vilmos 1844-ben a szászországi Röcken-ben protestáns lelkész-családból született. Bonnban és Lipcsében klasszikus filológiát tanult, utóbbi helyen ismerkedett össze Wagner Richárddal. Már 25 éves korában a bázeli egyetemen a klasszikus nyelvek tanára lett, de agy- és szembaja miatt már 10 év mulva kénytelen volt a katedrát elhagyni. Ettől kezdve váltakozva Svájcban és Olaszországban gondozta egészségét anélkül, hogy írói tevékenységével felhagyott volna. Számára az írás nemcsak tudós foglalkozás, de művészi életigény is volt. Irásai elsősorban stílusuk miatt vonzanak. 1889-ben Nietzsche elméje elborult, halála 1900-ban Weimarban következett be. Szülőhelyén temették el vallásos szertartás nélkül. Műveit, melyek legnagyobbrészt magyarul is megjelentek, alább soroljuk fel.

Nietzsche egyénisége nem nagyon hosszú életpályája alatt is folytonos fejlődésben állott. Szenvedélyes vággyal kereste azt az értéket, amely az embert naggyá teheti, önmaga felé emelheti. Értékmeghatározásainak változása szerint három korszakot szoktunk nála megkülönböztetni.

a) A romantikus-esztétikus periódusban (1868—78) Nietzsche a klaszszikus görög művelődés, Schopenhauer és Wagner Richárd hatása alatt áll. Már a görög tragédiáról írt ifjúkori művében kifejezésre juttatja az alkotó, életigenlő «dionysosi» kultúra nagyrabecsülését, melynek legtöléletesebb megvalósulását a *művészetben* szemléli. Nietzsche is a képzet- és ideamentes zenében látja a legtökéletesebb művészi teljesítményt, mint Schopenhauer, de a zene számára nem az élettagadás, hanem az életigenlés kifejezése. *(Die Geburt der Tragödie*, 1872.) Majd saját kora kultúrája felett tart szemlét Nietzsche s annak legszámottevőbb törekvését, a historizmust, mint a jövő kiépítésének súlyos akadályozóját bírálja. Schopenhauer és Wagner Richárd személyében ünnepli ekkor még az alkotó egyéniség mintaképeit s a társadalmat jótékony hatásával emelő filozófusnak, művésznek és szentnek a személyét értékeli a legnagyobbra. *(Unzeitgemässe Beatrachtungen*, 1873—76.)

b) A keresztény misztériumok előtt hódoló Wagnerből kiábrándulva Nietzsche csalódottan fordul el a művészettől s pár évig (1878—82) a *pozitivizmus* eszméiért lelkesedik. *(Menschliches, Allzumenschliches*, 1878—80. *Morgenröte*, 1881. *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882.) Csak a tapasztalatilag felfogható érzéki adottságot tartja ebben a korban valóságnak s minden érzékfeletti, vallási vagy metafizikai eszmény öncsalódásként foszlik szét előtte. A kultúra reformját ebben a periódusban a pozitivista *tudománytól* várja.

c) Az *etikai periódusban* (1882—89) alakulnak ki annak az új etikának a körvonalai, melynek elsősorban köszönheti Nietzsche hírét. *(Also sprach Zarathustra*, 1883. *Jenseits von Gut und Böse*, 1886. *Zur Genealogie der Moral*, 1887.) A filozófus hivatása most már abban a szerepben áll előtte, hogy az élet, a gyakorlat prófétája, törvényhozója legyen az emberiségnek. Ezzel az igénnyel lép fel ő is Zarathustra allegorikus alakja mögé rejtőzve.

Azt hirdeti, hogy az igazság szolgálata, melyben eddig a filozófia kimerült, terméketlen munka, mert abszolút igazság nincs. Minden értékmeghatározásnak kizárólag lélektani és élettani alapjai vannak. Minden logika mögött «értékelések állanak, világosabban mondva, egy bizonyos fajta élet fenntartásának fiziológiai követelményei». «Valamely ítélet hamissága nekünk még nem ellenvetés ez ítélettel szemben . . . az a kérdés, mennyire életfejlesztő, életfenntartó, fajfenntartó, sőt fajfejlesztő.» Jón, rosszon túl. Ford. Reichard P. 14. l.) Nincs nagyobb csalódás Nietzsche szerint, mint az abszolút erkölcsi normákban való bizakodás.

Az akarat számára a külső normáktól független szabad önelhatározás az egyedül természetes életmegnyilvánulás, az akarat önmaga által alkotja az értékeket.

Nietzsche *relativizmusa* «az értékek átértékelését» követeli, ami elsősorban a keresztény, transzcendentális etikától való elszakadást jelenti. «Kérlek titeket, testvéreim — hirdeti Zarathustra — maradjatok hűségesek a földhöz s ne higyjetek azoknak, kik nektek a túlvilági reményekről beszélnek.» Eredetileg a «szőke bestia», a természetes, romlatlan ember háborítatlanul élte a maga egészséges ösztönéletét. Nem létezett számára jó és rossz ellentéte, akarata volt egyedüli parancsolója. De a gyengék, a szolgalelkűek hatalmát rettegve összefogtak ellene s az erőt a maguk érdekében rossznak minősítették s a gyengeséget jóságnak nyilvánították. E rabszolgalázadást a kereszténységnek sikerült a részvét, alázat, önmegtagadás hirdetésével hatalomra juttatnia. Ezért nem tud Nietzsche a kereszténységnek megbocsátani s gyakran az őrjöngéssel határos dühvel támad ellene.

A kereszténység által előidézett «dekadenciából» Nietzsche szerint az ősi ösztönhöz való visszatérés, *a hatalom akarása* (der Wille zur Macht) vezet ki. Ezt az eszmét képviseli az *emberfeletti ember* (Übermensch). Ebben a gondolatban fejezi ki Nietzsche a maga erkölcsi eszményét: a külső normától független, erős akaratú önállítást és életigenlést. Az emberfeletti ember számára nincs Isten, mert «ha istenek lennének, hogy viselhetném el, hogy ne legyek isten?» Az emberfeletti ember nem ismer el abszolút tekintélyt s abban a boldog öntudatban, hogy jobb jövendő hordozója, a gyengékkel, a csorda-emberekkel kegyetlenségre is feljogosítva érzi magát.

Az Übermensch-eszme történeti vonatkozásait illetőleg Nietzsche kijelentései ingadozók. Némelykor az emberfeletti ember mint eljövendő, illetve soha el nem érhető eszmény szerepel nála, máskor meg azzal a kijelentéssel lep meg bennünket, hogy ez a legértékesebb típus már sokszor megvalósult. Némelykor úgy tünteti fel, mintha az eszme megvalósítása csak a nagy egyéniségek kiváltsága lenne, máskor ismét azt a reményt fejezi ki, hogy az egész emberiség az emberfelettiség kultúrája felé halad. Eredetileg kétségtelenül a Darwin-féle fajkiválasztás elmélete szolgáltatta az emberfeletti ember eszméjét, melyet azután Nietzsche kultúretikai fogalommá értékelt át.

A Nietzsche vágyaiban élő jövő arisztokratikus úri-morál kultúrájában egyház, állam, haza, nemzetiség nem játszanak szerepet, hanem a nemzeti, vallási, faji vonatkozástól független általános európai szellem üli benne diadalát. A beláthatatlan fejlődés elméletével éles ellentétben áll az *örökös visszatérés* hérakleitosi-stoikus tana. Ehhez a pozitivista gondolkodási szakában feltűnt tanhoz a teremtő Isten gondolatának a kiküszöbölése és a halhatatlanság vágyának kielégítése végett ragasz-

kodott görcsösen, bár az szembetűnően ütközik az emberfeletti ember eszméjétől elválaszthatatlan folytonos tökéletesülés követelményével. De ez nem az egyedüli ellenmondás Nietzsché-nél. Ellenmondó az Übermensch objektív norma nélküli követelőzése, az emberi nagyságnak az ösztönéletre építése, a más elnyomásán érvényesülő életigenlés. A sejtéseit homályos képekbe öltöztető, hasadt lelkű költő-filozófus aforizmáinak, szertehulló gondolatfoszlányainak az összeillesztése a Nietzsche-magyarázók nehéz és reménytelen vállalkozása.

A Nietzsche egyéniségébe és művébe mélyebben beletekintő magyarázók közül *Bertram* Nietzsche lényének, értéklátásának hasadtságát, ellentét-élményeinek önmagát feleméstő hevét emeli ki, mely mozaikszerű, szimbolikus gondolatokban fejezi ki magát. Ezért legmegfelelőbbnek Nietzsche mitikus értelmezését tartja. Jaspers szerint hiábavaló kísérlet Nietzschénél rendszert keresni, de époly kevéssé szabad értelmezésénél csupán egyéniségét figyelembevenni. Tervszerűen követett témái voltak, melyeket Jaspers csoportosítani igyekszik arra mutatván, hogy Nietzsche ezekben nem tudott a megoldás kísérleténél továbbjutni. Élete és műve kora gondolatkrízisének kifejezése, igazi jelentősége a filozófiai láthatár kitágításában van. *Brandenstein* Béla Nietzsche gondolatvilágának változásaiban világos és határozott bontakozási vonalat lát, mely emberi egyéniségalakulásával szervesen egybeesik. Gondolkodásának három korszaka a tézis-antitézis-szintézis szabályszerűsége szerint következik egymásután. Az etikai korszakban emelkedik szelleme a legmagasabbra, ami dekadensnek talált életkörnyezetétől való elszakadáshoz vitte. Élettragikuma, hogy arisztokratikus gőgjében a lelki magány igazi gyógyszerét, az istenélményt, makacs ellenszegüléssel taszította el magától.

Ha nehezen is sikerül Nietzsche gondolatait egészbe rendezni, nem tagadható többirányú indító hatása, ami napjaink növekvő érdeklődését iránta érthetővé teszi. Az ember lényének, törekvéseinek felderítésére irányuló igyekezetével a bölcseleti embertan, a lelki élet mélyeit kémlelő tekintetével, a tudat ösztönéletbe nyúló gyökereinek előtárásával a lélektan, kultúra-kritikájával és kultúra-eszményével a kultúra filozófiája, az erkölcsi értékelmény mélységének kiemelésével az etika lélektani és értéktartalmi problémáinak bővülését mozdította elő. Az «élet» filozófiájához adott ösztönzés mellett átéléseit tükröző gondolataival a filozófia élménybe mélyedő, exisztenciális feltételeire irányította a figyelmet s jelentős mértékben hozzájárult az ezt tudatosító «exisztenciális» filozófia kialakulásához. A meglévő keretek szétzúzásával tehát nem végzett egyoldalúan romboló munkát, hanem új kérdések elé állította a gondolkodást.

3. Nietzschével egyidőben Franciaországban is az életfokozás igényeit hirdette egy költői lelkű fiatal filozófus, *Guyau János Mária* (1854—1888), Fouillée mostohafia. De Nietzschétől eltérően nála a szociális szempont a legjelentékenyebb. Guyau szerint mennél mélyebb, intenzívebb az egyéni élet, annál szétáradóbb, annál értékesebb mások számára is. («La vie la plus intensive est la plus extensive.») A fejlődésnek

ugyanis az a természetes menete, hogy a térben és időben mindent a világegyetem nagy egységébe szervez be. Az összetartozás tudata az erkölcs, a művészet és a vallás közös gyökere.

Az erkölcsnek nincs szüksége se kötelességre, se szentesítésre, az *életerő* kötelességeink mértéke. *(La morale sans obligation ni sanction,* 1885.) Az emberi szolidaritás természetes tény s a rokonszenv érzelme az életkifejlődés eleven ösztönzője. Guyaunál a művészetnek is szociális értéke van. Az esztétikai élmény az egyéni életnek az egyetemes élettel való egységének az átérzése. *(L'art au point de vue sociologique,* 1889.) S a vallás, mely a közvetlen tapasztalat körét túlhaladó világhoz is felér, a lét szociális megdicsőülésének mitikus formája. Ez a vallás nem ismer dogmákat, kinyilatkoztatást, szertartásokat, hanem a legteljesebb individualizmus s épazért a pozitív vallás szempontjából teljes vallástalanság. *(L'irreligion de l'avenir,* 1887.)

4. Míg Nietzsche s különösen Guyau hatása nagyobbrészt hazájuk határai közt maradt, az «élet» filozófiáját valóságos világmozgalommá *Bergson Henrik* (1859—1941) varázslatos erővel ható írásai duzzasztották. 1859-ben Párizsban született. A középiskola után az École Normale-on filozófiai, matematikai és természettudományi tanulmányokat végzett. Középiskolai tanári évei után előbb az École Normale, 1900-tól pedig a Collège de France filozófiai tanszékének volt ünnepelt tanára, honnan 1914-ben vonult vissza. Eredetileg Comte és Spencer pozitivizmusát követte, de hatásuktól hamar felszabadult.

Spiritualisztikus filozófiája alapvetését tartalmazza a tudat közvetlen adatairól szóló tanulmány, az *Essai sur les données immediates de la conaissance* 1889. Test és lélek viszonyának a kérdésével foglalkozik a *Matière et mémoire,* 1897. Metafizikai világképét vázolja a *L'Évolution Créatrice,* 1907. Az erkölcs és a vallás eredetéről szól a *Les deux sources de la Morale et de la Religion,* 1932. Magyarul megjelent *Dienes V.* fordításában: Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól. Budapest. Metafizikai értekezések. U. o. Teremtő fejlődés. Budapest, 1930. A nevetés és négy lélektani értekezés. Budapest. Tartam és egyidejűség. Budapest, 1923. A magyar idézeteket ezekből a művekből vesszük.

Bergson egy *új metafizika* alkotását tűzte maga elé feladatul, mely az életet a maga eredetiségében, közvetlenül ragadja meg. Természetesen ennek az új metafizikának új módszerre is van szüksége. A tudományok rendes módszere az elemzés, azaz a tárgynak más tárgyakkal közös elemekre való visszavezetése. Minden elemzésnél tehát a dolgot másnak függvényévé tesszük s ezért minden elemzés csak szimbolikus ábrázolás. Azonban a metafizika tárgya, az Abszolútum, más dologgal összemérhetetlen, szimbolumokkal ki nem fejezhető. «A metafizika tehát az a tudomány, mely szimbolumok nélkül akar boldogulni.» (Metaf. értek. 10. l.) Az az ismeretmód, amely előtt a valóság belső lényege feltárul, az *intuíció.* Benne az ismeret alanya tárgyával teljesen azonosul. «Intuíció-

nak hívjuk azt a bizonyos szellemi szimpátiát, mellyel valamely tárgy belsejébe visszük magunkat, hogy azonosuljunk azzal, ami benne egyetlen és következőleg kifejezhetetlen.» (U. o. 9. l.)

Bergson szerint legalább is egy valóság van, melyet belülről, intuícióval, nem pedig elemzéssel ragadunk meg. Ez a saját személyünk az időn át való folyásában. Tudatunk intuitive felfogható adatai (az érzetek, érzelmek stb.) kiterjedésnélküli tiszta *minőségek*, melyekre a térbeliségből vett mennyiségi meghatározások, erősségi fok-megállapítások (Fechner) eredetiségük meghamisítása nélkül nem alkalmazhatók. A lelki élmények nem osztoznak a mennyiségi viszonyok abban a lényeges sajátságában, hogy a nagyobbik a kisebbiket tartalmazza. Az élmény-«erősség» (pl. az öröm kisebb, nagyobb foka) minőségi és nem mennyiségi változás. E változó minőségek egymásba hatoló folytonosságot alkotnak. Tudatunk alapvonása a *tartam (durée)*. Multunk megmaradása mellett énünk folyton változik, teremtődik, a lelki életben nincs ismétlődés.

A tartam (temps-créatrice) jól megkülönböztetendő az időtől (temps-longeur). A tartam élmény, az idő fogalmi szerkesztés, mely a folytonosságot mesterségesen szétdarabolja s a részeket a térben egymás mellé helyezi. A mozgásban megkülönböztetendő a befutott *tér* és az *aktus*, amely azt befutja. Csak a befutott tér mérhető. Maga a mozgás aktusa oszthatatlan s épezért mérhetetlen. Az időmeghatározás csak a homogén és tehetetlen kiterjedéssel foglalkozó fizikában alkalmazható eredménynyel. De a megélt idő, a tartam, térbeli mérték alá nem vonható. Oly egységes az, mint a dallam, mely nincs többé, ha hangokra bontjuk.

Mivel lelki életünkben nincs ismétlődés, hanem folytonos a teremtődés, a jövőben bekövetkezendő élmény a multban már megvalósult feltételek alapján törvényszerűleg nem állapítható meg. A tudatélet, a tartam lényeges sajátsága tehát a szabadság, vagyis a szellemiség.

Tudatunk vizsgálata kétségtelenül egy *spiritualista* metafizika irányába tereli figyelmünket. Ennek a lehetőségét azonban csak a test és a lélek viszonyának a megvilágítása után dönthetjük el. Mi tehát az agy szerepe a lelki életben? Ezt a kérdést akarja Bergson második nagyobb műve *(Matière et Memoire)* megoldani. Az agy működése se nem oka, se nem viszonypára a pszichikai élményeknek. Az agy telefonközponthoz hasonlítható szabályozó készüléke az idegpályákon lefolyó mozgásoknak, melyek a lelki tartalmak hordozói. Emlékeink, multunk nem agybeli nyomok formájában, hanem mint szellemi élménytartalmak maradnak fenn s az anyagi világ problémáinak a megoldására irányuló életfigyelem szerve, az agy, emlékeink feléledésre törekvő tömegéből az élményekhez kapcsolódó mozgáselemek révén csak azt engedi be a tudatba, ami az éppen jelenlevő feladat megoldását elősegíti. Az agylenyomat-elmélet ellen szól a tapasztalat részéről a szóemlékezet megbetegedéseinek

az a ténye, hogy következetesen először a főnevek, azután a melléknevek s utoljára az *igék* esnek ki, vagyis előbb a kisebb s csak később az erősebb mozgás-komponenssel rendelkező élmények.

A pszichofizikai probléma megvilágítása után Bergsont az érdekli, hogy vajjon a lelki életben megállapított önmagát teremtő tartamosság megtalálható-e az egész valóságban? Bergson nem habozik kijelenteni, hogy minden él, az anyag is elernyedt élet. Az élet a lények összes vonalán a lelkitevékenységhez hasonló szakadatlan teremtődés. A transzformizmus által megállapított tények magyarázatára sem a mechanizmus, sem a finalizmus nem alkalmas. Mechanikus okság mellett új nem jöhetne létre, viszont az életet jellemző teremtő fejlődés a cél eszmei elővételezését is kizárja. Mégis, a célszerűségi magyarázat közelebb áll a valósághoz, mert a fejlődésben bizonyos egység letagadhatatlan, de a harmónia nem oly tökéletes, mint azt a célszerűségi elv feltételezi.

Az «új filozófia» szerint az élet a szellemi létű *életlendület (élan vital)* egy központból történő, óriási bokréta szétlöveléséhez hasonlítható szertesugárzása. A fejlődés nem egyvonalú, hanem szétágazó. Igy érthető az egymástól távoleső állatfajok egyforma szervezeti berendezése, melyet Darwin mechanizmusa nem tudott kellőkép megmagyarázni.

Az életlendület a fejlődésben visszamaradt anyagba hatolva a legalacsonyabbrendű lényektől az emberig törekszik önmaga megvalósítására. «Minden úgy történik, mintha egy határozatlan, elmosódó lény, melyet hívhatunk embernek vagy emberfölöttinek, amint tetszik, igyekezett volna megvalósulni és csak úgy boldogult volna, hogy útközben önmagából egyet-mást elhagyogatott.» (Ter. Fejl. 243. l.) Az életlendület teremtő hatalom. Az anyagot átjárva energiát iparkodik felgyüjteni, hogy azt különböző irányokban elkölthesse. De a mozgásának fordítottját képező anyag ellenkezése folytán nem tudott legyőzni minden akadályt. Először a növényi és állati világra hasadt szét, melyek egymás kiegészítői lettek anélkül, hogy köztük összehangoltság lenne. A növényvilág kémiai feladata lett az energia rögzítése, az állatvilágé az energia elköltése tettek által. A növény táplálékát helyben találja, ezért mozdulatlan és eszméletlen. Az állatban a táplálék kereséséhez szükséges mozgás felnyitotta a tudatot, mely az *ösztön* és az *értelem* nem fokilag, de formailag különböző tevékenységeiben fejlődött ki.

Az ösztön a legerősebben a rovarvilágban (hymenopterák), az értelem pedig az emberben fejlődött ki. De kifejlődése az ösztönt legyöngítette. Az értelem a gyakorlati szükségletek kielégítésének szolgálatában fejlődött. Eredetileg szerszámok készítésére, szervetlen anyag alakítására irányult. Az értelem kategóriái igy a *mozdulatlan* valósághoz idomultak, s a *fizika* terén az értelem valóban fényes eredményeket ért el. De az ismétlésnélküli, folyton újatteremtődő élet megismeréséhez, azaz a metafizikai ismeretre alkalmatlanná lett. «Az értelmet az életnek termé-

szetes nemértése jellemzi.» (I. m. 153. l.) Az anyaghoz való fordulás folytán a tudatossá vált ösztön, az intuíció már-már kialvó lámpa, csak ritkán lobban s akkor is alig pár pillanatra. A filozófiának Bergson szerint az éppen a rendeltetése, hogy ezt a művészi alkotással rokon képességet ismét kifejlessze.

Bergson *etikája és vallásbölcselete* teljesen szociális jellegű s mint egész filozófiája, biológiai megalapozású. Azon az elven épül fel, hogy a társulás mind az ösztön, mind az értelem homályos eszménye. Ez az eszmény egyrészt a méhek, hangyák egyesülésében, másrészt az emberi közösségben találja legteljesebb megvalósulását. Az emberi társadalmat két forrásból eredő erkölcsi erő tartja fenn. Az egyik a társadalmi kényszer *(pression sociale)* személytelen, értelemalatti ösztönzése, a másik a különleges nagy egyéniségek (misztikusok, szentek) magukkal ragadó értelemfeletti szeretetlendülete *(élan d'amour)*, mely az elkülönülés korlátait széttörve az egyetemes emberiesség eszménye felé törekszik. Az előbbi az organizmuson belül működő sztatikus erő, az utóbbi a fejlődést biztosító dinamikus erő. A kötelesség e kettős irracionalis forrásából eredő erők az értelem közbüleső síkján egyesülnek s racionális fogalmazású erkölcsi elvek formájában irányítják a társadalmi életet.

Az erkölcsiség nem nélkülözheti a vallást. A tiszta ösztönélet nyugodt tudatlanságban fejlődő lényeivel szemben az ember szabadon választhat s éppen ezért cselekvési módja bizonytalan, remény és félelem gyötri s véthet a társas érdekek ellen. Az értelem használatával járó veszélyek elkerülésére adta a természet az embernek az értelem alatti mesélő készségét *(fonction fabulatrice)*, melynek az a hivatása, hogy a mágiát, a szellemek, istenek imádásában megnyilatkozó természetes, *sztatikus vallást* létrehozza, mely egy zárt közösség részére meghatározott magatartást és intézményeket állapít meg. A sztatikus vallás «a természet védő reakciója az ellen, ami az értelem használata mellett az individuumra lehangoló vagy a társadalomra bomlasztó hatással lehetne». (Les deux sources. 1932. 219. l.) De az emberben az értelem mellett megmaradt még az intuíciónak is a töredéke. Egyes kiválasztottak finom, értelemfeletti intuitív képességükkel eljutnak a *dinamikus valláshoz*, a misztikához. A görög, a keleti és a keresztény misztika vizsgálata arról győzi meg Bergsont, hogy a misztikus élmény komolyságában lehetetlen kételkedni: a metafizika ésszel megközelíthetetlen magasságaiból a misztikusok hoznak üzenetet.

A misztikus élmény lényege a szeretetteljes egyesülés Istennel, mely arról tesz bizonyságot, hogy Istennek szüksége van ránk, amint nekünk is szükségünk van rá. A misztika azt sejteti meg, hogy a teremtés Isten vállalkozása oly lények létrehozására, melyek méltók az ő szeretetére. A misztikától sugalmazott metafizika előtt a világegyetem a szeretet és a szeretet szükségletének a látványában tárul fel. A szeretetre

képes lényekben találja kielégülését a teremtő szeretet s más élőlények és az anyag ezeknek a lényeknek a célját szolgálják.

5. Bergson eredetileg nagy óvatosságot mutatott metafizikája gyakorlati alkalmazását illetőleg. Etikai és vallási nézetei nyilvánításától hosszú ideig tartózkodott. Azonban a bergsonizmus Franciaországban kezdettől fogva éppen a vallásfilozófiában keltette a legerősebb visszhangot. Bergson műveit sok rokonszenvvel fogadta a francia katolicizmus egyik legszámottevőbb folyóirata, a Laberthonnière szerkesztésében megjelent *Annales de Philosophie Chrétienne*, melynek olvasóit a Gratry irányát követő Laprune Leó a vallásos tapasztalat értékéről már korábban is törekedett meggyőzni. *Blondel Móric* a lélek ösztönös törekvéseit irányadónak tekintő *L'Action* c. (1893), heves vitát keltett irata mellett az intellektualizmus ellen a vallásos életben különösen *Le Roy Eduárd* (sz. 1870), hirdetett energikus harcot ki eredetileg matematika tanár volt s Poincaré nézetét a tudományos elvek merően konvencionális jellegéről magáévá tette, sőt a relativitást minden tudományos tételre kiterjesztette. *(La science positive et la liberté*, 1900.) A folytonos változás világában objektív ismeretet Le Roy nem tart lehetségesnek s midőn új munkaterét a vallásfilozófiában találja meg, a fejlődést a dogmákra is kiterjeszti. *(Dogme et Critique*, 1907.) Azt tanítja, hogy a racionalizmus ellenvetései a dogmák ellen époly értéktelenek, mint a teológia észargumentumai a dogmák mellett. Az igazság ősi, skolasztikus definíciója a gondolat és a tárgy megegyezése értelmében, nem tartható fenn. Lehetetlen elgondolni a kinyilatkoztatást, mely a teljes és változhatatlan igazság birtokába juttatta volna az emberiséget. Még az Isten léte mellett felhozni szokásos érveknek sem tulajdonítható bizonyító erő s a csodákra hivatkozó érvek megdőlnek, ha a csodát igazoló változatlan természeti törvényeket kétségbe vonjuk. A szüntelen változásban lévő valóság lényegét nem a diszkurzív, értelmi ismeret *(pensée discours)*, hanem a cselekvő gondolat *(pensée action)*, az intuíció ragadja meg s ez vezet az isteni átélésre is. A dogmáknak s a kinyilatkoztatás tekintélyére támaszkodó történeti érveknek csak praktikus értékük van: gyakorlati magatartásunk szabályait adják. Pl. az Isten személyiségéről való dogmának az az értelme, hogy oly magatartást kell Istennel szemben tanusítanunk, amilyent egy emberi személlyel szemben tanusítunk. A dogmák igazságának egyedüli kritériuma tehát az erkölcsi hatás *(efficacité morale)*. A bergsoni filozófiára hivatkozó francia vallásfilozófia volt egyik jelentékeny forrása a *modernizmus* néven ismert vallási mozgalomnak, melyet a hittételekre kiterjesztett agnoszticizmusa és relativizmusa miatt az Egyház elítélt.

Sorel György (1847—1922) viszont az ellenkező irányban, a szociális forradalom javára iparkodott a bergsoni eszméket kihasználni, midőn azt hangoztatta, hogy a szociális eszmék a tudományos hipotézishez,

vagy a vallási mítoszhoz hasonló szimbolumok, melyek a kollektív ösztön megmozdítását szolgálják s ez az ösztön majd a cselekvés során jön tisztába céljaival. *(Réflexions sur la violence,* 1907.)

6. Az «élet» filozófiájának eszméi a német filozófiában is hódítanak, jóllehet az eszme német képviselőit nem tekinthetjük Bergson közvetlen követőinek. De a francia intuíciós filozófia ösztönző hatása náluk is letagadhatatlan. *Simmel György* (1858—1918) sokoldalú filozófus pályája végén az élet filozófiájának a metafizikusává lett. De a biológizmust és a pragmatizmust vette kezdettől alapul, melyet a kanti apriorizmussal kapcsolt egybe. E különös szintézis mellett az ismeretformák és a kategorikus imperativusz abszolút érvénye nem volt fenntartható, hanem a fejlődés feltételei alá kerültek s ennek a túlzó *relativizmus* lett a következménye, ami különösen Simmel etikai és történetfilozófiai műveiben jutott kifejezésre. Az etikai fogalmak biztos értelmét kétségbe vonva, a normatív etikával szemben a leíró etika jogait védte, mely a cselekedet pszichikai és társadalmi feltételeinek a megállapítására szorítkozik. *(Einleitung in die Moralwissenschaft,* 1892.) A társadalmi élet jelenségei különösen érdekelték Simmelt s a szociológia tudományos jellegét azzal törekedett biztosítani, hogy a társadalmi lét formáinak a megállapításában önálló munkateret jelölt ki részére. *(Soziologie,* 1908.) Történeti monográfiái mellett (Kant, Goethe, Nietzsche, Schopenhauer) a történelem tudományos jellegét abban határozta meg, hogy a történetírás nem utánképzése a valóságnak, hanem a történeti anyagnak a szellem értékelő, kiválasztó funkciói által való feldolgozása. *(Die Probleme der Geschichtspolilosophie,* 1892.)

Késői művében Simmel az élet lényegét a több-életre törekvésben látja. *(Lebensanschauung,* 1918.) Az élet önmagán túl akar jutni. Célokat tűz maga elé s azokat elérve eszközeivé teszi új célok elérésére. A halál is az élet alakulásának a formája. Jellemző relativizmusát utolsó művében is fenntartotta abban a formában, hogy az élet erkölcsi értéke nem egyetemes normákhoz igazodik, hanem az egyéni tett értéke önmagában van s ez az önérték alapozza meg a felelősséget.

7. Az «élet» filozófiáját jellemző relativizmus szkepticizmussá fejlődött *Spengler Oswald* (1880—1936) történetszemléletében, ki a világháború végén Nyugat pusztulásáról szóló művével keltett megdöbbentő hatást. *(Der Untergang des Abendlandes.* I. 1918. II. 1922.) Spengler élesen megkülönbözteti a természetet és a történelmet. A természetben az okság, a történelemben pedig a *végzet,* az élet szükségképenisége uralkodik. Az értelem csak a tér és az oksági mechanizmus világában boldogul egyetemes törekvéseivel. Ellenben a végzet logikája az idő, melynek eleven, egyedi formáit csak a költői intuícióval rokon szemlélődés ragadhatja meg s csak az analógia segítségével írhatók azok le. Utóbbi felhasználásával Spengler «történelmi morfológiája» a kultúrákat mint

magasabbrendű élőlényeket jellemzi, melyek «magasztos célnélküliséggel» nőnek fel s azután elenyésznek, mint a mezők virágai. A «kultúra» a legbensőbb lényegében vallásos lelkiség élő teste, a «civilizáció» annak már csak a múmiája. Mindegyik kultúra eleven, individuális lény, melynek megvannak a maga ideái, a maga szenvedélyei, a maga élete s a maga halála. Ezek jutnak kifejezésre vallásában, etikájában, művészetében, sőt logikájában, matematikájában és természettudományában is. Minden szellemi alkotás relatív értékű. Az antik kultúra lelke apollói volt, a keleti-arab kultúráé mágikus, a mi nyugati kultúránk lelke pedig fausti. Ennek a kultúrának a XIX. századdal megkezdődött az elvirágzása, pusztulását feltartóztatni lehetetlenség. Az ateizmus, a szocializmus a már civilizációvá vált kultúra természetes jelenségei. A mai embernek sorsa tudatára kell ébrednie s a lírát a technikával, a festészetet a tengerészettel, az ismeretkritikát a politikával kell felcserélnie.

8. A livlandi származású *Keyserling Herman* gróf (sz. 1880) a nyugati kultúrát illetőleg osztozik Spengler pesszimizmusában, de ő már a menekvést is látja a keleti, főleg a hindu elmélyedő életnek a nyugati aktivitással való egyesítése révén. (Főbb művei: *Das Gefüge der Welt*, 1906. *Das Reistagebuch eines Philosophen*, 1918. *Schöpferische Erkenntnis*, 1922. *Wiedergeburt*, 1927.) Az élet legmélyebb alapja az «értelem» *(Sinn)*, mely csak értelmi természetű énünkbemerüléssel, lelkünk tudattalan mélységeiben ragadható meg az intuíció révén. A lelki koncentráció útján megtalált szellemiségnek az anyagi világba való átvitele a kiteljesedés *(Vollendung)*, a bölcseség. Individuálpszichológiai módszerével erre akarja ránevelni hallgatóit a darmstadti «Schule der Weisheit». Keyserling az intellektualizmus iránti ellenszenvéből szándékosan kerüli a pontos fogalmi meghatározásokat. Irásai ennek folytán eléggé homályosak; értékelésüket némileg megkönnyíti szerzőjük ama meggyőződése, hogy a filozófia nem tudomány, hanem művészet. *(Die Philosophie als Kunst*, 1920.)

9. Az «élet» filozófiájának szélsőséges naturalizmusát ma a leghatározottabban *Klages Lajos* (sz. 1872.) hirdeti, ki eredetileg karakterológiai munkásságával tűnt ki. Klages az élet és a szellem kibékíthetetlen ellentétét vallja *(Der Geist als Widersacher der Seele*, 1932). A szellem az élettől idegen, az életre rátörő s azt megsemmisítéssel fenyegető erő. Élet és szellem együttműködése az emberben csak látszat szerint folyik le az összhang jegyében. Valóságban a szellem az embert kifejlődésében akadályozza, megköti az életet. Az értelem merev fogalmai, kategóriái, fikciók, melyek csak eltávolítják az embert a valóságtól, mely örökös folyásában, változásában csak megéléssel, nem gondolkodással fogható fel. Az akarat által pedig, mely «teljességgel tagadó hatalom», a szellem az életet a maga szolgálatába kényszerítve elsorvasztja és elerőtleníti. Az ember csak a személyi központ feladásával mentheti meg az életet,

a felette való hatalomra törekvés helyett bele kell olvadnia, eggyé kell válnia a természettel. Ehhez Klages megfelelőbbnek találja a varázshiten alapuló természetvallást, mint az Isten és az ember szellemi voltát hirdető s az értelemre ható vallást. A beszéd, mint a szellem funkciója tökéletlenséget fejez ki, a természettel való egység átélése néma és szótalan.

Az intellektualizmus ellen harcolnak Németországban *Müller János* vallásos tapasztalatra hivatkozó írásai, a meggyilkolt *Rathenau Walther* (1867—1922), a művészetpszichológiával is foglalkozó *v. Müller-Freienfels Rikárd* szellemmetafizikái. Az irracionális-intuitív irány távolabbi elágazásai az újabban erősen növekedő *teozófiai* és *antropozófiai* mozgalmak. Ezek azonban már távol esnek a voltaképeni filozófiától, ismertetésükre tehát nem terjeszkedhetünk ki.

10. Az «élet» filozófiájának sok híve és sok ellensége van. Az «élet» filozófusainak eleven, lendületes írásai emberségesebb jövőt, szabadulást hirdetnek a technikai kultúra lelket senyvesztő rabságából. Érthető tehát, ha szavuk élénk visszhangra talál s az «új filozófiának» oly széleskörű hatása van, mellyel más irányok nem vetekedhetnek. Letagadhatatlan, hogy ennek az iránynak is vannak komoly, maradandó értékei. A matematikai-fizikai módszer jogos határok közé szorítása, a szellem és az emberi élet öncélúságának a hirdetése, az elmélyedő, öntudatos lelkiség sürgetése az «élet» filozófiájának elvitázhatatlan érdemei.

Azonban végzetesen téved akkor, mikor az emberségesebb élet kialakítását úgy akarja megvalósítani, hogy bizalmatlanná tesz az értelem iránt s az ösztönt, az intuíciót adja irányítóul. Hogy a fogalom sohasem fogja kimeríteni a teljes valóságot, nagyon igaz. A dolgok lényegét tökéletesen csak az őket teremtő isteni értelem ismeri. De az is bizonyos, hogy az intuícióban megragadott *egyéni* élmények még kevésbé adják vissza az *egész* valóságot s nem nyujthatnak oly egyetemes érvényű és átfogó ismeretet, melyet egy egységes gondolatrendszertől megkívánunk. Pedig ha az intuícionizmus is filozófia akar lenni, a tudományos ismeret egyetemes követelményei elől nem térhet ki. S emberi megismerésünk immanens korlátai mellett részünkre kizárólag a fogalom képviseli a tudományos értékű ismeretet. De a fogalom korántsem oly merev, mesterséges, az élettől idegen képződmény, mint azt az «élet» filozófusai túlozzák. Az élet változása, folyása bizonyos rend, törvényszerűség szerint megy végbe s ezt a maradandó mozzanatot a fogalom képes hűen kifejezni. De fogalmaink fejlődésképesek is, és a fejlődésnek az a célja, hogy egyre tökéletesebben simuljanak a valósághoz. A fogalmak fejlődésképessége nélkül lehetetlen volna a tudományok haladása. A tudományos haladás általános feltételei pedig azonosak a filozófiában és a szaktudományokban. A filozófiában is a filozófiai fogalmak tisztulása, valóságtartalmuk növekedése jelzi a tökéletesedést.

Az értelmi ismeret lebecsülése az «élet» filozófiáját ép azon a terü-

leten hozza tragikus helyzetbe, ahol a legtöbbet ígéri: az etikában. Értelmileg nyilvánvaló, tárgyi jegyek hiányában nem juthatunk megbízható etikai normához, már pedig ez az élet emelésének, értékesebbé tételének elengedhetetlen feltétele. Egyetemes norma hiányában az a veszély fenyeget, hogy érzelmek és hangulatok játékává lesz az erkölcsi élet.

Az intuitív és a fogalmi bölcselet értékéről már ítéletet mondott a történelem, midőn a homályos sejtések ködében rekedt, fejlődésre képtelen keleti bölcselet mellé odaállította a fogalmilag mintaszerűen kiépített görög bölcseletet, mely máig termékenyítő klasszikus alkotás. S ez a történelmi tanulság is feljogosít annak az aggodalomnak a kifejezésére, hogy az «élet» filozófiájának a szubjektivizmus és a relativizmus vizein evező hajója sohasem fog kikötni a ma annyira sóvárgott metafizika biztonságos partjain.

Irodalom. Brandenstein B., Nietzsche. Budapest, 1942. — *Jaspers K.*, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin—Leipzig, 1936. — *Andler Ch.*, Nietzsche. I—VI. Paris, 1920—31. — *Richter R.*, Fr. Nietzsche.[4] Leipzig, 1922. — *Vetter A.*, Nietzsche. München, 1926. — *Bertram E.*, Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin, 1918. — *Riehl A.*, Fr. Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttgart, 1897. — *Vaihinger H.*, Nietzsche als Philosoph. Berlin, 1902. — *Förster E.—Nietzsche*, Das Leben Fr. Nietzsche's. I—II. Leipzig, 1925. — *Simmel G.*, Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig, 1907. — *Messer A.*, Erläuterungen zu Nietzsche's Zarathustra. Stuttgart, 1922. — *Lichtenberger H.*, La philosophie de Nietzsche.[12] Paris, 1924. — *Bibó I.*, Nietzsche. Budapest, 1916. — *Burján K.*, Nietzsche filozófiája. Magy. Fil. Társ. Közl. 1907. 65—80., 140—160. ll. — *Vértesi J.*, Nietzsche Frigyes. Bölcs. Foly., 1903. 2—20. ll. — *Kornis Gy.*, Nietzsche és Petőfi. Budapest, 1942. — *Fouillée A.*, La morale, l'art et la religion d'après Guyau.[6] Paris, 1912. — *Pekár K.*, Művészet és társadalom Guyau szerint. Huszadik Század, 1901. 407—419. ll. — *Le Roy*, Une philosophie nouvelle.[5] Paris, 1922. (Bergsonról.) — *Gillouin—Farkas*, H. Bergson filozófiája. Budapest, 1913. — *Segond J.*, L'intuition bergsonienne.[3] Paris, 1930. — *Dienes V.*, Bergson filozófiájának alapgondolatai. Religio, 1929. 54—65., 136—144., 255—267. ll. — Bergsont kritizálják: *Berthelot R.*, Un romantisme utilitaire, le pragmatisme chez Bergson. Paris, 1913. — *Rickert H.*, Die Philosophie des Lebens.[2] Tübingen, 1922. — *Maritain M.*, La philosophie bergsonienne.[2] Paris, 1930. — *Trikál J.*, Bölcseleti impresszionizmus. Budapest, 1911. — *Prohászka O.*, A lényegismeret Bergson tanában és a régi filozófiában. Magy. Fil. Társ. Közl. 1912. 62—82. ll. — *Vértesi Fr.*, Bergson rendelmélete. Pécs, 1927. (Symposion Kvt.) — *Fabian W.*, Kritik der Lebensphilosophie G. Simmels. Breslau, 1926. — *Messer A.*, O. Spengler als Philosoph. Stuttgart, 1922. — *Szemere S.*, Spengler filozófiája. Budapest, 1924. — *Gauhe E.*, Spengler und die Romantik. Berlin, 1937. — *Thienemann T.*, A nyugat alkonya. Minerva, 1922. 342—361. ll. — *Giesswein S.*, A nyugati kultúra válsága. Kath. Szemle, 1920. 513—525. ll. — *Pauler Á.*, Új kultúr-filozófia. Athenaeum, 1920. 82—87. ll. — *Adolph H.*, Die Philosophie des Grafen Keyserling. Stuttgart, 1927. — *Trocsányi D.*, Keyserling, az «értelem» filozófusa. Athenaeum, 1928. 59—69. ll. — *Noszlopi L.*, A szellem vádlója. Klages bölcselete. Minerva, 1935. 33—68. ll.

74. Az exisztenciális filozófia.

1. Közeli rokonságban áll az «élet» filozófiájával, de attól mégis megkülönböztetendő az az újabb gondolatirány, melyet «exisztenciális» filozófia néven szokás emlegetni. Megegyezik ez az irány az «élet» filozófiájával a racionalista, az elvont bölcselet elutasítása tekintetében. Azonban figyelmét nem annyira a folytonosan változó életre, hanem inkább a konkrét, *egyedi* létre szegezi. Szellemtörténetileg ennek a gondolkodásmódnak a kialakulására a biológiánál erősebben hatott a lelki önmegfigyelés és a történeti reflexió, mely az egyedi élményvilágra, a titokzatosan kibontakozó sorsra, az emberi tragikumra irányítja a figyelmet. Az egyéni emberi életből kiindulva ez az irány a létet a konkrét egyedi létezéssel, az «exisztenciá»-val azonosítja s bármily értelemben vett egyetemességet, «esszenciá»-t elutasít.

Valóságszemléletének jogosultságát az exisztenciális irány jórészt az idealizmus kritikájával iparkodik igazolni, melynek éles ellenhatásaképjelentkezik. Szemére veti az idealizmusnak a konkrét tapasztalatot mellőző, eleve megszerkesztett ész-konstrukciót, mely adós marad az egyediség, az egyszeriség, a végesség kielégítő magyarázatával; az egyedet feloldja az egyetemes valóság-szubstanciába; az embert tisztára észlénynek nézi s akarati és érzelmi világa igényeit elhanyagolja; az ellentétet csak átmenetnek tekinti egy magasabb összhang kialakításához s nem hajlandó tudomásul venni az élet megmaradó, kiegyenlíthetetlen konfliktusait. A valóságot általános képleteivel meghamisító ész iránti bizalmatlanságában az exisztencializmus elsősorban az akarat, az érzés, az egyéni élmény tanuságára kíván támaszkodni a valóság magyarázatánál. Döntő igazoló tényezőnek az élményszerű tapasztalatot tekinti.

Az exisztenciális magatartású bölcselkedés előfutárának tekintendő Hegel egyetemes létfogalmával az exisztencia igényeit szembehelyező, a bűntudat súlyát érző, lelke sorsáért aggódó *Kierkegaard*, kinek létélménye a személyes Istenhez kapcsolódás meglazulásával elevenedik fel napjaink gondolkodóinál. Mellette elevenen hat *Dilthey* is, ki a «hermeneutika», a lelki élet leírása és értelmezése alapján kereste az élet értelmét általában, melynek alapkategóriájának az időt tekintette. Míg Kierkegaardnál az ember Istenhez tartozó, Diltheynél már merően evilági, az idő kategóriájába foglalt lény. Kierkegaard, Dilthey mellett *Nietzsche* és *Bergson* hatását is figyelembe kell vennünk, ha meg akarjuk érteni az exisztenciális filozófia gondolatvilágát, melynek ma Jaspers és Heidegger a főképviselői.

2. Az eredetileg ideggyógyász *Jaspers Károly* (sz. 1883) lélektani alapon építette ki gondolatkörét. Kezdetben különösen a világnézet és a lelkialkat közötti összefüggés iránt érdeklődve, a lelki élet struktúrájában találta meg azt a meghatározó tényezőt, mely bizonyos világnézet-

típus kialakulásánál döntően érvényesül *(Psychologie der Weltanschauungen*, 1922). Vizsgálódásait kiterjesztve, ugyancsak az élményvilág alapján értelmezi általában a bölcselkedés mibenlétét és problémakörét is *(Philosophie*, 1932). Jaspers szerint a bölcselkedés nem tudomány, hanem annál több, illetve kevesebb. A tudomány alapján álló világtájékozódás abban a hiedelemben él, hogy az alanytól független létet meghódítani képes. Azt akarja tudni, ami az idő és a történeti egyediség változásától függetlenül, mindenkor és mindenütt érvényes. Azonban semmiféle tudás sem lehet önmagában zárt egész, mindig visszamarad határképen az értelmileg felfoghatatlan magánvaló, amire már Kant rámutatott. Ép azért a világ-egész, melynek az ismeretére tör a tudomány, határfogalom, nem valóságos ismeret. Lezárhatatlansága miatt a világra vonatkozó tudásunk csak tájékozódás (Weltorientierung) nem befejezett tudás lehet. Az egymással küzdő tudományok, melyek közt a rangviszony megállapíthatatlan, nem képesek a valóságról töredékeknél többet nyujtani.

A tudományos jellegű bölcselet csődjét Jaspers a racionális rendszerek két polusának, a pozitivizmusnak és az idealizmusnak bírálatával szemlélteti. Szembenállásuk ellenére is, ugyanazon a talajon mozog mindakettő, tájékozódásuk szempontjának abszolutizálásában látják a bölcseletet, az egésznek és az egyetemességnek a tudományát. A pozitivizmus szerint a természet törvényszerűsége, az idealizmus szerint az idea az egységesen tagolt valóság-egész alapja. Mindakettő elhullajtja egyetemes kategóriáiból az egyedi létet, egyik sem tulajdonít különös jelentőséget a történetiségnek. Mindakettő a létet racionálisnak, igazoltnak és igazolhatónak tartja, mintaképük a matematika, a személytelen, eldologiasított tudomány. Etikájuk is egyetemes jellegű követelményt állít fel.

Jaspers álláspontja szerint a tudomány s egyáltalában a tárgyi világon való tájékozódás csak kiindulás, habár elkerülhetetlenül szükséges kiindulás a voltaképeni bölcselkedéshez. Végighaladva a tárgyi világon eljutunk egy határhoz, egy űrhöz, mely felhívás (Appel) a tárgyi világon való túljutáshoz. A bölcselkedés nem bizonyos tárgyba való merülés objektív eredmény reményével, hanem sajátszerű tudati magatartás (Bewusstseinshaltung), az önmegbizonyosodás (Selbstvergewisserung) élménye. A filozofálás nem tárgyi tudás, hanem önmagunkkal való törődés. A tudomány részéről egyetemesnek tartott tárgyiság határolt és viszonylagos létének tudatában az ember veszélyeztetve érzi magát s a saját lehetőségére kénytelen hagyatkozni. A létet az «én vagyok» időtől és tárgyi vonatkozástól független élményében, tehát mint exisztenciát ragadjuk meg teljes bizonyossággal. Az egyedi, exisztenciális élmény alapján a filozófia ellentétben áll a vallással, amennyiben az a transzcendens létet dologi tárgyakban materializálja, a kinyilatkoztatást egyszeri történeti ténynek veszi s az önérvényesülést veszélyeztető

tekintélyre hivatkozik. A filozófia igénybeveszi a módszeres közlés racionális formáját, de a tudománnyal való eme formális megegyezésen kívül a filozófiának nincs «tárgya», amelynek alapján a szaktudományokhoz hasonlóan lehetne meghatározni.

A filozófia az után a lét után kérdez, melyet önmagunk létezésében tapasztalunk, de önmagunk sohasem lehetünk tárggyá. Az önmagunkról való tudat «transzcendál», túllendül a tárgyi világon egy belsőbb létréteghez, lehatol az eredeti gyökérzethez (Ursprung), amelyből az «én» gondolkodik és cselekszik. A filozófia voltaképeni feladata, a létezés megvilágítása (Existenzerhellung), nem a gondolkodás, hanem a tett és a cselekvés műve. Míg a létanalizis (Daseinsanalyse) az általános tudat (Bewustsein überhaupt) funkciója, a létezés megvilágítása az egyéni énnek önmagával való beszéde. Nem általánosságok belátása, hanem az egyedi lét lehetőségeinek a maga kizárólagos gyökerében és céljaiban való felfogása. A létátvilágítás nem létismeret, hanem létbizonyosság szerzése. Szükséges hozzá a másokkal való együttélés, csak a közösségi életben történhetik meg az énnek másokkal való szembeállítása révén önmaga öntudatosítása. És szükséges a történeti tudat is, amelyben az időben való lét tárgyi tudása s időtlen önlétünk paradox kettőssége előtűnik a gondolkodás számára, ami az exisztenciális tudatban eredetileg egy. Legfontosabb azonban a létmegvilágosításhoz a szabadságtudat. Általa lesz átlátható az «én vagyok» élményének a tartalma. Akaró és cselekvő énünket átélő aktusainkban ezeket az aktusokat szabadaknak, énünkből eredőknek éljük meg. Nyilvánvaló lesz ezekben, hogy az én önmagát teremtő akarat s nem tárgy.

Ám énünknek a szabad cselekvésben tapasztalt élménye, Jaspers szerint, nem a végső létbizonyosság. Tisztán értelmi szemlélése az embereknek és dolgoknak fenomenológiában és pszichológizmusban oldja fel a filozófiát, az exisztencia abszolutizálása viszont önmagunk fogvatartásához visz. Pedig önmagunkat is transzcendálnunk kell, hogy a teljes léthez jussunk. Szabad és föltétlen tetteinkben, bizonyos határhelyzetekben (Grenzsituationen), melyekben meginog alattunk a talaj (halál, szenvedés, küzdelem, vétek), az ember magát egy önmagánál is eredetibb valóság előtt állónak tudja. Ez az abszolút valóság a «túllevő» (Transcendenz). Azonban mint önmagunk, az Abszolútum sem értendő tárgyi valóságként. Csak önmagunkon keresztül közelíthetjük meg a hozzá való vonatkozás élményében, anélkül, hogy tőlünk végtelen távolságát áthidalhatnánk. Róla szólnak a mítoszok, a dogmák, a metafizikai rendszerek. Egyik sem vehető azonban szószerint, mindegyiknek csak szimbolikus értelme van. A vallásos, metafizikai tanok megállapítások, jelek (Chiffren), melyek az igazi tartalmat nem tárják fel.

Jaspers szerint a bölcselkedés a voltaképeni lét keresése (Suchen), mely egymásból következő három cél irányában halad s ellenállásokat

leküzdő impulzusok lendülete viszi előre. Az első cél a világ, a felé hajtó impulzus a világ megismerésének vágya. Másokkal és a világgal való érintkezésben eszmélünk saját tevékeny énünkre. Életünk döntő pillanatai pedig Isten keresésére serkentenek. E három impulzus szorosan egybetartozik. Exisztencia nélkül a világtájékozódás értelmetlen s a transcendencia babonává válik. A világban való tájékozódás híján az exisztencia pontszerű jelentéktelenségbe süllyedne s a transzcendencia néma maradna. Transzcendencia nélkül elveszítené az exisztencia önmagát is s a világtájékozódás mélység nélküli lenne. A létkeresés hármas irányából adódik Jaspers számára a filozófia hármas tagozódása: világtájékozódás, létmegvilágítás és metafizika.

3. Még közvetlenebbül nyilvánul meg az egyéni élmény *Heidegger Márton* (sz. 1889) gondolatvilágában. Heidegger eredetileg Husserl köréhez tartozott, de Dilthey hermeneutikus módszere igénybevételével a fenomenológiának új irányt adott. (Főműve: *Sein und Zeit.* I. 1927.) Heidegger sem az elvont, egyetemes lényeg vizsgálatában látja a filozófia hivatását, hanem a konkrét, egyedi ember élményében feltáruló lét, az exisztencia elemzésében és értelmezésében. Szerinte is a lét igazi mivolta csak a megélésben ragadható meg, a filozófia a megélésben adott exisztencia ontológiája. Az emberi élményvilágra támaszkodó ontológia nem általános határozmányok megállapításában, hanem a lét értelmének (Sinn) megfejtésében látja feladatát. Az önreflexióban az emberi lét legalapvetőbb mozzanatának az «itt-lét» (Dasein) bizonyul. Az ember a világot eredetileg nem mint vele szembenálló tárgyat fogja fel (ebből az előfeltevésből erednek az ismeretelmélet legyőzhetetlen nehézségei), hanem önmagát a világtól kezdettől elszakíthatatlannak tapasztalja, az elemi létélmény a világban lét (In-der-Welt-sein). Ebben az egységes élménystruktúrában csak mesterségesen választható külön a világ és az én, a tárgy és az alany. A megismerésnek Heidegger megítélése szerint, nincs önálló értéke, teljesen az akarat szolgálatában áll, a tárgyra mint szerszámra, eszközre (Zeug) vonatkozik. Csak az alany gondoskodó foglalatossága (Besorgen), szükségletei kielégítése szempontjából van jelentősége.

Az elemi létélmény, az «itt-lét», minden tárgyszerűségtől gyökeresen különböző létmódot fejez ki. A hagyományos metafizika főtévedését Heidegger abban látja, hogy a szubstanciás mivoltukban változatlan anyagi dolgokat, tárgyakat, melyek «megvannak», tekintette a valóság ontológiai alaprétegének s az embert is tárgyi, szubstanciás valóság módjára gondolta el. Azonban az ember nem egy valami a számtalan más dolog közt, hanem az «itt-lét» élményében oly létező létét éli meg, mely érti a létet s egyetlen és megismételhetetlen módon a magáénak tudja azt. Az ontológia voltaképeni lényegének tekintett konkrét, tárgyatlan élménytartalmakat Heidegger maga alkotta műszavakkal, sajátszerű

szófűzéssel fejezi ki, ami stílusát eredetivé, de egyszersmind nehezen érthetővé is teszi.

A «világban lét» az ember számára kétirányú létezést zár magába, az egyik a világ, a másik önmaga. A világban elmerülés a köznapiság (Man, Alltäglichtkeit) élete, mely önmaga elvesztésének veszélyével jár; az ember igazában akkor létezik, ha önmagához vonatkozva, a saját egyéni lehetőségeit valóra váltva létezik. Aszerint, hogy megértjük-e lehetőségeinket, vagy nem, szerintük, vagy ellenük választunk-e állásfoglalásra, döntésre kényszerítő pillanatokban, van igazság, vagy nemigazság tökéletesedésre hivatott életünkben.

Nem az értelem, hanem az emberi lét alaprétege, a hangulat, a *hangoltság* (Befindlichkeit) mint elemi exisztenciális határozmány tárja fel a lét alapjellegét, a honnan és a hová ismerete nélküli kivetettséget (Geworfenheit), az önmagának való kiszolgáltatottság értelmében. A fenyegetettség érzése, a *félelem* (Furcht) teszi határozottabban tudatossá a lét alaphangulatát. Vele együtt adódik époly eredeti módon az *értés* (Verstehen), mely nem megismerés, hanem a létlehetőségek megvalósításának ereje, képessége (Seinkönnen). Az «értés» nem valami kigondolt terv szerinti alakítása az életnek, hanem lehetőségeink megélése, önmagunk elé kivetítése (Entwurf). Az alaphangulat a létbe kivetettséget teszi tudatossá s ezzel az embert feladat elé állítja, melynek megoldása a lehetőségeket valóságra váltó értésre vár. A hangulaton és értésen alapul a harmadik exisztenciális létmozzanat, a *beszéd* (Rede) az antik «logos» értelmében véve, a hangulatban és érzésben feltörő, de még rendezetlen tartalom rendezésének, artikulálásának, kimondhatóvá tételének funkciójában. Rögzítő funkciójával a beszéd tehát voltaképen az értelem szerepét tölti be.

Minthogy a lét az ember számára megvalósításra váró lehetőségekben van adva, léte önmaga előzését (Sich-vorweg-sein), nekifeszülést, gondoskodást, a világba adott létezőkkel, dolgokkal való foglalatosságot igényli. Az emberi léthelyzet egészét így a *gond* (Sorge) határozza meg. A gond exisztenciális apriorija bármiféle magatartásnak vagy helyzetnek. Az ember tökéletesülése azzá lenni, amivé sajátos lehetőségei szerint lehet, a gond teljesítménye. A gond adja meg tehát a kivetett s önmagát kivetíteni kénytelen emberi lét (geworfener Entwurf) alapalkatát. A kivetettség érzésével a honnan és a hová ismerete hiányában, a félelem önmaga elől a világhoz menekül. Köznapiságba, jelentéktelen apróságokba való elmerülés a lét ősbűne, a bukás (Verfall). Ellentétben a félelemmel, a gond másik aszpektusa, a közvetlen jelenen túlnéző *szorongás* (Angst) ráeszmélteti az embert igazi feladatára, az önmagával törődésre, elfogadására a létnek, amint az az ő számára adatott. («Dass es ist zu sein hat.») A sok megvalósítható lehetőség közül egy feltétlen bizonyos: a halál, a teljes megsemmisülés. Ez a legsajátszerűbb lehető-

sége a létnek. (Der Tod ist eigenste Möglichtkeit des Daseins.) Létezésünk legmélyebb ontológiai természete szerint halálralétezés (Sein zum Tode), végesség. A halál mint vég adja meg a létnek, mint egésznek az alkatát. A halál szétoldja az embert minden mástól, önmagára utalja. Az önmagára hagyatkozó emberhez szól a lelkiismeret (Gewissen), szava a gondnak felszólítása saját lehetőségeinek megvalósítására. A lehetőségek önmaga elé vetítéséből fakad az eltökéltség (Entschlossenheit), az autonóm, önmagának felelő elhatározás a lehetőség megvalósítására. A halálra szánt lét szabad és elhatározott vállalásában áll Heidegger szerint az emberi heroizmus.

A halálban az emberi lét jövőjét látja, de épúgy tudatos a semmiből a létbe belevetett multja. Az a létiség, mely a jelennel elválaszthatatlan egységben hordozza a multat és a jövőt, az *idő*. (Gegenwart aus Vergangenheit und Zukunft.) Igy a heideggeri lételemzés eredménye, amint munkája címe is kifejezi: *a lét idő*. Nem a térszemléleten alapul ez az időszemlélet, mint általában a közfelfogásé, hanem a bergsoni tartamhoz hasonlóan, a megélésen, s alapdimenziója a jövő. Az időt mint a jövőből a multba létezést fogja fel. A létnek az időben, tartamban adott meghatározása elenyészti a szubstancialitást, a maradandóságot, a tárgyiasságot. Az ember tárgyszerűen, az időből kiemelt valóságokként magával szembeállíthatja a dolgokat, de önmagát nem tarthatja tárgynak, valamiféle szubstanciának. Az ő létmódja a tárgyatlan időiség (Zeitlichkeit). Megegyezően Dilthey az emberi történethez alkalmazott időfogalmával, a heideggeri idő is teljességgel véges, csak az emberre alkalmazható, a halálhoz való léthez igazodik. Az idő síkjára vetítve a lét szubstanciális megmaradás nélküli folytonos létesülés, a Semmi (Nichts) által létbevetett létnek rövid, ugrásszerű alámerülése a Semmibe. Hogyan lehetséges az idő horizontján át ontológiai ismeret, — ennek bemutatását Heidegger műve még megjelenésre váró második részében ígéri.

4. Tagadhatatlan, hogy az exisztenciális filozófia bizonyos igényeket képvisel, melyeket nem lehet kereken elutasítani. Nem alaptalanul mutat rá arra, hogy a bölcselkedés nemcsak értelmi spekuláció, hanem az egész ember munkája. A bölcselet így valóban eggyé válik az emberi élettel s ép exisztenciális kötöttsége miatt marad ábránd a racionalizmus vágya, az «abszolút» filozófia eszméje. Abban is igazat kell adnunk ennek az iránynak, ha a racionalizmus által elhanyagolt egyedi lét jelentőségére fordítja a figyelmet s a tömegben való elsodródástól óvja az egyént. De el kell ismernünk annak is jótékony és igazságot szolgáló hatását, ha az ember a modern gondolkodásban szokássá vált túlidealizált ábrázolásával szemben, mely szívesen tüntette fel az Abszolútummal egyenlőnek, ez a filozófia oly emberképet rajzol, melyben az emberi lét földies, sőt tragikus vonásai, a végesség, a létbizonytalanság, a halál kikerülhetetlensége domborodnak ki.

Ha azonban az ígért megoldás eredménye szempontjából nézzük az exisztencializmust, a vállalkozás elégtelensége nagyonis szembeszökő. Habár elvileg a lét értelmének megvilágítását ígéri, tényleg annak csak egy részét látja meg: a konkrét, egyedi létet s azt a valóság egészével azonosítja. De nem lehet teljes, s azért a valóságnak megfelelő az a világkép, mely mellőzi az egyedek felett álló, azokat magasabb egységbe egyesítő mozzanatokat s különösen, melyben nem marad hely a valóság végső egységét adó lét, az abszolút Valóság számára. Az ember elvitathatatlanul vonatkozásban áll az idő horizontján túlfekvő örökkévaló valósággal, értékekkel, eszmékkel is. A racionalizmus merész konstrukcióival szemben aligha szolgáljuk eredményesen az igazságot, ha az egyedi lét, az alanyiság zárt körében maradunk s azokat az óriási jelentőségű ellentéteket, melyek a gondolkodás történetében mint egyed és egyetemesség, relatív és abszolút lét, egyén és közösség, alany és tárgy szembenállása tudatosultak, a viszony egyik tagjára való redukálással megdöbbentő rövidlátással leegyszerűsítjük.

Ily egyoldalú valóságszemlélet képtelennek bizonyul az emberi élet értelmének a magyarázatára, hiszen a honnan és miért kérdését teljesen homályban hagyja. Pedig az ember ép az exisztenciális szemlélet által hangsúlyozott végességével önmagán túlmutat s e létalkata eredetének megvilágítását sürgeti. A legmélyebb létproblémákat illetőleg hallgatásra kényszerülő, a végesség korlátain tovább emelkedni képtelen valóságszemlélet nem alkalmas oly magasabbrendű moralitás megvalósítására, aminő az exisztenciális filozófia titkos vágya. Az embert céljai, értékeszméi emelik önmaga felé. A megsemmisülés biztos tudatától hevített heideggeri heroizmus aligha magasrendű erény, inkább az emberi dac igazolatlan túlértékelése. Az exisztenciális filozófia nevével a saját határait is jelzi. A világháborúk súlyát érző, létében fenyegetett, bizonytalanságban vergődő ember exisztenciájának inkább művészi, mint filozófiai kifejezése ez a bölcselkedés.

Irodalom. Pfeiffer J., Existenzphilosophie. Leipzig, 1934. — *Andersen W.*, Der Exisztenzbegriff und das existenzielle Denken in der neueren Philosphie und Theologie. Gütersloh, 1940. — *Hamvas B.*, Szellem és exisztencia. K. Jaspers filozófiája. Pannonia. 6. évf. pótf. 3—53 ll. — *Kraft J.*, Von Husserl zu Heidegger. Leipzig, 1932. — *Fischer Al.*, Die Existenzphilosophie M. Heideggers. Leipzig, 1935. — *Delp A.*, Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers. Freiburg i. B., 1935. — *Barta J.*, M. Heidegger. Athenaeum, 1933. 137—152 ll. — Vita Heidegger filozófiájáról. Athenaeum, 1939. 293 kk. ll.

75. Az újabb német idealizmus metafizikája.

1. A pozitivizmus és a materializmus áramlata nem olthatta ki a német gondolkodásban mélyen gyökerező idealizmus szellemét. Sőt a materializmus és a mechanizmus éppen a tapasztalati tudományokat is

szakszerűen művelő gondolkodók részéről talált határozott ellenállásra. A fizika, biológia, pszichológia területén tevékeny kutatók a mechanizmust csak a fizikai világra vonatkozólag találták beigazolva, míg a mélyebben fekvő okok magyarázatát, a valóság egészének az értelmét az idealizmus metafizikájában keresték. A már Schopenhauer által emlegetett «metafizikai szükséglet» nélkülözhetetlenségét igazolják e gondolkodók, kik *a természettudomány és a metafizika* összeegyeztetésére törekednek.

Kant kritikájának és a tapasztalati tudományok induktív módszerének a hatása nyilvánul meg abban, hogy ez az újabb metafizika szakít a korábbi német idealizmus fogalmakból kiinduló a priori-deduktív módszerével s a tapasztalaton alapuló *induktív metafizika* alkotására törekedik. Legalább is ez a célként követett eszmény. Tényleg, némi változtatással Leibniz, Herbart monasz-elméletét, Schelling organikus természetfilozófiáját, Schopenhaeur voluntarizmusát, Fichte és Hegel szellemmetafizikáját ismerjük fel ezekben a rendszerekben.

2. A természetkutató valóságérzékét és a romantikus lélek termékeny képzeletét egyesítette magában *Fechner Gusztáv Tódor* (1801—1887), ki a lipcsei egyetemen először fizikát, majd filozófiát tanított. Fechner a jelenségek világára korlátozott, természettudományos-mechanikus világmagyarázattal szembeállítja a valóságot belső lényegében megértő világmagyarázatot. Amaz az éjjeli szemlélet *(Nachtansicht)*, emez a nappali szemlélet *(Tagesansicht)*. *(Zend Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, 1851. *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879.) Ez utóbbinak a megalkotásához Fechner analógiás következtetések által jut. Az ember testi-lelki életének a mintájára gondolja el más lények életét is. A valóság különböző lényei (növények, állatok, égitestek) fajilag különböző szellemi élet hordozói s egységes létalapjuk a Világszellem. Fechner ezt a *panteista-panpszichista metafizikát* az ősi természetvallás felújításának tekinti s a kereszténység szellemével is összeegyeztethetőnek gondolja.

Lélek és test viszonyát a *pszicho-fizikai parallelizmus* értelmében magyarázza. A szellem a valóság belső, a test külső megnyilvánulása. Ami önmaga számára szellem, más számára mint test nyilvánul meg. A testiség külső formája a szellemtől elválaszthatatlan. A halálban a testet a föld, a lelket pedig a föld-szellem olvasztja magába. Minden az istenség életmozzanata lévén, Fechner optimisztikusan az életgyönyörűség fokozását látja a legfőbb etikai feladatnak.

A pszichofizikai vizsgálatok mellett (l. 611. old.) Fechner nevéhez fűződik a *pszichológiai esztétika* megalapítása is. *(Vorschule der Ästhetik*, 1876.) Itt is a korábbi idealizmus deduktív irányával szemben («Ästhetik von oben») az esztétikai élmények empirikus vizsgálatát veszi alapul («Ästhetik von unten»). Ennek eredményeképp Fechner az esztétikai élmény

kialakulásánál a közvetlen tárgyi benyomás mellett az ahhoz kapcsolódó asszociatív elemek jelentőségére mutat rá. A szép lényegének a közvetlen tetszés általi gyönyör felkeltését tekinti, mely metafizikai és erkölcsi vonatkozásoktól független.

3. Tételeinek felállításánál Fechnernél óvatosabb s nála mélyebbre szánt a berlini orvos-filozófus, *Lotze R. Herman* (1817—81), kinek eredeti szempontokat sem nélkülöző rendszere részleteiben befejezetlen maradt. Lotze a tapasztalati világban a korlátlan mechanizmust vallja, melyet annyira általánosít, hogy az életerő fogalmát is elveti s a működés feltételeit illetőleg szerves és szervetlen világ közt nem tesz lényeges különbséget. De a mechanizmust csak eszköznek tekinti, melyet az istenség céljának, a jónak a megvalósításához választott. Metafizikája a *teleológiai idealizmus*, mely a mechanizmussal megalkudni képtelen embernek, a mikrokozmosznak jogos igényeit hivatott igazolni. *(Mikrokosmos*, 1856—64.)

Az *ismeretelmélet* szempontjából Lotze nem lát nehézséget a metafizika lehetőségére nézve. Az ismeretkritikai problémában inkább Leibniz és Herbart, mint Kant véleményét követi. A tudatjelenségek szerinte feltételezik a tudaton kívüli létet s a lét viszonyai képezik a tárgyi alapját a lélek öntevékenységével kialakított szubjektív ismeretképeknek. A térnélküli benyomásokat a lélek a recehártya különböző beállításra képes «helyi jegyeinek» *(Lokalzeichen)* igénybevételével térbeni egymásmellettiségben rendezi el. *(Grundzüge der Psychologie.* I. Teil. 4. Kap.) A szemléleti formák és a kategóriák a lélek természetével adott diszpozíciók, melyek a tapasztalati benyomások, a tapasztalat adatainak a feldolgozásával fejlődnek ki.

A *metafizika* alapvető problémájának, a *szubstancia* mibenlétének a megállapításához Lotze a tapasztalatból indul ki. Az élmények sokasága közepette magunkban a legtökéletesebb egységet tapasztaljuk. Hasonló egységet tapasztalunk más dolgokban is. A dolgokat jellemző egység alapját a szellemiségben kell keresnünk. Minden valóság *szellem*. A világ a tudatosság különböző fokán álló egyszerű szubstanciák, *monaszok* sokasága. De a monaszok önállóságuk dacára nem egymástól elkülönült individuumok. A dolog lététől elválaszthatatlan a vonatkozásban-állás *(Stehen in Beziehungen)*. De ezzel az a nehézség merül fel, hogyan állhatnak egymástól független s éppen azért külső hatás átvételére képtelen lények állandó kölcsönhatásban? A lehetséges megoldás az, hogy a lények nem teljesen önállók, hanem a velük lényegi egységben álló Abszolútum módosulásai. Az öntevékenység feladásával tér át Lotze Leibnizről Spinoza rendszerére, azonban Spinozával szemben mind a szellemi egyedek szabadságát, mind Isten személyiségét fenntartja anélkül, hogy az ellentétes metafizikai feltételek összeegyeztethetősége világosan kibontakozna előttünk.

Lotze világnézetének legmélyebb alapja az *értékeszme*. «Annak, ami van, az alapját abban keresem — írja — aminek lennie kell.» *(Metaphysik*, 1879. A mű végén.) Az esetleges létezéstől meg kell különböztetni az etikai és a logikai értékek időtlen *érvényességét (Geltung)*. A valóság dolgai «léteznek», a folyamatok, események «történnek», a viszonyok «fennállnak», a tételek, az igazságok «érvényesek». «Nem abban a pillanatban alkotjuk az igazság tartalmát, amelyben gondoljuk, hanem csak elismerjük azt ; akkor is, amikor nem gondoltuk, érvényben volt már és érvényben fog maradni, elválasztva minden létezőtől, a dolgoktól épúgy, mint tőlünk.» *(Logik*, 1874. 503. l.) Lotzenak meggyőződése, hogy a platoni ideák ezt a gondoltságtól és létezéstől független érvényességet jelentik s csak a nyelvi kifejezés tökéletlensége látta el az ideákat a létezés állítmányával. Ezzel az idealisztikus értékelmélettel keltette a mai filozófiában a legjelentékenyebb hatást.

Lotze Platonnal rokon-lelek a szép iránti lelkesedésében is. Csak körvonalaiban vázolt *esztétikájában* a szép lényegét abban látja, hogy a forma egy abszolút értéket kifejező tartalomnak szolgál. A szép szemlélteti a világszerkezet három hatalmát : a törvényeket, a tényeket és az értékeket, melyeket ismeretünk egymásra visszavezetni s együttesen felfogni nem képes.

4. Míg Fechnernél és Lotzenál a metafizika inkább a világkép etikai szempontból igényelt kiegészítését jelenti, *von Hartmann Eduárd* (1842—1906) a korábbi nagy idealisztikus rendszerekre emlékeztető arányokban építi ki rendszerét, mely Schopenhauer akaratelméletét, Hegel evolucionisztikus szellemfilozófiáját és Schelling azonosságbölcseletét mint «az induktív természetbölcseleti módszer spekulatív eredményét» egyesíti szintézisbe. Ismeretelméleti állásfoglalását Hartmann *transzcendentális realizmusnak* nevezte, amennyiben az akarattól függetlenül adott képzeteket a tőlünk függetlenül létező tárgyak oksági hatásának tulajdonította s ezen az alapon az összes kategóriáknak és a tér szemléleti formájának is transzcendens érvényt tulajdonított. *(Erkenntnistheorie*, 1889. *Kategorienlehre*, 1896.)

Hartmannak az a metafizikai alapgondolata, hogy az életjelenségek belső mozgatója az Abszolútum, a *Tudattalan*. *(Die Philosophie des Unbewussten*, 1868.) Ezt a sejtését biológiai vizsgálataiból veszi. Az organizmus életében megnyilvánuló ösztönös kényszerűségből és belső egységből, valamint a művészi ihlet váratlanul feltörő sajátosságából tapasztalatilag is igazoltnak látja ezt. A tudattalan nem pszichikai, hanem metafizikai fogalom. A valóság egységes létalapja az akarattal és értelemmel rendelkező tudattalan szellem. Az ösztönös, vak életakarat hozta létre a világot. S mivel az akarat együttműködésre kényszeríti az értelmet, a természetben és a történelemben minden célszerűen megy végbe, úgyhogy mondhatjuk, hogy a történések lefolyását illetőleg a világ a legjobb. De

minthogy az egész világ a vak, kielégíthetetlen akarat műve, mely az értelemmel szüntelen küzdelemben áll, a világ mégis értéktelen *(pesszimizmus)*. A lét szenvedésétől az akarat kielégíthetetlen vágyát képező értelem szabadít meg, melynek felülkerekedésével az akarat visszakényszerül eredeti lehetőségi állapotába s a két szellemi alapfunkció harmonikus kiegyenlítődésével visszaáll az Abszolútum világ előtti, eredeti értelmi-akarati azonossága. A kultúra mint fokozott értelmi tevékenység hathatósan elősegíti a világegyetem e végső célját s ezért a kultúra szolgálata a legmagasabbrendű erkölcsi kötelesség. *(Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, 1879.)

A szenvedéstől való menekvés, a megváltás gondolata vezeti Hartmannt a *vallásfilozófia* útjaira. *(Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*, 1881. *Die Religion des Geistes*, 1882.) A vallás eredetét az ember önző hajlamaiban látja. A vallásos tudat két fő fejlődési foka a naturalizmus és a szupranaturalizmus. A vallásos élmény, a hit pszichikai összetevői a képzet, az érzelem és az akarat együttes aktusai, melyek közül az érzelmi elem a legjelentékenyebb. A vallás alanyi oldalának megfelelő tárgyi oldal az ember az esetleges világtól megszabadító *kegyelem*. Az egyéni, szubjektív, vallásos aktusok Isten önmegváltásának az eszközei. A lét megváltását nem a kereszténység valósítja meg, melynek történeti jelentősége Hartmann szerint már lejárt, hanem a hindú panteizmust és a keresztény-zsidó monizmust tökéletesebb formában magában egyesítő *konkrét monizmus* a jövő vallása. Ezeknek a vallásfilozófiai eszméknek újabban *Drews Artúr* (1865—1935), Hartmann legjelentékenyebb követője adott hangot, ki a Krisztus-mítosz gondolatát is felvetette.

5. Az induktív metafizika módszerét érdekesen szemlélteti *Wundt Vilmos* (1832—1920) rendszere. Wundt, ki a lipcsei egyetemen működött, elsősorban pszichológiai munkásságával örökítette meg nevét (l. 613. old.). De a pszichológiát nem tekintette elszigetelt tudománynak, hanem abból mint alapvető tudományból kiindulva törekedett a logikai, társadalmi és etikai jelenségeket megérteni s Leibnizhez hasonló enciklopedikus munkásságának eredményeit a metafizikában összegezte. A voltaképeni filozófia célja Wundt szerint «a részletismereteknek az értelem és a kedély követelményeit kielégítő világ- és életnézetbe való összefoglalása». *(System der Philosophie*, 1889. Einl.)

Wundt tudományos egyénisége akkor alakult ki, mikor a természettudományos műveltség diadalát ünnepelte. Ezért viseltetik ellenszenvvel mindennemű apriorizmus iránt s pszichológizmusa különösen a *logikában* jutott élesen kifejezésre. *(Logik*, 1880—83.) Logikája szerint a gondolkodási formák is a fejlődés során alakulnak ki. A logikai gondolkodás egyéb lelki folyamatoktól a spontaneitás, az evidencia és az egyetemesség tekintetében tér el. De a logikai alapelvek és az ismeretformák is a

tapasztalati anyag fogalmi feldolgozása során keletkeztek. Az objektív bizonyosságot ismeretelméletileg Wundt a tényeknek a tapasztalat részéről való megdönthetetlenségében látja igazolva. Logikájának a problémák részletes történeti vizsgálata és kritikája mellett az egyes tudományok módszerének a jellemzése képezi legjelentékenyebb részét.

Az egyénnek a közösséghez való szükségképeni viszonya terelte Wundt figyelmét az individuális lélektanról a *néppszichológia* irányába. A közösségi élet szellemi képződményeit történetpszichológiai fejlődésükben vizsgálja Wundt tíz kötetre növekedett munkája. (*Völkerpsychologie*, 1900—20.) A szaktudományokból merített hatalmas anyag a nyelv, a mítosz és az erkölcs problémái körül csoportosul. A történeti fejlődés négy szakát a tapasztalati anyag alapján Wundt a primitív, a totemisztikus, a hősi korra és a humanitás korára osztja fel. Szerinte a nyelv az eredetileg különféle kifejező mozdulatok közül a leghasznosabbnak bizonyult. A nyelv szavai a beszélőszervek fiziológiai változásával, a jelentés pedig az asszociáció feltételeinek a változásával együtt változik. A mítoszképződés pszichikai alapja elsősorban a holtakról való megemlékezés érzelmi motívuma, legmagasabb foka az istenek elképzelése, mely már a vallás kezdetét jelenti. A mitikus világból fejlődik ki a vallás mellett a művészet is, mely nem más, mint a képzelet által irányított kifejező mozzanat. A néppszichológia etikai részében Wundt csak a jogfejlődés történetét vázolja.

Az *etika* különbségét a néppszichológiától Wundt abban látta, hogy az etika normatív tudomány, de a normák empirikus tényeken alapulnak s nem az a priori észparancson, mint Kant állította. Az erkölcsiség fejlődése a szellemi élet fejlődésével halad együtt. A határozatlan érzelmi motívumnak (nemi ösztön, mitikus és vallásos motívumok) tudatos motívummá alakulásával s ezeknek ideális észmotívumokká nemesedésével alakulnak ki az egyetemes emberi normák. Ezt a normát Wundt a közakarattal való megegyezésben látta. (*Ethik*, 1886.)

Az egyes tudományok által közvetített egyetemes ismereteket, Wundt szerint, a *metafizika* egyesíti ellenmondás nélküli rendszerbe. A metafizika ugyanis egyrészt a reális tudományok egyetemes principiumait tiszta viszony- és értelmi fogalmakba (pl. sokféleség, szám, funkció) foglalja össze, másrészt az empirikus tudat számára fontos tiszta valóságfogalmakat (szubstancia, okság, cél stb.) kifejti. Ezek a fogalmak a logikai feldolgozás végső fokai, tehát szintén induktív eredetűek.

Az ész egységesítő törekvései a transzcendens ideákban elégülnek ki: a kozmológiai, pszichológiai és az ontológiai ideákban. (Syst. d. Phil. IV. Abschn.) Mindegyiknél az ész kétirányú tevékenységet fejt ki: a végső egyetemesség felé haladva eljut a végtelen egész (totalitas), az elemi egyediség felé haladva eljut az oszthatatlan egység eszméjéhez. Így alakítjuk ki a természet-metafizikában a világegész és az atom fogalmát,

a lélek-metafizikában az egyetemes akarat s az aktuális egyéni akarat, azaz az egyéni lélek fogalmát. A kozmológiai és a pszichológiai idea magasabb egysége az ontológiai idea, mely a kozmológiai sornak a pszichikai sor alá rendelésével valósul meg.

Ilymódon a metafizikai szemlélet előtt a világ mint tiszta szellemiség tárul fel, a fizikai és a pszichikai tüneménysor ugyanegy valóság különböző szemléleteként tűnik fel *(parallelizmus)*. A kozmosz mechanizmusa csak a külső réteg, mely mögött az önmagunkban tapasztalt akarati aktivitáshoz hasonló szellemiség működik *(voluntarizmus)*. A valóság individuális akarategységek végtelen totalitása, melyben az egyéni akarat, bár nem formális része az egyetemes akaratnak, az akarati egységbe fonódottságánál fogva mégis csak viszonylagosan önálló. Ezzel a nagy akarati egységgel adva van az emberiségnek egy magasabbrendű humanitás felé való haladásának a lehetősége. S a fejlődés szükségképen elvezet a világ végtelen alapjához és céljához, Istenhez, akinek az ismerete csak a hit tárgya lehet, de nem a tudásé. Igy a vallási eszme szükségképeni kiegészítőjévé lesz az erkölcsi eszmének. A pozitív vallások az ész ideáit az érzéki ember számára szimbolumokba, konkrét érzéki formákba öltöztetik. A vallások e törekvésénél Wundt fontosnak tartja, hogy ne tévesszék szem elől az erkölcsi célt, a magasabbrendű humanitás eszméjét.

Wundttal rokonlélek *Paulsen Frigyes* (1846—1908), ki a voluntarizmusnak (e műkifejezést ő képezte) és a pszichofizikai parallelizmusnak panteista jelleget adott. Gyakorlati szempontú, konzervatív irányú etikai, pedagógiai művei s különösen a kanti filozófiát népszerűsítő iratai a közönség széles köreibe vitték szét a német idealisztikus gondolkodás eszméit. *(System der Ethik*, 1889. *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 1885. *Einleitung in die Philosophie*, 1892.)

6. A tapasztalati lélektanból kiindulva, a pszichológia metafizikai megalapozását célozza újabban *Stern Vilmos* (sz. 1871) «reális metafizikája», a *kritikai perszonalizmus* is. *(Person und Sache*, 1906—1918.) Ez a metafizika a célszerűség «naív» (antropomorfisztikus—vallásos) és a materializmus mechanisztikus szemléletét egy «teleo-mechanikus parallelizmus»-ban szándékozik kibékíteni.

Stern szerint nem lélek és test az eredeti kettősség, hanem a személy *(Person)* és a dolog *(Sache)* testi-lelki jelenségeket megelőző metafizikai és metapszichikai fogalmai. A valóság metafizikailag szemlélve nem testi *és* lelki természetű lényekből áll, hanem személyekből és dolgokból, melyek azonban egymástól csak viszonylagosan különböznek. A *személy* Sternnél a szokottnál tágabb jelentőségű fogalom, lényegében megegyezik a leibnizi monasz-fogalommal. A személy a részek sokasága ellenére is egységes, egyedi és önértékű szubstancia, mely célszerű tevékenységet fejt ki. Ezzel szemben a dolog a részek aggregátuma, passzív, mechanikus,

önértéknélküli valóság. A részek az őket egyesítő személyhez viszonyítva dolgok s viszont az egész fogalmából tekintve, a részek mechanikus kapcsolata az egész célját szolgálja. Ugyanaz különböző szempontból tekintve, dolog és személy; alulról nézve («von unten») mechanikus, felülről nézve («von oben») teleológikus valóság.

A személyek hierarchikus rendjében mindegyik személy dolog az őt magasabb egységbe egyesítő magasabbrendű személyhez képest. A család, a nép, az emberiség, értékben egyre növekedő rangsorát az isteni mindenszemély *(Allperson)* foglalja végső egységbe. Nem nehéz megállapítani, hogy ebben a panteisztikus rendszerben az anyag és a szellem ellentétének a feloldása csak látszólagos.

7. Az individualizmus ellen küzdő társadalom- és gazdaságelméletének (*Gesellsschaftslehre*, 1914, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, 1911.) bölcseleti megalapozására törekedve *Spann Otmár* (sz. 1878.) a német idealizmus hagyományai alapján építette ki «*univerzalizmus*»-nak nevezett rendszerét. A tapasztalati adottságnál megrekedő empirizmussal szemben Spann az érzékfeletti, egyénfeletti valósághoz felemelkedő idealizmus kiteljesült formájának az «ontológiai idealizmus»-t tartja, mely a világot az érzékfeletti lét beszüremkedéseként értelmezi s fő feladatának a transzcendencia és az immanencia problémájának kiegyensúlyozott megoldását tekinti. (*Philosophenspiegel*, 1933.) A filozófiai megismerés alapjának Spann az intuició élményét tartja, mely a fogalmi kifejtés anyagát szolgáltatja.

A társadalomfilozófiából kiinduló spanni rendszer alapintuiciója a szellemi létnek és az életnek az Egész *(Ganzheit)* aszpektusából történő szemlélése. Az Egész mint ilyen nem bír léttel, részeiben születik meg, de (logikailag) a részek előtt van; nem oldódik fel a részekben, ott van a részek alapjában, gyökerében; az Egész minden mindenben, minden benne van és ő ott van mindenben. Az Egésznek a tagokban való megszületése a kitagolás *(Ausgliederung)*, a részeknek benne való megmaradása, belekapcsoltsága, a visszakapcsoltság *(Rückverbundenheit)* a lét legalapvetőbb ősmódozatai, kategóriái; felismerésükkel Spann végérvényesen kiküszöbölhetőnek véli a mechanikus okság fogalmát. *(Kategorienlehre*, 1924.) A lét nem atomok mechanikus egymásra hatásából épül fel, hanem folytonos ujjáteremtődés. A felette álló, magasabb egészhez részként, tagként tartozó kitagolt lét és a részeit kitagoló lét a teremtett s a teremtő lét fogalmával azonos. Minthogy a kitagolás és a kitagoltság a lét együttes ősmozzanatai, a teremtő lét maga is szakadatlanul teremtetik. Minden lét teremtés teremtetésből. (Alles Sein ist Schaffen aus Geschaffenwerden.) Egyedül Isten az, aki csak teremt. És a létnek époly ősi határozmánya a más léttel együttes létezés, a kettőség, együttesség *(Gezweiung)* is. A kitagolás és az együttesség elve alapján látja Spann kielégítően megoldottnak a transzcendencia és az immanencia proble-

máját. Az alsóbb egészben a magasabb egész léte az immanenciát, a visszakapcsoltság a transzcendenciát biztosítja. Az idea úgy viszonylik a dolgokhoz, mint az egész tagjaihoz. Ezzel mind a panteizmus, mind a deizmus elkerülhető. *(Der Schöpfungsgang des Geistes,* 1924.)

A valóság egészén igazoltnak tekintett elvek alapján látja Spann filozófiailag biztosítottnak nagy hatást keltett társadalombölcseletét. Ennek alaptétele, hogy az egyén a közösséggel szemben levezetett, másodlagos mozzanat, — az egyéni léleknek az átfogóbb egységekbe való beillesztettségét emeli ki Spann *Erkenne dich,* 1935. c. lélektani művében — aki azonban tagszerű mivoltában sajátos funkciójával vesz részt az egész életében. Igy a társadalmi egész elsőbbségének biztosításával egyidejűleg Spann elkerülhetőnek látja az egyén jelentőségét megszüntető kollektivizmus veszedelmét is.

8. Az újabb német idealizmus nagy érdeme, hogy a metafizikát kapcsolatba akarja hozni a tapasztalattal s ezzel a metafizika létjogosultságát ismét biztosítani iparkodik. Azonban a módszertani kérdés súlyos nehézségek elé állítja. Megállapításait a tapasztalati szaktudományok eredményei összegezésének, illetve a tapasztalati tények követelményeinek tűnteti fel. Ámde nyilvánvaló, hogy az *induktív módszer* a tapasztalaton túl nem terjeszthető s önmagában a tapasztalaton belül sem elégséges egyetemes érvényű igazság megállapítására. Az empirikus tudomány induktív módszerére hivatkozó metafizikának a megállapításai tényleg nem indukción, hanem rejtett metafizikai előfeltevéseken, intuitív belátásokon alapulnak. Ilyen természetű ismeretkiegészítő eszközök alkalmazásával azonban csak egy alanyi értékű világszemlélet alakítható ki, nem pedig az ismeretelmélet követelményeinek megfelelő metafizikai rendszer. Az ismeretelméleti megalapozás hiányának kell tulajdonítanunk, hogy ez újabb metafizikai irányok nem remélhetnek hosszú életet, egyrészük máris a mult emlékei közé tartozik.

De a nehézségek még korántsem jelentik a metafizika csődjét, hanem a módszer kérdésének és elsősorban a filozófiának a szaktudományokhoz való viszonyának a tisztázását sürgetik. Ez a kérdés a mai filozófia egyik fő problémája. Erről győz meg bennünket az a kép is, melyet az idealista metafizika más országokban nyujt.

Irodalom. Wentscher M., Fechner und Lotze. München, 1925. — *Lassawitz K.*, G. Th. Fechner.[3] Stuttgart, 1910. — *Wundt W.*, G. Th. Fechner. Leipzig, 1901. Emlékbeszéd. — *Schmidt J. W.—Japing*, Lotzes Religionsphilosophie. Göttingen, 1925. — *Várkonyi H.*, Lotze bölcselete. Religio, 1917. 365—378. ll. — *Alexander B.*, Lotze emléke. Athenaeum, 1919. 161—174. ll. — *Drews A.*, Ed. v. Hartmanns philosophisches System.[2] Heidelberg, 1906. — *Petraschek K.*, Die Logik des Unbewussten. I—II. München, 1926. Kritika. — *Szelényi O.*, Hartmann E. vallásbölcselete. Theol. Szakl., 1915. 266—281. ll. — *Petersen P.*, Wundt und seine Zeit. Stuttgart, 1915. — *Nef W.*, Die Philosophie W. Wundts. Lepzig, 1923. — *Kornis Gy.*, W. Wundt. Társ. Tud., 1921. 70—96., 202—218. ll. — *Rácz L.*,

Wundt jelentősége a filozófiában. Magy. Fil. Társ. Közl., 1903. VI. 1—11., VII—VIII. 1—16. ll. — *Kozári Gy.*, Wundt rendszerének ismertetése és bírálata. Bölcs. Foly., 1897—98. — *Räber H.*, O. Spanns Philosophie des Universalismus. Jena, 1937. — *Kisléghi Nagy D.*, Univerzalizmus. Spann O. bölcseleti és gazdasági tanai. Budapest, 1938.

76. Az idealizmus a többi országokban.

1. A pozitivizmust nemcsak Németországban, de a többi országokban is visszavonulásra kényszerítette az idealizmus ellenállása. Az újabb francia idealizmus a spiritualizmus felszabadító hadjárata az erkölcsiséget elernyesztő mechanizmus ellen. Zászlaján az *erkölcsi szabadság* jelszava ragyog, harci eszközei jelentékeny részben a német idealizmus fegyvertárából valók.

Renouvier Károly (1815—1903) a kanti kriticizmus eszközeivel törekedett az idealizmus jogalapjait biztosítani. (Főműve *Essais de Critique générale.* 4 részben. 1851—64.) Renouvier bebizonyítottnak látja Kant ismeretelméleti alaptételét, hogy csak a jelenségekről van ismeretünk, melyek logikai feltételeit a kategóriák alkotják. Azonban Kanttól eltérően nem különbözteti meg a szemléleti és az értelmi formákat, a kanti kategóriatáblázat több ítéletfaját összevonja, viszont új kategóriákat is vezet be. Ilymódon kilenc kategóriát állapít meg: viszony, szám, helyzet, egymásutániság, minőség, levés, okság, cél, személyiség. Mindegyik kategória a tézis, antitézis, szintézis szerint három-három tagot mutat fel. A kategóriák Renouvier szerint a gondolkodás egymásra vissza nem vezethető eredeti formái, melyek (a transzcendentális dedukció módjára) nem bizonyíthatók. A képzeteket csak egymáshoz való viszonyukban ismerhetjük meg s így abszolút bizonyosságot nem szerezhetünk. Azonban e kénytelen relativizmus ellenére sincs okunk a szkepszisre. Cselekednünk kell s hogy cselekedhessünk, hinnünk kell az ismeret lehetőségében. A hit az akarat szabad hozzájárulása bizonyos tételekhez.

Tapasztalatunk összességét és határát a jelenségek képezik. Renouvier, ki eredetileg matematikusnak készült, a jelenségek világának határoltságát matematikailag is bizonyítottnak tekinti. A matematikai végtelen határfogalom, a valóságos végtelen lehetetlenség. A valóságon uralkodó «szám törvénye» folytán *(la loi du nombre)* minden egy bizonyos, véges szám. Ezzel kapcsolatban Renouvier elveti a noumenák létét. Az önmagukban létező dolgok térben és időben léteznének, ami a tér és idő részeinek végtelen sokaságát tételezné fel, ez pedig lehetetlen. Ezért nem vesz fel Renouvier külön szemléleti formákat, hanem a tért és az időt a helyzet, illetve az egymásutániság kategóriájába sorozza. A kanti antiómiáknak a végtelent feltételező antitézisei így maguktól megdőlnek.

Az erkölcsi észhit számára a valószínűség határain belül állít fel Renouvier *metafizikai* feltevéseket. A végesség világában mindennemű oksornak van kezdete. Elfogadhatónak ítéli tehát a teremtés tanát, s

mivel az egymástól különböző lényeket egy közös egységre nehezen tartotta visszavezethetőknek, kezdetben a világ kezdetének a magyarázatául a panteizmust a monoteizmusnál alkalmasabbnak ítélte. Azon tapasztalat alapján, hogy az akarat működése testi mozgással kapcsolatos, a világot több-kevesebb világossággal rendelkező «tudatok», személyek sokaságának látja, melyeket Isten egyetemes tudata tart egységben. Az Isten Renouviernél nem az abszolút szubstancia, hanem a fennálló erkölcsi rend. A perszonalizmust később monadológiává alakította át. *(Nouvelle Monadologie,* 1899.)

Az erkölcsi rend posztulátuma a *szabadság,* mely Renouvier szerint — Kanttól eltérően — magának a fenomenális világnak a tüneménye, melyben fennáll az új sor kezdésének a lehetősége, ami a szabadság lényege. Az erkölcsiség másik posztulátuma a *halhatatlanság.* A pszichikai erők új organizmusban való továbbélését Renouvier nem tartja lehetetlennek. Az emberiség már a világ előtt létezett s az egoizmus következménye lett az Istentől, az eredeti egységtől való elszakadás. Az erkölcsi törvénynek az a célja, hogy az emberiség eredeti egysége helyreálljon. A kategorikus imperativusz tehát társadalmi jelentőségű, a köz akaratának a parancsa.

A Renouvier által kezdeményezett kriticizmust szűkebb keretek közt alkalmazzák *Brochard Viktor* (1848—1907), *Hamelin Oktávián* (1856—1907), *Evelin Ferenc* (1835—1910).

Kant és Schleiermacher hatását mutatja a protestáns *Sabatier Ágost* (1839—1901) valláskritikája. *(Esquisse d'une Philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire,* 1897.) A vallás eredetét a nyomorúságából szabadulni törekvő embernek a világlélek iránti hitében keresi. A hitből fakadó imádság élménye a kinyilatkoztatás. A vallásos élmény közösség alkotására törekszik, a vallásalapítók ennek a törekvésnek a kiemelkedő képviselői s a dogmák a folyton fejlődő vallásos tudat tisztán etikai jelentőségű jelképei, szimbolumai. Ez a «kritikus szimbolizmus» katolikus részről a modernista törekvésekben talált visszhangra.

2. A kanti kriticizmus mellett a francia idealizmus szívesen követte a francia spiritualizmus történeti nyomait, de Biran és Descartes *öntapasztalaton* alapuló módszerét is. A misztikus lelkű *Ravaisson-Mollien Félix* (1813—1900) «a spiritualisztikus realizmus vagy pozitivizmus» tételét az öntapasztalat kétségtelen bizonyságára építi. De hatással volt rá Schelling is, kit Münchenben hallgatott s ki az anyag és a szellem közvetlen kapcsolatára tette figyelmessé, melyet Ravaisson a szokásban talált az öntapasztalat részéről igazolva. *(De l'habitude,* 1838.) A szokás, mely tudattalan és értelmes aktus egyszerre, bizonyítja, hogy a természet nem tisztán vak és mechanikus erő, hanem a szükségszerűség a lánc, amelyen a szabadság felkúszik. A közvetlen intuicióban tapasztalt szabadakarat mintájára Ravaisson az egész valóságot a személyes Isten

tökéletessége halvány másának tekinti, mely feléje törekszik. *(Rapport sur la Philosophie en France au XIX. siècle,* 1867.) A szellem és az anyag Platonnál tökéletesebb harmóniájának a biztosítása miatt értékeli sokra Ravaisson Aristoteles metafizikáját s Aristotelest a kereszténység előkészítőjének tekinti. *(Essai sur la Métaphysique d'Aristote,* 1837—46.)

Schelling egy másik tanítványa, *Secrétan Károly* (1815—1895), a szabadság metafizikai bizonyítását a teremtést, a bűnbeesést és megigazulást a szabadakarat művének tulajdonító kereszténység hittételeinek filozófiai kifejtésében nyujtotta. *(Philosophie de la liberté,* 1849.) Későbbi művében a szolidarizmus etikáját hirdette s már a keresztény hittételeknek is inkább csak etikai, mint metafizikai jelentőséget tulajdonított.

Lachelier Gyula (1832—1918) eredetileg Kantot követte, majd Ravassion hatása alatt a spiritualista realizmus rendszerére tért át s azt a kantianizmussal szándékozott szintézisbe hozni. Kanttal vallja, hogy a világ törvényei nem maguknak a dolgoknak, hanem elménknek a törvényei s éppen azért a dolgok létének feltételei elménkből a priori levezethetők. *(Du Fondement de l'Induction,* 1871.) A gondolkodás és a lét törvényei azonosságának metafizikai okát a pszichikai analízis alapján Lachelier az egyénfeletti akaratban találta meg, melyet minden valóság legbensőbb lényegének tartott. *(Psychologie et Métaphysique,* 1895.)

Fouillée Alfréd (1838—1912) szintén a voluntarizmus segítségével iparkodott a mechanizmus és a szabadság ellentétét áthidalni. A kettő közt a közvetítőt az erő-idea *(idée-force)* fogalmában, vagyis a képzeleti és akarati tevékenységet magában egyesítő dinamikus szellemi mozzanatban állapította meg, mely az anyagot áthatja s azt az eszmék, az ideák mintájára alakítja. *(Liberté et déterminisme,* 1872.) Metafizikai belátását Fouillée a tudatélet részéről különösen a megismerés motorikus jellegének a megfigyelésében látta igazolva s tételének gyakorlati alkalmazását a törekvések egységesítését célzó altruisztikus etikában nyujtotta. *(Psychologie des idées forces,* 1893. *Morale des ideés forces,* 1908.)

3. A francia spiritulaizmus győzelmét a *természettudományok kritikájával* törekedett biztosítani *Boutroux Emil* (1845—1921), a modern tudós világ egyik legtiszteltebb egyénisége. Uralkodó problémája, melyre folyton visszatér, annak megállapítása, hogy a modern természettudomány alaptétele, a természeti törvény szükségképenisége, mily határok közt lehetséges, szükségképeniség és szabadság mikép egyeztethetők össze? *(De la contingence des lois de la nature,* 1874. *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine,* 1894. Magy. ford.: *Fogarasi B.,* A természettörvény fogalma a jelenkor tudományában és filozófiájában. Budapest, 1913.) A szükségképeniség különböző módjainak vizsgálata után Boutroux arra az eredményre jut, hogy csak a tiszta logikai törvények abszolút szükségképeniek, de ezek a dolgok belső természetét meghatározatlanul hagyják. Az induktíve haladó tapasztalati

tudományok törvényei pedig analitikusan nem vezethetők le egymásból, nem állítható fel egyetemes posztulátum valamennyi számára. A maradandó viszonyokat vizsgáló sztatikus tudományok, a mechanika, a fizika és a kémia, kísérletileg igazolják ugyan a szükségképeniséget, de az általuk megállapított törvényszerűség csak hipotetikusnak tekinthető, mert a dolgokat egyoldalúan csak mint mennyiségeket vizsgálják s eltekintenek a *minőségi* határozmányoktól, melyek már az anyag világában is letagadhatatlanul megvannak.

A fizikai és kémiai tulajdonságok nem vezethetők maradék nélkül vissza az anyag mozgására. Az energia megmaradásának bizonyíthatatlan tételével szemben letagadhatatlan a változás, a *fejlődés* ténye. Ha a mérések pontatlansága mellett a sztatikus tudományok nem is állapíthatják meg a tüneményeket közti viszonyok változását, a fejlődés ténye elől a biológiai, pszichológiai, szociológiai tudományok már egyáltalában nem térhetnek ki. Ha az okozat nem foglalhatna soha többet magában, mint az ok, a világ folyása megállna. A valóság nem a szükségképeniség, hanem az esetlegesség, a *kontingencia* világa. A mechanikus okság elvét a célszerűségi okság elvével kell felcserélnünk, a szükségképeniség fogalmát a determinizmus fogalmával kell helyettesítenünk, mely a jelenségek bizonyos módú lefolyásának a feltételeire korlátozódik anélkül, hogy az ellenkező feltételek lehetőségét kizárná. A természeti tüneményeket meghatározó körülmények teljesen tapasztalatiak, melyek a változást, a fejlődést nem zárják ki. A természettörvény fogalmából a vak és változhatatlan szükségképeniség jegyeit törülnünk kell. «Amit mi természettörvénynek nevezünk, az nem más, mint a módszerek összessége, melyekkel dolgozunk, hogy a tárgyakat értelmünkhöz alkalmazzuk és akaratunk szolgálatába hajtsuk.» (A term. törv. fog. 39. l.) Törvényekre szükségünk van, mert nélkülük a véletlen játékának lennénk kiszolgáltatva. De tudatában kell lennünk, hogy törvényeink csak szimbolumai és nem másai a valóságnak, nem a változatlan létet, hanem a fejlődés jelenlegi állapotát jelzik.

A fejlődés nem nélkülözheti a cél fogalmát, de a célt, mely mindig valami eszmény, csak oly létezők valósíthatják meg, melyek a szabadságnak legalább némi mértékével rendelkeznek. A természet három, egymástól le nem származtatható birodalma az anyag, az élet és a szellem, hierarchikus sort alkotnak s a köztük levő értékkülönbséget a szabadság fokozatos tökéletesülése állapítja meg. S a szabadság forrása *Isten*, kinek teremtői működése irányít célszerűen mindent önmaga felé.

Boutroux filozófiája a vallásban végződik s a vallásos világnézetben hordozza legmélyebben rejtőző motívumait. S ezt Boutroux bátran el is ismeri. Meggyőződése, hogy vallás és tudomány nem ellentétesek, sőt feltételezik egymást. *(Science et religion dans la philosophie contemporaine*, 1908. Magy. ford. *Fogarasi B.*, Tudomány és vallás a jelenkori

filozófiában. Budapest, 1914.) A hit tárgya az, ami mint tudás még nincs meg. A hit ébreszti azokat a gondolati tárgyakat, melyeket az értelem és akarat együttes erőfeszítése dolgoz ki tiszta ismeretté. A tudás is a hit sejtése után indul. A lángész oly eszméket képvisel, melyek többnyire meghaladják a kortársak értelmét. S a tudomány értékét az esztétikai és erkölcsi eszmények hite biztosítja. Végül a művészet is a hit által éltetett értelem alkotó tevékenysége. A három szellemi érték, hit, tudomány és művészet tehát ugyanegy gyökérből sarjad ki, mindhárom a vallás kivirágzása.

Boutroux nem fél attól, hogy a modern kultúrában a vallás már jelentőségét veszítette. A vallást nem lehet nélkülözni. A vallás ad elsősorban is hathatós eszközöket a jó teljesítéséhez. Azután a vallás egyesít a világegyetem atyjával, Istennel s Istenben mindazzal, ami létezik. A vallás «az összes lények radikális egyenlőségét és testvériségét tanítja és az egyén cselekvésének indítóokává azt a meggyőződést teszi, hogy bármilyen csekély is, eredményesen közreműködhetik Isten országának, vagyis az igazságnak és a jóságnak eljövetelén». (Magy. ford. 403. l.) Végül a vallás az ember egyéniségét legrejtettebb összetevőiben ragadja meg. A vallás nemcsak szeretetet parancsol, hanem erőt is önt belénk a szeretethez.

4. Azt a kritikát, melyet a mechanikus természettudomány felett Boutroux a spiritualista metafizika szempontjából gyakorolt, a szaktudományok részéről *Poincaré Henrik* (1854—1912) egészítette ki. A kiváló francia matematikus tudományelméleti munkáiban az ellen az elgondolás ellen küzd, mintha a tudományosan megszerkesztett mechanikus világkép és a valóság között tökéletes megfelelőség lenne. A természettudomány nem a tapasztalat fényképszerű másolata, hanem a tapasztalat szabad fordítása a gondolkodás nyelvére. A tudományos munka előfeltételeinek a vizsgálata Poincarét arra a meggyőződésre vezette, hogy mind a matematikai, mind a fizikai axiómák tisztán megegyezésen alapuló tételek, *önkényes jelek*, melyek a dolgok reális vonatkozásainak az ábrázolására a legelőnyösebbeknek bizonyultak. (*La science et l'hypothèse*, 1902. Magy. ford. *Szilárd B.*, Tudomány és föltevés. Budapest, 1908. *La valeur de la science*, 1905. Magy. ford. *Kiss K.*, A tudomány értéke. Budapest, 1925.)

A matematika, Poincaré szerint, a szellem szabad alkotása, tételeinek alapját a *matematikai indukció* képezi, mely a visszamenő okoskodás, a rekurrencia módszerével egy meghatározott esetből egy egész osztályra állapít meg törvényszerűséget s ezzel az eljárással végtelen sok empirikus számolást és mérést helyettesít. A matematikai kontinuitás fogalmának a megalkotására a fizikai kontinuitás szemlélete ad alkalmat, de nem képezi annak forrását. A geometriai axiómák nem lehetnek a priori jellegűek, mint Kant állította, mert ez esetben lehetetlen volna nem-

euklidesi geometriát alkotnunk. A tény pedig az, hogy a geométer maga állapítja meg a teret, mely lehet három vagy több kiterjedésű. A geometriai szerkesztés az a keret, amelybe a jelenségeket belehelyezzük s ezáltal a szellem hatalmát biztosítjuk felettük. Az euklidesi geometriát kizárólag abból a célszerűségi szempontból alkalmazzuk, hogy szilárd testek meghatározására a «legkényelmesebbnek», legalkalmasabbnak bizonyul, de ha más fizikai körülmények közt élnénk, más geometriát alkalmaznánk.

Máskép áll a dolog a fizikában, hol a tapasztalat az igazság egyedüli forrása. De itt is megkülönböztetendő a kísérleti fizika, mely anyagot gyüjtés a matematikai fizika, mely rendszerez és általánosít. Utóbbi általánosító eljárása azon a hipotézisen alapszik, hogy a természet egyszerű és egységes. Hipotézis nélkül nincs tudomány s mivel a jelenségek miségére vonatkozó hipotézisek változása nem érinti a *viszonyok* ismeretét, a fizika, ha nem is juthat a valóság teljes ismeretére, a jelenségeket előre megállapíthatja s ezzel feladatának eleget tett.

A szaktudomány egy másik művelője, a fizikus *Duhem Péter* (1861—1916), a fizika történetének a felkutatására vonatkozó kutatásai alapján látta igazolva azt a feltevést, hogy a fizikai elméletek az értelem szimbolikus szerkesztései, melyek a természetben a minőségi megkülönböztetést sem zárják ki. *(La théorie physique*, 1906.) Ezen az alapon tartja tudományosan indokoltnak Duhem a skolasztika kvalitatív természetfilozófiáját.

5. Az idealizmus hatóképességét és a metafizika nélkülözhetetlenségét bizonyítja az újabb *angol* filozófia is, melyben a mechanizmussal szemben szintén erős ellenhatás jelentkezik. Jelentékeny megerősítést kapott az angol idealizmus a német idealizmus részéről, melynek rendszerei közül különösen Kant és Hegel filozófiája hatottak Angliában. De az angol idealizmus ezt a hatást az angol filozófia történeti hagyományainak a megőrzésével dolgozta fel. Az angol lélek nem mutat nagy hajlandóságot a mélyreható spekuláció iránt, hanem a tényeken alapuló bizonyítást igényli. Ehhez az igényhez igazodva az angol idealizmus nem törekedik nagyvonalú rendszerek alkotására, hanem elsőorban a mechanisztikus gondolkodás ellenmondásaira mutat rá s a gondolkodás és a lét transzcendentális egységének a tételét állítja vele szembe.

A naturalizmus korlátlan térfoglalása ellen tiltakozik filozófiai írásaiban *Balfour A. Jakab* (1848—1930), az ismert államférfi. Azzal érvelve, hogy a természettudományos ismeret forrását képező képzetek nem nyujthatnak bizonyosságot, az összes többi tudománnyal együtt a természettudomány érvényét is a tekintélyből, azaz a gyakorlati magatartást irányító meggyőződésből eredezteti. *(The fundations of Belief*, 1895.) Ezen az alapon utasítja el az ember lelki igényeit kielégítő vallási tételek ellen a természettudomány nevében emelt ellenvetéseket. Az etikai

és az esztétikai értékeket sem tekinti a fejlődési folyamat eredményeinek, mint Spencer, hanem a világtól különböző Istenre vonatkoztatja őket. *(Theism and Humanism*, 1915. *Theism and Thought*, 1923.)

Hegel eszméivel az angol közönséget *Stirling Hutchinson* ismertette meg. De a hegeli eszmék *Green Tamás Hill* (1836—82) rendszerében jutottak először önálló értékesítéshez. Green az empirizmus alaptévedését abban jelöli meg, hogy a pszichikai folyamatokat a tárgyakkal azonosítja, holott az ismeret problémája elsősorban a tárgy hozzánk való viszonyának kritikus vizsgálatát kívánja meg. *(Introduction to Hume's Treatise on Human Nature*, 1874—75.) Ha a tudatot csak a képzetek egymásutánjának tekintjük, ez a kérdés eldönthetetlen. De a mechanikus képzetkapcsolat tétele ellentétben áll azzal a ténnyel, hogy nincs ismeret *viszonyítás* nélkül. Minden tapasztalat tényeknek egymáshoz viszonyításában áll. De viszonyítás csak úgy lehetséges, ha a viszonybanálló tagok ugyanegy tudati egységben (transzcendentális appercepcióban) felfoghatók. Ezt az egységet az ismeret anyagi feltételei, a folytonosan változó, esetleges képzetek nem biztosíthatják. De különben is, a tudattól független tárgyi világ feltételezése mellett két világ állna egymással szemben, melyek nem lehetnének viszonyban egymással. Igy jut Green arra a megoldásra, hogy tapasztalatunk tárgyát tér- és időviszonylatba egy, a mi értelmünkhöz hasonló tudat rendezi, mely maga felette áll a térnek és időnek.

Az időben fejlődő emberi organizmus, melyet mint minden jelenséget, a végtelen tudat határoz meg, fokozatosan a végtelen tudat hordozójává lesz. Az emberi tudatban a végtelen tudat reprodukálja az ismeretet, de ebben a reprodukált ismeretben gondolkodás és lét nem azonosulnak tökéletesen. Ennek a korlátozásnak az erkölcsi életben az a következménye, hogy az ember magát tökéletesen nem képes megvalósítani. *(Prolegomena to Etichs*, 1883.) Az ember akkor cselekszik jól, ha tudatában van annak, hogy cselekedete még nem tette azzá, ami lehetne. Rossz az a cselekedet, mely az embert tökéletesen kielégíti, mert ebben az értékelésben az ember tényleges énjét lehető énjével azonosítja. Az isteni világelv egyedi személyekben s nem a személytelen emberiségben realizálja magát. S azért bár Green elismeri a személynek a közösséghez való vonatkozásait, viszont hangsúlyozza, hogy az erkölcsiség személyi érték.

Caird Eduárd (1835—1908), ki Kant filozófiáját angol nyelven a legrészletesebben tárgyalta, az abszolút tudat fogalmának vallásos értelmet adott. Az alany és tárgy egymáshoz viszonyítását lehetővé tevő, a kettőt egységesítő értelem, Caird szerint, vallásos lény, mely a vallások történeti fejlődésében fejezi ki önmagát. *(The Evolution of Religion*, 1890—1892.)

Bradley Fr. Herbert (1846—1924), ki rendszerét nem tekinti idealizmusnak, Greennel és Cairddal ellentétben elveti az időfeletti tudat fogal-

mát. Kritikus logikai vizsgálataiban arra mutat rá, hogy az abszolút valóság fogalmak által nem határozható meg. *(The Principles of Logic*, 1883.) Az ítéletben a konkrét valóságot *(that)* egy fogalom által *(what)* minősítjük. De két ily aránytalan mozzanat összekapcsolása nem adhatja gondolkodás és lét megegyezését. Bradley ellenmondásokat fedez fel azokban a viszonyfogalmakban is, melyekkel a valóságot megérteni törekszünk (tér, idő, változás, okság, tevékenység) s ezzel bizonyítja, hogy mindezek csak jelenségek. *(Appearance and Reality*, 1893.) De a jelenségvilág (appearance) nem azonos a valósággal (reality). A valóság kritériuma az önmagával való megegyezés, a különbségek és ellentétek teljes feloldása. Az Abszolútum nem lehet egymástól független realitások sokfélesége, hanem egységes szellemi individuum, melynek lényege a mindent átfogó és mindenen áthatoló *tapasztalat*, az érzékelő és az érzékelt tökéletes azonossága. A véges lények, a jelenségek nem oldódnak fel az Abszolútumban, hanem benne átalakulnak. Viszonyokhoz alkalmazkodó gondolkodásunk nem juthat az Abszolútum tökéletes ismeretére, de a tiszta érzelem *(feeling)* élményében, melyben még a különbségek nem differenciálódnak határozottan, némi tapasztalatot tehetünk az Abszolútum lényegéről.

Bosanquet Bernárd (1848—1923) a hegelianizmus Bradleynél határozottabb kifejtése mellett a társadalom, a vallás, a művészet területein törekedett bizonyítani a létnek az Abszolútum tapasztalatába foglalt összefüggő egységét. *Mc Taggart J. M. Ellis* (sz. 1866) Hegel rendszerét monadológiává alakította át. Szerinte az Abszolútum a személyek szellemi egysége, tehát épúgy nem reális személy, mint más közösség. Mc. Taggart úgy véli, hogy a halhatatlanság hite Isten léte nélkül is fenntartható.

A teista metafizika legjelentékenyebb képviselője *Martineau Jakab* (1805—1900) volt, ki Berlinben Trendelenburgot hallgatta. Az oksági elv azon értelmezésével, hogy a hatásnak az októl heterogénnek kell lennie, az akarati centrumok sokaságából álló világot egy transzfenomenális ok, az isteni szellem szabadakaratú művének tulajdonította. Martineau etikája elveti az autonómia elvét, mivel a kötelesség elegendő alapját csak Isten tekintélyében látja. Az etika és a metafizika magasabb egységének a teológiát tekintette. A teista istenfogalmat *Ward Jakab* (1843—1925) monadológiája is fenntartotta.

6. *Olaszországban* a pozitivizmus aláhanyatlása után az érdeklődés Kant filozófiája felé fordult, melyet különösen *Cantoni Károly* (1840—1906) terjesztett. Azonban az olasz idealizmus önállóbb formái a nápolyi hegelianus iskola hagyományaiból fejlődtek ki. Ennek az iránynak külföldön is legismertebb képviselője *Croce Benedek* (sz. 1866), a nápolyi egyetem tanára.

Crocénak az ismeret problémája nem okozott nagy nehézséget. Filozófuspályája kezdetétől fogva a gondolattól a létet elválaszthatat-

lannak tartotta s az abszolút idealizmus nézőpontja adott maradandó irányt hosszú fejlődésen átment filozófiájának. A szellem két tevékenységét különbözteti meg: az *elméleti* és a *gyakorlati* tevékenységet, s ezek mindegyikében a tárgy egyedi vagy egyetemes volta szerint ismét két-két fokozatot különböztet meg. A szellem elméleti tevékenységének első foka a *szemlélés* (intuició), az egyedi közvetlen, értelmi vonatkozástól független megragadása. Pl. egy festmény vagy egy térkép tárgyának a felfogása. A második fok a *fogalomalkotás*, mely a tiszta fogalomban az egyetemest s az egyedit egységbe foglalja. Ha e két lényeges jegy (az egyetemesség és a konkrétum) közül valamelyik hiányzik (pl. a természettudományos fogalmak vagy a valóságban nem létező dolgok fogalmainál), már csak gyakorlati szempontú fikciónk, nem igazi fogalmi ismeretünk van. A fogalom ugyanis Crocénál, épúgy mint Hegelnél, nem elvont egyetemesség, hanem konkrétum.

Az elméleti tevékenységnek a gyakorlati tevékenységgel megfelelő viszonypárjai az egyéni és a közjó akarása, azaz a *haszon* és az *erkölcs*. Művészet, filozófia, gazdasági és erkölcsi élet, mely a vallást is magában foglalja, a négy lehetséges értékterület. Ezekkel foglalkoznak behatóan a szellemfilozófia *(filosofia dello Spirito)* kötetei. *(Estetica*, 1902. *Logica*, 1909. *Filosofia della practica: economia ed etica*, 1099.)

Bár sok rokon vonás van Croce és Hegel között, Croce szereti hangsúlyozni a különbséget, sőt egyenesen Hegel kritikusának tartja magát. A leglényegesebb eltérés, hogy míg Hegelnél a szellem a dialektus fejlődés magasabb fokán megsemmisíti az alacsonyabb fokozatokat, Croce a fokok között nem ellentéteket *(opposizione dei oposti)*, hanem a szellem spontán önkifejlődése különböző módú megnyilvánulásait *(opposizione dei distinti)* látja. A szellem élete örökös körforgás: a fejlődés fokozatain végighaladva létében gazdagabban tér vissza a kezdethez s egyre tökéletesebb életformákat termel ki magából. A fejlődés mindegyik foka ilyeténképen magszerűen (implicite) magábafoglalja a többieket; az átmenet abban áll, hogy explikálódik az, ami még csak az implikáció állapotában volt meg s így a magasabbrendű létében függ az alacsonyabbrendűtől s anélkül nem bontakozhatna ki.

Mivel a szellem folytonos fejlődésben van, a szellem maga a *történelem* s a filozófia a történeti valóság megértése. A történeti valósággal való azonosságánál fogva a filozófia határozza meg a többi kultúrterületek lényegét is. *(Teoria e Storia della Storiografia*, 1917.) Croce működésének egy tekintélyes része a szellemtörténeti kutatás körébe esik.

Történeti munkái mellett a külföld leginkább Croce *esztétikai* művet, ismeri. (Magy. ford. *Kiss E.*, Esztétika. Budapest, 1914. *Farkas Z.*, Az esztétika alapelemei.[2] Budapest, 1924.) Esztétikája azon az elven alapul, hogy minden szemlélet egyszersmind kifejezés is. Minden tudatos benyomást képekben, szemléletesen ki tudunk fejezni. Az emberi beszéd is,

mint szemléletes kifejezés, szintén művészet s a történetírás mint a megtörténtség képzetétől kísért individuális és intuitív megismerés szintén esztétikai jelenség. A művész abban különbözik a többi embertől, hogy bonyolult benyomásokat tökéletesen sikerül kifejeznie. A szépség annyi, mint sikerült kifejezés. A kifejezés individuális jellegénél fogva ellensége Croce a művészi kategóriáknak, a műfajok megkülönböztetésének, a tartalom és forma szétválasztásának s azért kívánja meg a kritikustól is a műalkotás önmagában való reprodukálását.

7. *Gentile János* (sz. 1875), a római egyetem tanára, azt a megkülönböztetést, melyet Hegel és Croce a szellem fejlődési fokai közt fenntartanak, felettük tartott kritikájában az empirizmus maradványának és rejtett dualizmusnak tartja s náluk még fokozottabban hangsúlyozza a szubjektivizmust. A transzcendens szellem tiszta tevékenység *(atto puro)* s minden létmozzanat a szellem egy-egy gondolati aktusa. *(Teoria generale dello Spirito come atto puro*, 1916.) A monizmus kidomborítása végett Gentile megszünteti a tudattevékenységek közti megkülönböztetést is s csak a képzetek folytonosságát ismeri el, melyben mindegyik a megelőző tudattalan képzet tudatosulása. Alany-tárgy, szellem és természet, élet és halál, jó és rossz ellentétet pedig azzal tünteti el, hogy Hérakleitoshoz hasonlóan, a fejlődés lényegéül az ellentétek legyőzését tekinti.

A szellem abszolút formáit Gentile a tudatszintézis három tagjából, az alanyból, a tárgyból s a kettő egységéből vezeti le. Az alanyi tudat fejeződik ki a *művészetben*, melynek minden alkotása egy-egy magábanálló világ. Az alanyi tudattal szembenálló tárgyi tudat abszolút formája a *vallás*, melyben a végtelen tárggyal, az Istennel szemben az alany, az ember megsemmisül. A tiszta művészet és a tiszta vallás a tárgyiság, illetve az alanyiság abszolút negációi lévén, változás, történés egyikben sem lehetséges. Minthogy azonban a lét folytonos levés, történés, művészet és vallás csak a történeti folyamatban juthatnak léthez, melyben a *filozófia* ellentétüket megszünteti s mindkettő tartalmát meghatározza. A történet, a szellem dialektikus fejlődése Gentile szerint is a filozófiával azonos.

Gentile abszolút szubjektivizmusának teljes jelentősége etikájában s azzal szorosan összefüggő pedagógiájában tűnik ki. *(Sommario di Pedagogia come Scienza filosofica*, 1912.) A teoretikus filozófia voltaképen csak ennek a megalapozását szolgálja. A világot teremtő cselekvés kötelességünk, de csak az a cselekedet erkölcsileg értékes, mely nem az önző, empirikus én, hanem a mindnyájunkat magábanfoglaló transzcendens Én ösztönzésére történik. Az egyénnek a köz, az isteni mindenegység akaratával szemben nem lehetnek önálló céljai, hanem képességét a köznek kell feláldoznia. S a nevelésnek az a rendeltetése, hogy a közösségi tudatot kifejlessze. Tanító és tanítvány a lét transzcendens egységé-

ben találják meg annak a szeretettel és bizalommal teljes viszonynak az alapját, melyet a nevelés nem nélkülözhet. Ezeknek az elveknek a gyakorlati megvalósításáért fáradozott kultuszminiszter korában Gentile, a fasiszta Itália ünnepelt gondolkodója.

Irodalom. Vallois M., La formation de l'influence kantienne en France. Paris, 1924. — *Ségilles G.*, La philosophie de Ch. Renouvier. Paris, 1905. La Philosophie de Jules Lachelier. Paris, 1920. — *Guyau A.*, La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée. Paris, 1913. — *Nagy J.*, Boutroux E. filozófiája. Athenaeum, 1919. 175—195. ll. — *Trikál J.*, Boutroux E. bölcselete. Kath. Szemle, 1922. 33—40., 69—88. ll. — *Volterra V.—Haelamarad J.—Langenu P.—Boutroux P.*, Henri Poincaré.[2] Paris, 1914. — *Rougier L.*, La phil. geometrique de H. Poincaré. Paris, 1920. — *Várkonyi H.*, H. Poincaré nézetei az indukcióról. Athen., 1926. 119—143. ll. — A francia spiritualizmus legjelentékenyebb folyóirata a *Revue de Métaphysique et de Morale*. (Paris.) — *Faibrother*, The philosophy of Th. H. Green. London, 1896. — *Evans H.*, Bradleys Metaphysik. Leipzig, 1902. — *Spirito U.*, L'idealismo italiano. Firenze, 1930. — *Mehlis G.*, Italienische Philosophie der Gegenwart. Berlin, 1932. — *Castellano E.*, Introduzione allo studio delle opere di B. Croce. Bari, 1920. — *Mester J.*, B. Croce. Athenaeum, 1931. 204—214. ll. Olasz hegelizmus. U. o. 1932. 65—76. ll. Gentile művészetbölcselete és a mai olasz esztetika irányai. Budapesti Szemle, 1936, 62—82; 209—237. ll. — *Várdai B.*, B. Croce aesthetikája és legújabb irodalmunk. Budapesti Szemle, 1911. 368—393. ll. — *Chiocchetti E.*, La filosofia di G. Gentile. (Vita e Pensiero.) Milano, 1922—23. — L. irodalom 514. old. is.

77. A szellemtudományi irány.

1. Az újabb filozófia idealisztikus irányú fejlődését nem csekély mértékben segítette elő a *természettudomány* és *szellemtudomány* közti különbségnek a kiemelése. A természet és a szellem világának ellentéte ugyan korán tudatossá vált problémája az újkori gondolkodásnak, de csak a természettudományokkal párhuzamban fejlődő történeti és kultúrfilozófiai vizsgálódások ismerték fel azoknak a feladatoknak a fontosságát, melyeket a különböző kutatási terület a tudományelmélet elé állít.

A «szellemtudományi» irány a mai filozófiában nem jelenti egy szűkkörű iskola programmját. A korábbi természettudományos érdeklődéssel szemben jelentékenyen megnövekedett azoknak a gondolkodóknak a köre, kik a szellem műveinek, a vallásnak, jognak, erkölcsnek, művészetnek, történelemnek az értelmébe iparkodnak hatolni s a természettel szemben önálló szellemi élet megnyilvánulásaiból törekednek a filozófiai problémák megoldására. E rövid fejezet erről az egyre jelentékenyebbé váló mozgalomról korántsem adhat kimerítő képet, hanem csak azokat a filozófusokat ismerteti, kik e mozgalom megindítói voltak, illetve, kik nem tartoznak szorosabban egy ismeretelméleti vagy metafizikai irány kötelékébe. Az ismeretelméleti és metafizikai álláspont határozatlansága és kidolgozatlanása okozza, hogy a történelem és a kultúrjelenségek értelmére világító rendszerek helyett az ismertetendő gondolkodók nagy részénél

inkább csak azoknak a feladatoknak a kifejtését találjuk, melyek a szellemtudományi alapra helyezkedő filozófiára megoldásul várnak.

A szellemtudományoknak a természettudományoktól való önállósítása érdekében Lotze utóda a berlini katedrán, *Dilthey Vilmos* (1833—1911) szállt legkorábban síkra. Dilthey szellemtudományi ismeretelmélete történeti kutatásaiból fejlődött ki. Eredeti munkatere a filozófiatörténet volt s a szellemtudományi módszer elméletére a saját, történetkutató munkásságára való reflexió vezette. Történeti alakjai lelkivilágába az *utánélés* bámulatos művészetével hatolt be s a történeti összefüggéseket az egyének lelkéből iparkodott megérteni. *(Leben Schleiermachers.* I., 1870. *Die Jugendgeschichte Hegels*, 1905. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 1913.) De már történeti művein szembetűnő Dilthey eredeti szellemének egy sajátságos fogyatkozása, a befejezetlenség, a rendszerezés hiánya. Majdnem valamennyi történeti műve torzó maradt. S a szellemtudományi módszer részleteinek a kidolgozásával Dilthey élete végéig adós maradt.

A szellemtudományok alapjait Dilthey metafizikai szempontoktól függetlenül akarta megállapítani. *(Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaft*, 1910.) Világszemlélete rokon az «*élet*» filozófusai gondolatvilágával. A filozófia az ő szemében is az öntudatos élet, melynek csak az öntapasztalat nyujthat bizonyosságot s nem az élmények visszaadására képtelennek ítélt metafizikai fogalmak. A természettudomány és a szellemtudomány közti különbséget Dilthey abban találta, hogy míg a természeti jelenségek idegen világot képeznek számunkra, mely csak árnyékát vetíti tudatunkba, addig a szellemtörténeti folyamatokat a képzeleterő segítségével lelkünkben felidézhetjük s az utánélésben a tárgyat a maga közvetlenségében megragadhatjuk. A tőlünk idegen fizikai tényekről az oksági kapcsolat adhat fogalmi ismeretet, de a szellemtudomány tárgya az életfolyamat eredeti produktuma, az egyed, az *egész* ember, ki csak a lelki világába való beélés, a *megértés* (Verstehen) által közelíthető meg. A szellemtudomány célja a szellem műveiben megnyilvánuló *értelem*, *jelentés* megragadása. Az élet minden objektivációja, minden egyes életnyilvánulás (egy egyén, egy műremek, egy történeti tett) valami közösségi mozzanatot képvisel s az egyén a közösséghez való tartozásánál fogva képes őket megismerni.

De a szellemtudományos megértés módszere a *pszichológia* reformját is megköveteli. Az egyéniséget a maga eredetiségében nem értheti meg a funkciókat a tartalomtól függetlenül vizsgáló, a magasabb jelenségeket az alacsonyabbakra visszavezető lélektan. Dilthey hangsúlyozza, hogy a pszichológia nem követheti a természettudományos elemzés módszerét. A természetet *magyarázzuk*, a lelki életet *megértjük*. A «magyarázó» pszichológia helyébe Dilthey «leíró» pszichológiát sürget, mely magyarázat

és hipotézis helyett az élmények célszerű strukturális összefüggéseit rajzolja meg. Dilthey nagyjelentőségű pszichológiai belátása, hogy a lelki élet egy értelemteljes, *célszerű egészet alkot*, benne minden részletmozzanat az egészhez áll vonatkozásban, az egész célját szolgálja. *(Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894.)

Az egyéni lélekhez hasonlóan, Dilthey a történelemben is a részek egymáshoz vonatkozásából kialakuló, értékeket megvalósító hatásösszefüggéseket (Wirkungszusammenhang), totalitásokat lát, melyek céljukat önmagukban hordozzák. Ép azért egy egyént vagy egy kort a maga lezárt egészében kell megérteni és értékelni. Dilthey pozitivisztikus lelki beállítottsága nem bízik abban, hogy a történelemnek valami egyetemes célja és értelme megállapítható lenne. A szellemtörténet a részek szabályszerű kapcsolatát feltüntető alapformák, *típusok* ismétlődése. Az életkörülmények három világszemléleti típust tesznek lehetővé. *(Die Typen der Weltanschauung*, 1911.) Az egyik a *naturalizmus* (pl. Demokritos, Hobbes, Hume), mely a természetből indul ki s azért az ismeretelméletben a materializmus és a pozitivizmus, az etikában a determinizmus felé hajlik. Vele szemben áll a *szabadság idealizmusa*, mely az akarat élményére épít s a görög világban az alkotó értelem, a kereszténységben a teremtő Isten, az újkori filozófiában a teremtő szintézis gondolatában jutott kifejeződéshez. A harmadik típus az *objektív idealizmus*, mely az érzelmi élményből táplálkozik s azért a világmindenséggel együttérző kontemplatív magatartás, panteisztikus hajlam jellemzi. (Pl. Hérekleitos, Giordano Brúnó, Spinoza, Goethe, Schleiermacher.) A szellemi élet e típusok variációja, abszolút értékű világszemlélet nincsen. Igy a filozófiatörténet voltakép csak az értékelésmentes leírásra szorítkozhatik. Dilthey ebben a megállapításában a modern historizmus relativizmusa élesen jut kifejezésre.

2. Dilthey tanítványai közül az általa kezdeményezett szellemtudományi módszer legjelentékenyebb továbbfejlesztője *Spranger Ede* (sz. 1882), a berlini egyetem tanára, ki Dilthey egyéni ismerési módjának tudományos jellegét az objektív értékvonatkozások kidomborításával igyekszik elmélyíteni. A «megértés»-nek Spranger szerint az biztosítja tudományos jellegét, hogy a történeti tényekben rejtőző időtlen és egyetemes tények értelmét fogja fel. *(Die Grundlage der Geschichtswissenschaft*, 1905). A megértés tárgya a személy, a szubjektív szellem, mely egyénfeletti objektív képződmények hálózatába van belefonva, aminő az állam, a jog, a művészet, a vallás. A kultúralkotások képezik az «objektív» szellem birodalmát. Éppen azért a szellemtudományi lélektannak szoros kapcsolatban kell állnia az objektív szellemtudománnyal, mely a történeti élet kollektív értékalkotásait vizsgálja, melyekre az egyéni tudat magasabb lelki aktusai vonatkoznak.

Spranger úgy gondolja, hogy a tudataktusok s az objektív értékek

közti kapcsolat alapján az objektív szellem alapirányaiból a hozzájuk igazodó lelki típusok is pontosan megállapíthatók. Ezen az alapon különböztet meg hat egyszerű típust: a teoretikus, gazdasági, esztétikus, szociális, hatalmi és vallásos típusú embert. *(Lebensformen*, 1914, 1925.[5]) Mindegyik típus egy bizonyos értékirányra (Wertrichtung) való különös beállítottságot jellemez. E típusok kombinációja keveréktípusokat eredményez.

Minden értékterület egy bizonyos norma alatt áll s e normához való viszony állapítja meg a típus teljességét. A tudomány normája a megalapozás, a gazdasági életé a legkisebb erő mértéke, az esztétikáé a forma tökéletessége, a társadalomé a hűség, a hatalomé a jog, a vallásé az erkölcsiség. A vallás az élet teljes normája, mert az egyéni és a társadalometikai értékképesség legmagasabbra menő fokozását követeli. Az emberiesség (humanitás) tehát a legteljesebb érték *(W. Humboldt und die Humanitätsidee*, 1909) s ehhez az értékeléshez igazodnak Spranger pedagógiai művei is. (Legelterjedtebb *Psychologie des Jugendalters*, 1924. Magy. ford. *Nagy M.-Péter Z.*, Az ifjúkor lélektana. Budapest, 1929.)

3. A korábbi idealizmushoz hasonlóan, az újabb német filozófiában sem hiányzik az érzék a vallás kultúrális jelentőségének a felismeréséhez. Nem egy gondolkodó elsősorban az Abszolútumra irányuló vallásos tudatból törekedik a szellemi élet problémáit megérteni.

Eucken Rudolf (1846—1926) a jénai egyetemről, hol Haeckel a materializmust hirdette, az életreformátor lelkesedésével küzdött közel félszázadon át az idealizmus diadaláért. A lét két, egymással szembenálló hatalmának, a természet és a szellem önmagunkban tapasztalt küzdelmében a szellem felszabadulásának az útját szándékozik megjelölni az ő «noologikus» módszere, mely az egyedeket vizsgáló természettudományos-pszichológiai módszerrel ellentétben, a szellemi tevékenységet az alanyfeletti szellemvilág egészével való benső kapcsolatából akarja megérteni. *(Die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1880. *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 1890. *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896. *Der Sinn und Wert des Lebens*, 1908. Magy. ford. *Schöpflin A.*, Az élet értelme és értéke.[2] Budapest, 1924.) Az a tény ugyanis, hogy gondolkodásunkban, érzelmeinkben, törekvéseinkben folytonosan áttörjük a természetadta korlátokat, hogy a nemes gondolkodású emberben kiolthatatlan a vágy a szellemi értékek után, Eucken szerint csak úgy érthető meg, ha elismerjük az egyénfeletti szellemi élet *(Geistesleben)* létét, melyhez hozzátartozunk s melytől hatásokat fogadunk. Ennek a metafizikai valóságnak az egyén nemcsak átmeneti pontja (mint azt az ellentétek magyarázására képtelen panteizmus állítja), hanem mint önálló személy szabad tevékenységével kapcsolódik be működésébe s a szellemiséggel áthatott kultúra által az ellenszegülő természetet visszavezeti eredeti isteni forrásához.

A lelki kultúra elengedhetetlen előfeltétele a szellemi koncentráció, melyhez nélkülözhetetlen a végtelen élethez tartozóságunkat tudatossá tevő vallás. *(Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901. *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1907. Magy. ford. *Juhász A.*, A jelenkori vallásbölcselet főkérdései, Budapest, 1925.) Azonban a vallás ezt az elengedhetetlen hivatását csak mint egyetemes vallás töltheti be. Erre az önmegtagadást követelő, világmegújításra törekvő kereszténységet Eucken alkalmasnak ítéli, de nem a történelem folyamán kialakult egyházias formájában, hanem az egyházak által emelt korlátok ledöntésével, az «elveszíthetetlen mag» megtartásával. S ezt a magot Eucken Krisztus istenségének a feladásával is megtarthatónak gondolja. Eszméit az Euckenbund terjeszti.

4. *Troeltsch Ernő* (1865—1923) ki előbb Heidelbergben teológiát, majd a berlini egyetemen filozófiát tanított, Euckenhez hasonlóan a kereszténység és a modern kultúra harmóniájának a megteremtésén fáradozott. (Összegyüjtött művei: *Gesammelte Schriften*, 1922—25.) Vallásfilozófiai kutatásaiban elsősorban a vallásos élményben átélt tartalmak igazságának ismeretelméleti igazolására törekedett. *(Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, 1905.) Igy jutott a *vallási a priori* fogalmához. A vallás is épúgy, mint más kultúrérték, a szellem immanens törvényszerűséggel létesített alkotása, mely más kultúrjelenségektől azon eredeti sajátságában különbözik, hogy minden értéket egy abszolút szubstanciára mint végső értékmérőre vezet vissza. Az alanyi vallásos tudatban tényleg ugyan a szükségképeni kötelesség formájában megnyilvánuló racionális a priori a misztikus élménytől elválaszthatatlan irracionális mozzanatokkal szövődik egybe. Ennek metafizikai okát Troeltsch az Abszolútum megosztottságában sejti: az isteni életfolyam természeti feltételek közé jutott egyedei az abszolút szellem odaadó szolgálata által lesznek értékhordozókká.

Az abszolút tudatnak részeihez, a véges szellemekhez való viszonyának a változása képezi a vallások történeti fejlődését. Minthogy a kereszténység is történeti jelenség, mint minden történeti esetlegességet, csak viszonylagosan lehet értékelni. De ha nincs is módunkban, hogy a történeti módszer alapján a kereszténység abszolút értékét bizonyítsuk, Troeltsch szerint a vallásos élmény alapján annyi megállapítható, hogy az európai szellemnek a kereszténység felel meg a legjobban. *(Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 1901.) Különösen jelentősnek tartotta Troeltsch a kereszténység hatását a társadalmi élet alakulására. *(Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1922.)

Történetfilozófiai munkássága során Troeltsch a természettudomány és a történelem közti lényeges különbséget abban ismerte fel, hogy az előbbi a jelenségeket elemeire bontja szét, a történelem tárgya ellenben az *individualis totalitás*, az egyediség a maga egészében, és pedig nemcsak

az egyes ember, hanem a faji, kultúrális állami kollektív egyediségek is, melyek egészéből érthető meg az egyén is. Minthogy a történet értékek megvalósulásának a folyamata, a történetfilozófiának az a feladata, hogy a történést meghatározó értéktényezőt megállapítsa.

A történeti folyamat megértését a benne működő istèni szellemnek az emberi szellemmel való azonossága teszi lehetővé. A történeti individuum, vagy korszak saját belső jelentésében adott immanens értékének a történetfilozófus saját értékrendszeréhez való méréséből fakad az a mérték, mely a történeti fejlődés értékét nyujtja. Ezen az alapon természetesen abszolút norma nem szerezhető, ami különben sem egyeztethető össze a történeti tények individuális és relatív jellegével. De az egyetemes történelem értelmének a megállapítása sem lehetséges, mert az emberiség sem térben, sem időben, sem értékösszefüggésben nem képez egységet, a jövő lehetőségei pedig teljesen kiszámíthatatlanok. Csak önmagukban lezárt kultúrkörök léteznek. Ennek figyelembevételével a történetfilozófia feladata abban határozható meg, hogy az európai kultúrkörön belül a történeti korszakok megállapítása nyomán állapítsa meg a jelen alapját képező fejlődési tendenciákat s ezek ismeretével állítsa fel a jövő alakításának a szabályait. *(Der Historismus und seine Probleme*, 1922.) Az egyoldalú historizmusból fakadó relativizmust Troeltschnek sem sikerült leküzdenie.

5. Troeltsch-től nyert ösztönzést a keresztény szellemfilozófiához *Wust Péter* (sz. 1884.) kölni filozófus, de ő már független Kant és Schleiermacher hatásától, melytől Troeltsch nem szabadulhatott, sőt a kantianizmust súlyos vádakkal illeti. A metafizika feltámadásáról szóló, nagy feltűnést keltett művében *(Die Auferstehung der Metaphysik*, 1920.) a Kant tekintélye által meghonosodott funkcionális-formalisztikus gondolkodás-mód hibájául rója fel, hogy a lényegek iránti vakságában lehetetlenné tette a tárgyhoz jutást s a metafizika hiányában kitermelte a relativizmust s elernyesztette a teremtő erőket. Ezért követeli Wust a lét objektív diktatúrájának az elismerését, a szubstanciás világfelfogáshoz való visszatérést, melyet a korszellem filozófiájában is előkészítve lát. Wust metafizikájában a végső létalap Isten értelmes akarata, mely a teremtés szeretet-aktusával hozza létre és tartja fenn a világot s az Istennel állandó szeretetközösségben maradó istenfélelem a kultúra biztosítéka. *(Naivität und Pietät*, 1925. *Die Dialektik des Geistes*, 1928.) Wust erőteljes dialektikával mutat rá, hogy az ember, ki szembe találja magát a tárgyi világgal, nem lehet abszolút létközpont, a monizmus helyét ismét a keresztény teizmusnak kell elfoglalnia.

A német vallásos irányú szellemi mozgalom köréhez tartozik *Foerster Frigyes Vilmos* is, ki gyakorlati irányú társadalometikai és pedagógiai műveiben a keresztény etika és a vallási tekintély nélkülözhetetlenségét hangsúlyozza, de az intellektualizmus és az indivi-

dualizmus ellen harcolva a voluntarizmus túlzásait nem sikerül mindig elkerülnie.

Irodalom. Landgrebe L., W. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Halle, 1929. — *Stein A.*, Der Begriff des Verstehens bei Dilthey.[2] Tübingen, 1926. — *Kornis Gy.*, Dilthey történelemelmélete. Tört. Szemle, 1912. 481—527. ll. — *Croner E.—Kemény F.*, Spranger E. személyisége és munkássága. Budapest, 1935. — *Heussner A.*, Einführung in R. Euckens Lebens- und Weltanschauung. Göttingen, 1921. — *Kade R.*, R. Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Reiligionsphilosophie. Berlin, 1912. — *Pröhle K.*, Eucken R. életfilozófiája. Athenaeum, 1918. 204—215., 266—286. ll. — *Nyisztor Z.*, Eucken vallásbölcseletének alapvető elemei. Religio, 1917. 284—304. ll. Eucken R. életbölcselete. U. o., 1919. 36—47. ll. — *Dékány I.*, Eucken R. életéről és egyéniségéről. Athenaeum, 1927. 160—168. ll. — *Spiess E.*, Die Religionstheorie von E. Troeltsch. Paderborn, 1927. — *Joó T.*, A történetfilozófia feladata és E. Troletsch elmélete. Szeged, 1931.

78. A marburgi (logisztikus) újkantiánus irány.

Midőn a mult század derekán a filozófia mélypontra jutott, egy fiatal filozófus, Liebmann Ottó a felemelkedést Kant filozófiájához való visszatéréstől remélte rendíthetetlen bizalommal. «Kant és az epigonok» c. programmszerű iratának (1865) mindegyik fejezete azzal a refrénszerű felszólítással végződött: «Vissza kell Kanthoz térni». Ezt a programmot Windelband W. azzal toldotta meg, hogy «Kantot megérteni annyit tesz, mint Kanton túlhaladni». Kant filozófiájának a továbbfejlesztésén dolgozik az *újkantianizmus*, mely a transzcendentális filozófia jellegéből következőleg különböző ismeretelméleti irányokra oszlik. A kanti ismeretelmélet realisztikus vonásait túlozza az empiriokriticizmus, viszont Kant idealisztikus elveire hagyatkozik a marburgi és a badeni irány. Középhelyet foglalnak el azok a kantianusok, kik a kritikai realizmus elveit vezetik le a kanti filozófiából.

1. A *marburgi újkantiánus* irány abból az elvből indulva ki, hogy a filozófia csak mint ismeretelmélet őrizheti meg tudományos jellegét, Kant transzcendentális módszerét oly módon fejleszti tovább, hogy abból a pszichologizmusnak és a metafizikának még a nyomát is eltüntesse. Kant szerint az ismeret kettős feltétele az érzékiség, mely a tartalmat adja részünkre és az értelem, mely szintetikus funkciójával az érzékek rendezetlen adatait tárgyi ismeretté dolgozza fel. A marburgiak Kant ismerettanában a transzcendens tárgy fenntartásával felmerülő ellenmondást úgy iparkodnak kiküszöbölni, hogy a «Ding an sich»-fogalmat határfogalomnak minősítik s a transzcendens dolog tárgyat adó szerepének a kikapcsolásával a metafizikát feleslegesnek minősítik.

Azonban a külvilág realitását korántsem vonják kétségbe. A világot teremtő szubjektív idealizmust határozottan elutasítják, hiszen az is metafizika. Ismeretelméleti állásfoglalásuk az érzéki benyomásoknak

a realisztikus gondolkodásmódtól eltérő értelmezésében jut a legvilágosabban kifejezésre. Hangsúlyozzák ugyanis, hogy az érzetek tisztán *egyéni* élmények, melyeket csak az értelmi tevékenység tehet objektív értékűekké. De e pszichologisztikus szemponttól eltekintve, szerintük az érzetek azért sem képezhetik az ismeretelméleti állásfoglalás alapját, mert az érzetek nem képei a külvilág tárgyainak, hanem *kérdőjelek*, melyek a gondolkodás számára a feladatot megállapítják. Fogalmi meghatározás által jutunk tudományos valóságismerethez. Ily értelemben szerintük a «logikai idealizmus» az *igazi* realizmus. A tárgy a gondolkodás számára nem adva *(gegeben)*, hanem feladva *(aufgegeben)* van. A gondolkodás nem transzcendens tárgyhoz igazodás, hanem immanens funkció, teremtő folyamat, mely a gondolkodás *tartalmát* is létrehozza *(erzeugt)*. Gondolkodás és lét azonosak; megismerésünk számára az objektív érvényű gondolattartalmak képezik a létet. «Gondolkodni nem más, mint tenni (setzen), hogy valami legyen; s hogy ezen a léten kívül és ez előtt mi van, olyan kérdés, melynek egyáltalában nincs megadható értelme.» (Natorp, Die log. Grundlag. d. exakt. Wisschft. 1910. 48. l.)

A marburgi újkantizmus tehát az ismeretelméleti problémát az egyedi-szubjektív tevékenységen uralkodó Logos, a tiszta gondolkodás *(das reine Denken)* spontán tevékenységéből egymagában megoldhatónak tartja. Racionalisztikus kiindulásukból érthetően, a marburgiak a mintaszerű tudományos módszernek a *matematikai természettudományt* tekintik. E megkötött ismeretelméleti módszer dacára úgy iparkodnak mégis kiterjedt kutatási területhez jutni, hogy a transzcendentális módszert a különböző tudományok területére alkalmazzák s nemcsak a természettudomány, hanem az erkölcs, a művészet, a jog, a vallás tárgyainak a priori logikai feltételeit is vizsgálják. Sokat foglalkoznak a filozófia történetével is s ezen a téren annak a bizonyításán fáradoznak, hogy a gondolkodás egész története fejlődés a logikai idealizmus felé.

2. A logikai idealizmus előkészítőjének *Lange F. Albert* (1828—75) marburgi egyetemi tanár tekinthető, ki a materializmus virágzásának az idején a transzcendentális idealizmus fegyvereivel küzdött a materializmus ellen. *(Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866.). *Helmholtz* fiziológiai vizsgálatai alapján Lange Kantot úgy magyarázza, hogy az érzéki világ szellemi organizációnk produktuma. A marburgi iskola antimetafizikus irányát a «Ding an sich»-nek határfogalommá nyilvánításával s a lelki élet fenomenalisztikus értelmezésével határozta meg. Ő adta ki a «Psychologie ohne Seele», a metafizikai szempontoktól független lélektani vizsgálódás jelszavát. Míg azonban ő az a priori funkciókat az individuumnak tulajdonította, a későbbi marburgiak már az individuumot csak jelenségnek nézik s a tapasztalat előfeltételét képező funkciók hordozójának a tiszta tudatot tekintik. Hatással volt a marburgi irányra Helmholtz jel-elmélete is, mely szerint

az érzet *jele*, nem képe az ingert okozó tárgynak. A tárgy és a jel közt nem tárgyi-hasonmási, hanem *funkcionális* megegyezés áll fenn. A tárgyat nem objektív mivoltában ismerjük meg, hanem más tárgyakhoz való objektív viszonyában. *(Handbuch der physiol. Optik*, 1856—1862.)

3. A kritikai idealizmus voltaképeni megalapítója Lange utóda a marburgi katedrán, *Cohen Herman* (1842—1918). Kant ismeretelméletéről a logizmus szellemében írt munkája *(Kants Theorie der reinen Erfahrung*, 1871) a Kant-tanulmányok fellendülésére és a Kant-terminológia fejlődésére nagy hatással volt. A saját rendszerét Cohen *System der Philosophie* c. művében (1902—1912) fejtette ki, mely a modern filozófia legnehezebben érthető műve. A tiszta tudat három irányú funkcióját véve alapul, a rendszer logikára *(Logik der reinen Erkenntnis)*, etikára *(Ethik des reinen Willens)* s esztétikára *(Ästhetik des reinen Gefühls)* tagozódik. A rendszer alapja a tudat spontán működését legjobban visszatükröző matematikai természettudomány logikája, melyben az ismeretelmélet problémáit az infinitezimális módszer szabja meg. A «magánvalót» olyannak tekinti, mint amilyen a matematikai végtelen határpontja. A tapasztalat jelentőségének az elejtésével a kategóriákat nem mint a priori formákat, hanem mint az ítélet aktusának lehetséges irányait *(Grundrichtungen)* magyarázza.

Cohennél nemcsak a logika, hanem az etika és az esztétika is szigoruan normatív jellegű tudomány, melyek a cselekvés és alkotás a priori elveit állapítják meg. Az etikában a szociális humanizmus eszméit hirdeti s a szélsőségek elítélése mellett is határozott megértést tanusít a marxizmus iránt. Esztétikája, Kanttól eltérően, a tiszta érzelmen, a tiszta emberszeretet elvén épül fel, viszont vallásfilozófiája, Kanthoz híven, a vallást az erkölccsel azonosítja. *(Religion und Sittlichkeit*, 1907.)

4. *Natorp Pál* (1854—1924), Cohen tanártársa Marburgban, nála világosabb nyelven írt könyveivel sokat tett a kritikai idealizmus elterjedéséért. Natorp a marburgi irány ősének — természetesen ehhez idomított magyarázattal — Platont tekinti, kiről több könyvet írt. Ő is a matematikai ismeret elméleti alapjait igyekszik meghatározni, melyeket a logikai aprioritásból vezet le. *(Die logischen Grundlagen des exakten Wissens*, 1910.) Az etikai törvényeket a tapasztalattól függetlenül fennálló, a sokféleség teljes egységét képező időfeletti gyakorlati tudat felvételével magyarázza. Natorp szociális idealizmusa sok rokon vonást mutat fel Platon társadalmi etikájával. *(Sozialidealismus*, 1920.) A társadalmi etikára támaszkodik a társadalmi pedagógia *(Sozialpädagogik*, 1899), melynek az a rendeltetése, hogy a szociális organizációkon (család, iskola, társadalom) keresztül az akarat nevelésével a közösségi tudatot kifejlessze. Natorp a vallást is kizárólag társadalmi jelenségnek minősíti. *(Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, 1894.) A vallásos istenfogalom az egyetemes emberi tudat képviselője, mely előtt az egész embe-

riségnek meg kell hódolnia. Natorp Bergsonnal érintkező gondolata a tárgytól fokozatosan az abszolút alany felé közeledő «rekonstruktív» módszerű pszichológia eszméje. *(Allgemeine Psychologie nach krit. Methode,* 1912.)

5. A marburgi irány jelenleg élő képviselői közül a legjelentékenyebb egyéniség *Cassirer Ernő* (sz. 1874) hamburgi professzor, ki a történeti anyag alapos ismerete mellett a logikai idealizmus összekötő szálait keresi az újkori filozófiában s a logisztikus ismeretelméletet a matematika és a fizika mellett a kémiára is kiterjesztette. A fogalomképzésnek a szubstanciák létét és megismerhetőségét feltételező elvonás-elméletét Cassirer a *funkció*-elmélettel helyettesíti, mely szerint a fogalom a tapasztalati tartalmak közt az ész spontán tevékenységével létesített s tárgyi érvényűnek tételezett kapcsolat. *(Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910.) Legújabban pedig a kritikai módszert a kultúra különböző területeire alkalmazza. Eszerint a többi kultúraformáktól megkülönböztetendő mítosz, nyelv és művészet eredetileg tökéletes egységet képeznek s csak lassanként válnak szét s fejlesztenek ki önálló szimbolumokat. *(Philosophie der symbolischen Formen,* 1923—25.)

Liebert Artúr, a Kant-mozgalom egyik legtevékenyebb vezére, a marburgi irány ismeretelméleti elveinek a fenntartása mellett is lehetségesnek tartja a metafizikát mint hipotézist.

6. A marburgiak által képviselt kritikai idealizmus érdekes kísérlet a transzcendentális módszernek a tudományok különböző területén való alkalmazására. Ha azonban e módszer alkalmazásának ismeretelméleti jogalapját kutatjuk, elégtelensége és egyoldalúsága rögtön szembetűnik. A marburgi kriticizmus ugyanis meg nem engedhető módon a matematika *ideális* tárgyaira érvényes ismerettani feltételeket kiterjeszti a *valóság* tárgyaira. Míg a matematikus fogalmai függetlenek a valóságtól, addig a filozófus nem maradhat meg a logikai érvényesség elvont szférájában, hanem fogalmainak a valósághoz való viszonyát is meg kell vizsgálnia. Azt a kérdést, hogy a tiszta tudat spontán funkciójával teremtett gondolattárgynak miért felel meg a tárgyi valóság, a marburgiak értelmetlennek tartják, mert szerintük a tárgyat mi alkotjuk s ezen a tárgyon kívül másnak a létéről nincs ismeretünk. Azonban a tárgy «alkotása», «teremtése» ontológiai mozzanatot fejez ki s ezt az értelmet a marburgi elméletnek annál is inkább tulajdoníthatjuk, mivel a tárgyon semminemű alogikus, irracionális elemet nem ismer el. Igy azután igazában a pánlogizmus tételénél vagyunk: a tiszta tudat funkciója alkotja a gondolattárgyat, mely maga a lét is. Bármennyire tagadja is a marburgi irány a rokonságot, lehetetlen nála fel nem ismerni a hasonlóságot a Hegel-féle a priori konstruáló szellemmetafizikával.

Irodalom. Kinkel W., H. Cohen, Sein Leben u. sein Werk. Stuttgart, 1924. P. Natorp u. d. krit. Idealismus. Kantstudien, 1923, 398—

418. ll. — Natorp-Festschrift. Berlin, 1924. — *Hermann K.*, Einführung in die Neukantische Philosophie. Halle, 1927. — *Hessen J.*, Die Religionsphilosophie des Neukantismus.[2] Freiburg i. B., 1924. — *Várkonyi H.*, Kritikai jegyzetek az újkantianizmus történetéhez. Pannonhalmi Főapáts. Főisk. Évk. 1916—17, 171—242. ll.

79. A badeni (értékelméleti) újkantiánus irány.

1. Míg a marburgi újkantiánus irány a kriticizmus feladatát a matematikai természettudomány, illetve általában a tudományos megismerés lehetőségének a megoldásában állapítja meg, a badeni újkantiánus mozgalom ezt a programmot szűkkörűnek tartja s a filozófiát a *világnézet* tudományának tekinti. A badeni újkantiánusok úgy találják, hogy a valóságnak a szaktudományok által történt kisajátítása után a filozófia részére nem maradt más feladat, mint az, hogy ráirányítsa a figyelmet azokra az elvekre, melyek már nem reális valóságok, de előfeltételei minden valóságnak: az *értékek* világára.

Ily irányú tájékozódásnak az alapjait megtalálják Kantnál, kinek gyakorlati filozófiája a szabad ember nagyságát abban látja, hogy a világot az eszmék szerint alakítja. A badeni újkantiánusok éppen ennek az alkotó tevékenységnek a titkaiba akarnak bepillantani s azért kutató tekintetüket nem a természettudományokra függesztik, hanem a *történelemre*, melynek eseményeiben a kultúrértékek megvalósításának a folyamatát szemlélik. De történeti vizsgálódásuknál gondosan kerülni törekednek a hegeli metafizika túlzásait. A létet nem azonosítják a Logosszal. Hegel helyett inkább *Lotze* nézetét követik, mely szerint az értékek lényege nem a létezés, hanem az *érvényesség*. Ezek a világot mozgató transzcendens elvek nem merülhetnek el a fejlődő, kialakulásban levő valóság világában. De különben is a metafizikát mint tudományt elvben a badeni irány is elutasítja. A «Ding an sich» részükre nem létezik — «Unding» (Windelband). Nem eredeztetik ugyan az ismeret tartalmát az egyetemes tudatból, mint a marburgiak, hanem elismerik annak tapasztalati adottságát. De a transzcendentális idealizmus szelleméhez híven ők is azt vallják, hogy a tárgyi világot az alany alakítja ki, engedve az örökérvényű normák, az értékek feltétlen elismerést követelő irányításának.

2. A badeni újkantiánus irány megalapítója *Windelband Vilmos* (1848—1915), előbb strassburgi, később heidelbergi egyetemi tanár volt. Fischer Kunótól nyerte az indítást a bölcselettörténelemhez, melyben sok értékes mű hirdeti nevét, Lotze pedig az értékelmélet problémáira fordította figyelmét. Kettőjük irányító hatása mellett dolgozott Windelband Kant művének a továbbépítésén, aminek a lényegét a transzcendentális idealizmus kultúrfilozófiai eszméinek a kifejlesztésében látta. Ezért törekedett az ismeretkritikai módszernek a szellemtudományokra való kiterjesztésére. A történelem és a természettudomány viszonyáról tartott

strassburgi rektori beszédében *(Geschichte und Naturwissenschaft,* 1894) azt bizonyítja, hogy a természettudományos módszer nem az egyedüli tudományos módszer. A tudományok két, egymásra vissza nem vezethető ágra, törvénymegállapító, *nomotetikus* és alakokat vizsgáló, *idiografikus* tudományokra oszlanak. A természettudomány nomotetikus, a történelem idiografikus. A természetkutató az adott esetet az általános törvényszerűség szempontjából vizsgálja, ezért absztrakcióra törekszik. A történetíró ellenben az individuumokat, az eseményeket a maguk egyszeri, ismételhetetlen mivoltukban törekedik megérteni s ezért a szemléletességhez ragaszkodik.

A világnézet kialakítása szempontjából az idiografikus tudományok letagadhatatlan előnyben vannak. Az értékelés ugyanis mindig az egyesre, nem az egyetemesre irányul. A történeti folyamat tárja fel a kultúrjavakban az értékek világát, melyek minden tevékenységünk célját és normáját képezik. Windelband szerint Hegel helyesen látta meg, ha metafizikája nem is volt kielégítő, hogy a filozófia igazi orgánuma a történelem. A filozófia az objektív értékű normák rendszerének, a *normáltudatnak* a tudománya. A szubjektív tudatnak az abszolút normákat kell magában érvényre juttatnia. A lelkiismeret, mint átfogó normáltudat a személyiségek tapasztalatfeletti összefüggését, a normáltudat metafizikai realitását tételezi fel, amely azonban nem állítható egy sorba a tapasztalati értelemben vett realitással. Ez a realitás az abszolút értékek érvényessége, mely legbiztosabb élményünk s ebben az értelemben a normáltudat a *szentséges.* Ennek értéktartalmai az egyes értékterületeken uralkodó normák, az *igaz,* a *jó* és a *szép.* A szentséges az igaz, jó és szép normáltudata, transzcendens-valóságként megélve. A pozitív vallások a szentséget közelebbről is meg akarják határozni, azonban Isten létét és a lélek halhatatlanságát Windelband az ész számára megoldhatatlan problémának tartja. *(Präludien,* 1884. Magy. ford. *Szemere S.,* Preludiumok, Budapest, 1925. F. I. T. *Einleitung in die Philosophie,* 1914.)

3. Windelbandnál az értékek époly posztulátumszerű előfeltevések maradtak, mint Kantnál az eszmék. Az értékelmélet rendszerének a kidolgozására *Rickert Henrik* (1863—1936) vállalkozott, ki korunk egyik legeredetibb gondolkodója.

Ismeretelméleti alapvetését tartalmazza a *Der Gegenstand der Erkenntnis,* 1892. Tudományelméletét nyujtják: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.* I. 1896. II. 1902. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* 1899. (Magy. ford. *Posch Á.,* Kultúrtudomány és természettudomány. Budapest, 1923.) Összefoglaló művének *(System der Philosophie)* I. kötete: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie,* 1921. Az intuitív életfilozófiákat cáfolja a *Philosophie des Lebens,* 1920.

Rickert szerint a filozófia tudományos világnézet, *a világ-egészről szóló tudomány.* (Allgem. Grundlg.) Az «egész» azonban nem az abszolút egész, melynek ismeretéről le kell mondanunk, hanem az egésznek az

egymáshoz viszonyuló részekhez való korrelációja. Ez a «relacionizmus» hivatott az újabban ismét felbukkanó relativizmust leküzdeni. A relativizmus mellett a tudományos filozófia másik ellenfele az intuicionizmus, mely a pillanatnyi élményhez, a részhez tapadva képtelen eljutni a világ-egész ismeretére. Az «élet» filozófiájának kemény kritikájával is arra akar rámutatni Rickert, hogy a filozófia csak mint tudományos rendszer töltheti be hivatását.

Az *ismeretelméletnek* a filozófia egyetemes tudományjellegéhez kell igazodnia. Nem kötheti magát valamelyik szaktudomány módszeréhez. Az ismeret alaptényе az alanynak a tőle függetlenül adott tárgyhoz való viszonya. A tárgy azonban nem a transzcendentális realizmusnak a külvilágban reálisan létező tárgya. Anélkül, hogy a külvilág létét tagadni lehetne, ezt a feltevést mégis el kell utasítani, mert számunkra a tárgy csak mint tudati adottság létezhet. Az ismeret problémáját tehát úgy kell megoldani, hogy az immanencia megőrzésével a tárgy transzcendenciáját összeegyeztethessük.

Az *alany* pszichofizikai, valamint pszichikai tartalmainak egymásutáni, fokozatos elhagyásával visszamarad a teljesen tartalomnélküli, egyénfeletti ismeretelméleti (nem metafizikai) alany, az individuális alanyok közös én-jellegét meghatározó *tudatforma*. Az ismeret *tárgyi* problémáját Rickert az ítélet sajátságos értelmezésével világítja meg. Az ítélet aktusának sajátos vonása az állítás, illetve a tagadás, mely szerinte nem egyéb, mint helyeslés vagy helytelenítés, azaz egy értékre vonatkozó állásfoglalás. A *megismerés értékelés*. «A megismerés logikai értelme szerint értékek elismerése vagy értéknélküliségek elvetése, míg ennek megfelelően tévedésen értékek elvetését vagy értéknélküliségek elismerését kell értenünk.» (Der Gegstd. d. Erk.[3] 1915. 192. l.)

Az ítélet aktusában megnyilvánuló szükségképeniség nem valami reális tárgytól való függést fejez ki, amint azt a realizmus állítja, hanem ellenkezőleg, valamely tartalomhoz egy transzcendens «kell» (Sollen) alapján adjuk hozzá a valóság formáját s ezzel alakítjuk azt ismerettárggyá. Az ismeret igazságának nem a valóság a meghatározója, hanem a «kell», az érték. Az érték elismerésén nyugszik az ítélet tárgyilagossága. Nem a lét dönt az igazságról, hanem az igazság értéke határozza meg a létet. «A létezőt ép azáltal ismerjük meg, hogy elismerjük a nemlétezőt.» (I. m. 223. l.) Az érték logikai elsőbbségben van a lét felett, minden létnek az értékek birodalmában van meg a jogalapja. Nem transzcendens létformák, hanem transzcendens normák a valóság alakítói. Rickert tehát az *ontológiai* problémát *axiológiai* problémává alakítja át.

Az értékek, mint azt már Lotze is hangsúlyozta, nem valóságok, hanem érvényességek, melyek a javaknak nevezhető tárgyakhoz tapadnak. Hogy az érték nem lehet valóság, Rickert azzal bizonyítja, hogy míg a lét tagadása a nem-léthez vezet, addig az érték tagadása nem a

nem-léthez, hanem a negatív értékhez vezet. A «negatív értéknek» van értelme, de a «negatív lét» értelmetlen fogalom. (I. m. 272. l. Allgem. Grundlg. III. Kap. 2.)

A kultúrában megnyilatkozó értékek irányítják a történettudományt anyaga kiválasztásánál. A tudományok Windelband által adott megkülönböztetéséből kiindulva, Rickert is megkülönbözteti a *természet-* és *a történettudományi* fogalomalkotást. Mindkét tudomány a tapasztalatban találja azt a tartalmat, melyet az ismeret formális tényezőivel egyetemes érvényű, tudományos ismeretté alakít ki s mindkettő kiválasztáson alapul. De céljuk s az általa meghatározott módszer tekintetében különböznek egymástól. A természettudomány *generalizál*, a történettudomány *individualizál*. A természettudomány az egyedek egyéni vonásait figyelmen kívül hagyva a közös mozzanat, a törvény megállapítására törekszik. Ezzel szemben a történetíró az objektívnek elismert értékekhez (tudomány, művészet, vallás, gazdasági élet) való viszony alapján állapítja meg a kultúrára jelentős egyedeket (személyeket vagy eseményeket) anélkül, hogy maga pozitív vagy negatív értékelésbe bocsátkoznék. Az objektív értékek irányítása mellett pl. megállapítja a francia forradalom kultúrális jelentőségét, függetlenül attól, hogy a kultúrára előnyösen vagy hátrányosan hatott-e? Az individualizálás nem befolyásolja a történetírás tudományos jellegét, mert az egyént is általános fogalmakkal jellemzi s az általános jelentőségű értékmegvalósulás szempontjából szemléli.

A történelmi és a természettudományos fogalmak nem egy metafizikai valóság ábrázolásai. A már kifejtett ismeretelméletből nyilvánvaló, hogy fogalmaink nem érhetik el a magánvalók világát. A filozófia az ember egységre törekvő igényét azzal elégíti ki, hogy rámutat a *lét* és az *értékek* világa közti kapcsolatra. A kettőt egyesítő «harmadik birodalom» Rickert szerint az értékelés aktusával megragadott *immanens jelentések* világa. (Allgem. Grundlg. V. Kap.) Az értékeknek az alanytól függetlenül fennálló transzcendens jelentése az alany számára az értékelés aktusában lesz tudatossá, pl. egy műremek vagy egy igazság értelmének a felfogásánál. Az értékelés aktusában adott immanens jelentés nem reális, pszichikai lét, hanem ezen túl az értékre mutat, de nem is az érték, s e befejezetlenségében egyesíti a lét és az értékek világát. Az immanens jelentések birodalmában lét és érték fogalmilag *még* nem különültek el egymástól. Itt van tehát a világegység principiuma, a világ előtti világ (Vorderwelt), mellyel a *profizika* vagy *protofizika* (nem metafizika) van hivatva foglalkozni.

Az *értékek rendszerét* a történelem folyamán feltűnt kultúrjavak figyelembevételével állapíthatjuk meg. A kultúrjavak vagy az alannyal szembenálló tárgyakon (pl. műremek), vagy az őket hordozó személyeken (pl. erkölcsi egyéniség) nyilvánulnak meg. A tárgyi, teoretikus érté-

kekkel szemben kontemplatív, az etikai értékekkel szemben aktív magatartást tanusítunk. A teoretikus értékek aszociális, az etikai értékek szociális jellegüek. Mértékül a tökéletességre törekvést véve, a végtelen totalitás, a tökéletes partikularitás és a tökéletes totalitás fokozatainak megfelelően a kontemplatív értékek következő rangsorát állapíthatjuk meg: igazság (tudomány), szépség (művészet), személytelen szentség (misztika); az aktív értékek rangsora pedig erkölcsiség (szabad személyek közössége), boldogság (szeretetközösség), személyes szentség (vallás). A kontemplatív sor két első tagjának a szintézise a filozófia, az aktív sor két első tagjának a szintézise pedig az eroticizmus. Az az értékterület, melyen hivatásunkat betöltjük, határozza meg világnézetünket. A filozófiának azonban az egyoldalú értékelés felé kell emelkednie.

4. Fichte szubjektív idealizmusán alapul a badeni iskola egy másik tagjának, *Münsterberg Húgó* (1863—1916), az amerikai Harward-egyetem tanárának az értékelmélete. A valóság, az eredeti «tettcselekvés» az akarat, mely az értékeket célokul tételezi. Ha a célokat és az eszközöket az akarattól elválasztjuk, értékmentes tárgyakká tesszük őket, melyek már nem «érvényesek», hanem «léteznek». A természettudományok és a lélektan tárgyai ilyen elvontságok. *(Grundzüge der Psychologie.* I. 1900.) Az életnek csak mint értékmegvalósításnak van célja és értelme. Münsterberg a logikai, etikai, esztétikai és a metafizikai értékeket különbözteti meg, melyek a világ önállításának különböző mozzanatait jelenítik meg. *(Philosophie der Werte,* 1908.) Jelentékeny munkásságot fejtett ki a pszichológia gyakorlati alkalmazása terén is. *(Grundzüge der Psychotechnik,* 1914.)

Windelband tanítványa volt a hősi halált halt *Lask Emil* (1875—1915), kinek ítélet- és kategóriaelmélete egy új metafizika alapjait lett volna hivatva előkészíteni. Windelband egy másik tanítványa *Bauch Brúnó* (1877—1942) jénai tanár, ki a Kant-kutatás mellett főkép logikai és ismeretelméleti problémákkal foglalkozott.

5. A badeni újkantiánus mozgalom a természettudományi és történettudományi módszer megkülönböztetésével jelentékeny lépést tett ahhoz, hogy a kantianizmust a matematikai természettudományos módszer egyoldalúságától mentesítse. Azonban, hogy e vállalkozásnak mily nagy nehézségekkel kell megküzdenie, Rickert értékelméleti rendszere eléggé igazolja. Rickert óvakodik attól, hogy a valóság normatív principiumait, az értékeket, akár pszichikai funkciókból, akár valami transzcendens valóságból eredeztesse. A kanti a priori formák szerepére hivatott transzcendentális jelentésüket úgy véli biztosíthatni, hogy az értékeket a valóság világától elkülöníti s az érvényesség valóságfeletti világába helyezi. E megoldás mellett azután persze örök titok marad, hogy a valóságtól *különnemű* értékek hogy hathatnak a valóság világára, hogyan idézhetnek abban ontológiai változásokat elő. A közvetítésre

hivatott immanens jelentések világa sokkal homályosabb, mintsem ebbe a titokzatos összefüggésbe belevilágíthatna.

A valóság értékelő szemlélete ősi filozófiai gondolat. Nemcsak Platon és a platonikusok, hanem Aristoteles és a skolasztikusok is a valóságot úgy értelmezték, mint értékek megvalósításának a folyamatát. Az aristotelesi-skolasztikus megoldás azzal küzdötte le a platoni éles dualizmus nehézségét, hogy a reális valóságot kapcsolatba hozta egy abszolút *értékrealitással*, az Istennel. Minthogy azonban ilyen irányú megoldás ellentétben áll a kantianizmus szellemével, a platoninál is élesebb dualizmus megszüntetésére a badeni irány számára alig marad más lehetőség, mint visszatérni Fichtének vagy Hegelnek a létet és értéket a szellemiségben egységesítő metafizikájához, amire Münsterbergnél valóban példát is találunk.

Irodalom. Rickert H., W. Windelband.[2] Heidelberg, 1929. — *Ruge A.*, W. Windelband. Leipzig, 1917. — *Varga S.*, Rickert H. filozófiája. Budapest, 1931. — *Faust A.*, H. Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart. Tübingen, 1927. — *Messer A.*, Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. Leipzig, 1926. — A badeni irány folyóirata a *Logos*. (Tübingen.)

80. A fenomenológia és rokon irányok.

1. A szaktudományok nagyarányú fellendülése mellett s a bölcseletben mutatkozó módszertani bizonytalanságok láttára a filozófusok egy része a filozófia létjogosultságát úgy törekedett biztosítani, hogy az *egyetemes tudományelmélet* körét jelölte ki részére művelendő területül. Eszerint az elgondolás szerint a filozófia célja azoknak a végső előfeltevéseknek a megállapítása, melyek már a szaktudományi kutatás körén kívül esnek, de melyeket minden tudomány feltételez. Ezek a filozófusok úgy gondolták, hogy a filozófia úgy teljesíti legméltóbban hivatását, ha a tudományos *alapfogalmak* értelmének és a tudományos *módszer* alapjainak pontos megállapításával a tudományos gondolkodástól az elsekélyesedés és a relativizmus veszélyét távoltartja.

Ezzel a törekvéssel függ össze az újabb filozófiában a *logika* fokozottabb művelése, melyet különösen a német *Sigwart Kristóf* (1830—1904) és *Erdmann Benno* (1851—1921) terjedelmes logikái jeleznek. Az említett logikusok a hagyományos megállapításhoz híven, a logikát normatív tudománynak minősítik s habár a logikát a pszichológiától határozottan megkülönböztetik, egyszersmind hangsúlyozzák a logikai kutatásnál a gondolkodás pszichikai feltételei vizsgálatának a szükségességét.

A pszichikai vonatkozásokat is vizsgáló logikával szemben *Bolzano* és *Lotze* hatása folytán jelentékenyen megerősödött az az irány, mely a logikát a pszichológiától teljesen függetleníteni akarja. Ez az irány a

pszichikai feltételeket vizsgáló logikát pszichologistának tartja s a relativizmus pártolásával vádolja. A Bolzanót és Lotzét követő logikusok szerint a normatív logika alaptudománya nem a pszichológia, hanem a *tiszta logika*, mely a gondolkodás tárgyait és a köztük levő összefüggést az elgondolástól és mindennemű létezéstől független, a priori fennállásukban vizsgálja. Ilyirányú állásfoglalás jogosultságát a tiszta logika hívei különösen a nemlétező tárgyakkal foglalkozó matematika ismeretelmélete részéről látják igazolva. Ezen a téren főkép a francia *Couturat Lajos* és az angol *Russel Bertrand* vizsgálódásai keltettek nagy érdeklődést, melyek Kanttal szemben arra mutattak rá, hogy a matematika nem szemléletet feltételező szintetikus, hanem az ész immanens törvényszerűségével alkotott analitikus tudomány, amint azt Leibniz állította. De a matematikai tárgyak, habár nem valóságos létezők, mégis objektív lényegek, nem eredményei, de előfeltételei a gondoltságnak.

A tiszta logikai vizsgálódásokkal összefüggőleg a filozófia alaptudományi jellegét egy újabb filozófiai szaktudomány, a *fenomenológia* domborítja különösen ki, melynek a Hegel-féle fenomenológiával csak a neve közös, nem a tárgya. A modern fenomenológia ugyanis nem metafizikai irány, hanem a jelenségek, az adottságok metafizikai szempontoktól s minden előfeltevéstől mentes *leírására* törekedik s e szigorúan objektív és exakt eljárással akarja mind a filozófia, mind a szaktudományok különböző ágait biztos és világos fogalmak birtokába juttatni.

2. A modern fenomenológiai mozgalom előkészítőjének egy skolasztikus műveltségű filozófus, *Brentano Ferenc* (1838—1917) tekinthető, ki eredetileg katolikus pap-tanár volt s rövid ideig a würzburgi egyetemen is működött. Az Egyháztól való elszakadása után is megtartotta a skolasztikához fűző szellemi kapcsolatait, ami főkép Aristoteles filozófiája nagyraértékelésében, a teisztikus metafizikában, a realisztikus irányú ismeretelméletben és a kanti formalisztikus etikával való szembehelyezkedésében jutott kifejezésre. Pszichológiai megalapozású etikája az erkölcsiség lényegét egy materiális mozzanatba, az érték érzelmi intuícióban történő megragadásába helyezi. (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889.) Brentano később a bécsi egyetemen is működött, majd a magánéletbe vonult vissza. Előadásait és írásait nagy érdeklődés kísérte, bár művei kiadására nem fektetett nagy súlyt.

Brentano főjelentősége a lélektan terén van. (*Psychologie vom empyrischen Standpunkte.* I. 1874. *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, 1911.) A lélektant a metafizikai állásponttól függetleníteni akarta s azért annak oly meghatározására törekedett, melyet mindenki elfogadhat. Igy jutott arra a definícióra, hogy a lélektan a *lelki jelenségek* tudománya. A lelki jelenségeknek a fizikai jelenségektől megkülönböztető vonásuk, amint azt már a skolasztika is felismerte, a tárgy intencionális inexisztenciája. Minden lelki jelenség valami tárgyra irányul,

valamit tárgyként foglal magában. A pszichikai aktus elsősorban valami tőle különböző tárgyra vonatkozik (pl. egy hangra), másodsorban önmagára (a hang hallására). A tudatosság a pszichikai jelenség nélkülözhetetlen sajátsága, a tudattalan aktus ellentmondó fogalom. A pszichikai aktusnak önmagára vonatkozása teszi lehetővé a *belső észrevevést*, mely a lelki jelenségeknek a külső észrevevés tárgyait képező fizikai jelenségektől további megkülönböztető tulajdonásga. A belső észrevevés pszichológiai módszere megkülönböztetendő a belső megfigyeléstől. Az aktussal egyidejű önmegfigyelés nem lehetséges. Csak utólag, az emlékezetbe való visszaidézés útján tehetők az élmények megfigyelés tárgyává. A belső észrevevés közvetlen evidencián alapuló meggyőződést eredményez, mely a valóságot a jelenségek közvetítésével megismerő természettudományoknál nem közelíthető meg. Minden lét reális valóságot jelent, a pszichikai aktusok valódi tárgya is reális dolog. A nemlétező dolog az aktus fiktív tárgya.

3. Brentano pszichikai vizsgálódásai a fenomenológia kialakulását főkép abban a tekintetben segítették elő, hogy azokban rámutatott a tudat *intencionális* jellegére s hogy a lélektan feladatául a jelenségek pontos *leírását* jelölte meg. Ezen az alapon indult, de azután Bolzanót követve az idealizmus irányában haladt tovább *Husserl Edmund* (1859—1938), ki a fenomenológiát a lélektantól önállósította. Husserl pályája kezdetén habozott, hogy vajjon a matematika vagy a filozófia művelésére szentelje-e képességeit? Végül Brentano hatására a filozófia mellett döntött, de a filozófiában is érvényre törekedett juttatni a matematikai tudományeszmét. Ezért hirdet elszánt harcot a pszichologizmus ellen. A *Logische Untersuchungen* (1900—1) lapjain nagy elmeéllel mutatja be a logikai jelentést az alanyi tudatfolyamatokkal azonosító pszichologizmus belső ellenmondásait, szkepszisre vezető relativizmusát. Bolzanóval hirdeti a modern platonizmus tételét, hogy minden kifejezésnek megfelel egy *ideális jelentés*, mely a kifejező jeltől (pl. a szótól), az aktus-élménytől, valamint a megfelelő reális vagy irreális tárgytól különböző. Míg az élmények és a tárgyak változnak, a jelentés önmagával azonos marad. Pl. a vörös szín különböző tárgyakon jelentkezhetik és különböző tudatok foghatják fel, de a «vörösség» mindig ugyanaz marad. A fogalom vagy a tétel jelentése a létezéstől független *ideális fennállás*. Husserl is, Bolzanóhoz hasonlóan, a filozófia tudományos jellegét az ideális jelentésekre vonatkozó *tiszta logikában* látja biztosítva.

Azonban a jelentés megállapítása mindenekelőtt a fogalom tartalmának a pontos ismeretét tételezi fel. Igy a tiszta logika feltételezi a fenomenológiát, mely a lényegek leírásával nyujtja a tiszta logika tárgyait képező fogalmakat. Későbbi vizsgálódásai során *Husserl* egyre határozottabban ismerte fel a fenomenológiában a filozófiai *alaptudományt. (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen*

Philosophie, 1913.) A fenomenológia a ténytudományokkal *(Tatsachenwissenschaft)* szemben lényegtudomány *(Wesenwissenschaft)*. A lényegtudományok (aminők a fenomenológia mellett a tiszta logika, a matematika, a tiszta mozgástan) a tárgyakat lényegükben, létezéstől független fennállásukban vizsgálják s a létezés esetleges mozzanataitól való függetlenség biztosítja tételeik a priori érvényét.

Husserl szerint abszolút léte csak a tudatnak van s a tapasztalati világnak csak a tudattól függő, intencionális léte van. A reális világ nemléte nem bizonyítható ugyan, de létezése mellett sem hozható fel apodiktikus bizonyíték. A tudat lényeges tulajdonsága a tárgyra irányulás, az intencionális élmény, mely az érzéki, szenzuális anyag *(ὕλη)* és az intencionális forma *(μορφή)* mozzanataiból alakul ki. Az anyagi réteghez tartoznak az érzettartalmak, a gyönyör és fájdalom érzetei, az ösztönök, melyek a feléjük terjeszkedő intencionális vagy noëtikus mozzanat által lesznek reálisan átélt tartalommá. A reális élménytartalomtól megkülönböztetendő a tárgyi, a noëmatikus mozzanat vagy noéma, melyre az intencionális aktus irányul. Pl. ha egy dobozt forgatva szemlélek, a szemlélet tárgya ugyanaz, de az érzettartalmak folyton változnak. Tehát a tárgy a *noéma*, a reá irányuló élmény a *noézis*.

A lényegismerethez a tudat természetes beállítottságából, a tapasztalati adottságokból indulunk ki, ami lehet a szemlélet tárgya, sőt egy képzeleti tárgy is. Az utóbbi sokszor előnyösebb, mert megkönnyíti a valóságtól való elszakadást. A lényeget azután nem elvonás (absztrakció) által nyerjük, hanem közvetlen *szemléletben* ragadjuk meg. Ezen a ponton tér el Husserl lényegesen Kanttól s közeledik a modern intuitív irányokhoz. Husserl csak a tárgyat közvetlen megragadó szemléletnek tulajdonít teljes érvényű bizonyosságot.

Hogyan jutunk tehát a lényegszemlélethez? A lét és a lényeg közti különbségből önként következik, hogy a lényegeket s a lényegek közti összefüggéseket *nem ugyanazzal* az aktussal ragadjuk meg, mint a tapasztalat esetleges tárgyait. Egy különleges eljárásra van tehát szükség s ez az *eidetikus redukció*. Nem egyéb ez, mint a létezés esetleges alanyi és tárgyi mozzanatainak a zárójelbe helyezése *(Einklammern)*, a reális létezésre vonatkozó ítélettől való tartózkodás *(epoché)*. A lényegek a *tiszta tudat tiszta adottságai*. A pszichikai tudat kikapcsolásával visszamarad a további redukció alá már nem vonható egyénfeletti tiszta Én, a tiszta tudat tiszta intencionális aktusaival. A tiszta intencionális aktusok az őket tárgyává tevő reflexió által ragadhatók meg. Husserl elismeri, hogy a reflexió szokatlan és nehéz beállítási mód, azonban megfelelő gyakorlat által elsajátítható. Minthogy minden tárgyi mozzanatnak (noémának) megfelel egy sajátos intencionális aktusmozzanat (noézis), Husserlnek, Kanthoz hasonlóan, az a meggyőződése, hogy a

tiszta tudat szerkezetéből, a tiszta aktusok elemzéséből a valóságot alkotó lényegtörvények apodiktikus bizonyossággal megismerhetők.

Mivel a fenomenológiai redukció a tárgyakat, ha nem is a realitáshoz való vonatkozásukban, de mégis, mint a *tudat* tárgyait, mint a tudat korrelativumait megtartja, lehetővé teszi nemcsak a tudatélmények, hanem a tiszta tudat összes lehetséges *tárgyainak* fénomenológiai vizsgálatát. Így nemcsak a természettudományi, szellemtudományi, erkölcsi, vallási, társadalmi tudatnak, hanem azok korrelativumainak, a természetnek, a kultúrjelenségeknek, az erkölcsnek, a vallásnak, a társadalmi szellemnek a fenomenológiájáról is beszélhetünk. A fenomenológia tehát végeredményben kutatási *módszer*, mely a legkülönbözőbb területek átvizsgálására vállalkozik.

4. Anélkül, hogy Husserl összes idealisztikus előfeltevései általános elismerésre találtak volna, a fenomenológiai elemzés csakhamar előszeretettel alkalmazott kutatási módszerré lett. A Husserl körül csoportosuló fenomenológusok közül különösen *Scheler Max* (1875—1928) kölni tanár emelkedett ki, ki az új módszer tágkörű alkalmazása mellett azzal a törekvésével keltett mély hatást, hogy a modern filozófia szétfolyó irányait, a racionalizmust és az empirizmust, a szeretet az ismeret feletti primátusának biztosításával próbálta összefogni. Ez az alapbelátása hozta éles ellentétbe Kant racionalisztikus-formalisztikus etikájával, mellyel szemben az objektív irányú, a tartalomra tekintő, materiális értéketika jogait védelmezte. *(Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913—16.)

Scheler szerint az a priori, melyre a filozófiai vizsgálódás irányul, nemcsak formális, de tartalmi mozzanatot is jelent: a létezéstől független *értékek* világát, melyeket az értékelés emocionális aktusában ragadunk meg. Az cselekszik jól, aki azt teszi, amit legértékesebbnek ítél. Az etikának érzelmi alapokra helyezésével szemben jelentkező aggodalmakat Scheler azzal siet eloszlatni, hogy az élmények finom elemzésével ráirányítja a figyelmet a magasabbrendű szellemi érzelmekre, elsősorban a szeretetre és a gyűlöletre, melyek az ember magasabbrendű énjének, a *személynek* az élményei. *(Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913.) A személy, melynek fogalmát Scheler az etikában alapvetőnek tekinti, sem nem dolog, sem nem szubstancia, sem az aktusok összessége, hanem a szellemi aktusok konkrét, önmagába zárt egysége, mely a testből-lélekből álló létegységgel tevékenységi vonatkozásban áll. Az emberi személyiség az értékvilághoz való vonatkozásával biztosított önértékűsége mellett érzelmi közösségben áll a társadalommal is, melyet a személyek személyének, Istennek a szeretete hat át.

Az etikai jelenségek teocentrikus természete vezette Schelert az Isten-ismeret, a vallásos tudat fenomenológiájának a vizsgálatára. *(Vom Ewigen im Menschen*, 1921.) Úgy találta, hogy az ember lényegében rejlő

transzcendens törekvéseket nem a racionális bizonyításon nyugvó ismeret, hanem egyedül Isten lényegének intuitív megragadása elégítheti ki. Isten személyisége, mely a vallásos tudat voltaképeni tárgya, csak személyes élmény tárgya lehet. Az intuitív ismerettel akarja Scheler a vallás öncélúságát biztosítani s az ezzel remélhető előnyökért tételeinek értelmi igazolásáról is hajlandó lemondani. Scheler vallásbölcseleti és etikai perszonalizmusa nagy megértést tanusít a keresztény vallás és etika iránt, különösen a katolicizmus bensőséges hitélete iránt s úgy véli, hogy az ő törekvései rokonok az ősi keresztény eszmékkel, különösen Szent Ágoston gondolataival. A katolikus világ nagy többsége azonban nem helyeselte az értelmi mozzanat háttérbe szorítását és a scheleri vallásfilozófiával szemben ebből a szempontból felmerülő nehézségekre főképpen *Geyser J.* és *Przywara E.* mutattak rá.

Élete utolsó szakában Scheler sokoldalú, de nyugtalan, önmagával vívódó lelkét a vitális életszféra jelentősége köti le s egy evolucionista-panteista metafizika körvonalai rajzanak fel előtte. *(Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1927.) Az ősvalóság kettős attribútumának a szellemet és az ösztönös törekvést látja, mely a szellem és az ösztön kiegyensúlyozására hivatott emberben jut megvalósuláshoz. A szellemi és ösztönös tényezők egymásra hatásából igyekszik az emberi tudás a történet folyamán kialakuló formáit is értelmezni. *(Probleme einer Soziologie des Wissens*, 1926.)

A fenomenológiai módszernek az etikai jelenségekre való alkalmazásánál *von Hildebrand Dittrich* szintén az erkölcsiség objektív mozzanatait emeli ki, midőn arra mutat rá, hogy a cselekvés összetevői valamely tényállásról ránk vonatkozó viszonyának a tudata, az ezen alapuló állásfoglalás és a realizálás. *(Die Idee der sittlichen Handlung*, 1916.) Az akarat nem formális struktúrája alapján, hanem az objektív értékre irányulás által lesz értékhordozóvá. Az értékek megragadásának az élményét Hildebrand azzal törekedik a szubjektivizmus gyanújától mentesíteni, hogy élesen megkülönbözteti a *tudomásvétel* objektív vonatkozású élményét az *állásfoglalás* élményétől. Az állásfoglalás csak az érték felfogása alapján lehetséges. Hildebrand műveiben is kifejezésre jut a keresztény etika értékeinek a megbecsülése. Különösen katolikus szellemű társadalomfilozófiája tesz erről bizonyságot. *(Metaphysik der Gemeinschaft*, 1930.)

Eredetileg Husserl köréhez tartozott *Heidegger Márton* is, ki később az exisztenciális metafizika útjára tért. A fenomenológiai módszert *Pfänder Sándor* a lélektanban és a logikában, *Geiger Móric* a lélektanban és az esztétikában, *Odebrecht Rudolf* az esztétikában, *Conrad-Martius Hedvig* a természetbölcseletben alkalmazták.

5. *Hartmann Nikolai* (sz. 1882) marburgi, majd berlini tanár, ki eredetileg a marburgi újkantiánus irányhoz tartozott, a tágabb értelem-

ben vett fenomenológiát vette kiindulásul apóriák felállításával kibontakozó bölcselete számára. A mindenáron való rendszeralkotásnál fontosabbnak és eredményesebbnek tartja Hartmann a szabatos *probléma*-jellemzést, amint azt már Aristoteles gyakorolta, viszont a helyes problémameglátás előfeltételének a jelenségek elfogulatlan, tárgyilagos leírását tekinti. Módszeri elvét Hartmann először a megismerés problémájára alkalmazta. *(Grundzüge einer Metaphysik der Erkentnis,* 1921.) Erre vonatkozó vizsgálatainak nagy hatást keltett eredménye lett ama megállapítása, hogy «a megismerés nem alkotása, teremtése vagy létrehozása a tárgynak, mint arra a régi és újabb járású idealizmus bennünket tanított, hanem megragadása valaminek, ami minden megismerés előtt s attól függetlenül létezik». Az ismeret aktusa túlmegy a tudaton, a tudattól független tárgyra irányul. Elválaszthatatlan az ismerettől a vele szemben indifferens léttel való megegyezés igénye s azért az ismeret problémája gyökerében nem logikai és pszichikai, hanem metafizikai jellegű. Az ismereti jelenség fenomenológiai vizsgálata Hartmann szerint kétségtelenné teszi, hogy az ismereti viszony súlypontja a tárgy lényegében rejtőzik. S mivel az alany és a tárgy közötti *ontológiai viszony* az eredeti, az ismereti probléma megoldásához elkerülhetetlen alapvetés a kritikai ontológia, mely nem «felülről», hipotézisekből és axiomákból, hanem csak «alulról», az adott jelenség elemzéséből indulhat ki.

Rányitva a léttani probléma alapvető jelentőségére, Hartmann arra törekedik, hogy a világnézeti jellegű metafizikától elhatárolható, szigorúan tudományos ontológia alapjait lerakja. Az ontológia problémáinak fenomenológiai-kritikai vizsgálata során elsősorban a létnek, mint ilyennek a fogalmát igyekezik tisztázni. *(Grundlegung zur Ontologie,* 1935.) Úgy találja, hogy a lét fogalma azt fejezi ki, hogy valami valamikép van, létezik, nemcsak szubjektív gondolat. Hartmann szerint a tévedések bőséges forrása a lét fogalmának csak bizonyos létezőkre (pl. a reális létre) való korlátozása, ami magával hozza a létezőnek a szubstanciával való azonosítását, holott a máson létező époly létező, mint a magánvaló. A lét fogalma a maga meghatározhatatlanságában csak egyet mond: az exisztenciát, a meglétet (Dasein). A platonizmussal és nominalizmussal szemben Hartmann a lét fogalmában összeegyeztetni iparkodik az ígylét (Sosein) és a meglét (Dasein) mozzanatát, melyet nem a skolasztikusok essentia-existentia megkülönböztetése értelmében vesz, hanem a kettőt elválaszthatatlan azonosságban állónak tartja s az ideális létrendre is kiterjeszti ezt a kettősséget.

Az ontológia legfőbb problémájának Hartmann a létmódokról szóló tant tekinti, ezért veszi vizsgálat alá a valóság, lehetség, esetlegesség, szükségszerűség fogalmait. *(Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938.) A reális és ideális létrend leírása s a két létrend létmódjainak egymáshoz való viszonyának vizsgálata során a hagyományos ontológia lehetség-

fogalmával szemben a megarai iskola tételét eleveníti fel: ami reálisan (feltételei összességének adottságával) lehető, valóságos is. Következő művében Hartmann a reális világ ontológiai alapszerkezetét vizsgálva, a konkrét létezőket meghatározó léthatározmányokat, kategóriákat s azok egymásközti összefüggését igyekszik megállapítani. *(Der Aufbau der realen Welt*, 1940.) Úgy találja, hogy az elme és a kedély egységesítő törekvéseivel szemben a valóság csak a pluralizmus alapján értelmezhető kielégítően. Az élettelen anyag, az organikus, a pszichikai és a szellemi lét a reális világ egymásra vissza nem vezethető rétegei; a felsőbb réteg léttöbbletet jelentő, eredeti határozmányokkal rendelkezik, melyek az alsóbban nincsenek meg. Mindazonáltal a felsőbb réteg létében, fennállásában függ az alsóbbtól, mely hordja és fenntartja. A világ szerkezeti egységét nem az egyneműség, hanem a különböző tulajdonságokkal rendelkező létrétegek egymásfölé helyeződése, az alulról felfelé haladó függés törvényszerűsége adja. Fenomenológiai vizsgálódásainak eredményeképp Hartmann tizenkét, ellentét-pár alakban megjelenő kategóriát állapít meg, mely számot azonban nem tartja végleges-nek (principium-konkrétum, struktúra-létmód, forma-matéria, dologi belső-dologi külső, determináció-dependencia, minőség-mennyiség, egység-sokszerűség, harmónia-diszharmónia, ellentét-dimenzió, elem-rendszer). A lét alapkategóriáit Hartmann mint felfelé törő vonalakat jellemzi, amelyeket vízszintes síkban felülformálnak az egyes rétegekben fellépő sajátszerű kategóriák; az egymást keresztező kategóriák állványrendszer módjára gondolandók el, melynek szerkezetét pontos törvényszerűség szabályozza.

A pszichikai létrétegre ráépülő szellemi lét vizsgálatánál Hartmann három alapformát állapít meg: a személyes, az objektív és az objektivált szellem létformáját. *(Das Problem des geistigen Seins*, 1933.) A személyes szellem alapsajátsága az öntudat, mely csak nehezen alakítható ki. Míg a tudat elválaszt, önmagunkra korlátoz, a szellem lényege szerint összeköt, gondolati, eszmei, érzésbeli közösségbe egyesít. Az egyénfeletti, történetileg alakuló, az egyéni szellemet is formáló szellemi létmódot nevezi Hartmann «objektív» szellemnek, melyet azonban nem szubsztanciaként, hanem aktualisztikusan értelmez. Az objektív szellem által létrehozott érzéki-tárgyi alkotásokat (pl. írások, műalkotások) érti Hartmann az «objektivált» szellem nevén, mely a tárgyiasult alkotásokban kihelyeződik az objektív szellem eleven életéből, megmerevedve rögzítődik.

Ismeret- és léttani vizsgálódásainál nem kisebb érdeklődést keltett Hartmann az etika terén a Brentano és a Scheler által képviselt objektív-értéketikai irány továbbfejlesztésével. *(Ethik*, 1926.) Kiemeli, hogy az erkölcsi személy, mely autonómiáját az értékektől nyeri, nem létesítheti azokat a saját funkcióival (Kant). Az értékcsalódások is a szubjektív

értelmezés ellen szólnak, az értékek az alany önkényétől függetlenül fennálló, a platoni ideáknak megfelelő érvényességek, melyek a priori követelményként állnak szemben a tudattal anélkül, hogy az erkölcsi személyiség lényegét képező szabadságot megszüntetnék. Az értékek fennállásukban függetlenek az értékes dolgoktól, melyek értékességének előfeltételei. Hartmann nagy elmélyedéssel vizsgálja az egyes erényekben megjelenő etikai értékeket s ebben épúgy, mint az ismeret fenomenológiai vizsgálatában, az aporetika klasszikus mestere, Aristoteles tanítványának tartja magát. Azonban Aristotelestől jelentékenyen eltér világnézetének pesszimista aláfestésével. A világfolyamat Isten által irányított célszerűségét s az emberi szabadságot összeegyeztethetetlennek találja. Megoldhatatlan antinomiákat lát az etika és a vallás posztulátumai, az evilági és a túlvilági törekvés, az ember és az Isten értéktökéletessége, az erkölcsi szabadság és az isteni gondviselés, az erkölcsi szabadság és a bűntől való megváltás, az értékautonomia és értékheteronomia közt. Antinomiái alapja az isteni és az emberi lét viszonyának téves megítélése.

6. A fenomenológiával rokon irány a *tárgyelmélet* (Gegenstandtheorie), melyet Brentano egy másik tanítványa, *von Meinong Elek* (1853—1920) gráci tanár fejlesztett ki. (*Untersuchungen zur Gegenstandtheorie und Psychologie*, 1904.) A tárgyelmélet kialakítását Meinong azért tartotta fontosnak, mert az eddigi filozófiai tudományok mindegyike a tárgyak bizonyos osztályával foglalkozik. Így a pszichológia azokkal a tárgyakkal foglalkozik, amelyek képzeteinkben léteznek, a metafizika pedig a létező tárgyakat a tapasztalati adottságok alapján a posteriori vizsgálja. A logika és az ismeretelmélet az egyetemes tárgyelmélet szempontjából nem jöhetnek figyelembe, mert azok a gondolkodás szabályaival, illetve aktusaival foglalkoznak. Szükség van tehát Meinong szerint egy külön filozófiai tudományra, mely a tárgyat *mint* tárgyat a létezéstől függetlenül vizsgálja. Körébe tartoznak az összes tudati adottságok nemcsak a valóságos, hanem a lehetséges, sőt a lehetetlen tárgyak is. Míg a metafizika a legegyetemesebb a posteriori tudomány, a tárgy legegyetemesebb határozmányait vizsgáló tárgyelmélet a priori alaptudomány.

Meinong felosztása szerint a tárgy négy főosztálya: a képzetben adott *objektum*, az időtlen fennállású *objektívum*, az érzelem által megragadható *dignitatívum* (igaz, szép, jó, kellemes) s a vágy tárgyát képező kötelesség és cél, a *desideratívum*. Az objektívum, az ítélet ideális tartalma, lényegében megegyezik Bolzano magánvaló tételével. Az objektívum a jelentés, az ítélet közvetlen tárgya, a képzettárgy, az objektum pedig az ítélet közvetett tárgya. Az objektívumot az ítéleten kívül a felvételben (*Annahme*) is megragadhatjuk. Ezen Meinong a képzet és az ítélet közt levő élményt ért, melyben meggyőződés nélkül feltételezünk valamit. (*Über Annahmen*, 1902.) Ilyenek a teremtő képzelet tárgyai, a hipotézisek, a művészi elgondolások. A fenomenológiához

hasonlóan Meinong is megkülönbözteti a lényeget, a tárgy «úgylétét» (Sosein) annak «létezésétől» (Dasein).

7. Céljában megegyezik a fenomenológiával a *Rehmke János* (1848—1930) által kezdeményezett *alaptudomány* is. Ennek tárgyköiét Rehmke abból a megfontolásból kiindulva állapította meg, hogy minden tudomány a tudat tartalmát képező «*adott*»-tat (Gegebene) vizsgálja. A történelem az egyes, a többi tudományok az általánosan adottal foglalkoznak. Míg azonban a szaktudományok a meghatározott adottal foglalkoznak, kell lennie egy tudománynak, mely a legáltalánosabbal, az adottal általában foglalkozik. Ez az alaptudomány a voltaképeni filozófia. (*Philosophie als Grundwissenschaft*, 1910.) Az alaptudomány egyetlen előfeltevése az adott feltételezése, egyébként minden előítélettől mentesen írja le az adott legáltalánosabb határozmányait. Rehmke megkülönböztet kétféle adottat: a dolgot és a tudatot. Az alaptudomány ezek határozmányait és a köztük fennálló összefüggéseket állapítja meg.

8. A mai filozófiában egyre jelentékenyebbé váló fenomenológiai iránynál meg kell különböztetni Husserlnek a fenomenológiáját a tágabb értelemben vett fenomenológiai módszertől. Kétségtelen, hogy Husserlnek a tiszta tudatra, a valóságtól független lényegekre vonatkozó tételei a valóság alapján álló, realisztikus irányú ismeretelméletet nem elégíthetik ki s ellentétben állnak azzal az előfeltevésnélküliséggel, melyet a fenomenológia annyira hangoztat. A tudati és tárgyi lét adottságainak a létezési mozzanatoktól való erőszakos elszakítását a kritika méltán hibáztatta s joggal vonta kétségbe, hogy a reflexió, illetve az intuíció nagyon is egyéni módszerével oly exakt ismeretekhez lehetne jutni, amilyenekre a fenomenológia törekszik.

De a fenomenológiának voltaképen nincs is szüksége ilyen erőszakolt fogásokra. A lényeg meghatározása a jelenségek alapos és pontos leírása alapján régi módszere a filozófiának, mely eredményesen alkalmazható Husserl túlzó idealista előfeltevései nélkül is. Ezt igazolják azok a fenomenológusok, kik a jelenségek különböző területeiről hoznak finom jellemzéseket anélkül, hogy Husserlt vakon követnék. A fenomenológia igazi jelentősége abban mutatkozik, hogy módszeri elvével a filozófiát felszabadította a merően formai-funkcionális vizsgálódásban való megrekedéstől, amellyel az újkantianizmus egyoldalú nézésmódja fenyegette s feltárta a *tárgyi*, *tartalmi* mozzanatok tág és gazdag területét.

Irodalom. Somogyi J., A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata. Budapest, 1926. — *Geyser J.*, Neue und alte Wege der Philosophie. Münster, 1916. — *Kraus O.*, Fr. Brentano. München, 1919. Brentano Stellung zur Phänomenologie und Gegenstandtheorie. Leipzig, 1924. — *Pauler Á.*, Brentano. Athenaeum, 1918. 73—78. l. — *Weidauer Fr.*, Kritik der Transcendentalphänomenologie Husserls. Leipzig, 1933. — *Ehrlich W.*, Kant u. Husserl. Halle, 1923. — *Becker O.*, Die Philosophie

E. Husserls. Kantstudien 1930, 119—150. ll. — A német fenomenológia folyóirata a *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.* (Halle.) — *Enyvvári J.*, Husserl tiszta phaenomenológiája és a phaenomenológiai módszer. Athenaeum, 1913. IV. 1—57. ll. — *Kraenzlin G.*, M. Schelers phänomenologische Systematik. Leipzig, 1934. — *Wittmann M.*, M. Scheler als Ethiker. Düsseldorf, 1923. — *Geyser J.* Augustin und die phänomen. Religionsphilosophie der Gegenwart mit besond. Berücksichtigung M. Schelers. Münster, 1923. M. Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg i. B., 1924. — *Kecskés P.*, Az erkölcsbölcseleti kritika legújabb eredményei. Religio 1927, 181—214. ll. (A materialis értéketikáról.) — *Przywara E.*, Religionsbegründung. M. Scheler—J. H. Newmann. Freiburg i. B., 1923. — *Barta J.*, M. Scheler. Athenaeum, 1935, 85—96. — *Bárd J.*, Az idealizmusból a realizmus felé. Hartmann N. ismeretelméleti valóságtana. Budapest, 1943. — *Guggenberger A.*, Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung mit N. Hartmann. München, 1942. — *Geyser J.*, Zur Grundlegung der Ontologie. Philosophisches Jahrbuch, 1936. — *Horváth B.*, A materiális értéketika új iránya. (Hartmann N.) Athenaeum, 1927, 101—137. ll. — *Borgolte A.*, Zur Grundlegung der Lehre von der Berichtung des Sittlichen zum Religiösen. 1938. — *Groos R.*, Wertethik oder religöse Sittlichkeit. München, 1933. — *Heyde J.* Grundwissenschaftliche Philosophie. Leipzig, 1924. — Vita Husserl fenomenológiájáról. Athenaeum, 1939. 82—94. ll. — Vita a tárgyelméletről és a fenomenológiáról. U. o. 1942, 64—89. ll.

81. A kritikai realizmus.

1. Az idealista irányok mellett az utolsó évtizedekben jelentékenyen megerősödött az ismeretkritika realisztikus iránya, mely a megismerő alanytól s a megismerés aktusától függetlenül fennálló reális világ létét és megismerhetőségét vallja, azaz az ismerettartalmat a tőle különböző tárgyi valóságra vonatkoztatja. Ez a realizmus «kritikai», mert nem az érzéki világot tekinti közvetlen adottságnak, mint a «naiv» realizmus, hanem a tudattartalmakat. Azonban a gondoltságot nem azonosítja a reális léttel, hanem a tudati, fenomenális léttől megkülönbözteti a transzcendens, reális létet. Ezt az eljárást pedig azoknak a mozzanatoknak a feltárásával igazolja, melyek a fenomenalizmus ellen szólnak s melyek a tudattól független reális világ létét legalább is mint olyan hipotézist követelik meg, mely mindaddig fenntartandó, míg az ellenkező állítására elegendő alappal nem rendelkezünk.

Az ismeretkritika a tudományos ismeret feltételeinek a vizsgálata alapján alakul ki. Míg a marburgi újkantiánusok a matematika, a badeni irány pedig a történelem értékelő vizsgálata alapján kísérli meg az ismeret problémájának a megoldását, az ismeretkritika realisztikus fordulatához a tapasztalati tudományokhoz közelebb álló, illetve azokat művelő gondolkodók adtak indítást. A fenomenalizmus feladására elsősorban az a tény készteti őket, hogy a tapasztalati tudományok tárgyaik reális minősítését tételezik fel. A természettudós, a történész, az idegen alanyokat vizsgálja pszichológus nem «teremti» a tárgyakat, hanem maga előtt találja őket s hozzájuk igazodni kénytelen. A természeti

jelenségek és törvények objektív viszonyokat fejeznek ki, melyek fenomenalisztikus értelmezése önkényes és ellentmondó. Nem a természettudóstól, hanem a tárgyaktól függ a kitűzött feladat megoldásának lehetősége és eredménye. A jelenségek közti oksági viszonyt nem mint az ismerőképességtől alkotott, hanem mint attól független tényállást kell elfogadnia és értelmeznie.

De midőn e gondolkodók a kanti «kopernikusi fordulat» helyett a közfelfogás realisztikus álláspontjához közelednek, illetve ahhoz visszatérnek, nem mondanák le az ismeretkritikának a realizmusal összhangba hozható eredményeiről sem. A megismerést ők sem tartják merően passzív, befogadó aktusnak, a valóság egyszerű «leképezésének». Mind az ismerettárgy kialakulásánál, mind az ismeret tudományos rendszerezésénél elismerik az értelmi képesség spontán, teremtő erejét. De a spontaneitást az ismeret csak egyik tényezőjének tekintik, hangsúlyozzák mellette a receptivitást, az érzet, a szemlélet jelentőségét is, s az idealistákat ez utóbbi tényező elhanyagolásával vádolják. A kritikai realizmus filozófusai a tudományos ismerethez elengedhetetlen egyetemesség alapját a tapasztalat minden alany számára azonos tárgyi feltételeiben jelölvén meg, a szemléleti formáknak és kategóriáknak nem transzcendentális-szubjektív, hanem objektív érvényt tulajdonítanak.

Míg a kritikai realizmus korábbi képviselői inkább Kant ismeretelméletének realisztikus vonását domborították ki, a későbbiek már határozottan túlteszik magukat Kant szubjektivisztikus előfeltevésein. Az ismeret tárgyi oldalának a kiemelésével legnagyobb részük a tapasztalaton alapuló induktív jellegű metafizika lehetőségét is megengedi.

2. A filozófiai megújhodást a mult század válságos éveiben *Riehl Alajos* (1844—1924) Kant rendszerének realisztikus és antimetafizikus vonásainak a kiemelésével törekedett előmozdítani. A külvilág realitását Riehl az érzetek bizonyságában kellőkép igazolva látta. Az érzet magában foglalja a nem-én létét s így a «Sentio ergo sum et est» az az alapelv, amelyre a kritikus filozófia épithet. *(Der philosophische Kriticismus*, 1876—87.) Az alanytól független külvilág létének másik bizonyítékát pedig, Riehl szerint, az altruisztikus érzelmek képezik, melyek az embertársak létét kétségtelenné teszik. Tér és idő empirikus alapjait az érzetek egymáshoz való viszonya, ideális feltételeit pedig az ész logikai képességei képezik. A világ a külső dolgokra irányuló tudat számára mint fizikai folyamat s a világ egy része bizonyos egyén tudatos funkcióiban mint pszichikai valóság létezik. A pszichikai és fizikai világ ezt a viszonyát nevezi Riehl filozófiai monizmusnak.

A magánvaló megismerhetetlensége miatt Riehl a tudományos filozófiát a tudományelméletre korlátozza s különösen a természettudományos ismeret lehetőségeit kutatta a szemléletek tárgyat adó szerepének a fenntartása mellett. S az ismeretelméleti álláspontot Riehl

oly szigorú következetességgel tartotta, hogy az értékelést már nem tudományos filozófiának, hanem életbölcseségnek tekintette. Tanítványai közül *Hönigswald Richárd* tűnik ki.

3. *Liebmann Ottó* (1840—1912), ki ifjúkori iratában *(Kant und die Epigonen*, 1865) a Kanthoz való visszatérést sürgette, már a «kritikus metafizikát», a dolgok lényegéről adott hipotétikus tételek alakjában lehetségesnek tartja. *(Gedanken und Tatsachen*, 1899—1904.) Szerinte a természettudományok azon a metafizikai előfeltevésen alapulnak, hogy a gondolkodás logikájának megfelel a tények logikája olyatén-képen, hogy a természet kényszerítve van annak a megtörténését engedni, amit (a fajilag egyetemes emberi) szubjektum a maga részéről helyes előzményekből helyes következtetéssel megállapított. Az okság, reális azonosság, a létezés és a történés folytonossága a tapasztalati tudományok nélkülözhetetlen maximái. Ezek az elvek képezik a világkép ragasztékait (Weltkitt), melyek nélkül a tapasztalat formátlan porrá válna. A kritikus metafizika szempontjából a mechanikus és a teleológiai természetszemlélet is megállhatnak egymás mellett. Amint e kétféle okság tényleg együtt van a műalkotásban, épúgy ellentmondás nélkül elgondolható, hogy a kauzális szükségképeniség időbeli világa egy ős intelligencia tervei szerint folyik le. *(Zur Analysis der Wirklichkeit*, 1876.)

4. *Volkelt János* (1848—1929) Kanttól, kinek ismeretelméleti tendenciáit behatóan elemezte *(Immanuel Kants Erkenntnistheorie*, 1879), már függetlenebb, mint Liebmann s a realizmus mellett is határozottabban foglal állást. Egy előfeltevésnélküli ismeretelmélet kettős ismeretforrását az öntudat bizonyosságában s a gondolkodás szükségképeniségének tudatában állapítja meg. *(Erfahrung und Denken*, 1886. *Die Quellen der menschlichen Gewißheit*, 1900.) Utóbbi vezet a transzszubjektív, tudaton kívüli léthez, melyre vonatkozólag minden létítéletben négyféle tárgyi vonatkozás szükségképen bennfoglaltatik: más tudatok léte, a tudaton túli lényegek maradandó fennállása, a tudatontúli lét törvényszerű rendje s az érzéki világ egyszerisége. A metafizika e minimális objektív feltételeken túlhaladva a szaktudományoknál átfogóbb összegezésre törekedik, ez azonban a tapasztalattól való eltávolodás folytán csupán posztulátum jellegű lehet. Nagy érdemeket szerzett Volkelt pszichológiai elemzésen alapuló esztétikájával, mely különösen a tragikumot jellemzi sok finomsággal. *(System der Ästhetik*, 1905—14. *Ästh. des Tragischen*, 1897.) Esztétikája metafizikai távlataiban a tudomány, az erkölcs, a vallási érzelem és a művészi szemlélet a szeretettel rokon abszolút érték megnyilvánulásaiként tűnnek fel.

5. A Dilthey iskolájából jövő *Frischeisen-Köhler Max* (1878—1923) ismeretkritikai vizsgálódásai nagyon szűkkörűnek találják a tapasztalatnak az érzettartalmak logikai feldolgozására való korlátozását s e szűkkörű tapasztalat-fogalomban állapítják meg a kantianizmussal meg-

gyökeresedett fenomenalizmus alapját. De az értelmi megismerés nem egyedüli lehetősége a tapasztalatnak. A történelemben elénk táruló kultúralkotások, a vallás, a metafizikai tanok, a jog, az erkölcsiség nem tisztán az értelmi tevékenység, hanem egyéb pszichikai funkciók eredményei is. S éppen a nem értelmi tevékenységek szülik bennünk a külvilág létéről való meggyőződést. Ilyen elsősorban az akarati tevékenység, melyben a cselekvő alany és a cselekvés tárgya közti ellentét élménye az alanyon túli realitás megtámadhatatlan bizonyítékát szolgáltatja. (*Das Realitätsproblem*, 1912., *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912.) De ezzel csak a transzszubjektív valóság léte van bizonyítva, a személyfeletti tudattól független, transzcendens lét feltételezése lehetetlen.

6. Azokat a nehézségeket, melyek elé a fenomenalizmus és az objektív idealizmus ismeretelmélete a valóságtudományokat állítja s azokat a jogalapokat, melyek e tudományokban a realitás tételezését igazolják, beható kritikai vizsgálat tárgyává tette *Külpe Oszvald* (1862—1915), kinek pszichológiai munkássága is korszakalkotó jelentőségű s döntő hatással volt ismeretkritikai állásfoglalására. Külpe ismeretkritikai vizsgálódásai szempontjából elsősorban *Die Realisierung* c., részben halála után megjelent műve jön figyelembe. (I. 1912, II. 1920, III. 1923.) Ennek első kötetében kifejti, hogy a fenomenalizmusnak ellentmondanak a természettudományi fogalmak, melyek mindig valami objektív, tőlünk függetlenül fennálló tényre mutatnak. S a szellemtudományok (történelem, matematika, logika) principiumai szintén a tudattartalmaktól független tárgyakra utalnak. Az ismerés természetét a marburgi és badeni objektív idealizmus sem értelmezi helyesen, mert teljesen figyelmen kívül hagyja az ismeret alogikus elemeit, a szemléletes jellegű, logikailag levezethetetlen tényezőket, melyekre már Kant rámutatott.

A pozitív bizonyítás során (II—III. k.) Külpe nagy óvatossággal vizsgálja a tudatontúli realitás tételezésének a («Realisierung») jogalapjait. A tisztán empirikus alapok (tapintás, érzéki szemlélet, érzetek élénksége) nem elégségesek, mert nem vezetnek túl a tudati adottságon. De époly elégtelenek a tisztán racionális alapok is (az indukció vagy az okság érvényére, az alany fogalmában foglalt tárgyi vonatkozásra, a fogalom ellentmondásnélküliségére való hivatkozás), mert nem vezetnek szükségkép a reális élethez. Csak az empirikus és a racionális tényezőket egyesítő «vegyes indokokat» (gemischte Gründe) találja Külpe bizonyító erejűeknek. A külvilággal mindenesetre a szemléletek hoznak bennünket kapcsolatba, azonban a realitást a *gondolkodás* vonatkoztató tevékenysége tételezi.

A szemlélettel kapcsolatban a gondolkodás részéről a realitás hatféle alapon indokolható: mint a ránkkényszerített, a tőlünk függetlennek a kifejezése, mint a szemlélet oka, mint a szemléletek egységes vonatkozási tárgya, mint társadalmi jelenség (különböző egyedek tapasz-

talatának tárgya), mint a szemléletek folytonosságának a feltétele, mint a szemléletek önálló törvényszerűségének a szubstrátuma. Legjelentékenyebb s részben a többi bizonyítékokat is magában egyesíti az utolsó érv. A szemlélet tárgyai közt tapasztalt viszonyok, pl. a tárgyak különböző megvilágítása, a színeknek a megvilágítás szerinti változása, a nagyságnak a tárgy távolodásával együttjáró változása oly törvényszerű viszonyok, melyek a pszichofizikai alanytól függetlenül állnak fenn. A tudattartalmak csak esetleges hordozói a viszonyoknak, a viszonyok eredeti hordozóit tőlük különbözőknek kell gondolnunk. Viszony viszonyban álló tagok nélkül lehetetlen. Lehetetlen az azonosság azonosok nélkül, a különbözőség különbözők nélkül. Az azonos, a különböző eredetileg époly kevéssé lehet maga a szemléleti tartalom, mint az alany. A viszony eredeti tagjainak tehát transzcendenseknek, a tudati valóságon kívül levőknek kell lenniök.

Eszerint a külvilág úgy tételeztetik, mint a szemléletben önálló törvényszerűséggel fellépő viszonyok eredeti viszonytagjainak a hordozója és foglalata. Azt, hogy az eredeti viszonytagok tőlünk függetlenek, különböző ellenőrző módszerekkel igazolhatjuk. S a külvilág tételezéséhez elegendő logikai alapul szolgál az, hogy annak, ami a pszichofizikai alanytól független, mástól kell függnie, azaz a külvilágtól. A természettudományi realizmus *axióma* a természettudományok számára, mely meghatározásaiban többnyire eleve feltételezi a külvilágot, kellően megalapozott *teória* az ismeretelméleti megfontolás számára s *hipotézis* a külvilág létezésére vonatkozólag. A hipotetikus elem nem küszöbölhető ki, mert a külvilág tételezését igazoló érvek nem bizonyítják egyszersmind a külvilág fennállását is.

A természettudományi realizmus feltételezi a pszichológiai realizmust. A pszichofizikai alany viszonyokat csak a jelenlegi tudattartalmaknak a korábbiakkal való összehasonlítása alapján állapíthat meg. A megismerő alany belső világának alapját képező pszichikai realitásnak a tételezése a természet realizálásához hasonló vegyes bizonyítékok (a tudattartalmaknak az alanyból s egymásból magyarázásának elégtelensége, a tudattartalmak folytonossága, a viszonyokhoz szükséges szubstrátum felvétele) útján történik. Idegen lelki élet tételezéséhez az egyedüli lehetőség a saját tudatényeinkből kiinduló analógiás következtetés, mely azonban, mint az analógiás következtetés általában, nem nyujthat tökéletes bizonyítékot.

A realizálás jogalapjainak az igazolása megindokolja a realitás tételezését, de nem határozza meg a realitás *mibenlétét*. Utóbbi meghatározásának öt törvényes lehetősége van: a reális határozmányok megállapítása az empirikus adottság közvetlen megfigyeléséből, a megfigyelésekből való következtetés, a szimbolumok (kifejező jelek) értelmezése, a reális határozmányokból való következtetés, a reális határoz-

mányok kombinációja. Mindezekhez az eljárásokhoz a tárgyat a valóságtudományok szolgáltatják. A valóságtudományok adják a magánvalók meghatározására alkalmas feltételeket. A *metafizika* mint a posteriori tudomány teljesen indokolt. Külpe azzal a meggyőződéssel zárja művét, hogy «amint Kant megírhatta a Prolegomenákat minden jövőbeli metafizika számára, mely tudományként szerepelhet, úgy a mi fejtegetésünket úgy jellemezhetjük, hogy Prolegomena minden jövőbeli metafizika számára, mely mint reális tudomány szerepelhet».

7. A természettudományok realisztikus ismeretigényeit híven képviselte a filozófiában *Driesch Hans* (1867—1941), az újvitalizmus nagyhatású terjesztője, ki kutatási területe fokozatos kiterjesztésével egy realisztikus irányú ismeretelmélethez és a metafizikához jutott el. Driesch rendszerré kiszélesített filozófiájában az ismeretelméleti alapvetést az «*Ordnungslehre*» (1912), a rendelmélet adja, mely a «szolipszizmus» módszerét alkalmazza, azaz az ágostoni-cartesianus alaptételből kiindulva («Ich erlebe etwas und weiß darum»), az én tárgyainak előfeltevés nélküli vizsgálatára korlátozódik s az ismeret feltételeit képező rendformákat (Ordnungsformen) állapítja meg. E rendező tevékenységet a gondolkodás tételezés (Setzung) által hajtja végre. Az önmaga élményére reflektáló én legelső tételezése a lét. Ezt követik a többi egyetemes tételezések (igylét, vonatkozás stb.), melyek a logika legegyetemesebb fogalmait képezik. Az őstételezésekből le nem vezethető, hanem a közvetlenül szemlélt levés (Werden) tételezése által lehetővé válik az én számára a közvetett, a tőle függetlenül létező és változó dolgok, a térben össze- függő szemléletes tartalmak, a természet ismerete. A léleknek, azaz az énnek mint tudattárgyi adottságnak a tételezése veti meg a pszichológia alapját.

A filozófia másik része a «*Wirklichkeitslehre*» (1917), a valóságelmélet, mely azon elv alapján, hogy a jelenséget előidéző ok nem lehet tartalmilag szegényebb, mint tapasztalt hatása, a tapasztalat adataiból visszakövetkeztet az éntől független tárgyakra, a magánvalókra. Természetesen, eltekintve a reflexió adataitól, a tapasztalatnak a lényeggel való tökéletes megegyezését nem állapíthatjuk meg. Azért az «induktív» metafizika sejtés, kísérlet marad. Annyit mindenesetre sikerül megállapítanunk, hogy a valóságon az *egész*, a «Ganzheit» törvénye uralkodik. A dolgok egymással rokon osztályokba tartoznak, a történések a dolgok közt kauzális kapcsolatot árulnak el, a tudatban önmagunkat fogjuk fel, ami a valóság adatainak egymásmellettisége esetén lehetetlen lenne. Az egyetemes egész meghatározójául Istent kell tekintenünk, előle nem lehet kitérni. Azonban eldönthetetlen, hogy a panteizmus vagy az emanációs, illetve a keresztény teisztikus istenfogalom-e a helyes? Driesch Istent hajlandó a platoni Démiurgos fogalma szerint is elképzelni, s ez esetben az Isten mellett öröktől létező anyag lenne a rossznak a forrása.

A tudás, mint alapvető vonatkozás (Urbeziehung) megsemmisíthetetlen s ebben látja Driesch a halhatatlanság bizonyítékát, amit az egyéni halhatatlanság értelmében tart valószínűbbnek. Így a földi életet csak a fejlődés kezdetének tekinthetjük, melyet az időtlen létel állapota követ. Driesch reméli, hogy a rendkívüli lelki jelenségek (telepátia, parapszichológia) tudományos vizsgálatával a metafizikai lét titkaiba is jobban behatolhatunk. Ezért tartja fontosnak a tudatalatti fogalmát s a test entelechiáját képező léleknek tudatos és tudatfeleti részét különbözteti meg. *(Grundprobleme der Psychologie*, 1926.)

8. Driesch-el rokon szellemű gondolkodó *Oesterreich Traugott Konstantin* (sz. 1880), ki szintén a természettudományok terén kezdte működését. Drieschhez hasonlóan a logikai alapelveket ő is egyszersmind a valóság léttörvényeinek tekinti. A természet elménknek a szemlélet adatain alapuló konstrukciója. A dolgok léte bizonyos, a tér realitása azonban nem bizonyítható. A metafizika, mint tapasztalatra alapított hipotézis, lehetséges. Ennek az útját készíti elő Oesterreich a mechanikus monizmus ellen harcolva. *(Das Weltbild der Gegenwart*, 1920. Magy. ford. *Somogyi I.-Juhász A.*, Korunk világképe. Budapest, 1923.) Nagy tapasztalati anyagra támaszkodva utal arra, hogy a valóság sokkal változatosabb, mintsem hogy a mechanizmus képleteibe elférne.

Oesterreich pszichikai vizsgálatai szintén metafizikai távlatokba nyílnak. *(Die Phänomenologie des Ich*, 1910.) Azt bizonyítják, hogy a lelki folyamatoktól elválaszthatatlan az önmagával folyton azonos maradó én, melynek szétbonthatatlan egységét a pszichopatológia sem tudja megcáfolni. Lélek és test kölcsönhatásban állnak egymással. Az ismereti, valamint a metafizikai problémák eldöntésére Oesterreich is nagy reményeket füz a parapszichológiához, melynek tudományos jellegét elvitázhatatlannak tartja. *(Der Okkultismus im modernen Weltbild*, 1921.) Époly nagy figyelemmel vizsgálja a vallásos élményeket is, melyek tárgyainak valóságában nem lát okot a kételkedésre. A vallás lényege oly magasrendű értékek átélése, melyek más élményosztályban nem ragadhatók meg. *(Die religiöse Erfahrung*, 1915.) Az élmények igazolják a vallást mint ilyent, még az esetben is, ha az értelmi hit téves lenne.

9. A kritikai realizmust követi a Külpe irányához tartozó *Messer Ágost* (sz. 1867), ki pszichológiai és ismeretelméleti vizsgálódásaiban szemlélet és fogalom arányos szerepére mutat rá s az induktiv metafizika útján eljut az értékekhez, a világ szellemi alapjaihoz, melyeknek a világhoz való viszonyát homályban hagyja. *(Empfindung und Denken*, 1908. *Einführung i. d. Erkenntnistheorie*, 1909. *Ethik*, 1918.) *Becher Erich* (1882—1929) a természettudományokból kiindulva megkülönbözteti a csak gondolati tárgyakra vonatkozó ideális tudományoktól a reális tudományokat, melyek szemléleten alapulnak, de bizonyos a priori tényezőket is feltételeznek. *(Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, 1921.)

Az organikus-teleologikus természetszemlélet alapján egy induktív-deduktív módszerű metafizikát is lehetségesnek tart. *Häring Tódor L.* (sz. 1884) pedig a természettudományos megismerés vizsgálata alapján a kritikátlan valóságszemlélet igazát védelmezi s egy keresztény irányú teisztikus metafizika felé hajlik. *(Philosophie und Naturwissenschaft*, 1923.)

Maier Hans (1867—1933) berlini egyetemi tanár, ki a filozófiatörténet terén fejtett ki értékes munkásságot s az akarati és érzelmi élet körébe tartozó emocionális gondolkodás kérdésével foglalkozott *(Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908), a modern filozófia ellentétes irányait a «valóság filozófiájában» akarta kiegyenlíteni. Az annak alapvetését képező ismeretelméletben az a priori kategóriák objektív érvényét már nem a transzcendentális idealizmus alapján, hanem empirikus úton azzal igazolja, hogy a transzcendens adottság követeli alkalmazásukat. *(Philosophie der Wirklichkeit*, 1926.) Ennek a követelésnek a valóságát a logikai szükségképeniség tudata igazolja. Igy az igazság megtartja felsőbbségét a valóság felett, sőt Maier egy általános individualitás értelmében vett egyénfeletti tudat létét is felveszi, mely az önmagában önálló fizikai és pszichikai lét egyetemes feltétele. Maier különösen az ítélet lényegére vonatkozó eredeti fejtegetéseinek a realizmus szempontjából legjelentékenyebb eredménye az a megállapítás, hogy az igazság a tárgyi valóságtól elválaszthatatlan.

11. A kritikai realizmus felszabadulást jelent a fenomenalizmus és a szubjektivizmus egyeduralma alól, mely a kanti kriticizmus óta a gondolkodáson uralkodott. Az új tájékozódás filozófusai különböző irányokból jönnek s különböző oldalról világítják meg a kérdést. Abban megegyeznek, hogy a tiszta tudati tényezők, melyekben az idealizmus az ismeret lényegét megjelöli, nem elégségesek s a transzcendens tárgy normatív szerepének elismerését követelik. Kritikájuk oly igényeket juttat kifejezésre, melyek elől a filozófia nem térhet ki. Annyi már az eddigi eredmények alapján is megállapítható, hogy elsősorban a kritikai realizmusra vár az a hivatás, hogy a filozófiát magára maradt elkülönültségéből kiszabadítsa s a szaktudományokkal érintkezésbe hozza. S az sem lehet kétséges, hogy az objektív irány a tudományos metafizika fellendülését is előmozdítja, anélkül természetesen, hogy a metafizika monisztikus vagy pluralisztikus irányát eleve befolyásolná.

Irodalom. Siegel C., A. Riehl. (Festschrift.) Graz, 1932. — *Wirth W.*, Grundfragen der Ästhetik im Anschluß an die Theorien. J. Volkelts erörtert. Leipzig, 1926. — *Mester J.*, Volkelt János. Athenaeum, 1930. 183—190. ll. — *Messer A.*, Der kritische Realismus. Karlsruhe, 1923. — *Bode P.*, Der kritische Realismus. Berlin, 1928. (Külpéről.) — *Hilckmann A.*, O. Külpes Kritischer Realismus. Philos. Jahrb. 1926, 232—252. *Heinichen O.*, Drieschs Philosophie.[3] Leipzig, 1924. — *Varga S.*, A mai filozófia válsága Maier H. valóságfilozófiájának megvilágításában. Athenaeum, 1927. 169—179. ll.

82. A lélektan fejlődése.

1. Külön fejezetet igényel a legújabb kor filozófiájának a történetében a lélektan. Ezt az igényt az a körülmény indokolja, hogy az újabb lélektan mint tapasztalati tudomány a spekulatív filozófiával szemben függetlenségre törekedik. Természetesen, teljes szétválásról nem lehet szó s az egyik fél részére sem volna kívánatos. Ha a filozófia a valóság tudománya akar maradni, nem hagyhatja figyelmen kívül a tapasztalati lélektan eredményeit s viszont a lélektan nem nélkülözheti a spekulatív filozófia összefoglaló szempontjait. Spekulatív filozófia és lélektan szoros összefüggését mutatja az a körülmény, hogy a függetlenségre való törekvés mellett is a tapasztalati lélektan fejlődésének a fázisai megfelelnek a spekulatív filozófia fejlődési mozzanatainak. A filozófiának a természettudományos tájékozódástól a szellemtudományi irányba fordulását a tapasztalat részéről elsősorban a lélektani kutatás segítette elő.

A lélektan volt az a filozófiai tudomány, melyben a mult században uralkodó természettudományos módszer a legkönnyebben látszott alkalmazhatónak. A fiziológiai tudományok fejlődése kiérlelte azt a gondolatot, hogy az inger és az érzet közt pontos összefüggés van s hogy a reflexmozgások a lelki folyamatok hűséges és teljes kifejezését adják. A lélektani vizsgálódás ősi módszere, az önmegfigyelés, feledésbe ment s a kísérlet lett az egyedüli pszichológiai módszer. Elsősorban az érzéki jelenségeket, melyeknél a kapcsolat a lélek és a test közt a legnyilvánvalóbb, vették vizsgálat alá. *Müller János* felállítja az egyes érzékek sajátos energiáiról szóló tételét (1826) s vizsgálatait egy fiziológiai kézikönyvben összegezi. *(Physiologisches Handbuch,* 1835.) Mellette az érzetek fiziológiájával foglalkoznak *Purkinje János (Beobachtungen und Versuche zur Physiologie der Sinne,* 1823—25), *Weber Ernő Henrik (Tastsinn und Gemeingefühl,* 1846), *Helmholtz H. Herman (Handbuch der physiologischen Optik,* 1856—1866, *Die Lehre von den Tonempfindungen,* 1864). Ugyanakkor a fizikában és a kémiában eredményesen alkalmazott mérések ösztönzést adnak a matematikának a pszichológiában való alkalmazására. A herbarti tudatmechanika eszméje a metafizika légköréből a tapasztalati valóság szintjére ereszkedik s elsősorban a tudatjelenségek tartamának a mérése útján *(pszichometria)* keresi a lelki életet exakt pontossággal kifejező matematikai formulákat. Az inger fellépése s a rákövetkező mozgásválasz közti idő mérésével jut Helmholtz az idegingerlés sebességének a meghatározására. (1850.)

A matematikához fűzött remények megvalósulását a *Fechner* által megalapított *pszichofizika* ígérte, mely a lelki és a testi folyamatok párhuzamosságának az elve alapján lehetségesnek találta az érzet és az inger közti pontos mennyiségi összefüggés megállapítását. *(Elemente der Psychophysik,* 1860.) Az inger és az érzet növekedése közti viszonyt megállapító

Weber-féle pszichofizikai törvényt, mely az ingerek mérésére korlátozódott, Fechner úgy egészítette ki, hogy az érzet erősségében észrevehető minimális különbséget egységül véve, az ingerek mértani sor szerinti növekedésével az érzet számtani sor szerinti növekedését állította viszonyba. Ezzel az érzet, a lelki jelenség is *mennyiségi* meghatározás alá került. Azonban a kísérletek által megállapított ingadozások hamar megdöntötték a Fechner-törvény érvényét, mely kezdettől fogva figyelmen kívül hagyta, hogy az erősség növekedésével az élmény *minősége* is változik s így ugyanegy élmény mennyiségi meghatározása lehetetlen.

2. Fechner működésének legjelentékenyebb hatása a pszichofizikai parallelizmus elméletének a meggyökerezése lett, mely elsősorban az energia megmaradásának az elvére támaszkodott s ennek megsértését látta az agyfolyamatok oksági összefüggését módosító pszichikai hatás esetében. Ha a pszichofizikai arányszám nem is volt fenntartható, az a gondolat továbbra is uralkodott, hogy minden pszichikai folyamatnak megvan a megfelelő fizológiai viszonypárja. A lélek és a test között feltételezett pontos arányosság alapján a fizikában bevált elemző-összetevő módszert átviszik a lelki élet vizsgálatára. A természettudományos tájékozódású pszichológia a tudatot sem tekinti másnak, mint elemek komplexumának, asszociációjának. Az ingerek után visszamaradó agyilenyomatok közt fennálló kapcsolatból magyarázza azt a pontos törvényszerűséget, mely a képzetek lefolyását szabályozza. Értelmezése szerint a képzetek s a képzetek alapját képező fiziológiai folyamatok a lelkiélet kizárólagos tényezői.

Az atomizáló pszichológiához Priestley és Hartley asszociácionizmusa már megvetette az alapot. Mill Jakab pszichikai kémiáról beszélt s a század második felében a skót *Bain Sándor* (1818—1903) az idegrendszerből eredeztetett pszichikai energiát is alávetí az energiatörvénynek, minden lelki jelenséget mozgásra vezet vissza s az érzelmi és akarati tüneményeket is az asszociációval magyarázza. *(The Senses and the Intellect*, 1855. *The emotions and the Will*, 1859.) Ez az irány később Amerikában *Titchener E. B.* és *Thorndike E. L.* kiterjedt munkásságában találta meg képviselőit. Thorndike elősegítette a jelen század elején főkép az angolszász országokban kifejlődő «behaivorizmus»-t is, mely szigoruan kísérleti alapra helyezkedve, az élőlény alkata s mindenkori környezete együtthatása eredményének tekintett magatartásmód (behavoir) vizsgálatát tekintette feladatául s az állat-, gyermek- és társadalomlélektan terén figyelemreméltó eredményekhez jutott *(Watson J. B., Lastley K. L., Weiss A. P.)*.

Az asszociációs pszichológia csakhamar nagy hódítást tett Németországban is, s az asszociatív tevékenységek vizsgálata terén jelentékeny eredményekre is jutott. De természetesen a lelkiélet egészét nem értelmezhette helyesen, midőn az öntevékenységről nem akart tudomást

szerezni. *Ebbinghaus H.* értelmetlen szótagokkal végzett kísérleteivel az emlékezet terén jutott fontos megállapításokra. *(Über das Gedächtnis,* 1885.) Ugyane tárgykörben mozogtak a göttingeni iskola nagytekintélyű vezetője, *Müller Gy. I.* vizsgálódásai. *(Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufes,* 1911). *Ziehen T.* pedig az asszociácionizmus elvei alapján írta meg ismeretelméletét és logikáját. *(Erkenntnistheorie auf physikal. u. psychophysik. Grundlage,* 1912.)

A kísérleti lélektan terén a legnagyobb arányú *Wundt* működése lett, ki 1879-ben Lipcsében az első pszichológiai laboratóriumot megalapította. Wundtnál a kísérlet volt az egyedül igazolható módszer, nála mindent a pszichometria döntött el s egyszersmind megállapította a pszichológiai kutatás határait is. Fő pszichológiai műve, a *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* hatalmas kísérleti anyaggal támasztja alá a teoretikus megállapításokat, de e módszer egyoldalúságának hiányait nem tüntetheti el. Wundt az asszociációt egyedül nem tartotta elégségesnek a lelki élet magyarázatára. A lelki élet alapsajátságának nem a részekből való összetettségét, hanem a folyamatosságot tekintette. Ezért cserélte fel a lélek-szubsztancia fogalmát az aktus-fogalommal, melyet közelebbről akarati aktusnak tartott. A lelki élet szerinte az akarati aktusoknak a transzcendentális appercepció elve szerinti egysége s a pszichikai élet sajátszerűsége a pszichikai okság sajátos teleologikus-minőségi jellegében, a «teremtő lelki szintézis» elvében jut kifejezésre.

Wundt és Bergson mellett a lelki élet egységes voltát és a tudat folytonosságát *James W.* is kidomborította, ki a tartalmak egybeolvadása s egymástól való függése, a folytonos változás mellett is megmaradó tudati egység jellemzésére alkotta a tudatfolyam *(the stream of thought)* fogalmát. *(The principles of Psychology,* 1890.) A dán *Höffding Harald* (1843—1931) sok nyelvre lefordított pszichológiája szintén a tudatszintézis központi gondolatával keltett nagy hatást. Höffding pozitivista-empirikus alapon művelte a filozófia egyes ágait s pszichológiája mellett a filozófia és a szaktudományok kapcsolatára különös figyelmet fordító filozófiatörténete is elterjedt a külföldön.

3. A kísérlettel szemben a lelki tények megfigyelés alapján való *leírását* vette módszerül *Brentano Ferenc,* kiről a fenomenológiával kapcsolatban már említés történt (594. old.) és *Lipps Tódor* (1851—1914), ki Wundt mellett a német pszichologizmus legjelentékenyebb képviselője s egy számottevő iskolának lett a megalapítója. Lipps szerint a természettudományokkal és a matematikával szemben a pszichológia az egyetemes szellemtudomány. A logika, etika, esztétika, metafizika a pszichológia részeit képezik. A pszichológiai analizis a visszatekintő önmegfigyelésben (retrospectio) áll. Az asszociációs irányokkal szemben Lipps megkülönbözteti a tartalmat az aktustól s minden élmény lényeges tulajdonságának tartja a maradandó énhez való vonatkozást, mely a tudatélet egységének

az előfeltétele. *(Leitfaden der Psychologie*, 1903.) A pszichológia ágaiként kezelt filozófiai tudományok közül különösen jelentékeny Lipps esztétikája, mely az esztétikai értéket tisztán pszichikai feltételekből, nevezetesen a beleélésből *(Einfühlung)* magyarázza. *(Ästhetik*, 1903—6.) Öntevékenységgel beleélvén magunkat a tárgyba, a tárgynak lényünkkel érzett harmóniája a szép lényege. Husserl hatása alatt Lipps iparkodott a pszichologizmus egyoldalúságát legyőzni s így jutott el az egyénfeletti Én fogalmához, mely azonban nála nem tiszta logikai fogalom, hanem metafizikai szubstancia, mely a logikai, etikai és esztétikai normák érvényességét biztosítja. A leíró módszer maradt a gráci pszichológiai iskola *(Ehrenfels, Meinong, Martinak, Witasek)* módszere is.

A leíró, fenomenológiai lélektanban nagy szerepet játszó tárgyi vonatkozás *(intencionalitás)* elve a tárgyi tartalmak mellett az *aktusok*, a funkciók jelentőségére irányította a figyelmet s ezzel az asszociációs irány által egyáltalában nem méltatott oldalát világította meg a lelki életnek. Az aktus-pszichológia terén Brentano mellett különösen a tőle befolyásolt *Stumpf Károly* (1848—1936) szerzett nagy érdemeket. *(Erscheinungen und psychische Funktionen*, 1907.) Élesen megkülönböztette a jelenségeket (érzettartalmakat, képzeteket) s a funkciókat (aktusokat, élményeket; pl. ítélet, vágy, akarás). Rámutatott, hogy az önszemléletben tapasztalható funkciókat lehetetlen a jelenségekre visszavezetni, a kettő egymástól bizonyos fokig független. Stumpf, ki a hallásérzetek terén is klasszikus munkát alkotott *(Tonpsychologie*, 1883—90), a filozófia és a pszichológia, valamint a pszichológia és az ismeretelmélet szétválasztása ellen küzdött. Egyik előadásában a parallelizmussal szembeszállt s a lélek és test kölcsönhatásának az elvét védelmezte. A megindult vita során a kölcsönhatás elméletét a parallelizmus éles kritikája mellett *Busse L.* dolgozta ki részletesen. *(Geist und Körper, Seele und Leib*, 1903.) Az aktus-pszichológiai vizsgálatok során a viszonyítóaktusok tanulmányozása *(Brunswig A., Grünbaum A.)* arra mutatott rá, hogy a viszonyok (hasonlóság, különbség) felismerése nincs az egymáshoz vonatkoztatott tartalmakkal adva (mint azt az asszociacionizmus állította), hanem a tartalmaktól különböző, spontán funkció.

4. Minthogy a magasabb lelki tevékenységek műszerekkel nem voltak megközelíthetők és a kísérletek nem világíthattak rá a jelenségek keletkezésének feltételeire, a kísérlet mellett az önmegfigyelésnek is helyet kellett biztosítani. *Kísérlet és önmegfigyelés* összekapcsolása lett a század fordulója táján az új módszer, mellyel a lelki élet addig megközelítetlen rétegeihez is sikerült hozzáférkőzni. A természettudományos-elemző módszer hasznos munkát végzett a lelki élet fiziológiai feltételeinek s az érzéki jelenségek vizsgálata terén. De a lelki élet egészét nem érthette meg. Egymástól függetlenül a francia és a német pszichológia csakhamar a kísérletet és megfigyelést összekapcsoló új módszerre tért át, melyet

tömegmegfigyeléseknél (kérdőívek) az amerikai pszichológusok is alkalmaztak. Franciaországban *Binet Alfréd* volt az új módszer kezdeményezője, ki a kísérleti alanyokat (gyermekeket) az adott feladat elvégzése közben átélt élményeikről kikérdezte s a feleletekből fontos típus-különbségeket állapított meg.

A kikérdező módszer teljes jelentőséghez a *Külpe* által alapított *würzburgi* iskolában jutott, mely kísérleti személyeken, az önmegfigyelésre képzett pszichológusokon végzett vizsgálataival a gondolkodás és az akarati folyamatok természetére világított rá s az asszociacionizmus ellen súlyos bizonyítékokat szolgáltatott. A vizsgálatok során kitűnt, hogy a társítás nem tekinthető a tudatjelenségek egyetlen szabályozó elvének, hanem a társítás lefolyását az alanyi célkitűzés (mint «determináló tendencia») szabályozza. Az aktus-pszichológiával egyidejűleg a würzburgi iskola is rámutatott a *nemszemléletes* tartalmakra s ezzel megdöntötte azt az előítéletet, mely az agylenyomatokat a lelki élet magyarázatára teljesen elégségeseknek tartotta. A würzburgiak gondosan megkülönböztetik az elképzeléstől *(Vorstellen)* a gondolkodást *(Denken)*, mely szerintük képzeleti elemtől mentes jelenség. Megállapításaik szerint a fogalom vagy jelentésélmény nem azonos a képzetekkel (mint az asszociacionistáknál). Az érthető és érthetetlen szavak megkülönböztetése éppen azon alapul, hogy csak az érthető szavakhoz kapcsolódik jelentés, mely mindig valami tárgyra vonatkoztatott intencionális aktus. *(Külpe, Marbe K., Bühler K., Messer A.)* A fogalomképzés a szellemi tevékenységek hosszú láncolatán, irányító szempontok kitűzésével, viszonyok belátásával, a felmerülő tartalmak kritikus vizsgálásával, logikai összefüggések keresésével megy végbe. *(Ach N., Willwoll S.)* A gondolkodás minden formájának irányító tényezője az anticipált séma, a tartalommal ki nem töltött forma, mely a gondolkodás folyamatának belső rendjét, logikus törvényszerűségét biztosítja *(Selz O.)*. A nyelvpszichológiai vizsgálat rácáfolt arra a korábbi teóriára, mely a nyelvet mint a taglejtést kísérő s attól idővel különvált tüneményt tekintette s kiemelte a nyelvnek a logikai tartalomtól elválaszthatatlan kapcsolatát. *(Bühler.)* Az akarat pszichológiájának a vizsgálata kimutatta, hogy az akarat nem vezethető vissza a képzetekre vagy az érzelmekre, hanem sajátos jelenség, melyben a tudatalany aktív érvényesülése, önálló értékelése, egyéni elhatározása jut kifejezésre. *(Ach, Michotte-Prum, Lindworsky.)* A magasabb lelki jelenségek vizsgálata az asszociációs irány által a képzetek kapcsolatával azonosított «én»-nek a tartalmaktól különböző központi jellegét, öntevékenységben megnyilvánuló irányító tekintélyét igazolta.

5. Az analizis évtizedei után, melynek eredményeit legbővebben *Fröbes J.* foglalta össze *(Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 1920—23), legújabban a *szintézis* gondolata hódít a pszichológiában. A fejlődés természetes iránya annak a törekvésnek a jelentkezése, mely a legapróbb

részletekig hatoló elemzés eredményeit a lelki élet egészének a megértésénél akarja értékesíteni. A szintetikus törekvések egyik bizonyítéka az ú. n. *alaklélektan (Gestaltpsychologie)*, mely abból a már korábban történt megállapításból *(Ehrenfels, Müller Gy. I.)* indul ki, hogy a szemléletek az elemek puszta összegénél többet tartalmaznak. Ezt a gondolatot továbbfejlesztve, az alakpszichológia a lelki jelenségek legfőbb tulajdonságának az «alakot» tartja, azaz az egységgé szervezett egész-jelleget. A pszichikai jelenségek az új elmélet szerint nem részekből összerakott egészek, hanem ellenkezőleg, az egész határozza meg a részeket. A más hangnembe áttett dallamra azért ismerünk rá, mert tudatunk számára az egésznek s nem a résznek van jelentősége; egy feladat előtt állva először az egész mibenlétét tekintjük át; embertársaink cselekedeteit csak egész egyéniségük, jellemük alapján ítélhetjük meg helyesen. Az egész jelentőségének figyelembevételével az alaklélektan a pszichológiai kutatás feladatát abban jelöli meg, hogy minden történést, mint az egész részét, az egészhez való vonatkozásában vizsgálja. *Wertheimer M. és Köhler V.* a fizikai világra is kiterjesztett s a pszichológiát ismét a fizikalizmussal fenyegető alakmonizmusa, *Müller Gy. I.* a szemléletre korlátozott vizsgálatai mellett *Krueger F.*, Wundt utóda a lipcsei katedrán, az új módszer legjelentékenyebb képviselője.

6. Az alak-problémával kapcsolatban az újabb pszichológia eljutott a *struktúra* fogalmához. Az összefüggő élmény-egész alapját a jelenségeket létesítő funkciókban s azok maradandó készségeiben keresi. A fizikai struktúra, a testi organizmus analógiájára, a lelki struktúrát a jelenségekkel szemben viszonylagosan megmaradó s azok diszpozicionális létforrását képező, szervezett egésznek tekinti. Vizsgálat alá veszi a rész-struktúrákat (pl. emlékezet-, akarat-diszpoziciót), az egész ember magatartását meghatározó egész-struktúrákat (jellem), sőt az egyéneken túlmenő kollektív struktúrákat is (pl. népjellem). A részeknek az egészhez felismert benső kapcsolatánál fogva a struktúrpszichológia a rész-struktúrák vizsgálatát az össz-struktúrára való visszavezetéssel látja teljesnek. A struktúrpszichológiának ma *Krueger* és köre mellett *Spranger E.* Németországban a legjelentékenyebb képviselője, akinél a struktúrafogalomnak már határozottan metafizikai jelleget ad az objektív értékrendhez való vonatkoztatása. (L. 580. old.)

A lelki élet célszerű egész-jellegét *Driesch* a struktúrával rokon *séma*-fogalommal fejezi ki, melyen azt a tartalommal még ki nem töltött formát érti, melynek megvalósításán céltudatosan dolgozik a tudatélet dinamizmusát létesítő tudatalatti lélek. *(Grundprobleme der Psychologie,* 1926.) A séma tehát a részeket átható s azokat egységbe szervező mozzanat. A német pszichológusokkal tökéletesen megegyező gondolatot képvisel a francia *Dwelshauvers Gy.* a lelki *szintézis* elvével, mely a pszichikai tényekben az elemek összességét túlhaladó többletet, a jelenségek

egymásba hatolását, a szellem részletműködéseinél az egész érvényesülését s a tevékenységeknek ugyanegy alanyhoz kötöttségét magyarázza. *(Traité de Psychologie,* 1928.)

A struktúrpszichológiai vizsgálatok az asszociacionizmus alkonyát jelzik. Az elemek mechanikus asszociációjából teljesen érthetetlen az elemek összegén túlmenő egész-jelleg, melyre ezek a vizsgálatok hivatkoznak. A struktúra-elv ismét bevezeti a lélektanba a *célszerűség* fogalmát, mert arra mutat rá, hogy minden jelenség az egésszel áll vonatkozásban s az egésznek a célját szolgálja. S mivel a struktúra maradandó tevékenységi diszpoziciót jelent, egyszersmind a *lelki képességek* elmélete is visszanyeri jelentőségét és tudományos értékét *(Stern V.)* A részletjelenségekre korlátozott vizsgálatok helyett így ismét az *egész ember*, a *személyiség* kerül a pszichológiai vizsgálódás középpontjába s a lelki-élet egészének a megértése a közvetlen megfigyelés alá eső összefüggéseken túlmenő, mélyebben fekvő okoknak, vagyis a *lélek-metafizikának* a kérdéseit tolja előtérbe.

7. A pszichológia egyetemes problémáinak a tisztázása mellett a szintézisre való törekvést érthetővé teszi a részletkutatás hatalmas fejlődése is, melyet e helyen éppen csak jelezhetünk. A lelki élet gazdag változatosságát tárta fel a típusokat megállapító *differenciális lélektan*, melynek módszerét és területét *Stern V.* határolta körül. A differenciális lélektan elemző munkáját kiegészítette az embert egységes lényegében megérteni törekvő modern *karakterológia*, mely a vizsgálati szempontok különbözősége (élettani, pszichikai, szellemtudományi) szerint különböző irányokra szakadozik *(Kretschmer E., Klages L., Spranger E.)*. A differenciális lélektan az egyének bizonyos munkakörre való alkalmasságát megállapító *pszichotechnikában* találta meg gyakorlati alkalmazását. *(Münsterberg H.)*

A lelki élet egyes területeit kutató tudományok közül jelentékeny eredményekre tekinthet a lelki fejlődést vizsgáló *gyermeklélektan*. *(Preyer V., Stern V., Bühler K. és S., Binet, Spranger.)* A *pedagógiai lélektan* pedig a nevelői munka számára adott fontos irányelveket. *(Meumann E., Thorndike E. L.)* A lelki fejlődés vizsgálatának legújabb ága az *eidetika*, mely a különös élénkségű szemléleti emlékképeknek sajátságait a lelki élet kezdetére s a magasabb lelki élet kialakulására vonatkozó viszonyukban vizsgálja *(Jaensch*-testvérek).

A vallásos élménynek a teológiai szempontoktól független vizsgálata hozta létre a modern *valláslélektant*. Az új pszichológiai tudomány szülőhazája Amerika volt, hol munkásságát a vallásos tömeghatások módszertanilag nem kifogástalan vizsgálatával kezdte *(Stanley Hall G., Leuba J. H., Starbuck E. D.)*, majd a vallásos egyéniség vizsgálatára tért át. *(James.)* Míg James a rendkívüli jelenségekre fektette a fősúlyt, a francia valláspszichológia pedig a patologikus értelmezés felé hajlott *(Janet*

P., Flournoy T.), a legátfogóbb és legtárgyilagosabb szemléletre a német vallás pszichológia jutott *(Oesterreich K., Otto R., Girgensohn K., Wunderle K.)*

Fechner kezdeményezése után a modern pszichológiának fellendült ága lett a műalkotás és az esztétikai tetszés pszichikai törvényeit vizsgáló *művészetpszichológia (Lipps, Groos K., Müller-Freienfels)* is.

A *kollektív* lélektan különböző formái közül a szellemi fejlődést kutatták *Lazarus* és *Steinthal* néplélektani vizsgálatai, majd Wundt hatalmas anyaggyüjteménye, melyeket kiegészített a primitív népekre korlátozott részlettanulmányozás *(Thurnwald R., Lévy-Bruhl, Westermarck E.)*. A *tömeglélektan (Le Bon, Tarde, Erismann)* mellett a társas együttélés pszichikai törvényeit kereső *társadalmi lélektan* tett jelentékeny haladást. *(Barth B., Krueger F., Scheler M., Simmel Gy., Stoltenberg H. L., Litt T., Tönnies F., Vierkand A., Tarde, Durkheim.)* A fejlődéselmélet adott indítást az *állatpszichológia* kialakításához. *(Claparède E., Frisch K., Kafka G., Köhler, Thorndike.)* Nagyjelentőségű lett a normális pszichológia szempontjából is a *pszichopatológia*, mely a beteg elmén egy-egy tüneménysor elszigetelt vizsgálatára talált lehetőséget, ami az egészséges elmén a tünemények összefüggő egysége miatt kielégítően nem valósítható meg. *(Janet, Störring G., Jaspers, Kraepelin E.)* A pszichopatológiából fejlődött ki a *Freud*-féle lélekelemzés *(pszichoanalízis)*, mely míg egyrészt az individuális lélekkezelés termékeny gondolatát szolgáltatta, másrészt az ösztönélet szertelen túlzásával méltán hívta ki maga ellen a kritikát. Freud előzményekből következtető, kauzális magyarázatával szemben tanítványa, *Adler A.* az alacsonyabbrendűség tudatának a megszüntetésére törekvő teleológiai magyarázatát adja a jelenségeknek. Kettőjük közt közvetít *Jung K. G.*, a befelé irányuló érzelmi s a kifelé törekvő gondolkodó típus megkülönböztetésével, melyek egymást kiegészítik.

A pszichopatológiában főképen, de egyéb területeken is fontos magyarázó elve lett a modern pszichológiának a *tudatalatti* fogalma. Különös jelentőséghez jutott ez az elv az okkult jelenségek tudományos vizsgálatánál *(parapszichológia)*, mely újabban lendült fel. *(Geley G., Richet K., Flournoy T., Oesterreich, Driesch, Messer.)*

Irodalom. Harkai-Schiller P. (szerk.), A lelki élet vizsgálatának eredményei. Budapest, 1942. — *Klemm O.*, Geschichte der Psychologie. Lepzig, 1911. — *Dwelshauvers G.*, La psychologie française contemporaine. Paris, 1920. — *Henning H.*, Psychologie der Gegenwart. Berlin, 1925. — *Saupe E.*, Einführung in die neuere Psychologie[2—3]. Osterwieck a. H., 1928. — *Várkonyi H.*, A lélektan mai állása. Budapest, 1928.

83. Az újskolasztikus mozgalom.

1. A skolasztikáról a renaissance kora óta nem tettünk említést. A hosszú hallgatásnak nem az az oka, mintha a skolasztika a renaissance-korabeli felvirágzás után végleg elenyészett volna. Wolff K. tanreformjáig Németországban nagyobbrészt skolasztikus könyvek alapján történt a filozófiai oktatás s hasonló volt a helyzet a többi országokban is. A XVII—XVIII. század vezető filozófusai, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, a skolasztika ismeretét árulják el. Ha azután önállóan kiépített rendszerüknek mégis a többé-kevésbbé éles antiskolasztikus tendencia egyik legjellemzőbb vonása, ennek oka abban keresendő, hogy a skolasztika az újabb természettudomány és az újabb filozófiai eszmékkel szemben elfoglalt tartózkodó magatartása folytán lassanként a klasszikus értékek sorába került. Rendszeres gondolkodásra nevelő formai értékei miatt még tiszteletben tartották, de a gondolkodás tartalmi irányítására hatását egyre jobban elvesztette. S eljött az idő, midőn a skolasztikusok közül is sokan feladták a reményt arra, hogy rendszerük az újkor problémáinak a megoldására vállalkozhatna.

De a skolasztika szintézisében oly mély értékek rejtőznek, melyeket végleg elfelejteni nem lehetett. Eredménytelen szinkretikus próbálkozások után, a mult században megindult az *újskolasztikus mozgalom*, mely ismét visszatért Szent Tamáshoz s a Schola többi klasszikusaihoz. Ennek a mozgalomnak nem az a célja, hogy a gondolkodás menetét visszairányítsa a középkorba, ami lehetetlen, hanem hogy a korszerű filozófiai problémák megoldásánál értékesítse a skolasztikus alapelveket. Mivel a történeti folyamat legfontosabb mozzanataira irányuló tárgyalásunk során nem térhettünk ki részletesebben a skolasztikára, röviden e helyen kell megemlítenünk az utolsó századok skolasztikus filozófiájának fontosabb eseményeit, melyek közvetve, vagy közvetlenül egyszersmind a megújhodást is előkészítették.

2. A renaissance-t követő korban az egyes skolasztikus irányok tevékenysége a klasszikusok műveinek a magyarázásában merült ki. A kommentátorok közül kiemelkednek a jezsuita *Silvester Maurus* (1619—1687) Aristoteles műveihez írt parafrázisai és a dominikánus *Carolus Renatus Billuart* (1685—1757) Szent Tamás Summájához írt magyarázatai. A tomizmus és a suarezianizmus mellett a skotizmus is erőteljesen volt képviselve *Alphonsus Briceno* († 1667), *Franciscus de Varisco* († 1718) személyében. A kommentárok mellett az iskolai igények sürgették a skolasztikus rendszert tantárgyak szerint feldolgozó «cursus»-ok írását, melyek közül a jezsuita *Cosmas Alamannus* (1559—1634), a skotista *Bonaventura Bellutti* művei (1678) s a spanyol karmeliták *Cursus artium Collegii Complutensis*-e (1624) tűnnek ki.

Természetesen az újkori filozófiát a skolasztika nem hagyhatta

maradandóan figyelmen kívül. Descartes, Malebranche, Leibniz rendszerei a skolasztikusok körében is nagy hatást keltettek s míg egyrészük nyíltan az újabb irányokhoz szegődött, mások a megegyezés lehetőségeit keresték. Azonban Descartes mechanizmusa, Malebranche ontologikus ismeretelmélete, Leibniz panpszichizmusa csak az alapelveket is érintő engedmények árán tették lehetségessé a kiegyezést, mely végeredményben szinkretikus rendszerekhez vezetett. Az egyeztetők közül a legjelentékenyebbek voltak *Duhamel K. Ján.* (1623—1706), ki eredetileg oratoriánus volt, később mint világi pap a francia tudományos akadémia titkára lett. A jezsuiták sorából *Fabri Honoratus* (1607—1688), *Ptolomei K. Ján.* (1653—1726) s különösen *Boskovich Rogér J.* (1711—1787) jutott hírnévhez, kit nagy természettudományos műveltsége alapján a tudományos akadémiák egymásután választottak tagjaik sorába. Boskovich a dinamikus atomizmussal akart Leibniz és Newton közt közvetíteni.

Az újkori filozófia problémáival való beható foglalkozásra a skolasztikusokat különösen a felvilágosodás filozófiája kényszerítette, mely a kritika fegyvereivel már a hittételeket is kikezdette. Hogy az ősi skolasztika fegyverzete összemérhető volt az új ellenfél harci eszközeivel, a XVIII. század apologetikus irodalma adja bizonyságát. Ennek nagy tömegéből csak a legjelentékenyebb adatokat emelve ki, hivatkozunk a francia jezsuiták folyóiratára *(Memoires de Trévoux)*, mely oly erővel cáfolta az enciklopedistákat, hogy azok a hatóság közbelépését kérték a szerkesztő Berthier F. ellen. *Storchenau Zsigmond* (1751—1797) német jezsuita 12 kötetes vallásfilozófiájában vette kritika alá a rendszereket Spinozától Voltaire-ig. *(Die Philosophie der Religion*, 1775—88.) A felvilágosodás által vitatott vallási tételeket (lélek halhatatlanságát, Isten gondviselését, kinyilatkoztatás lehetőségét) bölcseletileg védelmezik *Bergier Szilveszter* (1718—1790), *Deforis Péter* (1732—94), *de Feller Ferenc* (1735—1802) apologetikus írásai.

A francia forradalom erőszakkal elnémította a katolikus tudomány ellenállását. De az állami élet irányításához jutott felvilágosodás más országokban is erőszakkal törte le a vele polemizáló skolasztikus filozófiát s gyakran egyházi férfiak is felajánlották ehhez szolgálatukat. A kantianizmus a német katolikus papság körében is jelentékenyen hódított. A német egyetemek katolikus teológiai fakultásaira a kormányok egymásután nevezik ki a kantianista tanárokat, akik közül pl. az ex-jezsuita *Mutschelle Sebestyén* (1749—1800) oly lelkes hirdetője volt Kant filozófiájának, hogy Königsbergbe kapott meghívást, melynek teljesítésében halála akadályozta meg. Ausztriában az állami abszolutizmus a skolasztika tanítását is intézkedési körébe vette. Előírják a tankönyveket, melyek többnyire a Leibniz-Wolff-filozófia szellemében íródtak, meghatározzák a követendő tételeket. 1774-ben pedig a Rauten-

strauch-féle tanulmányi rend kiküszöböli a teológiai főiskolákról a skolasztika tanítását s a felszabadult órákra gyakorlati tárgyakat állít be. Az Egyház egységét megbontó törekvések (febronianizmus, gallikanizmus, janzenizmus), a forradalmi mozgalmak Olaszországban, Spanyolországban is kedvezőtlen légkört teremtettek a skolasztika számára. Jelentékeny csapás volt a skolasztikára a jezsuita-rend feloszlatása is (1773), minthogy legnagyobbrészt e rendnek a tagjai látták el a főiskolákon a tanítást. Ily körülmények közt a XVIII. század végén a skolasztika mélypontra jutott. Az iskolák nagy részéből kiszorult s az egyháziak jelentékeny része is elfordult tőle.

A skolasztikus örökség elhanyagolása mellett a keresztény gondolkodásnak új eszközöket kellett keresnie eszmevilága igazolására. Így jön létre a romantika korában Franciaországban a tradicionalizmus, Olaszországban az ontologizmus (l. 501. old.), Németországban pedig a vallásos racionalizmus, mely Kant, Hegel filozófiáját a saját fegyvereivel akarta támadni. Természetesen Baader, Deutinger ilyirányú kezdeményezései sikertelenek maradtak s az Egyház ismételten kénytelen a cenzúrát igénybe venni a hittételeket veszélyeztető racionalizmus — többnyire jóhiszemű — túlzásaival szemben. *Hermes György* (1775—1831) bonni tanár az ész és a hit különbségét eltüntette s a hit indítékait a természetes észismerettel egyenlő nyilvánvalóságban jelölte meg. Hasonló általánosítás mellett *Günther Antal* (1783—1863) bécsi pap a hegeli dialektikát alkalmazta a keresztény hittételekre. *Frohschammer Jakab* (1821—1893) müncheni tanár Hegel és Schopenhauer mintáját követve, az egész világfolyamatot a képzeletből vezette le s az észnek a hittitkok értelmezésében szintén korlátlan erőt tulajdonított. Az egyébként kiváló apologéta, *Schell Herman* (1850—1906) pedig az oksági elv sajátságos magyarázata alapján az oksági folyamatot az Istenre is kiterjesztette s a túlvilági büntetésre vonatkozólag is ellentétbe jutott az Egyházzal.

3. A mult század közepe táján a skolasztikus renaissance jelei kezdtek mutatkozni. A napoleoni háborúk után az állampolitikában beállott változás mellett az Egyház is szabadabb életlehetőséghez jutott s másirányú eredménytelen próbálkozások a klasszikus skolasztika nélkülözhetetlenségét igazolták. Az újjáéledő skolasztika kettős feladata a keresztény teocentrikus világszemléletnek a modern természettudomány és filozófia igényeinek megfelelő kifejtése s az ellentétes vélemények cáfolata lett. Spanyol földön, a renaissance skolasztika nagymultú hazájában, egy fiatal világi pap, *Balmes Jakab* (1810—48), korának uralkodó irányait, a szenzualizmust, a szkepticizmust, a szubjektív idealizmust erőteljes dialektikával bírálja s a skolasztika mellett, melynek némelyik tettével szemben szintén kritikus álláspontra helyezkedik, Descartes, Malebranche és Leibniz filozófiájából is sok gondolatot értékesít. (*Filosofia fundamental*, 1846. *Corso de filosofia elemental*, 1847.)

A bizonyosság kérdésében Balmes az ember értelmi ösztöneire is hivatkozik anélkül, hogy a Reid-féle skót filozófiával szorosabb viszonyba kerülne. Balmes müveit csakhamar lefordították németre s egyéb nyelvekre s azok mindenfelé nagy figyelmet keltettek a teisztikus filozófia iránt.

A szerves történeti folytonosságot a klasszikus skolasztikával a dominikánus-rendhez tartozó s később kardinálisi méltóságra emelkedett *Gonzales Zefirino* (1831—95) filozófiája állította helyre. Gonzales szigorúan Szent Tamásra támaszkodott, kinek rendszeréről irt müve klasszikus értékű alkotás. *(Estudio sobre la filosofia de Santo Tomas*, 1864.) A tomizmushoz következetesen oldja meg az újabb gondolkodás során felvetődött problémákat is. *(Filosofia elementaria*, 1881.)

Olaszországban a skolasztikus hagyományokat *Buzzetti Vince* (1777—1824) ápolta, kinek tanitványai révén a visszaállított jezsuitarend tagjai lettek a skolasztikus renaissance úttörői. Az első kiemelkedő egyéniség közöttük *Liberatore Mátyás* (1810—92), ki sok kiadást ért tankönyveiben Szent Tamást követi. *(Institutiones philosophicae*, 1840 kk.) Az ismeretelméleti probléma jelentőségének tudatáról világos bizonyságot tesz az értelmi ismeretről szóló kétkötetes munkája, melyben az aristotelikus-tomista elméletet védelmezi Locke, Kant, Rosmini elméletével szemben. *(Della conoscenza intellettuale*, 1857—58.) Liberatore Nápolyban *(La scienza e la fede)* s Rómában *(La civilta Cattolica)* alapitott folyóiratai szócsövei lettek a skolasztikus mozgalomnak. Liberatoreval együtt működött Nápolyban az eredetileg cartezianista *Sanseverino Kajetán* (1811—65), ki szintén elsősorban ismeretelméleti problémákkal foglalkozott. *Cornoldi János* (1822—92) pedig a skolasztikus filozófiának a modern természettudománnyal lehetséges kapcsolataira mutatott rá. *Tongiorgi Szalvátor* (1820—65) ismeretelméletében ugyan a skolasztikát követte, de a természetfilozófiában a hylemorfizmust a kémiai atomizmussal helyettesitette. *Palmieri Domonkos* (1829—1909) pedig Leibniz hatása alatt a dinamizmust tanitotta. Az olasz dominikánusok közül *Zigliara Tamás* (1830—93) későbbi bíboros s a római Szent Tamás-Akadémia első vezetője emelkedik ki. Zigliara szigorú tomista-szellemben irt müvei és tankönyvei nagyon elterjedtek.

Németországban *Clemens F. Jakab* (1815—62) münsteri tanár a filozófia és a teológia viszonyáról Güntherrel folytatott vitájában a skolasztika maradandó értékeire mutatott rá. Szent Tamás filozófiájának német nyelvű feldolgozásával *Plassmann Ernő* végzett úttörő munkát. *(Die Schule des hl. Thomas*, 1857—58.) Német földön a legerőteljesebb ébresztő hatást azonban a jezsuita *Kleutgen József* (1811—83) működése keltette, kinek *Philosophie der Vorzeit* c. műve (1860—63) a görög gondolkodásban kialakult s a középkori skolasztika által továbbfejlesztett eszmevilág mélységeire mutatott rá s az attól való elszakadást

az újkori gondolkodás súlyos kárának állította. A mult század második felében mellette *Stöckl Albert* (1823—95) fejtette ki a legtermékenyebb működést világos tankönyveivel s lelkiismeretes forrástanulmányon alapuló filozófiatörténelmével. Stöckl több könyvét magyarra is lefordították. *Werner Károly* († 1888) a történeti részletkutatásnak szentelte erőit s Szent Tamás rendszeréről német nyelven a legterjedelmesebb munkát ő írta. *(Der hl. Thomas v. Aquin*, 1858.)

Franciaországban a skolasztikus restauráció lassabban indult. A tradicionalisták romantikus szelleme s Descartes, Malebranche meggyökeresedett eszméi nehezen engedtek utat az aristotelizmusnak. Sok tekintetben a közvetítő szerepét töltötte be *Gratry Alfonz* (1805—72), a kiváló oratoriánus tudós és szónok. Gondolatvilágának alapiránya a klasszikus augusztinizmus volt. Ettől vezettetve küzdött korának panteizmusa ellen, melynek forrását a hegelianizmus deduktív módszerében látta. *(Étude sur la sophistique contemporaine*, 1851.) Gratry az istenbizonyítás útjául az induktív-dialektikai módszert jelölte meg, melynek alanyi alapját az emberben rejtőző isten-érzékben találta. A végtelen Jó vonzásának engedve emelkedik fel az ember a véges természetből a Végtelen eszméjéhez. *(Traité de la connaissance de Dieu*, 1853.) Matematikai tudása révén Gratry Leibnizzel is érintkezésbe jutott s Aristoteles és Szent Tamás gondolatait is tudta értékelni, melyeket főkép logikájában iparkodott felhasználni. *(Logique*, 1855.) Azonban Szent Tamásnál is elsősorban az ágostoni vonásokat vette észre. A tomizmus szellemét nála hívebben ismerte fel a filozófia-történész *Jourdain Amable* (1817—1886), ki Szent Tamás rendszeréről írt művében a tomizmus és a Leibniz közti megegyező vonásokra mutatott rá. *(Philosophie de St. Thomas d'Aquin* 1858.)

Lelkében az Isten-keresés kiolthatatlan szenvedélyével, az élménynek a vallásos meggyőződésben való alapvető szerepének a tudatával Angliában ágostoni hagyományokat képviselt a konvertita *Newmann János Henrik* (1801—90) bíboros, a legújabb kor egyik legnagyobb apologétája. *(Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1875). De augusztinizmusa nem volt egyoldalú. A közvetlen tapasztalás által szerzett s a fogalmi ismeret egymást kiegészítő jellegének, a változó lét változatlan ősvalósághoz rendeltségének, az érzékekhez kötött ember korlátolt istenismeretének a hirdetésével Newmann Szent Tamással találkozik s így az ő működése a skolasztika útját is jelentékenyen előkészítette, amint azt tanítványa, *Ward Vilmos György* bizonyítja.

4. E biztató kezdeményezések után az újskolasztikus mozgalmat teljes erejében *XIII. Leó* pápa *Aeterni Patris* kezdetű körlevele (1879) bontakoztatta ki. E körlevélben, melyet az újskolasztikus mozgalom alapokmányának kell tekintenünk, a pápa mint az erkölcs védelmezője s a tudomány őre emeli fel szavát. Aggodalmát fejezi ki a köz- és magán-

életben tapasztalható súlyos erkölcsi bajok felett, melyek legmélyebb forrását a téves elméletekben keresi s az orvoslást az egészséges eszméket terjesztő, józan filozófiától várja. Jól tudja, hogy a filozófia egyedül még nem szüntethet meg minden bajt, de éppen a vallásos élet szempontjából nem lehet jelentőségét lebecsülni. A hit és ész békés harmóniájának a lehetőségét s az abból mindkettőre származó előnyöket bizonyítják a multban az egyházatyák apologetikus működése s a középkor skolasztikusainak a görög gondolkodás értékeit keresztény eszmetartalommal egyesítő rendszerei. Valamennyi skolasztikus közt messze kiemelkedik Aquinói Szent Tamás, ki mesterien értett ahhoz, hogy lehet széleskörű tudásanyagot organikus egységbe foglalni. «Az észt, mint kívánatos, a hittől szabatosan megkülönböztetve, de mégis mindkettőt barátságos összhangba hozva, mindkettő jogait megőrizte s egyszersmind mindkettő méltóságát emelte.»

Szent Tamás rendszerében és módszerében látja a pápa a mintaszerű skolasztikus filozófiát. A katolikus filozófusokra is átszállott szertelen újításvágy helyett az ősi szellemi örökség megbecsülésére int s a skolasztika programmjául adja: a «régit az újjal gyarapítani és kiegészíteni» (vetera novis augere et perficere). Nem gondol tehát a skolasztikus rendszer szolgai felújítására. Sőt kritikus szétválasztását sürgeti annak, ami lényeges és maradandónak bizonyult attól, ami túlzott szubtilitás, ami vitás, vagy nem tartható többé. Teljes megértéssel van aziránt a törekvés iránt, mely az újabb tudományos megállapításokat a filozófia számára értékesíteni iparkodik. Kijelenti, hogy «szíves-örömest kell fogadni mindazt, amit bárki bölcsen mondott, hasznosat feltalált vagy kigondolt», de a filozófusnak tudatában kell lennie annak, hogy az ő hivatása nem a részletekbe való elmerülés, hanem a valóság egységét alkotó egyetemes elvek rögzítése. Erre ad éppen útmutatást Szent Tamás, kinek filozófiáját az eredeti források alapján kell tanulmányozni s a kor kívánalmainak megfelelően szervesen továbbfejleszteni.

A XIII. Leó által megkezdett reformmunkát utódai is folytatták. X. Pius intézkedésére a katolikus főiskolák tanulmányi rendjét intéző kongregáció irányításképp összefoglalta Szent Tamás filozófiájának alapgondolatait. A XV. Benedek által kiadott új egyházi törvénykönyv (1917) előírja, hogy a filozófiai oktatás Szent Tamás filozófiája alapján történjen. Hasonló intézkedéseket tett a tanulmányi rend szabályozásával kapcsolatban XI. Pius pápa is.

XIII. Leó körlevelét nyomon követte a római Szent Tamás-Akadémia megalapítása s különböző intézmények felállítása. A római főiskolák s a külföldön létesített katolikus egyetemek és intézetek (svájci, Fribourg, Washington, újabban Milanó, Dublin, Nymwegen, salzburgi bencés-egyetem, kölni Albertus Magnus-Akadémia), a francia katolikus fakultások (Angers, Lille, Párizs, Toulouse, Lyon), a szerzetes-kollégiumok

(Valkenburg, Le Saulchoir) az újskolasztikus mozgalom terjesztői lettek, melynek jelentőségét bizonyítja, hogy sok, világi vezetés alatt álló egyetem is (Sorbonne, Cambridge, Harward, Amszterdam, London, Berlin) szervezett számára tanszéket. A katolikus világ minden táján alakultak Szent Tamás neve alatt működő filozófiai társaságok, folyóiratok indultak meg s a nemzetközi kongresszusok is fenntartják az egyes országok közt a kapcsolatokat.

5. Az Aeterni Patris nyomán erőteljes lendületet vett újskolasztikus mozgalom fejlődésében párhuzamosan haladt a skolasztika multjának a feltárása és ismertetése, valamint a skolasztikus rendszer a kor követelményeinek megfelelő spekulatív kifejtése. A skolasztika elhanyagolásának egyik fő oka volt a mult nem ismerése. A középkori írók műveinek tekintélyes része kéziratban maradt fenn s hogy az ismeretlen iratok mily komoly értékeket rejtegetnek, az elmult ötven esztendő kutató munkája igazolta.

A középkori tudományosság sajátos körülményeit figyelembevevő kutató módszernek a kidolgozása s a források kiadása terén a kezdeményezés érdeme a domonkosrendi *Denifle Henriket* (1844—1905) s a jezsuita *Ehrle Ferencet* (sz. 1845), a vatikáni könyvtár igazgatóját s későbbi bíborost illeti, kik együttesen adták ki a forrásokat s a forráskutatásra vonatkozó tanulmányaikat az *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* (1885—1900) köteteiben. A legnagyobb arányú forrásgyüjtemény a *Baeumker Kelemen* (1853—1924) által Heitlinggel és Baumgartnerrel együtt megindított *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (1891) lett, melynek eddig több mint 30 kötetében száznál több forrás és filozófiatörténeti monográfia jelent meg elsősorban a szerkesztők tollából. Baeumker a szisztematikus filozófiát is művelte az újskolasztika szellemében, *Baumgartner Mátyás* pedig az Ueberweg-féle filozófiatörténet középkorri részének a kidolgozásával végzett érdemes munkát. A forráskutatás terén a legnagyobb munkásságot újabban *Grabmann Márton* (sz. 1875) előbb bécsi, majd müncheni egyetemi tanár végzi, ki a skolasztikus módszer történetére vonatkozó munkáján kívül *(Geschichte der scholastischen Methode)* évről-évre újabb felfedezéseket tesz s a középkori szellemi életre, valamint Szent Tamás rendszerére vonatkozólag sok értékes részlettanulmánnyal gazdagította az irodalmat.

A forráskutató munka egy másik fontos központja lett a louvaini filozófiai intézet. *De Wulff Mórie* a középkori filozófia kiváló történetírója indította meg itt a *Les Philosophes Belges* sorozatot (1901), mely a németalföldi középkori skolasztikusok műveit adja ki. Ennek a vállalkozásnak egyik kiváló munkatársa *Mandonnet Péter*, ki Brabanti Siger filozófiájával kapcsolatban a középkori gondolkodás korában ismeretlen részleteit világította meg s Szent Tamás műveinek irodalomtörténeti kutatásához is hathatós ösztönzést adott. Ehhez a körhöz tartozik *Pelzer*

Ágost is. *Piat Kolozs*, több jeles történeti monográfia szerzője, Párizsban a *Les Grandes Philosophes* c. sorozatot indította meg. *Dyroff A.* pedig a renaissance-kor irányait ismerteti az általa megindított *Renaissance und Philosophie* (Bonn, 1908) sorozatban. Az újabb francia kutatók közül kiemelkedik *Gilson István*, aki Szent Tamás, Szent Bonaventura, Szent Ágoston gondolatvilágát sok eredetiséggel elemzi s megindította az *Études de philosophie médiévale*-sorozatot, *Théry P. G.* közreműködésével pedig a *Les Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1926) kiadását. A quarrachii ferencesek forrásgyüjteménye a *Bibliotheca Franciscana Scolastica Medii Aevi.*

Az említetteken kívül a középkori filozófia történetének kiválóbb kutatói *de Vorges D., Rousselot P., Manser G. M., Minges P., Endres J. A., Destrez J. A., Michelisch A., Roland-Gosselin D., Horten M., Baur L., Daniels A., Boyer Ch., Rolfes E., Pelster Fr., Geyer B., Michalski C., Birkenmayer A., Koch J., Balič P.*

6. Kimagasló alakja volt az újskolasztika spekulatív irányának *Mercier Dezső* (1851—1926). A szemináriumi tanári katedrát a pápa kívánságára fiatalon a louvaini egyetemen létesített skolasztikus tanszékkel cserélte fel, melynek csakhamar ünnepelt tanára lett, kinek előadásait az egyetem nemzetközi hallgatói és a professzorok egyaránt kitartóan látogatták. Tizenkét évi tanárkodás után a nagyarányú érdeklődésnek és a fokozott igényeknek engedve megalapította az *Institut Superieur de Philosophie*-t, az újskolasztikus mozgalom fontos központját, s megindította a *Revue Néo-Scolastique*-ot. Tanári munkássága 1906-ban szakadt félbe, midőn a malinesi érseki székbe és bíborosi méltóságra emelkedett.

Mercier filozófiai munkássága a klasszikus értékek és a modern igények összeegyeztetésére törekvő «nova et vetera» jeligés újskolasztikus programm jegyében folyt le. Nyilt tekintettel állt szemben kora problémáival. A pozitivizmus, a Cousin-féle spiritualizmus, a kanti kriticizmus jelentőségének teljes tudatában volt s hivatását abban látta, hogy az általuk felvetett eszméket a skolasztika elvei alapján oldja meg. Ennek a nagy szellemi mérkőzésnek az eredménye a *Cours de Philosophie*, melynek kötetei (*Logique*, 1894. a *Metaphysique générale*, 1894. *Psychologie*, 1892. *Critériologie générale*, 1889) számos kiadást értek el, később mások által újabb kötetekkel bővült és sok nyelvre fordították le. Mercier legeredetibb alkotása ismeretkritikája, melyben a metafizika lehetőségének ismereti alapjait vizsgálja. Hogy a szembenálló nézeteket képes volt kellő tárgyilagossággal vizsgálni, misem bizonyítja jobban, mint a «Kantstudien» elismerő bírálata. Sorra véve az ismeret kritériumának modern megoldásait, a bizonyosság kritériumát az ítélet állítmánya és alanya közti objektív kapcsolat nyilvánvalóságában állapítja meg s az ítélet tagjainak tárgyi alapját a tomista elvonás-elmélet alapján magyarázza,

behatóan megindokolva az érzékelés reális tárgyilagosságát. Metafizikájában a kor empirikus igényeinek megfelelően hangsúlyozza, hogy a metafizika tárgya elsősorban az érzékek alá eső dolgok lényege, melyet tapasztalati hatásaikból következtetve állapítunk meg. A tapasztalat értékelése különösen kidomborodik Mercier pszichológiájában, mely a pszichofizikai vizsgálatok addig ismert eredményeire nagy súlyt helyez. Az empirikus vizsgálódás előmozdítására intézetében pszichológiai laboratóriumot létesített s elsősorban a pszichológia részéről remélte a mechanizmus és az idealizmus ellentétének az újraéledő skolasztika szellemében való kiegyenlítését. *(Les origines de la Psychologie contemporaine*, 1897.)

Mercier hatása maradandó lett az újskolasztikában. A korszellem igényeihez igazodó tudományos módszere mintaszerűvé lett. Könyvei sok előítéletet küzdöttek le s különösen a francia filozófiában a skolasztikán kívül álló körökben is élénk visszhangot keltettek. Intézetének tanárai közül *de Wulf M.* a filozófiatörténet, *Michotte A.* a kísérleti lélektan, *Nys D.* a természetbölcselet, *Thyerri A.* a fizika és fiziológia, *Deploige S.* a társadalomtudomány terén végeztek jelentékeny munkát. Mercier intézetében kezdette működését *Sentroul K.* is, kinek Kant és Aristoteles ismeretelméletét összehasonlító művét a «Kantgesellschaft» pályadíjjal jutalmazta.

7. Mercier iskolájának szabadabb iránya mellett a francia-belga újskolasztikus mozgalomban a szigorúbb tomizmus úttörői voltak *de Vorges Jenő Domet gróf* (1829—1910) és *Gardair Gyula* (1846—1911). Ez az irány az újabb francia skolasztikában igen jelentőssé lett a dominikánus *Sertillanges A. Dom.* és *Garrigou-Lagrange Reginald* működése nyomán. Az általuk követett neotomizmus Szent Tamás problémáit az újabb filozófiával, különösen a német idealizmus és a francia spiritualizmus problémáival törekedik párhuzamba állítani s ezért a tomizmusnak nem annyira empirikus alapjait, mint inkább az egyetemes lényegek s az alapelvek intuitív ismeretére vonatkozó pontjait s metafizikájának dinamikus vonásait emeli ki. E modern szempontú beállítás jellemzi Sertillanges Szent Tamás rendszerét ismertető művét *(S. Thomas d'Aquin*, 1912) s Garrigou-Lagrange a közmegegyezés egyetemes principiumairól szóló fejtegetéseit *(Le sens commun*, Paris, 1909). Ezt az irányt szolgálják *Maritain Jakab* szélesebb körnek szánt népszerűsítő írásai is. A tomizmus legkiválóbb francia folyóirata lett a *Revue Thomiste*, melyet a fribourgi egyetem dominikánus tanárai francia rendtársaikkal karöltve indítottak meg.

Ágostonos hagyományokat képvisel a mai francia keresztény filozófiában *Blondel Móric* (sz. 1861), aki L'action c. ifjúkori, heves vitát keltett irata után visszavonulva, négy évtized multán adta közre végleges formában kialakult gondolatrendszerét, mely az esetlegesség önmagán

túl vezető kényszerének, az emberi kielégítetlenség az Abszolútum felé hajtó lendületének a tényére hivatkozással épül fel. Blondel arra mutat rá, hogy az ember esetleges voltával megtagadhatatlanul együtt jár a gondolati, létezési, cselekvési kiteljesedés, betöltődés eszméje és vágya, melynek a kielégülésének csak kezdete az értelmi istenismeret, beteljesülése Istennek a szeretet által való bírása, ami csak Isten kegyelme, ingyen ajándéka által érhető el. (La pensée I. II., 1934 ; L'être et les êtres, 1935 ; L'action I. 1936 ; II. 1937.) Értékkeresése és befejezetlenségének a tudata alapján nevezi Blondel a keresztény bölcseletet az «elégtelenség» filozófiájának *(Le problème de la Philosophie catholique)*. A hagyományos skolasztikától eltérő terminológiájával és módszeri elveivel, melyek nem kerülik el a kritikát, Blondel eredeti egyénisége a mai keresztény gondolkodásnak.

Angliában a jezsuita *Harper Tamás* terjedelmes metafizikája *(Metaphysics of the Schools*, 1879—84) az újskolasztikus mozgalom első jelentékenyebb alkotása. Csakhamar nyomon követte ezt a *Clarke R. F.* szerkesztésében megjelent sorozat *(The Manuals of Catholic Philosophy*, 1888 kk.), mely a teljes skolasztikus rendszert nyujtja különböző szerzők feldolgozásában. Az angol skolasztikusok különösen a pozitivizmus és az angol hegelianizmus ellen küzdöttek. Hogy nem eredmény nélkül, *Saint George Mivart*, a jeles zoológus rá a tanu, ki eredetileg a darwini származástan hirdetője volt, későbbi műveiben pedig magáévá tette az újskolasztika elveit.

Mint fiatal orvos szintén a természettudomány, a biológia terén kutatott *Gemelli Ágoston* (sz. 1878) is, ki később belépett a ferences rendbe, jelenleg a milánói katolikus egyetem rektora s az olasz újskolasztikus mozgalom egyik vezető egyénisége. Biológiai és lélektani művei mellett, melyek sok eredeti megállapítást tartalmaznak, szervező tehetségével a tudományos összeműködésnek is erőteljes irányítást ad.

8. Neves követőkre talált az újskolasztikus mozgalom Németországban is. Brentano és Trendelenburg egyik tanítványa, *v. Hertling György gróf* (1843—1919) bonni, majd müncheni egyetemi tanár s későbbi bajor miniszterelnök és birodalmi kancellár, az elsők között csatlakozott ehhez az irányhoz, melyet mind tágkörű munkásságával, mind erőteljes szervező képességével szolgált. Hertling államfilozófiai irataiban a jogpozitivizmussal szemben a természetjog elveit fejtette ki. *(Naturrecht und Sozialpolitik*, 1893. *Recht, Staat und Gesellschaft*, 1906.) Ezenkívül értékes történeti monografiákat írt, melyekben különösen az eszmetörténeti kapcsolatok érdekelték. Műveivel s a Görres-Gesellschaft irányításával az újskolasztikus mozgalomnak széles körben szerzett híveket.

Trendelenburg egy másik tanítványának, *Willmann Ottó* (1839—1920) prágai főiskolai tanárnak a működését az a belátás irányította, hogy az antik és a keresztény spekuláció szervesen összefüggnek s a modern filozófiának az általuk létrehozott művet kell továbbépíteni. Ez

a szemlélet érvényesül Willmann elmélyedő filozófiatörténetében *(Geschichte des Idealismus*, 1894—97). Meggyőződve az emberiséggel közölt őskinyilatkoztatásról, annak nyomait a végest és Végtelent, gondolkodást és létet, természet és erkölcs világát harmóniában egyesítő idealizmusban keresi s legteljesebb kibontakozásában Aquinói Szent Tamásnál találja meg. Az újkori filozófia szubjektivisztikus és autonomista törekvéseiben Willmann az igazi idealizmus s az igazi lelki kultúra elsorvasztását látja. Kritikájának éle különösen Kant rendszere ellen irányul s kantiánus körökben nem csekély megütközést keltett. Filozófiai tankönyvei s a skolasztikus filozófiát népszerűen ismertető írásai *(Aus der Werkstatt der philosophia perennis*, 1912) mellett Willmann a keresztényi elveket érvényre juttatta szociális irányú pedagógiájában is, melynek elméleti alapjai Herbart rendszerére nyúlnak vissza. *(Didaktik als Bildungslehre*, 1882—89.)

A német újskolasztika egyik legtiszteltebb alakja volt *Gutberlet Konstantin* (1837—1928), ki a szaktudomány részéről is elismert matematikai és természettudományos műveltségét törekedett a keresztény világnézet számára értékesíteni. Ez a szellem lengi át a skolasztikus filozófia rendszerét feldolgozó hatkötetes művét *(Lehrbuch der Philosophie*, 1878—85), melyben sok pontban inkább Suarez, mint Szent Tamás véleményét követi. Többi műveiben pedig a materializmust, a mechanisztikus származástant kritizálja s a lélek szubstancialitását, az erkölcsnek a vallástól való elválaszthatatlanságát védelmezi. Stöckl és Kleutgen mellett Gutberlet lett Németországban a legtöbbet olvasott skolasztikus szerző. Nagy érdemeket szerzett a *Philosophisches Jahrbuch* megalapításával is, mely a német skolasztika egyik legtekintélyesebb folyóirata. A tomizmushoz való szigorú ragaszkodás jellemezte *Commer Ernő* (1847—1928) működését, mely a filozófiára és spekulatív teológiára terjedt ki. Szent Tamás filozófiai rendszerének korszerű feldolgozása mellett *(System der Philosophie*, 1883—87) megalapította a legjelentékenyebb németnyelvű tomista folyóiratot, a *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*-t, mely később a *Divus Thomas* nevet vette fel.

9. Termékeny és eredeti művelője az újskolasztikus iránynak *Geyser József* (sz. 1869) előbb freiburgi, később müncheni egyetemi tanár. Kritikus egyénisége élénken reflektálva a korszerű filozófiai kérdésekre, iratainak egy részét a Husserl és Scheler által képviselt fenomenológia, a szubjektív transzcendentalizmus ellen folytatott polémia s Hartmann N. ontológiájának bírálata képezi. *(Neue und alte Wege der Philosophie*, 1916. *Augustin und die phaenomenolog. Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1923. *Auf dem Kampffelde der Logik*, 1926. *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1936.) E közben a saját álláspontja, mely lényegében az aristotelesi realizmussal teljesen megegyezik, szintén egyre határozottabban kijegecesedik. *(Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie*, 1919. *Erkenntnis-*

theorie, 1922.) Geyser hamar felismerte Husserl objektivizmusában a Bolzano és Brentano által közvetített skolasztikus örökséget s a fogalmi jelentést finoman elemző kritikájával voltaképen egy realisztikus irányú fenomenológiára törekszik, melyet a leghivatottabbnak tart a mai filozófia vitatott problémáinak az eldöntésére. Elismeri Husserllel a lényegszemléletet, melyet azonban nem az idea megragadásával, hanem az egyedi konkrét adottságban foglalt formai egyetemesség elvonásával magyaráz. Az érzéki és a lényegszemlélet mellett ismeretszerzésünk közvetett módja Geyser szerint a fogalmi ismeret. Husserltől eltérőleg a lényegszemléleti tartalomnak, valamint a fogalomnak receptív birását még nem tekinti ismeretnek, hanem ahhoz szükségesnek tartja az ítélet aktusát, melynek alapját a szemléletben vagy a fogalmi gondolkodásban adott pozitív vagy negatív tényállásnak, mint ilyennek reflektáló felismerésében jelöli meg. Egy tényállás tagjai által való megalapozottságának az alany által való tiszta és világos szemlélete a közvetlen evidencia. Ebben a szemléletben maga a lét áll szemben az alannyal. A tudatonkívüli valóságot nem az indukció alapozza meg, mely csak valószínűséget eredményezhet, hanem az, hogy minden tény- és lényegismeretnek az ismeretfunkcióban adott egyetemes lényeg értelmének a felfogása képezi a logikai alapját.

A reális ismeret szempontjából alapvető jelentőségű oksági elvet Geyser a skolasztikusok nagy többségétől eltérően nem tartja analitikus elvnek, illetve az ellenmondás elvére visszavezethetőnek. Szerinte az oksági reláció valóságáról a belső tapasztalat (elsősorban az akarati aktusok) útján közvetlenül, a külső tapasztalatban pedig közvetve győződünk meg abban a megfigyelésben, hogy egy bizonyos dolog keletkezése szabályszerűen más dolog lététől függ. Minden, ami keletkezik, esetleges, az oksági reláció hordozója. S mivel a reláció mindig a dolog természetében gyökerezik, az okság egyetemlegesen érvényes mindarra, ami keletkezik. *(Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, 1929.)

Bár Geyser előszeretettel a részletproblémákkal foglalkozik, nem hiányzik nála a szintézis creje sem. A filozófia problematikájának az egységesítését úgy gondolja megvalósíthatónak, hogy a filozófia szerepéül a forma-vizsgálatot, azaz a lényeget meghatározó jelentés megállapítását jelöli meg. *(Eidologie*, 1921.) E szerint a filozófia feladata lenne a tudat és tárgyai egyetemes formáinak a megkülönböztetése, egymáshoz való viszonyuk megállapítása s egyszersmind az egyes formákhoz tartozó anyag meghatározása. E rövid programmszerű irata mellett Geyser szintetikus erejét dicsérik metafizikai művei s különösen az empirikus és metafizikai szempontokat egyesítő pszichológiája. *(Das philosophische Gottesproblem*, 1899. *Allgem. Philosophie des Seins und der Natur*, 1915. *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, 1908, 1920.[3]) Munkássága elismerésének volt a jele a tisztelői által hatvanadik születésnapja alkalmából

kiadott *Philosophia Perennis* két hatalmas kötete (1930), melynek a világ minden tájáról érkezett értekezései érdekes képet adnak az újskolasztikus mozgalomról, úgyszintén annak a kívülálló gondolkodók részéről való megbecsülésről is.

A kereszténység a modern ember világszemléletének megfelelő kifejtése jellemzi Guardini és Przywara munkásságát. Mélyreható, finom elemzéseivel tűnik ki az olasz származású *Guardini Romano* (sz. 1885), a boroszlói és berlini egyetem vallásbölcseleti és katolikus világnézettani tanára. A keresztény valóságszemlélet nyíltságáról és sokoldalú gazdagságáról tesz bizonyságot, midőn a konkrét valóság életprincipiumául az (ellentmondástól megkülönböztetendő) ellentétet a valóság szembenálló tagjainak egymást feltételező létezését állapítja meg s ezen az alapon sürgeti a tudományos ismeretmód kitágítását és az élet gazdag lehetőségeinek a felületes önbizalomtól mentes latbavetését (*Der Gegensatz.* Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, 1925.). Guardini rámutat arra, hogy az ellentét tényéhez kielégítően alkalmazkodó magatartásra csak az Abszolutum és a világ ellentétét, kiegyenlítő kereszténység képesít, amelynek a mibenlétének a tudatosítását írói munkásságának javarésze szolgálja. (Összegyűjtött tanulmányai: *Unterscheidung des Christlichen*, 1935). *Przywara Erik* (sz. 1889) jézustársasági atya Isten és a teremtmény közti viszonyt Szent Ágoston platonizmusának és Szent Tamás aristotelizmusának Newmann-hez hasonló szintézisével igyekezik a Kant-tól Husserl-ig húzódó modern idealizmus problematikájának figyelembevételével kifejteni. (Fontosabb filozófiai tanulmányainak gyűjteménye: *Ringen der Gegenwart*, I—II. 1929. Az analógia-tan formális alapvetését nyújtja az *Analogia entis*, I. 1932.).

10. Főképviselőinek az ismertetése után az újskolasztikus mozgalom jellegének ismeretéhez szükséges röviden áttekintést adnunk működésének területéről és fő problémáiról. Az újskolasztika *ismeretelmélete* a kritikai realizmus Aristotelesnél és Szent Tamásnál adott alapelveit fejti ki. Az ellenkező álláspont kritikus vizsgálata s az ismerés mozzanatainak elemzése alapján a megismerést lényegében receptív, befogadó tevékenységnek minősíti. Elismeri, hogy az ismerettárgy kialakításához az alanyi öntevékenység is szükséges, de hangsúlyozza, hogy e tevékenység objektív feltételektől függ. A tárgyat mint adottat találja a tudat maga előtt, mely reá hat és aktusait szabályozza. A gondolkodásnak a tárgyi világtól való függése folytán a logikai funkciókat és alapelveket a tárgyi világ lényegtörvényei határozzák meg. A logikai alapelvek (ellenmondás, azonosság, közép kizárásának elve) egyszersmind egyetemes ontológiai elvek. A szubjektív kritériumokat elutasítva, a skolasztika az ismeret bizonyosságának kizárólagos alapjául a tárgyi nyilvánvalóságot fogadja el. Szerinte a transzcendentális szubjektum az ismeret egyetemességének a biztosítására felvett, de nem igazolható feltevés. Tényleg csak egyedi

alanyok léteznek s az ismeretfunkciók egyetemessége a tárgyi világ minden ismerő alany számára azonos feltételeiben rejlik. Egyedül ez az állásfoglalás magyarázhatja meg az ismeret tárgyilagosságát. A tárgyat az alanyi funkciókból magyarázó elméletek nem érhetnek el a reális tárgyi világhoz, nem beszélhetnek tárgyi értelemben természettörvényről, nem magyarázhatják meg a természet egyedi, esetleges, racionális formákban teljesen fel nem dolgozható mozzanatait.

A dolgok elsődleges és másodlagos minősége megismerésének a kérdésében, mely az újkori filozófiában nagyjelentőségűvé lett, az újabb skolasztikusok egyik része a másodlagos minőségek (színek, hangok) tudatontúli formális realitását vallja (főképviselője *Gredt J.)*. Mások a minőségeknek formailag csak alanyi létet tulajdonítanak, de az érzet és a tárgyról jövő inger közti pontos oksági összefüggés hangsúlyozása mellett a tárgyak transzcendens realitását ők is elismerik. Megegyeznek a vélemények az elsődleges minőségek (kiterjedés, súly) formai realitására vonatkozóan. Épúgy megegyeznek az újabb skolasztikusok a térnek és időnek a mérsékelt realizmus elvei szerint való magyarázása tekintetében is. Szerintük a tér- és időszemlélet nem a priori, hanem a tapasztalat alapján fejlődik ki. A tapasztalat alapján alakítjuk ki tér és idő logikai fogalmait, melyek, mint minden fogalom, elvont, értelmi valóságok, de tárgyi alapjuk a testek kiterjedésében s a reális változásban adva van. A skolasztikának a fogalmakat a szemléleti adatokból elvonás útján magyarázó fontos ismeretelméleti alaptanítása sok támpontot talál az újabb gondolatpszichológiának a fogalomképzés lényegére vonatkozó vizsgálataiban. Az ismeretelméleti problémának aristotelikus-skolasztikus kifejtésében a már említettek mellett jelentékenyek *Pesch T., Jeannière R., Roland-Gosselin D., Isenkrahe K., Klimke Fr., Gredt J., Jansen B., Willems C., Nink C., Noël L.* munkái.

A lényegismeretet az elvonásból eredeztető aristotelikus magyarázat mellett a hagyományos *ágostoni-platonikus* ismeretelméletnek újabban is vannak hívei, kik a skolasztikában is helyet akarnak biztosítani az apriorizmusnak. *Switalski Brunó* elmélete szerint a megismerés a tárgyak objektíve megállapított rendezése, a közvetlen adottság utánképző megjelenítése által jön létre. A lét folytonos változása dacára az egyetemes érvényű ismeretet lehetővé tevő, az empirikus alany megismerését szabályozó változatlan ismereti rendszisztéma (Invariantensystem) elégséges alapja Isten, a gondolkodás és a létrend egységes oka. *(Vom Denken und Erkennen*, 1914. *Probleme der Erkenntnis*, 1923.) *Hessen János* irataiban éles kritikában részesíti az aristotelesi-tomista elvonás-elméletet s Scheler Max hatása alatt az augustinizmus aprioristikus ismeretelméletének a felújítását és továbbfejlesztését tartja a skolasztika korszerű feladatának. *(Erkenntnistheorie*, 1926. *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis*, 1931.)

Az apriorizmusnak a tomizmusba való bevezetésére érdekes és merész kísérletet tett *Maréchal József* belga jezsuita, ki hat kötetre menő művében történeti áttekintésben vizsgálja a metafizikai kiindulás ismeretelméleti alapjait. *(Le point de départ de la métaphysique*, 1923 kk.) Maréchal Szent Tamásnál Kanttal azonos ismereti feltételeket vél megállapíthatni. Az egyik megegyezés szerinte az, hogy Szent Tamásnál az ismeret természetes törekvés (appetitus naturalis) az értelemnek megfelelő jóra, azaz Kanthoz hasonlóan nála is az alany a priori követelményei indokolják meg az ismeret objektivitását. (Mindkettőnél a priori objektivizmus.) A másik megegyező pontot pedig abban találja, hogy amint Kantnál Isten mint transzcendentális eszmény az ismeretnek is végső célja, illetve előfeltétele, Szent Tamásnál is Isten mint minden létnek, az ismereti aktusnak is célja és alapja. (Finális dinamizmus.) Az azonos ismereti feltételekkel szemben kettőjük közt abban áll a lényeges különbség, hogy míg Tamásnál Isten abszolút realitása folytán az egyedi s esetleges szubjektum ismerete Isten természetes indítása s a reá való irányulás folytán objektíve Istenben, a lét teljességében megvan alapozva, addig Kantnál Isten merő posztulátum marad s így az ismeret transzcendens értéke nem biztosítható. Kant kritikájának bizonyos méltánylásával a szintén jezsuita *de Vries József* a priori szintetikus ítéleteknek tekinti az alapelveket (ellenmondás, okság, elegendő megokolás), melyek érvényét azonban nem korlátozza a fenomenális világra; jelentőségüket inkább abban látja, hogy közvetítésükkel juthatunk transzcendens, tárgyi és metafizikai ismerethez. *(Denken und Sein*, 1937.)

11. Maréchal és de Vries a tomizmus apriorisztikus értelmezésével egy a priori objektív metafizika alapjait akarják megvetni. Az apriorisztikus törekvésekkel szemben az újskolasztikusok általában a középkori aristotelizmus szellemének megfelelően, a *metafizika* módszeréül az analízis és a szintézis, az indukció és a dedukció egyesítését tekintik. Szerintük a metafizika a posteriori, a tapasztalatból indul ki s az okság, illetve az elégséges alap elvének egyetemes (transzcendens-tárgyi) érvénye alapján határozza meg az egyetemes és szükségképeni lényegeket, melyekből megmagyarázza az egyest, az esetlegest. A tisztán induktív, tisztán deduktív, vagy intuitív metafizika nem egyeztethető össze a metafizika tudományos jellegével és valóságigényünkkel. Kant metafizika-ellenes érveit az újskolasztika a fogalmakból következtető deduktív metafizikára vonatkoztatja s transzcendentális-szubjektív ismeretelméleti előlfeltevéseinek tulajdonítja, hogy a tapasztalaton alapuló metafizika lehetősége mellett elhaladt.

A skolasztikus metafizika és rendszer szilárd központja marad a világtól transzcendens *Isten*, kire az egymástól önállóan létező, esetleges lényeken uralkodó egyetemes törvényszerűség eredetének a keresése vezet. Benne van a világrend végső alapja, az ő értelme végső oka

minden értelmiségnek, minden lét és gondolkodás egyetemes feltételének. Őbenne gondolkodás és lét azonosak. Ami lehetőség (possibile), vagyis ellentmondás nélküli, benne létezik mint örök gondolat. Isten mint minden lét és igazság mértéke, változatlanul központi gondolata ma is a skolasztikus filozófiának. Ezzel adva van a skolasztika állásfoglalása a ma oly nagyjelentőségű érvényesség- és értékproblémában.

A «jelentések», a «lényegek», mint Geyser kifejti, alanyi gondoltságunktól függetlenül érvényesek. Érvényességük alapja azonban nem az ideális fennállás, mint a modern logizmus tanítja, hanem az isteni értelem részéről való gondoltság. Ez a gondolati lét nem formálisan reális lét, de mint az Abszolútum valóságos gondolata abszolút érvényességet fejez ki, alapja minden létezésnek s a tárgyakról való gondolatnak. A reális és a tudati valóságon uralkodó szükségképeniség eredete tehát az örök szükségképeniségnek és létezésnek eredeti egysége Istenben. (Neue und alte Wege d. Phil.; Zur Grundlegung der Ontologie.)

A skolasztika realizmusa szerint az értékek részünkre a lélek, a kultúra, a természet reális javaiban vannak adva s belőlük elvonás útján szerezzük az értékeszmét. Az értéknek csak annyiban van értelme, amennyiben reálissá lett, illetve, amennyiben mint realizálható valóság törekvésünk tényleges célja lehet. Természetesen, a tér és idő korlátai közt tökéletes értékmegvalósulás lehetetlen. Mégsem állunk norma nélkül. Az érték lényegéhez hozzátartozik a viszony és pedig nemcsak hordozójához, hanem a tökéletes értékrealitáshoz, Istenhez is, s mindennek annyiban van léte s ezzel együtt értéke, amennyiben képességeinek aktualizálásával a legfőbb jóhoz, Istenhez hasonul. (Rintelen F. J., Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems, 1930.)

A metafizikai részletproblémákat illetőleg (lényeg- és létezés viszonya, egyediség elve) az újskolasztikában is fennállnak a már korábban keletkezett különböző (tomista, skotista, suarezianus) megoldások s újabb árnyalatokkal színeződnek. Az általános metafizika problémáival foglalkoztak *Glossner M., Kaufmann N., de Vorges D., Del Prado N., Mattiussi G., Sentroul K., Descoqs P., Isenkrahe C., Backer D., Baur L., Fuetscher J.*

12. A metafizika egyik részének tekintett *természetbölcselet* az újskolasztikában is virágzik s a vele foglalkozók élénk figyelemmel kísérik a szaktudományok fejlődését, jóllehet egyszersmind tudatában vannak annak is, hogy a metafizikai magyarázat túlhalad a természettudományok által emelt korlátokon. Az általunk ismert kozmosz egysége, a kozmosz egészében s minden részében uralkodó célszerűség az újskolasztikus természetfilozófia alaptanítása. A természeti lények szerkezetére nézve felállított ősi hylemorfizmust (anyag-forma-elméletet) az újabb skolasztikusok is tartják. Nagy részük ezt a dualisztikus összetetteséget a szervetlen világra is érvényesnek tekinti. Azt ugyanis, amit a forma metafizikai elve meg akar magyarázni, a testek szerkezeti egységét, a modern

fizika által felvett legkisebb részek, az atomok, az elektronok egységes szerkezetének a metafizikai magyarázatára is elfogadhatónak ítéli. A szerves világban pedig a szubstanciás forma mint életelv szerepel magyarázó elvül. Azok, akik a szervetlen világra a hylemorfizmust nem fogadják el, a belső erőket és törvényszerűséget elismerő mérsékelt atomelméletet követik.

Sokat foglalkoztatta a skolasztikus természetfilozófiát a származástan kérdése. A mechanisztikus származástant (darwinizmus) illetőleg a vélemények egybehangzóan elutasítók. Azonban a belső célszerűségtől irányított fejlődés elmélete a skolasztika részéről is elfogadható. Abban is megegyeznek a vélemények, hogy az emberi lélek nem fejlődhetett ki az állati lélekből, hanem Isten közvetlen teremtése. A természetfilozófia művelésében *Pesch Tillmann (Institutiones philosophie naturalis*, 1880. *Die grossen Welträtsel*, 1883), *Schwertschlager József (Philosophie der Natur*, 1921), *Duhem P., Isenkrahe C., Wasmann E., Ettlinger M., Bottalla P., Broglie P., Nys D., de Munnynek M., Stölzle R., Gemelli A., Thiéry A., Hartmann E., Gredt J., André H.* tűnnek ki.

13. Sok kapcsolatot talál az újskolasztika a modern *lélektanhoz*. Az aristotelizmus szelleméhez közel áll a kísérleti lélektan gondolata. Az újskolasztikus intézetek nagy része lélektani laboratóriumokkal is rendelkezik. De a skolasztika nem veszítette el a részletkutatás mellett a lélek- s az ember-egész ugyancsak aristotelesi-tomista gondolatát sem s az újskolasztikus lélektani munkák az analízis eredményeit magasabb szintézisbe foglalják össze. A tapasztalati anyag egységes szempontú feldolgozása tekintetében mintaképen utalhatunk *Geyser* pszichológiájára, mely a lelki élet fejlődésének hármas fokát az anyagtól való fokozatos felszabadulás szerint a pszichofizikai, a pszichofiziológiai és a pszichikai folyamatokban állapítja meg s a funkciók vizsgálatából folynak a lélek szubstancialitására, szellemiségére s halhatatlanságára vonatkozó metafizikai következtetései. Test és lélek között a skolasztika az anyag-forma-elmélethez következetesen szubstanciális egységet állít, melynek következtében a szemléletes, érzéki jelenségeket test és lélek együttes működésének tulajdonítja, de a szellemi tevékenységeket a lélek kizárólagos működésének tartja. Az érzéki-szemléletes es szellemi tevékenységek megkülönböztetésében, a jelenségek egész jellegének, a belső célszerűség, a lelki struktúrák, a képességek modern fogalmaiban a tapasztalat részéről is igazolva látja a skolasztika régi tanításait. Az újskolasztikusok közül a pszichológia terén Mercier és Geyser mellett *Fröbes J., Lindworsky J., Michotte A., Dwelshauvers G., Gemelli A., Urraburu J., Barbado P.* fejtenek ki jelentékeny tevékenységet.

14. Az újskolasztika *etikája* metafizikai elveiből következik. Az erkölcsiség normáját Istennek értelmünkkel közölt törvényében határozza meg s ezzel a pozitivista, szubjektivista s autonóm etikai irányok-

kal találja magát szemben. Irányító szempontja az embernek az örökkévaló végső célhoz, Istenhez való rendeltségének a ténye. Ez a cél szolgál az erkölcsi értékelés alapjául is. A társadalmi etikában a skolasztika a potiztív törvény alapját képező természetjogot hangsúlyozza, amely Isten örök törvényében gyökerezik. Az emberi közösség sajátos célt szolgáló formáit, a családot, az államot, a népek egymással való szövetségét a természet szükségképeni követelményeinek tartja. Az etika terén nagy munkásságot fejtett ki *Cathrein Viktor* (1845—1925), ki az etika főkép Suarez elveihez igazodó rendszeres feldolgozása mellett *(Moralphilosophie,* 1891, 1924[6]), nagy néprajzi anyag alapján az emberiség erkölcsi tudatának az egységére is rámutatott *(Die Einheit des sittlichen Bewusstseins,* 1914.). *Mausbach József* (1861—1931) Szent Ágoston és Szent Tamás etikáját korszerűen ismertette és méltatta. *(Die Ethik des hl. Augustinus,* 1909. *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach der Lehre d. hl. Thomas v. A.* 1925). Nagyobb terjedelmű etikai munkásságot fejtettek ki *Costa-Rosetti F., Frins V., Meyer Th., Lehu L., Wittmann M., Ude J., Gillet M. S., Janssens E., Valensin A.* A legújabb, különösen az értéketikai kutatásokat is figyelembe veszi *Steinbüchel J. (Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre,* 1938.) Újabban erősen fellendült az újskolasztikában a jog- és a társadalomfilozófia, melynek főbb művelői *Biederlack J., Schilling O., Deploige S., Mackscy C., Linhardt R., Schwer V., Petraschek K.*

15. Jelentékeny munkát végez az újskolasztika a *vallásbölcselet* terén. A vallás lényegének, eredetének, kulturális jelentőségének, a vallás lélektanának a kutatása során az újskolasztika az újabb vallásfilozófia több megállapítását helyesbíti. Az egész rendszerhez következetesen az újskolasztikusok vallásfilozófiai vizsgálódásai is a tapasztalatból, a vallásos tudat jelenségeiből s a vallások történetéből indulnak ki. *Wunderle G., Steffes J. P., Przywara E., Straubinger H., Saitz A.* vizsgálódásai arra mutatnak rá, hogy a vallásos élmény nem patológikus és rendellenes, hanem normális jelenség, mely az értelmet, akaratot és az érzelmi világot egyaránt foglalkoztatja. A vallásos élmény más tudatténytől abban különbözik, hogy benne az alany a tőle különböző, transzcendens Abszolútumra irányul, aki a hozzátartozóságnak s egyszersmind a tőle való távolságnak a tudatát s e kettős hatásnak megfelelő magatartást hozza benne létre. A kölcsönhatás Isten személyiségét tételezi fel, ha személyisége tökéletesen nem is írható le. Az Istenhez való törekvés s az ember végességének a tudata belső feszültséget, nyugtalanságot hoz létre, melyet a kinyilatkoztatásban, csodákban és kegyelemben megnyilatkozó Megváltóban való hit, a megtérés és a megigazultság átélése győz le.

Sajátos jellegük mellett vallás és filozófia harmóniáját a skolasztikán belül fenntartja a transzcendens ismeretet biztosító ismeretelmélet, mely a vallásos hit alaptényeinek filozófiai igazolását lehetségesnek tartja.

Skolasztikus felfogás szerint vallás és filozófia harmóniája biztosítja az élet és a kultúra egységét. A teisztikus vallás filozófiai alapjait a skolasztika szerint a *lét analógiája* indokolja, mely az Isten és a teremtmény közti érintkezést a köztük való hasonlóság alapján lehetségessé teszi, de viszont az áthidalhatatlan különbséget fenntartja. A lét analógiája alapján érthető a teizmusra jellegzetes immanencia és transzcendencia kiegyensúlyozott kettőssége: Isten a lélekben jelen van, de a lélekkel szemben fenntartja abszolút fenségét.

A spekulatív megállapításokat kiegészítik *Schmidt V.* hatalmas etnográfiai alapra támaszkodó kutatásai, melyek arra nézve adnak bizonyítékot, hogy az érzelmi elemek mellett már a primitív ember vallásos élményében is adva vannak az értelmi mozzanatok s a primitív istenfogalom sokkal tisztultabb, mint azt a fejlődéselmélet állította. A misztikus élmények természetét vizsgálják *Gardeil A.*, *Maréchal J.*, *Mager A.*, *Rademacher A.*, *Pacheu J.*, *Poulain A.* A misztika mellett a természetes istentan (teodicea) terén is nagy értéket képviselnek *Garrigou-Lagrange R.* munkái.

16. Az újskolaszitka *esztétikáját* Aristoteles, Szent Ágoston, Szent Tamás nyomán *Jungmann J.*, *Gietmann G.*, *Sörensen J.*, *de Wulf M.*, *Maritain J.* fejlesztették ki. A történeti források és a skolasztikus ismeretelmélet egyaránt az *objektivisztikus* esztétika mellett szólnak. A skolasztikus esztétikusok szerint a szépséget nem az alany teremti, hanem a tárgy objektív határozmányaiban fogja fel. Utóbbiak közül egyértelműen a legfontosabbnak a dolog tökéletességének minél tisztább kifejezését állapítják meg. Ennek legfontosabb alaki kelléke az elemek változatos sokféleségének harmónikus egysége. A műalkotásban kifejezett eszme felfogása önzetlen szellemi szeretetet ébreszt a tárgy iránt s az ezzel járó gyönyör képezi a műélvezet lényegét. A szépségnek a tökéletességgel való viszonybaállításával válik lehetségessé a skolasztikus esztétikában az Istenhez emelkedés a művészet útján s ezzel a műélvezet etikai hatásában is érvényesül.

17. A *történetbölcselet* problémáival foglalkoznak *Endres J. A.*, *Dyroff A.*, *Ruville A.* s a legrészletesebben *Sawicki F.* (*Geschichtsphilosophie*, 1920). Sawicki szerint a történelem az embernek, mint szociális lénynek eszmék után igazodó kulturális tevékenységét a pszichofizikai okság összefüggésében kutatja és mutatja be. A történet tényezői az ember, a természet, a kulturális milieu s Isten működése. Utóbbit bizonyítja mind az egyetemes világrend, mind a történeti tények által igazolható objektív célszerűség, mely különösen oly összefüggéseknél nyilvánvaló, melyeket az ember nem tervezhetett ki. (Pl. a kereszténység elterjedését előmozdító történeti körülmények.) De Isten a rosszat is megengedi, a teljes világítéletet nem hajtja végre a földi történelem folyamán. Isten befolyása nem szünteti meg a történeti cselekvést jel-

lemző szabadságot. A teremtmények már azzal eleget tesznek az isteni világtervnek, ha természetüknek megfelelően cselekednek. Az emberi szabadság folytán nincs szigorú történeti törvényszerűség (Hegel, Comte), hanem csak pszichikai szabályszerűségről beszélhetünk. A történelem egyetemes értelme a priori nem állapítható meg, hanem csak az ember egyetemes természetének a megfigyelése alapján. Mint minden lénynek, az embernek is képességeinek kifejlesztésével kell megvalósítania a maga eszméjét. S mivel az ember sajátos természete a szellemiség, az ember történeti rendeltetése a szellemi értékeknek, a kultúrának, az igazi szabadságnak, a nemes emberiességnek a megvalósítása. De a cselekvő alany immanens célján kívül a történelemnek transzcendens célja is van. S ez az igaz, jó és szép örök értékei, melyek Istenben foglaltatnak. Az emberi életnek az örök eszmék szerinti alakítása a nemes emberiességnek s ezzel együtt Isten országának a megalapítása a földön.

18. A főiskolák szükségleteit elégítik ki a skolasztikus filozófia rendszerét feldolgozó kézikönyvek, melyek a szerzők egyéni nézetének kifejtésére is teret engednek. Ebben a műfajban a legterjedelmesebb a Maria Laach-i apátságból Hollandiába költözött valkenburgi jezsuita kollégium által kiadott *Philosophia Lacensis* (Pesch T., Hontheim J. és Meyer T. közreműködésével). Terjedelem és tartalom tekintetében kiemelkednek *Frick K.*, *Hugon E.*, *Donat J.*, *Gredt J.*, *Monaco N.*, *Remer V.*, *Geny J.*, *Reinstadler S.*, *Schiffini S.*, *Lottini J.*, *Urraburu J.*, *van de Voestine Z.*, *Willems C.* munkái. A skolasztikus rendszert szélesebb kör számára ismertetik a *Philosophische Handbibliothek* (München-Kempten) kötetei, melyek közül a filozófiába való bevezetést Endres, a történetfilozófiát Sawicki, a természetfilozófiát Schwertschlager, a tapasztalati lélektant Lindworsky, a metafizikát Baur, az etikát Wittmann, az újabb filozófia történetét Ettlinger, az ókori filozófia történetét Meyer H., a vallásfilozófiát pedig Steffes írta.

19. Az újskolasztikus mozgalom a modern filozófia változó irányai közt az örökérvényű filozófia, a *philosophia perennis* eszméjét vallja. Ez az eszme a filozófiai gondolkodás organikus folytonosságának az eszméje, mely abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy a klasszikus görög gondolkodás Platon és Aristoteles működésében maradandó értékeket hozott létre, ezeket gyarapította a középkori skolasztika s nem nélkülözheti őket a modern gondolkodás sem. A hagyományokhoz való ragaszkodás nem jelent a skolasztika számára szolgai megkötöttséget. A tomizmus nemcsak rendszertani alapelveket, hanem módszert is jelent: a különböző nézetek elfogulatlan vizsgálatát, a korfilozófiai eszmékkel való szintézis keresését. Hogy az újskolasztikusok érdeklődése tág körben mozog s hogy épúgy megtalálhatók az egyes irányok közt az árnyalati változatok, mint a középkorban, arról a fenti vázlat is némi bizonyítékot szolgáltathat.

Az utolsó félszázad története kétségtelenné teszi, hogy a skolasztika fejlődésre képes rendszer, melynek szintétikus egységét a tartalmi gyarapodás mellett is biztosítja a középkori keresztény gondolkodás termékenynek bizonyuló nézőpontja, mely míg egyrészt szellem és anyag, alany és tárgy lényeges különbségét vallja, másrészt Istenben megtalálja azt a teremtő forrást, mely a lét különnemű elveinek harmónikus egységét biztosítja. Aristoteles és Szent Tamás az ideális és reális elveket békés összhangban mérséklő szellemének az ápolásával az újskolasztikus mozgalom nemcsak a keresztény világnézetnek tesz szolgálatot, hanem a mai filozófia szembenálló irányai közt is fontos hivatást tölt be.

Irodalom. Klimke Fr., Institutiones Historiae Philosophiae. I—II. Roma-Freiburg i. B., 1923. Az egyetemes filozófiatörténet keretében a skolasztikát is részletesen ismerteti. — *Ehrle Fr.*, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. Freiburg i. B., 1918. (Ergänzungsheft zu d. Stimmen d. Zeit.) — *Przywara E.*, Die Problematik der Neuscholastik. Kantstudien, 1928, 73—98 ll. — *Grabmann M.*, Gegenwartswert der geschichtl. Erforschung der mittelalt. Philosophie. Wien, 1913. — *Masnovo A.*, Il neo-tomismo in Italia. Milano, 1923. — *Vaudon G.*, Le père Gratry. Paris, 1914. — *Scheller E. J.*, Grundlagen der Erkenntnistheorie bei Gratry. Halle 1929. — *Gerencsér I.*, M. Blondel mai bölcselete. Bölcs. Közl. 1938, 36—65 ll. — *Ward W.*, The life of J. H. Card. Newmann, I—II. London, 1913. — *Guitton J.*, La philosophie de Newmann. Paris, 1933. — *De Wulf M.* (szerk.), La personnalité et la philosophie du Card. Mercier. Revue Néoschol. d. Phil. 1926 május. — *Kiss J.*, Mercier D. J. mint bölcselő. Religio, 1927. 160—170. ll. — *v. Hertling G.*, Erinnerungen aus meinem Leben. Kempten—München, 1919—21. — *Hessen J.*, G. v. Hertling. Düsseldorf, 1919. — *Seidenberger O.*, O. Willmann. Paderborn, 1923. — *Pohl W.*, Beiträge zur Phil. und Pädag. Perennis. (Festgabe O. Willmann.) Freiburg i. B., 1919. — *Szabó S.*, E. Commer. Divus Thomas, 1928. 257—291. ll. — *Rintelen Fr. J.*, Philosophia Perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit u. Gegenwart. (Festgabe J. Geyser.) I—II. Regensburg, 1930. — *Kecskés P.*, A modern lélektan és a skolasztika. Budapest, 1930.

84. A magyar bölcselet multja.

1. A magyarságnak a filozófiai kultúra fejlesztésénél nem jutott a nagy európai nemzetekkel arányos rész. Erdélyi János, a magyar filozófia történetének első kutatója, a mult század hatvanas éveiben azt a fájdalmas megállapítást teszi, hogy «a bölcsészet, mint tudomány, nélkülünk is ott állana, ahol ma áll s lehet, hogy nincs hivatásunk e részben világraszóló szerepet vinni». (I. m. 9. l.) Mindenesetre, Erdélyi kora óta bölcseletünk hatalmas lendületet vett. Azonban bizonyos, hogy nemzeti művelődésünk multjában a bölcseleti kultúra nem tudott oly mély gyökeret ereszteni, mely a szerves fejlődést biztosíthatta volna. A magyarság oly történeti körülmények között fejlődött, melyek nem kedveztek a bölcselkedés nyugodt elmélyedést igénylő szellemének. Úgyszólván egész történetét a nemzeti léte fenntartásáért folytatott harc töltötte ki. Az élet rideg valósága gyakorlati irányúvá fejlesztette

érdeklődését. A tudás mezején azokat a területeket művelte legszívesebben, melyek a gyakorlati élettel állnak közelebbi vonatkozásban.

De azért a nyugati gondolkodás eszméi nem haladtak el a magyar kultúra felett sem nyomtalanul. Eszmekeltő hatásuk nyomait megtaláljuk a magyar szellemtörténetben, bár e nyomok megállapítása annál nehezebb, mennél távolabbi multra megyünk vissza. A magyar bölcselet fejlődésének korántsincs még minden fázisa felderítve. Könyvtáraink, levéltáraink még nincsenek kellőkép felkutatva ; sok mű kiadatlan még s a meglevő művek keletkezési körülményeinek, forrásainak a megállapítása csak alapos monografikus feldolgozások útján lesz lehetséges. Erre, a könyvünk kereteit meghaladó feladatra nem vállalkozhattunk. De mégsem fejezhetjük be munkánkat anélkül, hogy az eddigi kutatás eredményeit össze ne foglalnánk s hogy a mai magyar bölcseletről tájékoztatást ne nyujtanánk. Erdélyi úttörő munkáján kívül, mely egyébként a XVII. század végéig terjed, a történelem egy-egy részletéről rendelkezünk már jó monografiákkal, melyek segítségünkre vannak vázlatos kidolgozásunknál.

2. A filozófiai művelődés alapjait hazánkban is a püspöki, kolostori és káptalani iskolák vetették meg, melyekben a hét szabad művészet tárgyait tanították. Az első tankönyvek külföldről érkeztek. A francia származású *Bonipert* pécsi püspök, ki Fulberttel, a chartresi iskola alapítójával állt levelezésben, az iskolai művelődés kezdetén Franciaországból kér tankönyveket (1008). Az iskolák közül korán hírnévhez jutott a *Szent Gellért* marosvári püspök által alapított *csanádi iskola*, melyet a krónika szerint a magyarokon kívül Németországból, Csehországból, Lengyelországból, sőt Franciaországból is szép számmal látogattak. Szent Gellért műveiből egyedül a bibliai három ifjú énekéhez (Dán. 3., 57. kk.) fűzött elmélkedése maradt ránk, mely egyszersmind legrégibb filozófiai emlékünk is. *(Deliberatio Gerardi Moresanae ecclesiae episcopi supra hymnum trium puerorum ad Isingrinum liberalem.* Kiadta Batthyányi Ignác erdélyi püspök 1790-ben.) A könyv Gellért püspöktársának, Isingrinnek, a szabad művészetek tanítójának van ajánlva. A gondolatfűzés folytonosságát megszakító kitérések során árulja el a szerző az újplatonizmussal rokon nézeteit. A mű egészen a dialektikusok racionalizmusával szembeszálló egyházi reformpárt eszmevilágát tükrözi vissza, melynek röviddel később Damiáni Szent Péter volt legerélyesebb képviselője. A hitet a Deliberatio is minden tudománynál többre becsüli anélkül, hogy a tudományt teljesen megvetné. A szabad művészeteket is tudja értékelni, mert azoknak is az isteni bölcseség a végső forrása. A szentatyák alapos ismerete mellett a szerző a görög és a római filozófiában is jártasnak mutatkozik. Ismeretköre a világi tudományok terén nagyjában Szevillai Izidor Etimológiájának a keretei közt mozog.

A XII. és XIII. század folyamán letelepedett szerzetek rendi tudósaik irányát honosítják meg iskoláikban. Iskoláik mellett a magasabb képzettség után törekvők szorgalmasan látogatták a külföldi egyetemeket is. Kezdetben a párizsi egyetemet keresték fel a tudományszomjas magyarok, később különösen a bolognai, páduai, bécsi, krakkói egyetemeket látogatták. Hazai viszonyainkban a magasabb filozófiai oktatás szempontjából is nagyjelentőségű lett az egyetemek alapítása (XIV. század), melyek közül a pécsi működött a legtovább; tanulmányi rendje a bolognai egyetem mintájára készült. Az egyetemi filozófiai oktatás tárgyai közt szerepelt Petrus Hispanus logikája, Aristoteles Organonja, metafizikai, fizikai és etikai művei, Boëthius, Nagy Szent Albert és Szent Tamás magyarázataival; Euklides, Bradwardine matematikai és természettudományos művei.

Nálunk is, mint a külföldön, a középkori skolasztika művelése terén a domonkosrendiek és a ferencesek tűntek ki. A dominikánusok közül a XIV. században kiemelkedik *Boëthius ex Transylvania*, ki Aristoteles kisebb lélektani műveit magyarázta. Úgy ezek, mint a világ örökkévalóságáról *(De aeternitate mundi)* szóló önálló műve elveszett. A domonkosrendiek által művelt tomizmus fénykorát Mátyás király idejében érte el. Az ő támogatásával létesült 1480-ban Budán a dominikánusrendi főiskola (studium generale), mely a legmagasabb képesítést jelentő magisteri fokot is megadhatta. A főiskolát Mátyás egyetemmé szándékozott kifejleszteni. Halála s a török hódítás meghiusította a szép terveket. A főiskolán sok külföldi tanár tanított s egyik első régense a kiváló renaissance-kori skolasztikus, a német *Petrus Nigri* volt, ki Budán írta meg főművét, a híres «Clipeus Thomistarum»-ot s azt Mátyásnak ajánlotta (1481). Szintén a budai főiskolán működött *Nicolaus de Mirabilibus* magyar tartományfőnök is, Ulászló udvari papja, kinek a külföldön is voltak tudományos vitái s teológiai tárgyú értekezéseinek spekulatív kifejtésében nagy filozófiai műveltségről tesz bizonyságot.

A ferences iskolák Szent Bonaventura és Duns Scotus eszméit terjesztették. A ferences skolasztika hatását mutatja a valószínűleg latin eredetiből olaszra fordított «Spechio delle anime semplici» («Egyszerű lelkek Tüköre») c. aszketikus irat, melyet a hagyomány Szent Margitnak tulajdonít s mely a lélek Istenhez jutásának fokait Szent Bonaventura Itinerariuma nyomán jellemzi. A legjelesebb ferences skolasztikus *Temesvári Pelbárt* (1435—1504) volt, ki a krakkói egyetemen tanult s a rend budai kolostorában tanította a teológiát. Műveit, különösen prédikációit külföldön is szívesen olvasták. A teológia egész rendszerét feldolgozó műve *(Aureum Sacrae Theologiae Rosarium*, 1503—8) Duns Scotus és Szent Bonaventura filozófiája nyomán fejtegeti a kérdéseket.

A skolasztikának a magyar szellemi életre gyakorolt mély hatását

igazolja a nagy magyar jogász, Werbőczy István műve, az *Opus Tripartitum* (1517), mely a teocentrikus szemlélet biztosítása mellett törekszik a renaissance jogeszméit a skolasztikus jogi felfogással kiegyeztetni. A jogfilozófia alapkérdéseiben Szent Ágoston, Szent Tamás nézeteit követi, melyeket gyakran idéz s az ő korában már feltünedező naturalisztikus felfogással szemben állhatatosan hirdeti, hogy a természetjog s végső forrásában az isteni törvény minden jog forrása s hogy az azzal ellenkező emberi törvénynek sem a nép megegyezése, sem a szokásjog nem kölcsönözhet érvényt.

A hit és ész összhangját hirdető tomizmus és skotizmus mellett a nominalizmus szétválasztó törekvéseire is találunk már példát magyar földön a XV. század első negyedében egy hitevesztett papnak az esetében, ki a bécsi egyetemen a nominalista eszméket szívta magába s a hittételekkel nyiltan szembehelyezkedett. A dominikánus rendtörténetírók szerint (Nieder, Ferrarius) az általuk meg nem nevezett tagadásba vette, hogy a kinyilatkoztatás lenne az igazság mértéke, a keresztény hittitkokat gúny tárgyává tette s azt hirdette, hogy az ész a saját erejéből is képes a mindenség egyetemes végső okát megismerni. Az ismeretlen racionalista az inkvizíció előtt meghátrált s vezeklésre egy páloskolostorba vonult vissza. A renaissance közeledését az érsekújvári kódex XV. század végéről származó Szent Katalin legendájának egyik része is jelzi, melynek mása latin eredetiben nem található. Ebben a Jézus istenségét és a megváltást támadó pogány bölcsek Aristoteles tekintélyére hivatkoznak, Szent Katalin viszont «Plato mester» bölcseségével cáfolja őket. Platon bölcseségének Aristoteles tudománya felé helyezése, valamint a csillagjóslás jelentőségének a kiemelése a renaissance hatására enged következtetni.

3. Az Olaszországgal fennálló kapcsolatok korán megnyitották a kaput a *renaissance-filozófia* előtt, de az olasz eredetű renaissancemozgalomnak a török pusztítás hamar véget is vetett. A magyar humanisták tanuló éveikben szülőhazájában ismerkedtek meg a renaissance eszmékkel s a firenzei akadémiával, mint arra legújabban Huszti József gondos kutatásai rámutattak, élénk összeköttetésben állottak. *Janus Pannonius* (Csesinge, 1432—72) pécsi püspök Flórencben Baptista Guarino iskolájában ismerkedett meg Platonnal, Plotinosszal és Plutarchosszal, kik klasszikus veretű költészetét inspirálták s baráti szálak fűzték Marsilius Ficinushoz, ki Symposion-kommentárját neki ajánlotta. Az ő korai halála után *Francesco Bandini*, Flórenc követe Mátyás udvaránál s Ficinus meghitt barátja, közvetíti műveit a magyar humanistákhoz. Hogy Mátyás is érdeklődött a platonizmus iránt abból következtethető, hogy Ficinus két művét neki ajánlotta. A királynak elhatározott szándéka volt, hogy a flórenci platonikus akadémia mását Budán is megteremti. Termékeny működéséhez reményt adott a budai humanisták

társasága, melyet Celtis Konrád német humanista egy költeményében üdvözölt. *(Ad coetum Hungarorum.)* A magyar humanisták, Huszti adatai szerint, magát Ficinust szerették volna megnyerni vezetőül, aki az ismételt hívásra végül is barátját, Valori Fülöpöt küldte Budára. De mielőtt Valori működését megkezdhette volna, a király meghalt s vele együtt az akadémia gondolata is sírbaszállt.

A későbbi humanisták közül a renaissance kereteibe illő alak *Dudith András* (1533—89), a nősülése folytán protestánssá lett pécsi püspök, ki a félvilágot bejárta, Párizsban Vicomercatus Aristoteles Meteorologicájának fordítását csiszolta át cicerói latinságával, Joachim Perionnal Dionysios Areopagitát fordította latinra, úgyszintén latinra fordította Themistios rétornak a vallásszabadságról szóló beszédét.

A mohácsi vészt követő időben főkép Németországból és Németalföldről jutnak hozzánk a korfilozófia eszméi, honnan azokat a künn tartózkodó magyarok, főkép az utrechti. leideni, wittenbergi egyetemen tanuló protestáns ifjak hozzák magukkal. *Laskai Csókás Monedulatus Péter* Wittenbergben megjelent műve Cusanus gondolatait tolmácsolja. *(De homine, magno illo in rerum natura miraculo et partibus essentialibus*, 1585.) Azt tanítja, hogy a legkisebb világ az ember, nagyobb a világegyetem, a legnagyobb az Isten. A makrokozmosz és a mikrokozmosz közti analógiát behatóan jellemzi.

4. A gyakorlati életbölcseség irataitól eltekintve *(Pataki Fűsüs János, Szepsi Csombor Márton* írásai) a XVII. század közepéig nem történt kísérlet a filozófia magyar nyelvű művelésére. Ezen nem is csodálkozhatunk, hiszen a külföldön is ekkor még a latin volt a tudományos nyelv. Annál nagyobb jelentőségű tehát *Apáczai Cseri János* (1625—59) kezdeményezése, ki hazai nyelvünkön először szólaltatta meg a nyugati gondolkodás eszméit. Apáczai Utrechtben tanult teológiát s hazatérve előbb Gyulafehérvárott, majd Kolozsvárt tanárkodott. Szívvel-lélekkel szolgálván a nevelés ügyét, filozófiai iratait is ennek a célnak szentelte. Nem ad bennük önálló gondolatokat, hanem Descartes és Ramus eszméit akarja megismertetni a magyar közönséggel s a külföldi iskolákban használt szerzők alapján akarja megreformálni a magyar oktatásügyet. A *Magyar Logikátska* (1654) pontosan követi a renaissance felkapott logikusának, Ramusnak a rendszerét. A tudományok összességét összefoglaló *Magyar Encyclopaedia* (1655) pedig Ramus mellett főkép Descartes-ot követi. Természetesen a filozófiai műnyelv megteremtése nem csekély nehézséget okozott. Bár Apáczai sok kifejezése maradandó lett, viszont sok terminusa töretlen és az érthetetlenségig homályos. Ilyenek pl. állat (substantia), megesett (accidens), alájavetett dolog (subjectum), előben tétetett dolog (objectum), megfogás (conceptus), bérekesztés (conclusio). Apáczai megtette az első merész lépést, de nem akadt utód, ki a magyar nyelvű filozófia ügyét felkarolta s tovább vitte volna.

Őt is, verejtékes úttörő munkáját is hamar elfelejtették s utána hosszú időre elnémult a magyar nyelvű filozófia.

Mint Apáczainak, épúgy a XVII. és XVIII. század legtöbb magyar filozófusának is a munkássága a főiskolai oktatáshoz volt kötve s mivel a főiskolák részben a protestánsok, részben a katolikusok birtokában voltak, a sárospataki, eperjesi, kolozsvári, debreceni protestáns kollégiumok lelkész-tanárai s a nagyszombati egyetem és a többi katolikus iskolák jezsuita tanárai képezik a *reformáció* és *ellenreformáció* korában filozófusaink zömét. Nemcsak a katolikus, de a protestáns iskolákban is jórészt a skolasztikus feldolgozású aristotelizmus szolgált a tanítás vezérfonalául, de a kor filozófiai eszméi is utat találtak maguknak.

Protestáns körök Descartes mellett élénken érdeklődtek Petrus Ramus logikája és Amos Comenius eszméi iránt, ki több évet töltött Sárospatakon. Ramus dialektikáját 1653-ban Váradon kiadták. *Buzinka Mihály* (1661) és *Mártonfalvi György* (1658, 1664) logikai kompendiumaikat Ramus nyomán írták. Apáczain kívül Descartes-ot követték *Csernátoni Pál* enyedi, *Pataki István* kolozsvári tanárok és *Apáti Miklós*, kinek Descartes-ról írt műve külföldön is figyelmet keltett. (*Ad mentem Ren. Descartes*, 1688.) A cartesianizmussal az aristotelikus *Eszéki István* vitázott. Nála jelentékenyebb anticartesianista volt *Pósaházi János* pataki tanár († 1686), ki általában Aristotelest követte, de e mellett önállóságra is törekedett. (Főműve: *Ars catholica, vulgo metaphysica, cui praemittitur Introductorium philosophicum*, 1662.) A bölcseletet a természetes ész által felfogható dolgok értelmet és akaratot tökéletesítő tudományának tartja. Három ismeretforrást különböztet meg, az érzékeket, az észt és a kinyilatkoztatást (testimonium), melyek mindegyikét a maga területén önállónak tartja, de köztük az összhang szükségét is hangoztatja. A bölcseleti tudományokat két csoportba osztja. Az egyetemes bölcselet (prima philosophia seu ars catholica) a létről általában, a különleges bölcselet pedig a lét különböző módjairól szól. (Részei: szellemtudomány, természetbölcselet, erkölcsbölcselet, különböző készségek tudománya.)

Pósaházinál is ragaszkodóbb híve volt Aristotelesnek *Ladiver Illés* († 1686) eperjesi evangélikus lelkész-tanár, ki teológiai nézeteivel Aristotelest találta valamennyi filozófus közül a legjobban összeegyeztethetőnek. Ladivernek nagy vitái voltak tanártársával, *Czabány Izsákkal* († 1707), ki nominalisztikus nézeteket vallott s az atomizmust hirdette. (*Existentia atomorum*, 1667.) A Ladiver és Czabány közt folyó szenvedélyes vitába a medgyesi zsinatnak kellett közbelépni.

Bayer János eperjesi rektor filozófiai működését nevezetessé teszi, hogy ő ismertette hazánkban először Bacon filozófiáját. (*Ostium seu atrium naturae ichonographice delineatum*, 1662. *Filum labyrinti et cynesura seu lux mentium universalis*, 1663.) Bacon hatása főkép abban nyilvánul nála, hogy az indukciót feltétlenül előnyben részesíti a dedukcióval

szemben s osztozik Baconnal Aristoteles lebecsülésében. Egyébként Comeniusnak az újkori fizikát a keresztény teremtéstörténettel kiegyenlíteni törekvő fizikai nézeteit tette magáévá.

Hogy a kor társadalomfilozófiai eszméi sem maradtak hazai filozófusainkra hatás nélkül, *Modori Vörös Lőrinc* könyve árulja el. *(Consideratio politica civitatis*, 1653.) A társadalom távolabbi szerzőjének Istent, közelebbinek a természetet tartja. Nézete szerint a kormányformák, a társadalmi berendezkedés, a törvények, az erkölcsök összefüggnek a tartomány fekvésével, a földrajzi viszonyokkal (Bodin I). Amint a búza a föld szerint, épúgy változik az ember is vidék szerint. A szegények állami gondozását, a nevelésügy fejlesztését, s az általános adókötelezettség bevezetését sürgeti. Mérsékeltebb irányú nála *Alistáli Farkas Jakab* ugyanebből a korból származó társadalompolitikai irata, mely a nemesember hivatásául a lelki nemességet jelöli meg, amin úgy az erényes életet, mint bizonyos foglalkozásoktól (pl. kereskedés) való tartózkodást érti. *(Disputationis politicae de nobilitate pars prior*, 1654.)

A protestáns főiskolák tanárai közül jeles bölcselő volt a XVIII. század második felében *Fogarasi Pap József* (1744—84) marosvásárhelyi filozófia- és matematikatanár, ki ismételten megnyerte a külföldi akadémiák pályadíját s a pesti egyetemre nevezték ki. A katedrát betegsége miatt nem foglalhatta el.

A katolikusok élénkebb részvétele a filozófiában a nagyszombati egyetem (1635), a zágrábi és a kassai főiskolák megalapításával kezdődik. Mindegyikben a Jézus Társaság tagjai látták el a filozófiai oktatást. *Pázmány Péter* (1570—1637) a nagyszombati egyetem alapítója, egyszersmind a skolasztikus filozófia kiemelkedő alakja is. Gráci rendi tanárkodása idején írt filozófiai munkái műveinek az általa alapított egyetem hittudományi karának gondozásában megjelent összkiadásában három hatalmas kötetre terjednek. *(Dialectica*, 1894. *Physica*, 1895. *Tractatus in libros Aristotelis de coelo, de generatione et corruptione atque in libros Meteorum*, 1897.) Dialektikájában az universale-probléma és a kategóriaelmélet önálló fejtegetése után Aristoteles fontosabb logikai műveit magyarázza. Többi művei, az akkori tanulmányi rendnek megfelelően, Aristoteles fizikai műveit értelmezik. Pázmány mélyenszántó filozófus elme, ki tudományos teológiai műveiben is szereti a terjedelmes spekulatív kitéréseket. Mint filozófust széleskörű műveltség s önálló kritika jellemzi. Nem tekinthető ő egy meghatározott skolasztikus irány követőjének sem. Jól ismeri Aristotelest, Szent Tamást, a renaissance-skolasztikusokat, köztük főkép Fonsecát és Suarezt. Elsősorban Szent Tamást veszi figyelembe, azonban Scotus, Suarez véleményét is előnyben részesíti, ha bizonyítékaikat helytállóbbaknak ítéli. Gondolkodásának erős logikáját világos és könnyed stílusa is visszatükrözi.

A nagyszombati egyetem a logika tanárának, Palkovics Mártonnak

az észszerű bölcseletről (De philosophia rationali) tartott előadásával nyilt meg ünnepélyesen. Pázmány rendelkezései értelmében kezdettől két tanár három évre osztottan tanította a filozófiát az etikával és a matematikával együtt.

A későbbi skolasztikusok közül termékeny irodalmi munkásságot fejtettek ki *Raicsányi György* (1669—1734), *Jaszlinszky András* (1715—83), *Ivancsics János* (1722—84), *Reviczky Antal* (1723—81) nagyszombati jezsuita-tanárok, *Rosti Miklós* († 1767) pálos, *Berényi Sándor* († 1804) egri tanár. *Horváth Ker. János* (1732—99) és a matematikában is kiváló *Kerekgedei Makó Pál* (1724—93) kompendiumai több kiadást értek el s külföldön is használták őket. A jezsuita-rend feloszlatása után Makó a pesti egyetem bölcseleti karának lett az igazgatója s matematikát adott elő. A katolikus pap-tanárok kézikönyvei is mutatják a haladást a korral. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke filozófiáit ismertetik és bírálják. Általában a skolasztikus rendszert követik s attól főként azokban a pontokban térnek el, melyeket az újabb természettudományos megállapításokkal nem tartanak összeegyeztethetőknek. *Szuhányi Ferenc* (1742—1821) kassai rektor a felvilágosodás eszméit cáfolta s államfilozófiai kérdésekkel foglalkozott.

A XVIII. század második felében két szerzetes munkájában szólal meg ismét hazai nyelven a tudományos filozófia. Az egyik *Sartori Bernát* (1735—1801) ferencrendi «Magyar nyelven philosophia» c. műve (1772), a másik *Benyák Bernát* (1745—1829) piarista könyve: «Egész logikából és oktató fizikából válogatott cikkelyek». (1777.) Mind gyakrabbak lesznek ezentúl a magyar nyelvű munkák, habár a filozófiai műnyelvnek még hosszú, küzdelmes fejlődésen kell átmennie. Ennek egyik jelentős mozzanata volt az Akadémia által 1834-ben kiadott *Filozófiai Műszótár*, mely azonban megelégedve a nyelvújítás hevében kitermelt műszavak összeállításával, egységes irányítást nem adott.

5. A XVIII. század második felétől a *felvilágosodás* eszméinek a beszüremkedésével egyre lazábbá válik a skolasztikával való kapcsolat. A felvilágosodást iskoláinkon maga az 1777-ben kibocsátott állami tanterv, a Ratio educationis terjeszti, mely a korábbi, szigorúan vallásos nevelési programmal szemben a felvilágosodás eszméjét, a hasznos állampolgárrá nevelést tűzte ki feladatául. Az új programmhoz alkalmazkodik a filozófiai oktatás is. A magyar iskola vallásos hagyományaival a felvilágosodás filozófusai közül Leibniz volt a legjobban összeegyeztethető, kinek Wolff által átdolgozott tankönyvei külföldön is nagy elterjedettségnek örvendtek. Ezek a tankönyvek jutnak be a magyar iskolákba is. Makó Pál a wolfiánus Eberhard J. A. Etikáját lefordítja latinra s ez szolgál tankönyvül pár évtizeden át a pesti egyetemen, valamint a katolikus főiskolákon. A francia és angol felvilágosodás eszméivel *Bessenyei György* (1747—1811) jutott érintkezésbe a bécsi udvarnál s bö-

cselkedő írásaiban osztozik Voltaire-el, Rousseau-al, Locke-val a metafizika szkeptikus megítélésében. Meggyőződése szerint az ész csak Isten létéről és a lélek halhatatlanságáról szerezhet bizonyosságot, a többi igazságokat a kinyilatkoztatás közli az emberrel. De a vallás nélkülözhetetlenségével együtt a vallási türelmet is hirdeti s az államfilozófiába bevezeti a társadalmi szerződés, az «alku» fogalmát.

Minden más külföldi hatásnál jelentékenyebb lett a magyar filozófia alakulására Kantnak és a német idealizmusnak a filozófiája. Kant hatását ugyan egy ideig különböző akadályok korlátozták. Az egyik volt a Helytartótanács 1795-ben kiadott rendelete, mely megtiltotta Kant tanainak a tanítását, melyeknek a pesti egyetemen *Kreil Antal* volt első terjesztője. Hasonló intézkedésekre Németországban is volt példa. De a hivatalos tilalomtól eltekintve, kezdetben a kanti filozófia nálunk is époly eltérő hatást keltett, mint Németországban. A német egyetemeken végzett protestáns lelkész-tanárok közt a kanti filozófia értékéről nagy vita keletkezett, melynek középpontjában az etikai és vallási kérdés állott. A vita kitörésére *Rozgonyi József* (1756—1823) losonci, majd pataki tanárnak 1792-ben kiadott kritikai tanulmánya adott okot, mely bár Kant érdemeit elismeri, rendszerét egészében elhibázottnak tartja. *(Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani.)* Később magyar nyelvű munkáiban is inti lelkésztársait Kant az evangeliumi tanítással összeegyeztethetetlen formalisztikus etikájának a követésétől. Vele szemben *Márton István* (1760—1831) pápai tanár «*Keresztyén theologusi morál*»-ját (1796) már Kant szellemében írja: Istent, a halhatatlanságot, akaratszabadságot tisztán a gyakorlati ész posztulátumainak tartja. Később Kant rendszerének ismertetésébe kezd, de elöljárói tilalma folytán csak az első kötetet adhatja ki. *(Systema philosophiae criticae*, 1820.) Rozgonyinál kevesebb hozzáértéssel s több szenvedéllyel támadta Kantot *Budai Ferenc* szovátai lelkész. *(A Kant szerént való filosofiának rostálgatása levelekben*, 1801.) *Horváth János* pedig Kant ismeretelméletének alapvető pontjait sorban bírálva védelmezi a realizmus álláspontját és a metafizika lehetőségét. *(Declaratio infirmitatis fundamentorum Operis Kantiani Critik d. r. Vernft.*, 1797.) *Sárváry Pál* (1765—1846) debreceni tanár a vallásnak az erkölcsiség elé helyezésével iparkodott Kant rendszerével kiegyezni.

Azok a filozófusok, akik a Kant-vitát közömbösen szemlélték, nagyonbrészt valamelyik korábbi rendszer mellett tartottak ki. *Ertsei Dániel* (1781—1836) debreceni tanár, ki a filozófia teljes anyagát először adta elő magyarul, a tapasztalati lélektanon alapuló racionális empirizmus hívének vallotta magát. A mult század első negyedében működő katolikus pap-filozófusok már azt a nemzedéket képviselik, amelyik a Leibniz-Wolff-filozófia szellemében írt tankönyvekből szerezte elemi ismereteit. Mivel azonban a Wolff-filozófiának nem minden tételét

fogadják el, a kiegészítő toldások révén többé-kevésbbé eklektikus színezetű rendszerekhez jutnak. *Ruszek József* (1779—1851) veszprémi tanár inkább a magyar nyelvű kultúrát, mint a mélyebb tudományt szolgáló wolfiánus irányú bevezető jellegű művét szívesen olvassák. *(Filozófiának elöljáró értekezései,* 1812.) Ő írta az első magyar filozófiatörténetet (műve harmadik részében), sötét színekkel festve a középkort, melynek igen fogyatékos ismeretével rendelkezett. Nála mélyebbre szánt és eredetibb *Imre János* (1790—1832), ki a pesti egyetemen először tanította magyarul a filozófiát. A filozófiát terjedelmesen feldolgozó latin és magyar nyelvű munkáiban önálló rendszerre törekvés nyomait találjuk. *(Amicum foedus rationis cum experientia,* 1824—25. *A bölcselkedés,* 1829.) Azonban az alany és a tárgy egyenrangú dualitását fenntartó «összvekötő» rendszer kidolgozásában megakadályozta korán bekövetkezett halála. *Fejér György* (1766—1851) prépost, egyetemi könyvtárigazgató, ki a szellemi tudományok majd minden ágát művelte, eklektikus jellegű munkáiban a filozófia mindegyik részét ismertette magyar nyelven s kisebb dolgozataiban Kant és a német idealisták filozófiáját ismertette és bírálta.

A német idealisták közül kezdetben Schellingnek volt legtöbb híve, ki a természetnek a szellemmel egy szintre emelésével a magyar valóságérzéket is ki tudta elégíteni. *Aranka György, Rácz István, Nyiry István* őt követték. Ugyancsak Schelling híve volt *Almási Balogh Pál* (1794—1867), Széchenyi orvosa is, ki az Akadémia által kitűzött pályaművében (1831) sivár képet festett a hazai filozófia multjáról és jelenéről. Az elmaradottság okaiul az ország kedvezőtlen földrajzi helyzetét, a magasabb szellemi élethez szükséges jólét hiányát, a latinnyelvű és kötött rendszerű oktatást említi.

De már az önállóságra törekvés szerény kezdetei is jelentkeznek. *Köteles Sámuel* (1790—1831) marosvásárhelyi, később nagyenyedi tanár, ki Jénában tanult, kézikönyveiben alapos hozzáértéssel adja elő Kant filozófiáját. *(Logika,* 1808. *Az erköltsi filosofiának eleji,* 1817.) Később pedig a Kant eszméit népszerűsítő *Krug Vilmos Traugott* (1770—1842) nyomán önálló rendszerre törekedett. *(A philosophia encyklopédiája,* 1829. *Philosophiai antropológia,* 1839.)

Krug rendszerének a *harmónia* volt az alapgondolata s ez a gondolat hódító erővel hatott a mult század magyar filozófiájára. Krug szerint a tudat kétségtelen ténye alany és tárgy, gondolkodás és lét szintézise. A «transzcendentális szintetizmus»-nak, amint Krug a maga rendszerét nevezte, legfőbb elve: «cselekvő vagyok s keresem az abszolút harmóniát összes cselekvéseimben». (Ich bin thätig und suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit. *Fundamentalphilosophie,* 1803. 93 l.)

Ezt a gondolatot emeli Köteles is filozófiája tengelyébe. Szerinte a filozófia hármas tárgya: az ember, a világ és az Isten, célja az ember

végcéljának a megismerése, legfőbb principiuma pedig az Én összes tevékenységeiben megnyilvánuló összhang, harmónia. A logika célja így gondolatainknak az értelem törvényeivel, az ismerettané ismereteinknek a tárggyal, az ízlés tudományáé képzeteinknek a tárggyal, az etikáé a cselekedeteknek az erkölcsi törvénnyel való összhangba hozása, a jogé az emberek békés együttélésének a biztosítása. Természet és erkölcs, erény és boldogság harmóniáját Isten biztosítja, akinek a léte bizonyítására Köteles mind az erkölcsi világrendben, mind a természeti célszerűségben elegendő bizonyítékot lát.

6. A harmónia, az «egyezmény» eszméje teljes jelentőségében akkor bontakozott ki a magyar bölcseletben, midőn az egyezményes rendszer a *nemzeti filozófia* jellegét öltötte magára. A filozófia egyetemlegestudományos jellegével nehezen összeegyeztethető nemzeti törekvéseket a kor szelleme teszi érthetővé. A romantika korában nagy erővel lángolt fel a felvilágosodás által elfojtott nemzeti gondolat. Fichte, Hegel filozófiailag igyekeztek bizonyítani a német nép világtörténeti hivatását. Az olasz ontologisták rendszerüket nemzeti filozófiává nyilvánították s a francia tradicionalistáknál is erős volt a nemzeti multhoz fűző kapcsolat. A magyar nemzeti filozófia gondolata pedig tökéletesen beleillett a reformkorszak nagy vezérének, Széchenyi Istvánnak a nemzet elhivatottságát hirdető programmjába. S hogy a nemzeti filozófia éppen az egyezmény elvét választotta alapul, abban is a romantikus kor harmóniára törekvő életeszményében, valamint a magyar temperamentum mérséklő hajlamaiban kell keresnünk az okot.

Az egyezményes rendszer voltaképeni megalapítója *Hetényi János* (1786—1853) ekeli református lelkész volt, ki, mint Köteles, szintén Krugtól merítette az eszmét. Hetényi az elvont spekuláció iránt ellenszenvvel viseltetett, a filozófiát tisztán a gyakorlat szempontjából értékelte. Az «egyezményes rendszer»-ről adott vázlataiban a világ lényegét a harmóniában, az egyezményben határozza meg s a filozófiát oly tudománynak minősíti, amely az észt az igaz, a jó és szép megvalósítására képesíti s ezzel az életet *széppé* teszi. Az életszépség (kalobiotika) tudományában a görögök állnak Hetényi előtt követendő példaképen. (*Az egyezményes rendszerről*, 1841. *A társadalmi élet szépsége az egyezménytan világánál*, 1842. *A magyar Parthenon előcsarnokai*, 1853.) Hetényi a sikeres filozófiához hangsúlyozza a néplélek ismeretének a szükségességét s ezért csak a nemzeti irányú filozófiának ígér jövőt. Azonban a módszer és az alapelvek bizonytalansága következtében ez a nemes és jószándékú életbölcseség nem jutott tovább a magán- és a közéletre kívánatos gyakorlati irányelvek hangoztatásánál.

Hogy azonban a nemzeti filozófia eszméje nagy erővel hatott, bizonyítja, hogy Hetényi halála után mindjárt akadt vállalkozó kivitelig nem jutott tervei megvalósításához *Szontagh Gusztáv* (1793—1858) nyugal-

mazott kapitány személyében, ki a katonai pályára lépése előtt filozófiai és jogi tanulmányokat végzett s a tudományokkal egész életén át szeretettel foglalkozott. Szontagh a módszer megállapítása és a rendszerezés által törekedett Hetényi művét kiegészíteni. (*A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*, 1855. *A magyar Parthenon alapjai*, 1836. *Magyar Philosophia*, 1857.) Az egyezményes filozófia módszeréül az «észlelési», azaz a Reid-féle lélektani módszert választotta s az ismeret kettős forrásának, az alany és a tőle különböző tárgy dualizmusának az egész vonalon való fenntartására törekedett. Az egyetemes harmónia biztosítékát pedig abban látta, hogy a gondolkodás törvényei magának a létnek is a törvényei. Szontagh a társadalmi filozófia terén is kezdeményező lépést tett. (*Propyleumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira*, 1843.) Művében a társadalmi alapelvek mellett a történelem s a vallásfilozófia kérdéseivel is foglalkozik. Szontaghnak a magyar filozófiai rendszerre vonatkozó terveire *Szalay István* református lelkész tett néhány kiegészítő indítványt. (*Egy kő az egyezményes philosophia templomához*, 1857.)

7. Az egyezményes rendszer nem nyugodott oly biztos alapokon, hogy a szigorú kritikát kiállhatta volna. Ez a kritika a *hegelianizmus* részéről csakhamar be is következett. A hegeliánista mozgalom, melyet nálunk «berlinizmus» néven emlegettek, két részletben zajlott le. Hegel első hívei a harmincas években tűnnek fel a berlini egyetemen végzett református lelkész-tanárok személyében. De midőn ők terjeszteni kezdték a hegeli eszméket, akkor már Hegel rendszere Németországban világnézeti harcok középpontjában állott s a harc Hegel körül csakhamar nálunk is kirobbant, jóllehet a magyar hegeliánusok távol állottak a hegeliánista balpárttól. *Tarczy Lajos* (1807—81) a pápai főiskola katedrájáról terjesztette Hegel eszméit, de egyházi hatósága csakhamar elnémította. Fejér György egy korábbi értekezésétől eltekintve, az irodalomban Hegel tanait *Warga János* (1804—75) nagykőrösi tanár ismertette és védelmezte, kinek kézikönyvei és bölcsészettörténete több kiadást ért meg. *Szeremley Gábor* (1807—67) sárospataki tanár önálló könyvben fejtegette Hegel elméletét. (*Az új philosophia szellemvilági fejletében*, 1841.) *Taubner Károly* (sz. 1809) pesti evangélikus gimnáziumi tanár filozófiatörténeti beállításban méltatta Hegelt. (*A lélekeszme bölcsészeti-történetbírálati szempontból, különös tekintettel Hegelre*, 1839.)

A hegeliánusok legkitartóbb ellenfele *Vécsey József* (1800—55) debreceni tanár volt, ki a «Tudományos Gyüjtemény»-ben, majd az «Athenaeum»-ban hosszú vitát idézett elő, mely a személyeskedéstől sem volt mentes. A hegeliánusok másik kritikusa Szontagh Gusztáv volt. Vécsey Hegel híveitől a rendszer homályos pontjainak a magyarázatát sürgette s a többnyire homályos szóáradatban kimerülő válaszok elégtelenségét pellengérezte ki. Szontagh pedig elsősorban hazafias szem-

pontból ítélte el a külföldről behozott filozófiát. Vécsey és Szontagh egyéb érveik mellett különösen a vallást fenyegető veszélyekre mutattak rá s azért a hegeliánusok a fősúlyt arra helyzeték, hogy ebből a szempontból oszlassák el az aggodalmakat. Az első hegeliánus megmozdulás sikertelenségének egyik főoka a filozófiai műnyelv fejletlensége volt, ami lehetetlenné tette a német filozófus elvont eszméinek érthető kifejtését.

A hegelianizmus komolyabb jelentőséghez az ötvenes évek végétől jutott a nagyképzettségű és sokoldalú *Erdélyi János* (1814—68) sárospataki tanárkodása idejétől. Erdélyi hegeli nézeteit különösen az egyezményes filozófiát támadó vitairatában fejtette ki. (*A hazai bölcsészet jelene*, 1857.) Tiltakozik ebben az egyezményesek gyakorlati nézőpontja ellen, mely a filozófiához époly méltatlan, mint az egyetemes igazságnak nemzeti, faji korlátok közé való szorítása. Bizonygatja, hogy Szontagh öntudatlanul hegeliánus, midőn a lét és gondolkodás törvényeinek az azonosságát vallja s végül kideríti, hogy a nemzeti szempontok is a hegelianizmus mellett szólanak. Közmondásokból, szófordulatokból hoz elő érveket arra, hogy a magyar észjárás a hegeli filozófiával tökéletesen megegyezik. Mint meggyőződéses hegeliánistát a nemzeti filozófia fejlődésének a kérdése nem hagyhatta nyugton. Nagy anyagot gyüjtve hozzáfogott a magyar filozófia történetének a megírásához, de csak a XVII. század végéig jutott. (*A bölcselet Magyarországon*, 1885.) Mesterkélt szóalkotásai miatt élvezetes olvasmánynak nem mondható könyve máig egyedüli kísérlete a tudományos-kritikai feldolgozású magyar filozófiatörténetnek. Kritikája nem mentes az egyoldalúságtól.

E kor másik jelentékeny hegeliánusa *Kerkápoly Károly* (1824—91) pápai tanár volt, ki később a politikai életben is élénk részt vett. Kerkápoly Erdmann Jánosnak volt a hallgatója a hallei egyetemen. A világtörténelmet Hegel mintájára akarta megírni, de csak az első kötettel (Kína és India) készült el. (*Világtörténet esztanilag előadva*, 1859. *A világtörténet és az emberiség fajkülömbségei*, 1860.) A történeti fejlődés kettős tényezőjének a szabad cselekvést s a korábbi eseményekből előállott állapot kényszerítő hatalmát tartja. A történeti korszakokat a szabadságtudat mértéke szerint osztja be. A világtörténeti népnek a kaukázusi fajt tartja, de a szellem közössége folytán más fajok fejlődésképességét is elismeri. *Tiszta Észtan*-a (1863) a logikát a pszichológiától élesen szétválasztja.

8. A történelmi, jogi, esztétikai irodalomban elszórtan jelentkező hatástól eltekintve, a magyar hegeliánista mozgalom nem jutott el a rendszeralkotásig. Az egyezményes rendszer letűnése után egy új filozófiai rendszer alkotásán *Horváth Cirill* (1804—84) piarista fáradozott, a pesti egyetem nagyműveltségű és éles gondolkodású filozófiatanára, ki Hegeltől és a német idealistáktól átvette ugyan a hármas tagozású módszer eszméjét, de azt önállóan alkalmazta. Rendszerét «*konkretizmus*»-nak, az «összszerűség» rendszerének nevezte. Azonban azt nem dolgozta ki

könyvben. Akadémiai értekezései, elejtett utalásai, sajátkezűleg írt rövid vázlata s tanítványai jegyzetei nyujtanak e hosszú időn át tervezett, de leírásig nem jutott rendszerről némi tájékoztatást. Ezeknek az adatoknak a nyomán egy erős logikával elgondolt rendszer körvonalai bontakoznak ki előttünk. A konkretizmus a tézis és antitézis ellentétét a szintézisben megszüntető dialektikai módszert a problémák egész vonalán végigvezetve, a realizmust és az idealizmust, az objektivizmust és a szubjektivizmust, a formalizmust és a szubstancializmust, a determinizmust és az indeterminizmust akarta kibékíteni. Horváth módszere a tanítványok adatai (Nemes, Maczki) szerint a hegeli dialektikától abban különbözött, hogy a logikai dedukció alapjául az azonosság elve helyébe az egység elvét véve, rendszerében az ellentétek az őket kiegyenlítő magasabb egységben sem válnak egymással azonossá, hanem az organikus egész viszonylagosan különböző részei maradnak. Ezzel a módszerrel iparkodott Horváth a monizmust leküzdeni, az ismeretelméletben alany és tárgy, a metafizikában Isten és a világ önmagukban való különbségük mellett is egymással viszonyban álló, összszerű egységét biztosítani.

Kortársa volt a sokoldalú *Brassai Sámuel* (1797—1897) kolozsvári egyetemi tanár. Harcias egyénisége egyaránt támadta az egyezményeseket s a hetvenes években feltűnt materializmust. A hegeli logika hatását lélektani alapon kifejtett Logikájával igyekezett ellensúlyozni. Aggkorában írt értekezésében a szenzualizmussal szemben az «igazi pozitív filozófiát» vallotta, mely az öntudat élményében közvetlenül tapasztalható észt fogadja el egyedüli tényül. A szubstanciás értelemben vett öntudatot, a lelket hajlandó volt az egyetemes világszubstancia részének tekinteni. *Mihályi Károly* (1808—84) nagyszebeni tanár szintén az öntapasztalatra építette Benekét követő pszichologisztikus rendszerét.

A filozófiai élet fellendüléséről tesz bizonyságot, hogy 1882-ben Böhm Károly Baráth Ferenccel önálló filozófiai folyóiratot indít meg *Magyar Philosophiai Szemle* címen, melyet tízévi fennállása után az *Athenaeum* kiadása követett. 1901-ben megalakult a *Magyar Filozófiai Társaság*, melynek 1914-ig kiadott folyóirata volt a *Magyar Philosophiai Társaság Közleményei*.

9. A mult század utolsó negyedében az akkor világszerte uralkodó irányok nálunk is megtalálják képviselőiket. A pozitivizmus és az újkantianizmus egymással párhuzamban fejlődnek s akik a két irány küzdelmétől távol tartják magukat, a filozófiatörténet tanulmányozásába mélyednek el. *(Haberern Jonathán*, a jeles Aristoteles-fordító, *Bánóczi József, Domanovszky Endre.)* A német materializmus eszméit *Mentovich Ferenc* (1819—71) terjesztette, Büchner és Vogt Pesten is tartottak előadást, Büchner könyvét (Erő és Anyag) magyarul is kiadták. Egyébként empirikus vonzalmú filozófusaink főkép Comte, Spencer, Darwin,

Stuart Mill irányát követték. A biológiai és fiziológiai adottságokból kiinduló *pozitivisztikus* magyarázat érvényesült a lélektan, az etika, jogfilozófia, esztétika, szociológia terén *Pikler Gyula*, *Pekár Károly*, *Jászi Oszkár* működése révén. A pozitivizmus hulláma a legmagasabbra a 90-es években dagadt. *Pauer Imre* (1845—1930) budapesti egyetemi tanár, ki a logikában és a pszichológiában Wundthoz állott közel s az etikában a determinizmust vallotta, mint az Akadémia által megindított Athenaeum szerkesztője, a folyóirat beköszöntő értekezésében (1892) a filozófia programmját teljesen a pozitivizmus értelmében, az egyes tudományok eredményeinek az összefoglalásában jelöli meg. Az Athenaeumban közölt értekezések javarésze ebben az időben tényleg a pozitivizmus problémáival foglalkozik. Azonban a pozitivizmus igazi orgánuma a *Huszadik Század* lett, mely Comte és a történeti materializmus szellemében főkép szociológiai kérdéseket tárgyalt.

A magyar gondolkodásban a pozitivizmus legkitartóbb s legradikálisabb képviselője *Posch Jenő* (1859—1923) volt. Terjedelmes könyveiben rendszerét ateisztikus materializmusnak, később ateista realizmusnak nevezte, amivel személye körül nagy harcokat támasztott. Első nagyobb művében az idő képzetét Kanttal szemben a tapasztalatból eredeztette a múlás tényének eredeti magyarázata alapján. (*Az idő elmélete*, 1896—97.) Átfogóbb egy realista lélektan tervezetének tekintett filozófiai pszichológiája, mely Fouillée, James, Münsterberg nyomán a belső tapasztalat összes tüneményeit a motorikus principiumból vezeti le. (*Lelki jelenségeink és természetük*, 1915.) Ezen alapelv szerint az ember egész tudatélete nem egyéb, mint a hatásokra való visszahatás, helyzetektől kiváltott és a saját multjától feltételezett viselkedés, póz. Ezen az alapon akarja Posch kiküszöbölni a pszichológiából a képzet fogalmát. Nincsenek képzeteink, hanem oly magatartást tanusítunk, mintha most «A» tárgyat látnánk. A képzettársulás az egymásután fellépett konstatáló magatartások társulása; a figyelem az érzékelő szervek izmainak a pontosabb szemlélettől megkívánt rögzítése; a gondolkodás az érdeklődés érzelmétől indított viselkedés, mely a tényeket leíró szókban nyelvi alakot ölt; az akarat a haragból származó érzelem.

10. Mint Németországban, nálunk is a pozitivizmus hatásának az *újkantiánizmus* lett az ellensúlyozója. A német gondolkodás Kanthoz való visszatérést sürgető szava hozzánk is eljutott, sőt voltaképen a mélyebbre ható Kant-tanulmányozás kezdetét jelentette. Mert a korábbi Kant-vita főkép Kant etikai elvei körül forgott s a későbbi rendszeralkotási kísérletekben Kant csak lappangva, Krug közvetítésével hatott. A teljes kanti filozófia megismerése és a kanti eszmék teljes mértékű hatása a magyar gondolkodásban csak a mult század nyolcvanas éveivel kezdődik.

Medveczky Frigyes (1856—1914), a pesti egyetem tanára, még

németországi diákévei alatt (Fr. von Bärenbach néven) írt német nyelvű munkáiban Kant szellemében fejtegette a természetbölcseleti, társadalometikai és ismeretelméleti kérdéseket. De mivel a fejlődéselmélet is nagy hatással volt rá, Kantot Fries nyomán antropológiai-pszichológiai értelemben magyarázta. *(Grundlegung der kritischen Philosophie*, 1879. 1.) Az ebből az értelmezésből keletkező relativizmus által az ismeretelméleti kérdésektől elkedvetlenedve, később etikai és társadalomfilozófiai kérdésekkel foglalkozott, melyek keretében Kant etikai elveihez következetes igyekezett maradni, habár ez a pszichikai és a történeti tényezők erős mérlegelése folytán nem mindig sikerült. A társadalmi eszmék fejlődéstörténete és a szociális pedagógia terén úttörő munkát végzett. *(Társadalmi elméletek és eszmények*, 1887.) Kétségekkel küzdő lelke nyugalmát élete utolsó éveiben a vallásban kereste. Egyéni szükséglet vezette Pascal lelkének elmélyedő tanulmányozására s a stoicizmus és a kereszténység közti rokon vonások kutatására. Medveczkyvel együtt működött a budapesti egyetemen *Alexander Bernát* (1850—1927), aki sokoldalú gondolkodásának alapirányában szintén Kantot követte. Bánóczi Józseffel lefordította a Tiszta Ész Kritikáját, egyedül a Prolegomenákat. Taine iskolájában elsajátított jellemző készséggel, világos és könnyed stílusban írt filozófiatörténeti művei közül legjelentékenyebbek Kant ismeretelméletéről írt munkája, Diderot-tanulmányai s Spinozáról írt monográfiája. Alexander az esztétikát is művelte s a liberális gondolkodás eszméit széleskörű publicisztikai tevékenységével is terjesztette.

Irodalom. Erdélyi J., A bölcsészet Magyarországon. Budapest, 1885. — *Endres J. A.*, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. Münster, 1915. — *Bodor A.*, Szt. Gellért Deliberátiójának főforrása Budapest, 1942. — *Ompolyi Mátray E.*, A bölcsészet Magyarországon a skolasztika korában. Budapest, 1878. — *Kastner J.*, Együgyű lelkek tüköre. Minerva, 1929. 245—283. ll. — *Ruber J.*, Werbőczy gondolatvilága. U. o. 1923. 99—132. ll. — *Thienemann T.*, A szabadgondolkodás első nyomai a magyar középkorban. U. o. 1922. 223—240. ll. — *Huszti J.*, Platonista törekvések Mátyás király udvarában. U. o. 1924. 153—222. ll. 1925. 41—76. ll. — *Faludi J.*, Dudith András és a francia humanisták. U. o. 1928. 54—82. ll. — *Kremmer D.*, Apáczai Cseri János élete és munkássága. Budapest, 1912. — *Tavaszy S.*, Apáczai Cs. J. személyisége és világnézete. Kolozsvár, 1925. — *Makkai E.*, Pósaházi J. élete és filozófiája. Kolozsvár, 1942. — *Fejér Gy.*, Historia Academiae scientiarum Pazmanianae. Buda, 1835. — *Pauler T.*, A budapesti m. kir. tudományegyetem története. Budapest, 1880. — *Fraknói V.*, Pázmány Péter és kora. Budapest, 1868—69. — *Sik S.*, Pázmány. Az ember és az író. Budapest, 1939. — *Félegyházy J.*, Pázmány bölcselete. Budapest, 1937. — *Gerencsér I.*, A filozófus Pázmány. Budapest, 1937. — *Eckhardt S.*, Bessenyei és a francia gondolat. Egyet. Phil. Közl., 1919. 193—220., 1920. 42—53., 1921. 19—34. ll. — *Behyna Gy.*, Kant hatása hazai bölcsészetünkre s fő követői nálunk 1848-ig. Figyelő, 1875. 40., 41., 42. sz. — *Hanauer I.*, Ruszek I. filozófiája. Kath. Szemle, 1902. 472—76. ll. — *Toldy F.*, Emlékbeszéd Fejér Gy. felett. Buda, 1865. — *Bartók Gy.*, Köteles S. élete és philosophiája. (Adalékok a magy. phil. történetéhez.) Athenaeum, 1910. 52—85., 1911. 84—112. ll. — *Magda S.*,

A magyar egyezményes filozófia. Ungvár, 1914. — *Vajda Gy. M.*, Az egyezményesek. Újpest, 1937. — *Pukánszky B.*, A magyar Hegel-vita. Minerva, 1922. 316—341. ll. Hegel és magyar közönsége. U. o. 1932. 3—21. ll. — *Bartók Gy.*, Erdélyi J. gondolkozása. Erdélyi Múzeum, 1915. 7—25. ll. — *Husztiné-Révhegyi R.*, Erdélyi és Hegel. Bpesti Szemle, 1917. 170. k., 97—117. ll. — *Minay J.*, Erdélyi J. Sárospatak, 1914. — *Joó T.*, Kerkápoly K. történetfilozófiája. Athenaeum, 1932. 77—97. ll. — *Nemes I.*, Horváth C. élete és bölcsészete. Magy. Phil. Szemle, 1885. 13. kk. ll. — *Maczki V.*, Horváth C. és a philosophia. U. o. 1885. 360—374. ll. — *Concha Gy.*, Brassai S. emlékezete. Budapest, 1904. (Olcsó kvt.) — *Fitz J.*, Brassai S. Budapest, 1913. — *Bartók Gy.*, Mihályi K. élete és philosophiája. (Adalékok stb.) Athenaeum, 1909. 122—161., 241—275. ll. — *Domanovszky E.*, Emlékbeszéd Mihályi K. felett. Budapest, 1884. (Tud. Akad.) — *Pauler Á.*, Medveczky Fr. emlékezete. Bpesti Szemle, 1917. 170. k., 54—67. ll. — *Kornis Gy.*, Magyar filozófusok. Budapest, 1930. (A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia. Posch J., Medveczky Fr., Alexander B. emlékezete.) A magyar bölcseleti műnyelv fejlődése. Magyar Nyelv, 1907. 97. kk. ll. A magyar művelődés eszményei 1777—1848. Budapest, 1927. — *Szinnyei J.*, Magyar írók élete és munkái. Budapest, 1891—1914.

85. A magyar bölcselet mai irányai.

1. A mult század utolsó évtizedeiben megélénkült bölcseleti élet kitermelte az első magyar bölcseleti rendszert, mely szerzője eredetiségének vonásait hordja magán, *Böhm Károly* filozófiáját. Böhm kezdetben Herbartot, majd Hegelt tanulmányozta, később abban ismerte fel hivatását, hogy Comte pozitivizmusát Kant kriticizmusával egészítse ki. Azonban a pozitivisztikus hajlamokat fokozatosan legyöngítette a transzcendentális idealizmus hatása, mely Fichte *szubjektív idealizmusának* a formájában adott végleges irányt hosszú fejlődésen átment gondolkodásának. Böhm rendszerében is a lét az Én szellemi aktusaiban oldódik fel. Böhm Károly 1846-ban Besztercebányán született. Pozsonyban evangélikus teológiát tanult, majd Göttingenben és Tübingenben teológiát és filozófiát hallgatott. 1896-tól a kolozsvári egyetem tanára volt. 1911-ben húnyt el.

Élete műve: *Az ember és világa*, melynek hat kötete jelent meg (1883—1942). I. *Dialektika v. alapfilozófia.* II. *A szellem élete* (lélektan). III. *Axiológia v. Értéktan.* IV. *A logikai érték tana.* V. *Az erkölcsi érték tana.* VI. *Az aesthetikai érték tana.* A három utolsó kötetet Bartók György rendezte sajtó alá.

Rendszerének jelentőségét Böhm azzal jellemzi, hogy az «Kantot minden ponton megtoldotta». Szerinte Kant kriticizmusa az ismerés módjára megadta ugyan a feleletet, de az ismeret alanyi feltételei mellett elhanyagolta a másik feltételt, a tárgyat. Azonban az ismeret mindig valami tárgyra irányul s csak a tárgy figyelembevételével határozhatjuk meg az ismeret határait, forrásait, törvényeit és igazságát. Az ismeret tárgyára vonatkozólag pedig «a szubjektív idealizmus az abszolút álláspont, melyből minden philosophiának ki kell indulnia». (I. 11. l.) Az

alany önmagába zárt egység, ki magából soha ki nem léphet. A valóság az Én által öntudatlanul kivetített kép *(projekció)*, s a megismerés a nemtudatos kényszerűséggel keletkezett kép tudatos utánképzése. Amit nem az alany vetített ki, az nem valóság az alanyra nézve s így nem is lehet ismerettárgy. Ennek az álláspontnak az elfoglalásával gondolja Böhm megszüntethetőnek a valóság és az ismeretényezők közti ellentétet. A világkép az alanyi funkciók munkájának az eredménye s mivel a megismerés az öntudatlanul alkotott kép tudatos utánképzése, a világ keletkezésének a feltétele a megismerésnek, a világkép utánképzésének a feltételévé, v. i. a *metafizikai* tényező *ismereti* tényezővé lesz. Így azután a dialektika feladata abban áll, hogy megállapítsa azokat a szükségképeni tényezőket, azokat a szellemi «végfunkciókat», melyek a világkép megszerkesztéséhez nélkülözhetetlenek s az ismeret egyetemességét és objektivitását biztosítják. Böhm dialektikája a kivetítés és utánképzés műveletének megfelelően megkülönbözteti a *létezési* és *ismerési mechanizmus* funkcióit. A létezési mechanizmus formáiban az öntudat elé kerülő valóság a lét előfeltételeit magyarázó logikai alapfogalmak, az ismerő mechanizmus funkciói által nyer értelmes jelentést. Ezek sorában az alaphatározmány a *szellem*, mint különböző jelentésű funkciók egysége. «Egy ilyen egységet, mely a többségben bírja lételét s egy oly többséget, mely egy összjelentést tartalmaz, nevezzük *öntét*-nek.» (222. l.) Az «*öntét*» név egyrészt azt akarja kifejezni, hogy a szellem mint folytonosan tevékeny principium önmagát fejti ki, másrészt pedig, hogy a valóság számunkra nem keletkezik, hanem *van* s ezért a filozófia nem a lét eredetét, hanem alkatát vizsgálja. Minden létező szellem, öntét, mely az önkifejlődés céljából szükséges külső hatás dacára részeinek belső, szükségszerű összefüggését foglalja magában.

Az «emberi öntét» életét vizsgálja a «szellem filozófiája» (II. k.), az ember egységének a szemelőtt tartásával s azért nem is annyira a pszichológia, mint inkább az antropológia jellegét viseli magán. Az öntét mint szellem folytonos tevékenység, mellyel önmagát megvalósítani és fenntartani igyekezik. E céljának elérése a *kielégedés* érzetében jut tudomásunkra. Így a kielégedés főtörvénye szabályozza az összes lelki tényeket. Az egységes öntét számos ösztönre (ág-tétre) tagozódik, melyek tevékenységükkel nemcsak a saját lényegüket, hanem az öntét egységét is fenntartják. Az ösztönök e kölcsönös segélyezése a *kapcsolódás* tüneményében jelentkezik tudatunkban. (Pl. az éhség szükségképen felveti a táplálék képét.) Az asszociáció tehát végső alapjában az öntét fenntartását szolgáló élettünemény.

Az ember világa nemcsak abból áll, amit a más, a tárgy tesz benne, hanem abból is, amit önmaga a saját erejével alkotott. «Világunknak ez határozottan nagyobb fontosságú része . . . mert itt magunk résztveszünk az örök élet munkájában s beleszőjük nagy szövetébe a mi szerény, de

a világ fennállásához nélkülözhetetlen fonalainkat.» (III. k. VI. l.) A *valóval* szemben tehát a *megvalósítandó*, a kellő (*τὸ δέον*) egyenrangú tényezőként lép fel s a kettő együtt adja az egész emberi világot. Böhm rendszerének legeredetibb és legnagyobb hatású része *értékelmélete*, mellyel a pszichológiai vizsgálatokon túlhaladva, az idealista német értékelméletet megelőzte.

A ténymegállapító ontológiai ítélet még nem értékelés. Az értékelés a tárgynak valami *mértékhez* való viszonyításában áll. Az *élv* csak jelmutatója (indexe) az értéknek, csak ismerési, de nem létoka annak. A becslés nem az érzés, hanem az ítélő értelem funkciója, mely a tárgyat valami értékkessel összehasonlítja. A mérték a lélek fejlődésével együtt változik. A lelki élet tartalmi és formai tekintetben három fokon át fejlődik. Az elsőn az érzékek, a másodikon az értelem, a harmadikon az ész az irányító hatalom. Az első fokon az érzéki ösztöneibe merült Én a tárgyra az élv mértékét alkalmazza. A második fokon az értelem a hasznosság szempontjából ítél. A harmadik fokon az Én a reflexió segítségével felismeri alkotó hatalmát s abszolút értékének a tudatára ébred. Igy a lélek fejlődésével párhuzamban kialakul a *hedonizmus*, az *utilizmus* és az *idealizmus* értékelése, melyek szoros kapcsolatban maradnak egymással. A legfelsőbb értékelés az alsóbbakat mint megszűnt mozzanatokat magába olvasztja s a magasabb értéksíkból mindig lehetséges a visszaesés az alacsonyabbra. A hedonizmus csak ideiglenes és korlátolt értékelés, mely mihelyt a gyönyörök közt válogatni kezd, az erősséget már nem találja elegendőnek s így önkénytelen haladással felfedezi a reális önfenntartás mértékét, a hasznot. Azonban nem maga az önfenntartás az értékes, hanem az a tartalom, az a minőség, ami benne megvalósul. Igy az utilizmus önmagán túlmutat az önértékre. Az *önérték* a tárgyai fölé emelkedő, nemességét és méltóságát öntudattal állító intelligencia. Az értékelés axiómája: *nemes csak az intelligencia.* (53. §.)

A kétféle metafizika, az értékelés és az alkotás közös gyökerét s ezzel az egész rendszer egységes alapját tárja fel az értékelmélet hypermetafizikai fejezete. (VI.) Ebben Böhm azt iparkodik bizonyítani, hogy az Én nemcsak kivetítő tevékenységet végez, de önmagára is reflektál s a szemlélet képtárában önmaga gazdag tartalmának a kifejlését látja. Ez az erőérzet örömöt vált ki benne, s mint öröme okozóját *megszereti magát.* «Az Én reális értéke az öntudatos önállítása.» (232. l.)

Abszolút értéket csak az önérték képvisel. Az önérték univerzális mérték; minden dolog, maga az élv és a haszon is, az önérték mérője alá tartozik. A végső értékes, melyből a többit egyedül megérthetjük, a dolgok *jelentése*, logikuma. A dolgok önértéke jelentésükből ered s csak ennek megértése után hozható a becslés ítélete.

Az igaz, a szép és a jó az a három egymástól megkülönböztetendő értékjelző, melyek ugyanazon tárgynak (a Logosnak) különböző meg-

valósulására vonatkoznak. «A szellem igaz, szép és jó.» (95. §.) Az értelmi síkban megnyilvánuló jelentés a *logikai* érték; az érzéki síkban felfogható jelentés az *esztétikai* érték; az akarat logikai értéke a jó, melynek megvalósulása a szociális síkon az *etikai* érték. Ezekkel az értékfajokkal foglalkoznak Böhm művének utolsó kötetei.

A *logikai érték* tanában Böhm az ismeret pszichikai funkcióitól eltekintő jelentéstani elemzés alapján ismeretelméletét és metafizikáját végleges formába önti. «A megismerés szerepe az Én életében nem más, mint önkifejlésének tudomásul vétele», «ideális tartalommal való megtelése és kibővülése». (IV. 195., 197. l.) A megismerés az Én öntudatlan projekciójának, az alkotásnak tudomásulvétele s két, egymástól elválaszthatatlan mozzanat, az *elrendezés* és a *megértés* váltakozó ritmusában folyik le. Az előbbiben az Én magával szembeállítja a képet, az utóbbiban megérti. A kivetítés, az elrendezés képezi az ismeret formai oldalát, mely azonban mindig a tartalomhoz van kötve. A tartalom, a *jelentés* önmagát állítja, az *önállítás* a forma. A jelentésre, a tartalomra vonatkozik a megértés, a jelentés önállítására, a formára vonatkozik az elrendezés aktusa.

A megértés intuíció útján történik oly módon, hogy az Én az önmagával szembesített, megértendő képet a maga tudatos tartalmával azonosítja. A jelentés nem más, mint a megértett idealitás, alany és tárgy egybeszövődése. Ezen egybeszövődés következtében minden jelentésben kettős feszülés van. Az egyikkel a tárgy feszül, húzódik az alany felé, a másikkal az alany feszül a tárgy ellen. Ezek a szellemi projekcionális tevékenységek a *deiktikus* szálak s maga a viszony a *jelzés*. (Deixis = intenció, 62—64. §.) Az alany és tárgy közös alapja az Énegész, az abszolút Én; a jelentések azok a funkciók, amelyekben az Énegész kifejlik s amelyeket az Énalany a megismerés útján magáévá tesz. Az Én önmagát állító funkciói képezik a kategoriális vagy alapjelentések rétegét. Ezen alapréteg után következik a funkciók összeműködéséből keletkező tárgyi jelentések ideális rétege. A következő az érzéki jelentések rétege, melyekben az Én teljesen magvalósul. A szellemiség az egyetemes, az Én az egyetlen és minden. Fejlődése a korlátozódás által való gyarapodás; minél inkább korlátolódik, annál inkább veszít egyetemességéből. Az érzékiség a projekcionális aktusok megakadása, az érzéki jelentésben az egyetemes egyes lesz. (65—75. §.)

Az elrendezés alapművelete az *ítélet*, melynek alkatát Böhm az Én ősprojekciójának hármas aktusából, az alanyra és tárgyra megválásból, a kettő azonosításából s ezen azonosság állításából vezeti le. (76. §. kk.) E hármas aktus a reflektáló Én számára egy lépés a fejlődésben, melyet mint ítéletet ért meg. E hármas aktus helybenhagyásával elébe álló komplex-jelentés az ítélet. Az ítéletben tehát az Én megérti, ami vele történt. Az állítás, azonosítás és belenyugvás hármas fázisa típusa min-

den további ismeretgyarapodásnak. Az azonosság ősi létítéletén, mely minden ítéletben bennrejlik, épülnek fel az Ént közelebbről meghatározó közvetlen minősítő ítéletek, melyek anyagát a kategoriális jelentések rétege képezi; a szemlélő Én tárgyaira vonatkozó, közvetve minősítő ítéletek anyagát pedig a fogalmi és érzéki jelentések rétege nyujtja.

A megismerés két alaptevékenysége, a jelentés megértése és a megértett jelentés elrendezése a világkép kialakításánál a *magyarázat* és a *bizonyítás* által emelkednek tudományos formákká. (96. §.) A magyarázat útján a megértett jelentést átvisszük a megértendőbe s ezáltal az új képzetet magunkévá tesszük. A magunkévá tett jelentésben pedig a bizonyítás segítségével nyugszunk meg. Objektív voltánál fogva a teljesen átértett jelentés egyúttal valósággá is lesz s e teljesen átértett jelentésnek mint valóságnak öntudatos felfogását igaznak nevezzük. Az igazság elismerésére az alany és a tárgy reális jelentése közt fennálló viszony kényszerít. Egyrészt az Én nem mehet túl a saját valóságán, kénytelen megállapodni; ez az ő alanyi bizonyossága. Másrészt a dolgon sem változtathat, hanem kénytelen elismerni; ez a tárgyi bizonyosság. Az igazság tehát a *valóság* elismerése. (98—102. §.)

Az igazság mint ontológiai kategória *az értéknek* csak ismereti feltétele. A tudás abszolút értékét az adja, hogy a szellemiség benne van minden jelentésben s mivel az Én maga a szellem, a tudás önértéke a szellemnek mint egyetemesnek és egyetlennek *önmagáról való tudása.* A nemtudatos, kényszerű tartalomnak tudatos birtokba vételével gyarapodik és szabadul fel az Én. «Amikor egy hitvány vízcseppet megértettem — írja Böhm — vagy amikor megláttam, hogy 1 + 1 = 2, akkor épúgy megvalósítottam magamat, mint amikor az Én önmagát megérti vagy amikor magát az egyetlen szellemiségnek felismerte. Mindezekben én magam lettem valóvá, azaz igazzá.» (413. l.) Az igazság kötelesség, mert a szellem a tudásban fejti ki magát s az igazság egyetemes világérték, mert a mi egyéni lelkünkön át a Nagy Lélek, a Világatman valósul meg, amint azt Böhm kedvelt tanulmánya, a hindu filozófia nyomán vallja, melynek monista világképére a logikai érték tanában lépten-nyomon utal.

Az *erkölcsi érték tana* kifejti, hogy a végleges és a teljes megállapodást nyujtó abszolút érték az alanyra nézve önmaga. Az önfentartást szolgáló haszonértékkel szemben az önérték az egész Én sikeres *önállítása.* Az öntudatos szellemiség uralmának a foka a cselekvés kritériuma. Az intelligencia centrumát képező Abszolutum öntudatos szolgálata az erkölcsiség végső célja.

Világképének egészébe illeszkedik Böhm *esztétikai* szemlélete. Hangsúlyozza, hogy habár az esztétikai tárgy nem abszolút, hanem csak az alany számára tárgy, mégsem merően illuzió, «látszat», hanem az érzékekre hatás által megnyilvánuló «jelenés», kép, melynek tartalma a

«jelentés». Az érzéki vonás a jelentésnek jelképe, szimboluma, indexe. Amit az érzékiben «érték», a jelentés, az esztétikai szemlélés tárgya. Az esztétikai szemlélés tárgyai azonosak a szemlélet általános tárgyaival, a tárgy kényszere alól való felszabadulás és az érdektelenség amazoktól megkülönböztető jegyük. A pszichológiai elemzésnél maradó esztétikával szemben Böhm az esztétika ugró pontjának a struktúrális egység magyarázatát tekinti, amit csak a jelentés prioritásának feltételezésével s a jelenés életaktus, proekciókénti értelmezésével vél kielégítően megadhatni.

Minthogy a jelentés örök, általunk meg nem változtatható világelem, az öntudat tehetetlen mind a jelentéssel, mind a projekcióval szemben; csak szemlélő és kihatható centrum, metszőpontja a kozmikus nagy idealitásnak; szemlélése és kihatása az a lencse, amelyen keresztül a világfényesség megnyilvánul és kifelé ereszti a világfény sugárzó kévéit. A jelentés formája nem más, mint a tartalom önállításának szemléleti módja, mely a tartalom és az öntudat projektiv erejének összehatása, produktuma. S minthogy a szemlélés térbeli projekció-alkotásra támaszkodik, azért minden szemléleti forma az esztétikai jelenésben tér- és időbeli formákban tagozódik. A jelentések belső összefüggésük folytán világképpé alakulnak s így az esztétikai szemlélés legfőbb foka ott volna elérhető, ahol az érzéki, értelmi és erkölcsi viszonyok összessége oki és célos kapcsolatba egyesül, azaz a világdráma képében. Ezért látja Böhm a legfőbb reális műformának a drámát, melynek jelenítő képessége teljesítésében az összes művészetek közreműködését szükségesnek tartja.

Böhm iskolájához tartozik *Tankó* Béla debreceni egyetemi tanár, ki főkép ismeretelméleti, vallásbölcseleti és világnézeti kérdésekkel foglalkozik. Málnási *Bartók György* szegedi, majd kolozsvári egyetemi tanár Böhm idealizmusának a szellemében fejtegeti az ismeretelméleti, rendszertani, etikai, antropologiai alapproblémákat s a bölcselettörténet terén is tevékeny. Kibédi *Varga Sándor* az ismeretelmélet, *Ravasz László* az esztétika, *Makkai Sándor* a vallásbölcselet körében dolgozta fel Böhm eszméit.

2. Böhm rendszerét rövidesen követte egy új magyar filozófiai rendszer, *Pauler Ákos objektív idealizmusa*. Böhmhöz hasonlóan, eredetileg Pauler is a pozitivizmus és a transzcendentális idealizmus összeegyeztetésén fáradozott, de végleg kialakult rendszerének a középpontjába az alanytól függetlenül fennálló *igazság* mint objektív érték emelkedett. Böhmmel szemben Pauler legjellemzőbb vonása az alanytól a tárgy felé fordulás, a szubjektivizmus határozott elutasítása. Böhm értékelmélete mellett Bolzano logikája, Husserl fenomenológiája, Leibniz és Aristoteles metafizikája adtak indítást felépítésében teljesen eredeti rendszeréhez, melyen a legapróbb részletig az erőteljes rendszerező elme szigorú logikai következetessége uralkodik. Pauler Ákos 1876-ban Budapesten született. Egyetemi tanulmányait itt s a lipcsei egyetemen végezte. Ebből a

pozsonyi, majd a kolozsvári egyetemen, mint Böhm utóda, volt tanár. 1915-től 1933-ban bekövetkezett haláláig a budapesti tudományegyetemen működött.

A pozitivizmus és a transzcendentális idealizmus összeegyeztetését célzó művei közül legjelentékenyebb *Az ismeretelméleti kategóriák problémája* (1904). Későbbi rendszerének körvonalai tűnnek elő *Az etikai megismerés* c. művében (1907) és *A logikai alapelvek elméletéhez* c. akadémiai szégfoglalójában (1911). Kiépített rendszerét nyujtja a *Bevezetés a filozófiába* (1920, 1933[3], az utóbbi kiadást idézzük). Ennek legfontosabb részét részletesebben kifejti a *Logika* (1925). A két utóbbi mű német nyelven is megjelent.

A filozófiai kutatás útja Pauler szerint a tudomány végső előfeltevéseinek tervszerű vizsgálata, sajátos tárgya pedig a dolgok bizonyos osztályai határozmányainak a nyomozása. A filozófia a legegyetemesebb osztályokról szóló tudomány. Ezen osztályok szerint öt alaptudományra tagozódik, melyek: a logika, az etika, az esztétika, a metafizika és az ideológia. Egyéb filozófiai tudomány vagy a felsoroltak bizonyos problémáit vizsgálja, vagy pedig propedeutikus, bevezető jellegű, aminő a tapasztalati lélektan. Az összes tudományok részben a filozófia, részben a matematika, részben a valóságtudományok körébe tartoznak. A tapasztalatban felmerülő adottságokkal (természet, történet, lélek stb.) foglalkozó valóságtudományok az adottságok elemzése alapján összefoglalnak. Valamely egésznek ilymódú megismerése az *indukció*. Ez a valóságtudományok módszere. A valóságtudomány előfeltétele, hogy a valóság számszerűségének van alávetve, a számok törvényei a valóságra is érvényesek. A valóságtudomány így a matematikára támaszkodik, melynek sajátos módszere a *dedukció:* tételeit, melyek érvényükben a valóságtól függetlenek, szintetikus alapon egymásból vezeti le. A valóságtudomány és az előfeltételét képező matematika egyaránt a filozófiára támaszkodnak, melynek sajátos módszere a visszakövetkeztetés, a *redukció*. Ez az eljárás mind az indukciótól, mind a dedukciótól különböző és önálló. Az indukció minden vonalon, ha öntudatlanul is, bizonyos filozófiai tételek érvényét *már* feltételezi. Pl., hogy a valóság egyes mozzanatai az «egész» részei. Induktív bölcselet önellentmondás. De a filozófia módszere a dedukció sem lehet. A filozófia nem bizonyos szintézisek következményeit fejti ki, hanem ellenkezőleg, valamely állítás végső előfeltevéseit nyomozza. A filozófia a tapasztalati adottságokból, a következményekből visszakövetkeztet az előzményekre. Ezt a módszert nevezzük redukciónak. (Sigwart.) A redukció abban különbözik lényegesen az indukciótól, hogy nem a valóság síkján, hanem az igazságok szintjén mozog. Nem az okokat kutatja, ami mindig ontológiai vonatkozás, hanem az *érvényesség rációját*, logikai alapját keresi. A reduktív nyomozás célja oly *autonóm ételek* megállapítása, melyek érvénye önmagukban nyilvánvaló s azért a legbizonyosabb is. Ezek a tételek képezik egyszersmind a filozófia határát. (Bevezetés 10. §. Logika 210. kk. §.) «Philosophálni annyit tesz,

mint az adott relatívumhoz a megfelelő abszolútumot keresni.» (Log. 212. §.)

Pauler egész filozófiájának alapépítménye a *logika*. A logika nála *nemcsak* a helyes gondolkodás szabályainak a tudománya, hanem az igazság egyetemes határozmányairól szóló tudomány, melynek az igazság szerkezetét és fennállásának a módját kell vizsgálnia. A problémakör e kibővítése folytán logikája két részre oszlik. A *tiszta logika* a helyes gondolkodás tárgyának, az igazságnak formai határozmányait vizsgálja, az *alkalmazott* logika pedig az így nyert eredményeket a gondolkodás számára szabályként állítja fel. A megismerés előfeltétele, hogy az igazság «fennáll», «megvan». Az igazság sajátos fennállási módja az *érvényesség*, mely a létezéssel megegyezik abban, hogy megmaradást jelent, mégpedig időtlen permanenciát, de a létezéstől lényegesen különbözik abban, hogy nem fejt ki tevékenységet, hanem puszta fennállásával kelt maga után vágyat (*κίνει δὲ ὡς ἐρώμενον*). Az igazságból, mely végtelen számú tagból álló abszolút rendszer, az emberi gondolkodás csak véges számú mozzanatokat ölelhet fel. «Az igazság fennállása tehát nem állhat abban, ahogy az emberek azt gondolják, mert valójában úgy áll a dolog, hogy egyetlen igazságot sem tudunk teljesen végiggondolni.» (Log. 17. §.) Az igazság érvényességét gondoltságával összetévesztő pszichológizmus tarthatatlansága nyilvánvaló abból, hogy a pszichologista logikái álláspontját az *általános* relativitás érvényére támasztja.

Jóllehet létezés és érvényesség két különböző fennállási mód, mégis szoros viszony van a kettő közt. Ez a viszony a párhuzamosság, mely nem ontológiai természetű, hanem a létező világ változásait meghatározó okok időbeli kapcsolatának az igazságok örök rációival, alapjaival való megfelelőségének a viszonya. «A létező világ visszatükrözi az igazságok örök világát: plátói kifejezéssel élve: részesedik az igazságok világában.» (21. §.) A második fajta viszony az, hogy a létező világra vonatkozó igazság a létező eszményét, tökéletes mivoltát adja vissza. Az igazság a logizma (magánvaló képzet), a tétel és a szillogizmus formájában áll fenn, melyeket mint fogalmat, ítéletet és következtetést fogunk fel és gondolunk.

Minden igazság végső formai előfeltevéseit a reduktív módszerrel kinyomozott *logikai alapelvek* képezik, melyek mibenlétüknél fogva tovább már nem bizonyíthatók. Pauler három alapelvet (voltaképen metafizikai axiómát) állapít meg. Ezek egységes sorozatot alkotnak: a későbbi feltételezi a megelőzőt, de azzal szemben valami többletet tartalmaz. Az első alapelv az *azonosság* (pr. identitatis) elve: «minden dolog *csak* önmagával azonos». A második az *összefüggés* (pr. cohaerentiae) elve: «minden dolog minden más dologgal viszonyban áll, azaz valamikép összefügg vele». A harmadik alapelv az *osztályozás* (pr. classificationis) elve: «minden dolog valamely osztályba tartozik». (Log. 28—37. §. Bev. 25—

30. §.) A logikai alapelvek viszonyából korrolláriumképen levezetett tételek közül különösen jelentős a rendszerben a *korrellativitás* tétele, mely szerint nincs relatívum abszolútum nélkül, minden függő dolog feltesz egy már más dologtól nem függő abszolútumot. (Log. 39. §.)

Az alapelvek hordozzák Pauler rendszerének egész épületét, annak minden legkisebb része velük szerves kapcsolatban van. A logikai alapelvekből kifolyólag három ismerési funkciót, azaz ítéletalkotási módot különböztet meg, melyek egyszersmind a megismerés határait is megállapítják. Ezek az analízis, a szintézis és az *autotézis*. Az ismerettaglaló analitikus ítéletekkel szemben az ismeretgyarapító ítéletek szintetikusok vagy autotetikusok lehetnek. A szintetikus ítéletekben a tér- és időbeli szemlélet által ismerjük fel az alany és állítmány közti kapcsolatot. Pl. «ez a könyv most asztalomon fekszik». De a *szemlélettől függetlenül* is alkothatunk ismeretgyarapító ítéletet annak a felismerése révén, hogy az alanyfogalom *érvényének* logikai előfeltétele az, hogy az állítmánnyal kapcsolatban van. Ezek az autotetikus ítéletek a sajátosan filozófiai ítéletek. A filozófia ugyanis reduktív úton oly formális érvényességű feltételeket, autonóm tételeket fedez fel, melyek azelőtt ismeretlenek voltak előttünk, tehát ismereteinket gyarapítják, de tér- és időszemlélet igénybevétele nélkül.

A tárgyakat általában az teszi megismerhetőkké, hogy a logikai alapelvek a mindenség törvényei, a megismerő alany s minden lehető tárgy *közös* törvényszerűségei s így a két mozzanatot összefűzik. (Bev. 70. §. Log. 219. §.) A világból csak azokat a valóságokat ismerhetjük meg, melyekkel a térben találkozunk. Ez a kozmikus korlátozás képezi ismeretünk *relatív* határát. Mivel azonban a gondolkodásunkat is szabályozó logikai alapelvek minden lehetséges tárgyra érvényesek, ebben az értelemben ismeretünknek nincs abszolút határa. Kant tétele tehát az abszolúte megismerhetetlen magánvalókról s ezzel együtt a transzcendens metafizika lehetetlenségéről elfogadhatatlan; annál is inkább az, mert az autotetikus ítéletekben szemlélet nélkül bővíthetjük a létezőkre vonatkozó ismereteinket. Ezt az álláspontot Pauler *kritikai objektivizmus*-nak nevezi, jelezvén ezzel a külvilág tárgyainak a megismerő alanytól önálló létét, de hangsúlyozza, hogy érzékszerveink nem fotografáló, hanem *jelző* készülékek, melyek az életfenntartás szükségleteinek a mértékében, tehát nem kimerítő teljességgel tájékoztatnak a külvilágról. (Bev. 69. §.)

Az igaz eszméjéből levezethető a jónak és a szépnek a felismerése. A jónak és a szépnek ugyan önálló tartalma van az igazsággal szemben, de elménk a jót és a szépet mint az igazság megnyilvánulásait ismeri fel. *Etikájában* Pauler a különböző erkölcsi rendszereknek a reduktív módszer alkalmazásával kiderített ellenmondásaira mutatva, az erkölcsiség végső előfeltételét egy tőlünk függetlenül fennálló objektív mozzanatban állapítja meg, mely fennállásában abszolút, nem valami valóság, hanem

az, ami által a valóság értékessé válik s végül, mely maga is a legértékesebb. Ezekkel a kritériumokkal egyedül az *igazság* rendelkezik. Ezt az előfeltételt a redukció végén érzületi és akarati elemekkel vegyes ismerési intuícióval látjuk be. Az emberi lélek sajátos szerkezeténél fogva az igazság kultuszát a humanizmus (a jónak a szeretete), a kultúra (a jó tisztelete), a becsület és a jog (önmaga és mások tisztelete) eszményeinek követésével valósítja meg.

Etikájához hasonlóan az *esztétikában* is következetesen vallja Pauler az eredetileg elfoglalt objektivizmus álláspontját. A szépséget a szemlélő a tárgyon meglátja, de nem teremti, amint a tudós sem hozza létre, hanem felfedezi az igazságot. Az esztétikus tárgynak az alanyhoz való viszony szempontjából legfontosabb határozmánya éppen esztétikai jellegének objektivitása. Ennek felismerése nyomán támad bennünk az élmény szubjektív, érzelmi része. A tárgy adatásának másik követelménye az irrealitás, mely abban áll, hogy a műalkotás esztétikai értéke független a tárgy reális lététől. A tárgy tartalmi kellékeit pedig az alkotás (nem szükségképen érzéki) szemléletessége, az egységes lelki tartalom s a felismerést lehetővé tevő jellegzetesség képezik. Az esztétikus tárgy mindig emberi *alkotás*, mely az esztétikai értékeket felfedezi és megismerteti velünk. «Míg a tudomány gondolatokkal, az erkölcs cselekvésekkel, a művészet alkotásokkal iparkodik a végtelent és örökkévalót megközelíteni.» (124. §.)

A *metafizika* tudományos jellegét Pauler azzal indokolja, hogy az a valóságos dolgok egyetemes határozmányainak a megállapításával a tapasztalati tudományok állításainak ténybeli alapját igazolja. A metafizika alapvető definíciója a valóságfogalom. «Valóságnak lenni annyit tesz, mint állandó tevékenységet kifejteni.» (144. §.) Nem az állandóság, hanem a *hatás* a valóságnak az érvényességgel szemben jellegzetes sajátsága. A hatás fogalmában bennfoglalt változást a változó mozzanat, a *materia* s a változatlan, érzékfeletti mozzanat, a *forma* magyarázzák. Szűkebb értelemben a szubstancián magát a formát, az öntevékenység elvét értjük. «A szubstancia tehát öntevékeny valóság és öntevékeny centrumot rejt magában.» (147. §.) Mivel az öntevékenység a részek egymásonkívüliségét kizáró önmozgást jelent, a szubstancia nem térbeli létező, hanem pszichomorf (lelki) valóság, melynek a tér csak megjelenési formája. A szubstancia a forma érvényre juttatására, lényegének kifejtésére törekszik. Az e közben jelentkező gátlás nyilvánvalóvá teszi, hogy egynél több szubstancia létezik. A monizmus a folytonos változást és harcot képtelen megmagyarázni. A különböző kapacitással rendelkező szubstanciák egyetemes kölcsönhatásban állnak egymással s a korrellativitás elvénél fogva számuk véges. A szubstanciák abszolút léténél fogva összességük állandóan megmarad. Az észrevehető keletkezés és elmúlás nem egyéb, mint a szubstancia kifejlődése vagy visszafejlő-

dése. A fejlődés ebből a fogalmából az evolúció a priori alaptörvényei is megállapíthatók: minden fejlődésnek van kezdete, delelőpontja és vége; a fejlődés által a szubstancia differenciálódik, integrálódik, azaz minőségileg gazdagodik és egységesebbé válik; a hatalmasabb kapacitású szubstanciák mindinkább elhatalmasodnak a többiek felett. (163—167. §.) A világfolyamat e nagy monarchizálódási folyamatában végül *egy* leghatalmasabb szubstancia lesz úrrá a mindenségen s az anarchia helyébe az ő uralma lép. Ez a szubstancia az Abszolútum.

Élete végén Pauler kimélyíti az Abszolútumról szóló elméletét s a korábban is vallott *teizmus* álláspontját erőteljesen hangsúlyozza. Kifejti, hogy az Abszolutum *létét* már akkor elismerjük, midőn relativumokat állapítunk meg, melyeket csak hozzá viszonyítva minősíthetünk. Az Abszolútumban nem lehetséges a relatív mozzanatot kifejező mástól való függés, tehát csak *egy lehet*. Következésképp nem lehet azonos a pluralisztikus szerkezetű világgal. «Nem a monizmus, de az ősdualizmus minden mélyebb metafizika alaptanítása.» Az Abszolútum függetlenségénél fogva feltétlenül *egyszerű*, azaz oszthatatlan, tehát nem lehet anyagi tény. Minden változó végső előfeltétele lévén, túl van minden keletkezésen és elmúláson: *örök*. Benne «lényeg és lét öröktől azonosak, ezért az Abszolútum *tiszta forma*». Az Abszolútum és a relatívum viszonya abban áll, hogy az előbbi *teremti* az utóbbit, azaz minden ízében feltétlen meghatározza. Ez a viszony azonban nem oksági, hanem minden valóságkapcsolattal szemben sui generis, a valóságnak is előfeltételét képező viszony. Bár az Abszolútum túl van mindazokon a kategóriákon, melyekkel a relatívumokat megragadhatjuk, teljesen ismeretlen nem lehet, mert akkor a relatívum nem mutathatna az Abszolútumra. Az igazság és érték általunk megismerhető abszolút mozzanatait joggal tekintjük az Abszolútum aszpektusainak, azaz oly ismereti tartalmaknak, melyekben az Abszolútum, ha nem is teljesen, de töredékszerűen a mi korlátolt megismerésünk számára is ismeretessé válik. A relatívumból az Abszolútumra való analógiás következtetéssel «az Abszolútumot személyes, szellemi és végtelen tökéletes lénynek kell tartanunk». (168. §.) «Az Abszolútum fogalma tehát egybeesik Isten vallási eszméjével s megfelel a teizmus tanításának, szemben a monizmussal vagy az ateizmussal.» (169a.)

Az ismertetett filozófiai diszciplinák mellett Pauler önálló tudományként bevezeti az *ideológiát*, mely a dolgot a valóság és nem-valóság kettősségét megelőző egyetemes határozmányok szempontjából *mint ideát* vizsgálja. Az ideológia problémakörét a három logikai alapelvből és a korrollárіumukat képező korrellativitás elvéből nyeri. Ez a négy elv ugyanis minden logikai taglalásra érvényes. Minden tudománynak négy problémája: az alkotóelemek, a relációk, az osztályok vagy kategóriák és ezek mindegyikének a szempontjából az Abszolútum problémája. (32. §.) Ennek megfelelően tagozódik az ideológia problematikája is.

A dolgok elemeit tartalmuk és fennállásuk szempontjából történő leírással vizsgálja a *fenomenológia*. A lényeghez mindig bizonyos reláció is tartozik, mely objektív mozzanat. Pauler a *relációelmélet* kifejlesztésétől reméli a különböző tudományok közt eddig még fel nem fedezett kapcsolatok felderítését. A *kategóriaelmélet* alaptétele: «a kategória a logikai priusz az egyes tartalommal szemben, mert egyetemes elvek (a logikai alapelvek) érvénye teszi lehetővé az egyest». (233. §.) A kategóriák mind megismerésüknek, mind a dolgok létének a priori tényezői s azért téves a kategóriáknak a lehető tapasztalat körére való korlátozása (Kant).

Az általános *értékelmélet* az önértékek körével foglalkozik, és pedig eltekintve a lélektani és a metafizikai vonatkozásoktól. Bármit az értékeszmékhez való viszonyítás által mondhatunk értékesnek. Semmi sem önértékű azért, mert létezik, hanem azért, mert megfelel az értékeszmének. «Az értékesség független a valóságtól.» (249. §.) Épezért az önértékek más fogalmakból nem világíthatók meg, hanem a platói visszaemlékezés egy nemével értékelésünk közben pillantjuk meg őket. De ez a spontán megismerés nem érzelem, hanem ítélés által történik, valami egyéni reakciónktól független mozzanat annak a tárgya. Az önértékek rendszere és a logikai alapelvek összefüggenek. A magában álló dologra vonatkozó azonosság elvének a szépség, a dolgok kapcsolatát kifejező összefüggés elvének a világrendbe harmónikusan beilleszkedő jóság, az egyetemesnek az egyeshez való viszonyát kifejező osztályozás elvének a hierarchikus rendbe illeszkedő igazság eszménye felel meg. E három értéknek azután a megismerés három módja (intuitív, praktikus, diszkurzív) s ezeknek viszont a három lelki tevékenység (érzékelés, törekvés, gondolkodás) felel meg. Mivel az Abszolútum mindennek, így az értékvilágnak is végső előfeltevése és feltétlen meghatározója, a teljes létezés össze van forrva az értékességgel. A függő, relatív jellegű létezők annál jobban tudják magukat megvalósítani, kiélni, minél inkább alkalmazkodnak az értékvilághoz. «Ennyiben valóságnak lenni annyit tesz, mint törekedni az igazra, szépre és jóra.» Csak a beteg, eltorzult szellemi élet tevékenysége mozog ellenkező irányban. «A létezés teljessége tehát annak teljes értékességét jelenti. Az Abszolútumban ennek következtében az értékek teljességét, az igazság, a jóság és a szépség feltétlen és korlátlan megvalósultságát is fel kell tennünk.» (255. §.)

3. Pauler Ákos filozófiája igen termékeny hatással van a magyar gondolkodásra. Ennek egyik jelentékeny bizonyítéka tanítványának, *Brandenstein Béla báró* (sz. 1901) budapesti egyetemi tanárnak a rendszere. Mesterére, Paulerre valló megbecsülésével a történeti értékeknek, az elfogadhatóknak talált régi, klasszikus elvek felhasználásával szándékozik Brandenstein a mai gondolkodást új értékekkel gyarapítani (*Bölcseleti alapvetés*, 1934; *Grundlegung der Philosophie*, I. 1926, III. 1927.). Pauler logikai platonizmusával szemben Brandenstein az aristo-

telizmust képviseli. Ez azonban csupán gondolkodásának realisztikus vonására értendő, a módszer és a rendszer kiépítése tekintetében önálló utakon jár.

Rendszerének kiindulása a fenomenológiai módszer alapján kidolgozott *ontológia*, mely a dolgokat a valóság előfeltételét képező legegyetemesebb határozmányok szempontjából vizsgálja. Minden dolgon három őshatározmányt állapít meg: a *tartalmat*, a *formát* és az *alakulatot*. A tartalom a dolog sajátos, individuális mibenléte. Jellemző jegye az egyszeriség és a sajátlagos minőséggel való teltség. Pl. egy bizonyos hang vagy gondolat nem azonos a hanggal vagy gondolattal általában. A második őshatározmányt a dolgok összefüggésének a ténye szolgáltatja. Minden dolog összefügg, mert önmagával azonos, de összefügg más dolgokkal is, mert azok is dolgok. A dolgok összefüggését képviselő határozmány a forma. A forma fennállása *az érvény*. A forma (pl osztály, alárendeltség, nemhez, fajhoz tartozóság) a telt, lezárt tartalommal szemben «nyitott», «üres», épazért egyetemes, a különböző egyedeket összefoglaló, *reális* érzékfeletti mozzanat. Végül minden dolog mennyiségileg is meghatározott (egy vagy több). A mennyiséget megállapító határozmány az alakulat. A három őshatározmány minden dologban egymást teljesen áthatja, egymás korrellációit képezik, de szigorú sorrend van közöttük. A tartalom az első, ez határozza meg a formát s az alakulat a kettőt átfogja.

A tartalmi kategóriák megállapítása a rendszer egyik legeredetibb része. A formákat megállapító logikában Brandenstein Aristoteles tisztán instrumentális s a pszichologisták relativisztikus értelmezését épúgy helyteleníti, mint a logizmus egyoldalúságát. Kiindulópontja a logikum és a tartalom eredeti szerves egysége. A logikai vizsgálat tárgyát képező formák a tartalmakon lépnek fel, melyektől az absztrakció választja őket szét s rendszerüket a feltételekre menő regresszív nyomozás állapítja meg.

Brandenstein *metafizikája* a változás tényéből indul ki. Minthogy egymásután, szukcesszív módon, aktuálisan végtelen számú tagból álló sokaság nem jöhet létre, a valóság sem változásában, sem létezésében nem lehet kezdet nélkül való. A világ kezdődött s létesítő oka a tőle különböző, változatlan és örökkévaló *Isten*. A végtelen sor lehetetlensége kizárja, hogy a későbbi tag a korábbiból keletkezzék. A változó sor tagjai, a jelenségek, nem állhatnak egymással az ok és hatás viszonyában, mechanikus vagy átmeneti okság lehetetlen. A változó sor tagjai számára csak oly okok lehetségesek, melyek maguk a soron kívül állnak, melyek a sor tagjainál lényegesen gazdagabbak, magasabbrendűek, nem mennek át hatásaikba. A létesítés pozitív folyamatához s a rendezett történéshez feltétlenül cselekvő, működés vagy nemműködés választására képes, akarattal és értelemmel rendelkező elv szükséges. Tehát

minden *ok* tudattal és értelemmel rendelkező, személyes, egyedi *szellem*.

A valóság lényei hierarchikus rendet alkotnak. A legfelső rangsorban van Isten, ki minden hatást tökéletes fokban magába zár. A második rangsorba tartoznak az általa teremtett érzékfeletti, kimeríthetetlen és elmúlhatatlan természeti erők (szellemek) s az emberi szellem. Csak a két első rangosztály tagjai lehetnek okok. A valóság harmadik rangosztályába tartozik az eredetileg homogén anyag, a véges valóság, amelyre az egyedileg különböző szellemi erők közvetlen hatnak s benne megvalósítják tudattartalmaikat, az ideákat, a természeti jelenségek sokféleségét és változatosságát. A természetben tehát az emberi szellemhez hasonló szabad szellemi erők működnek. Szabadon választott működésük etikai tökéletességüknek megfelelő, következetes végzése a természettörvény. A természeti fejlődés célja az anyag átszellemesítése. A szellemi teremtménynek pedig az a rendeltetése, hogy lényének egyre tökéletesebb kifejtésével egyre jobban megközelítse az Istent, kinek lényegével, teremtő és világfenntartó működésével Brandenstein metafizikája behatóan foglalkozik. Rendszerének szempontjait érvényesíti széles körre kiterjedő bölcseleti embertanában (*Az ember a mindenségben*, 1934—36), valamint művészetbölcseletében is.

4. A metafizikai rendszeralkotás mellett a mai magyar filozófiában a *szellemtudományi*, *kultúrfilozófiai* érdeklődés a legjelentékenyebb. Dilthey, Windelband, Rickert, Spranger eszméi találnak visszhangra ebben az érdeklődésben, mely a szellemi élet kultúrát alkotó tevékenységét emeli vizsgálódása középpontjába. Ennek az iránynak a kialakításánál jelentékenyen közreműködött *Kornis Gyula* (sz. 1885) budapesti egyetemi tanár. Eredeti munkatere a pszichológia, melyen a nálunk is mélyen előrehatolt egyoldalú, atomizáló természettudományos irány leküzdésén fáradozott. Az exakt, természettudományos formulákat követő értelmezéssel szemben rámutat arra, hogy az alapvető magyarázó elveknek a pszichológiában nem lehet a természettudományokkal azonos értelmük. (*Okság és törvényszerűség a pszichológiában*, 1911.) Majd «*A lelki élet*»-ről szóló terjedelmes művében (1917—19) a hatalmas anyag felett biztos metodikai készséggel uralkodva, önálló kritikával foglalja össze a tapasztalati lélektan eredményeit s a lelki élet egységének s az aktusokban megnyilvánuló öntevékenységnek a kiemelésével az asszociációs teóriák elégtelenségére világít rá. Habár a metafizikai kérdésekben Kornis tartózkodó, az értékvilág jelentőségét mégis tudja méltányolni. A lelki alkat az értékrendszerhez való viszonyának jelentőségét különösen a politikus lélek (*Az államférfi*, 1933), a tudós lelkivilágát (*A tudományos gondolkodás*, 1943), a kulturális élet vezető egyéniségeinek sok finomsággal és nagy elmélyedéssel jellemző kutatásai tárják elő. Szellemtudományi érdeklődése a történetfilozófiára irányítva figyelmét, ennek problémakörét ren-

dezve, a történelem értelme az örök, objektív értékek érvényességében való hitben s azoknak a kultúra, mint határtalan tökéletesedési lehetőség által való megvalósításában tárul fel előtte. (*Történetfilozófia*, 1924.) Történetfilozófiai szemlélete a kultúrértékek történeti megvalósulását a multból a jelenbe törő organikus fejlődés folyamatának látja. S ezért a nemzeti szellemet hordozó és alakító nevelési intézmények vizsgálata alapján törekedett kidolgozni a magyar felvilágosodás, a neohumanizmus és a természettudományi technika kora művelődési eszményeinek értéktartalmát, hogy a legközelebbi multnak a lelkiség mélyéig ható ismeretéből vonja le a jelenre vonatkozó kulturális feladatokat. (*A magyar művelődés eszményei 1777—1848*, 1927.)

Halasy Nagy József (sz. 1885), a pécsi, majd a szegedi egyetem tanára, a szellemtörténet filozófusa. Munkásságának javát a filozófia történetének, a nagy gondolkodók világszemléletének finom elemzésen alapuló jellemzése s a modern gondolkodást irányító szellemi tényezők kutatása képezi. (*A filozófia története*, 1921. *Az antik filozófia*, 1934. *A mai filozófia főirányai*, 1923. *Gondolkodók*, 1926. *Modern gondolkodás*, 1927. *Korunk szelleme*, 1936.) A filozófiai rendszereket koruk kultúrájának a keretei közt szemléli, de a kultúrtörténeti tényezőnél is nagyobb jelentőséget tulajdonít az egyéniségnek. A rendszereket önálló egységeknek veszi, melyek értelmét és értékét elsősorban s főkép önmagukból törekszik magyarázni. Az ember alkotta világkép szellemi-lelki előfeltételeit feltáró antropológiát tekinti a filozófia középponti részének. (*Ember és világ*, 1940.) A világmegértés két formájának a létet a térben szemlélő transzcendentalizmust s a létet az időbeliség fonalán néző immanentizmust találja, melyek a világmagyarázat minden pontján, de főkép a fejlődés értelmezésében térnek el egymástól. (*A fejlődés eszméje*, 1929.)

Dékány István finom elemzéséről, eredeti megfigyelésekről tanuskodó történetfilozófiai, társadalomtudományi, karakterológiai kutatásainál értékesíti a modern érték- és kultúrfilozófia szempontjait. A szellemtudományi módszer alkalmazásával igyekezett *Prohászka Lajos* élénk vitát keltett könyvében (*A vándor és a bújdosó*, 1936.) a magyar sors problémájának a mélyére világítani. Hasonló módszerrel jár el *Mátrai László* a modern gondolkodásban nagy szerepet játszó élmény-fogalom elemzésénél. A szellemtörténeti módszert a magyar szellemi élet multjának a kutatásánál érvényesíti az első világháború után *Thienemann Tivadar* által megindított folyóirat, a *Minerva* irógárdája.

5. *A bölcselet különböző ágait* művelő gondolkodók között egyike volt a legeredetibbeknek *Palágyi Menyhért* (1859—1924), ki élete utolsó részét Németországban töltötte s műveinek jelentékeny részét is németül írta. (*Tér és idő új elmélete*, 1901. *Az ismerettan alapvetése*, 1904. *Naturphilosophische Vorlesungen*, 1907. *Theorie der Phantasie*, 1908. *Wahrnehmungslehre*, 1924.) Különböző témákról szóló fejtegetéseinek kiindulópontja

a tárgyi tudat és az öntudat ellentétéről, polaritásáról vallott nézete. Míg a tárgyi, vagy jelenségtudattal azonos életfolyamatok folytonosak, az öntudat szellemi aktusai (akarat, gondolkodás) szakadozottak, kiterjedésnélküli matematikai pont módjára gondolandó mozzanatok. Ezek az egymásra következő szakadozott aktusok képezik a tudat «pulzusát», ütemességét. Szakadozott (diszkontinuiális) tudatunk nem képes az életfolyamat tökéletes felfogására. De lényünk polaritásának a megszüntetése legmélyebb metafizikai igényünk s ha ez tökéletesen nem valósítható meg a tér és idő világában, fennmarad az életet és szellemiséget tökéletesen egyesítő transzcendens világmindenség követelménye. Egységesítő világszemléletét, melynek egyik érdekes kísérlete térnek és időnek egymásra való visszavezetése, Palágyi szenvedélyes polémiával védte mindennemű szétválasztó törekvéssel, különösen Kant analizáló ismeretkritikájával szemben.

Az *ismeretelmélet* terén kutató újabb filozófusaink közül *Ányos István* ismeret- és tudományelméleti problémákat, különösen az okviszony kérdését vizsgálta kritikai tanulmányaiban. *Bognár Cecil* a fizikai alapelvek és a fizikai okság és törvényszerűség ismeretelméleti feltételeit kutatta. A tiszta logika és a fenomenológia problémájával és kritikájával foglalkoztak *Enyvvári Jenő*, *Somogyi József*, *Várkonyi Hildebrand* a tudat, az intuíció, az indukció, a térszemlélet problémáit fejtegette. *Tavaszy Sándor* az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiájának a határait vizsgálta. *Bencsik Béla* a megismerés általános előfeltételeinek a metafizikától független megállapítására törekedett; tőle függetlenül hasonló szempontok irányítják *Földes-Papp Károly* kutatásait is. *Hazay Olivér*, *Varga Béla*, *Varga Sándor* a logikai tárgy, a logikai érték, érték és valóság összefüggésének problémáit kutatták a modern ideális értékelmélet alapján. *Kornis Gyula* értékes bevezetést írt a tudományos gondolkodásba. *Krausz Jakab* spenceriánus irányú bevezetést írt a filozófiába. *Trócsányi Dezső* az objektív idealizmus szellemében írt bölcseleti kézikönyvet. *Szilnyai Elek* tankönyvei mellett különböző részletkérdésekről értekezett. Különböző logikai és tudományelméleti kérdéseket fejtegettek *Faragó László*, *Lehner Ferenc*, *Pozsonyi Frigyes*.

6. *A tapasztalati lélektan* az újabb magyar filozófia egyik legerősebben művelt területe. Kornis, Posch munkái mellett különösen *Ranschburg Pál* (sz. 1870) orvosprofesszor munkássága jelentékeny ezen a téren. Az emlékezet, a gyermek- és pedagógiai lélektan, a pszichikai gátlások körében tett megállapításaival külföldön is elismert nevet biztosított magának. Nagy tapasztalati anyagon alapuló vizsgálódásai eredményét *Az emberi elme* c. művében (1923) foglalta össze. Fő rendszerező elve a *homofónia* elve, mely szerint a hasonló tartalmú lelki jelenségek egyesülni törekszenek, a különbözők széjjeltartanak. Ranschburg mint orvos-pszichológus a tudatjelenségeket szervezethez kötött voltukban, fizioló-

giai alapjaikban vizsgálja. Azonban a fiziológiai lélektan egyoldalúságát elkerülni igyekezik. Az én-nek az akaratban és figyelemben megnyilvánuló központi jelentőségének a magyarázatához nem habozik az asszociációs lélektan elégtelenségét kiemelni. Különösen újabban hangsúlyozza, hogy a pszichológia nem lehet a voltaképeni természettudomány puszta függvénye s habár a lélek a testi kapcsolatok nélkül tökéletesen nem is ismerhető meg, a léleknek a fizikai világ felett való hatalma sem vonható kétségbe. *(Psychologia és természettudomány*, 1928.) Ranschburg ma egy jelentékeny iskola irányítója, mely különösen a pszichiátria, a gyógypedagógia és a tehetségvizsgálat terén fejt ki működést. Mellette orvos-pszichológusaink közül különösen *Völgyesi Ferenc* és *Szondi Lipót* a lelki élet ösztönös, tudatalatti rétegeire rávilágító, egymástól független karakterológiai kutatásai kívánnak megemlítést.

Pikler Gyula jogfilozófiája pszichológiai előfeltételeinek a kutatása során tért át a lélektanra, melyben az érzetek fiziológiájával foglalkozott a fiziológiai álláspont korlátlan érvényesítése mellett. *(Sinnesphysiologische Untersuchungen*, 1917.) Az érzékelésről a közfelfogással ellentétes elmélete szerint, nem azon benyomások által érzékelünk, melyeket a külső tárgyak bennünk okoznak, hanem azon tevékenység által, mellyel szervezetünk a változtatni kívánó külső erőknek ellenáll. *Révész Géza* szintén németnyelvű munkáiban adta közre a hangérzetekre és a differenciális lélektanra vonatkozó kutatásai eredményét. *Pekár Károly* ugyancsak az érzetek pszichológiájával foglalkozott. *Nagy László*, *Éltes Mátyás*, *Nógrády László*, *Pethes János*, *Dóczy Jenő*, *Bognár Cecil*, *Várkonyi Hildebrand* a gyermeklélektant, *Czakó Ambró*, *Kühár Flóris*, *Vasady Béla* a valláslélektant, *Lechner Károly*, *Hajós Lajos*, *Jendrassik Ernő*, *Moravcsik Ernő*, *Schaffer Károly*, *Benedek László* a pszichopatológiát művelték. A Freud-féle pszichoanalízist terjesztett *Ferenczi Sándor*. *Schnell János*, *Mester János*, *Boda István*, *Farkas Géza*, *Máday István* munkássága különböző részletproblémákra vonatkozik. *Somogyi József* a tehetség, öröklés, a fajlélektan, *Noszlopi László* a karakterológia főkép etikai és gyakorlati vonatkozásaival, valamint a világnézet és a lelkitipus közti viszony kérdésével foglalkozott. A rendszerező művek között a lelki élet egységét domborítják ki *Alexander Bernát*, *Halasy Nagy József* vázlatszerű lélektani munkái, *Várkonyi Hildebrand* alapvolnalaiban kifejtett teoretikus pszichológiája. *Boda István* a lelki élet célszerűen organizált stuktúrájából kiindulólag igyekezik a tapasztalati és metafizikai lélektan közt középhelyre szánt «elméleti lélektan» rendszeri körvonalait megvonni. *Harkai Schiller Pál* a szervezeti egésznek reakcióját jelentő cselekvést, viselkedésmódot állítja vizsgálódásai középpontjába. *Bognár Cecil* mind a természettudományi, mind a szellemtudományi követelményeknek eleget tenni törekedik a legújabb kutatás eredményeit feldolgozó, egyes részleteiben önálló kutatáson alapuló összefoglalásában.

A pszichológia művelésére alakult a *Magyar Psychologiai Társaság*, folyóirata a *Magyar Psychologiai Szemle*.

7. *Az erkölcsbölcselet* területén *Medveczky Frigyes* a szociális-normatív, *Pauer Imre* a leíró és determinisztikus irányt képviselte. *Bartók György* Böhm szellemfilozófiája értelmében magyarázza az erkölcsi érték lényegét s megírta az erkölcsi értékeszme fejlődésének történetét. Az objektív-értékelméleti irány alapvetését adta *Pauler Ákos* az erkölcsi megismerés természetéről írt művében. Tőle több pontban eltérően, újabban *Horváth Barna* fejtette ki az objektivizmus tételét az erkölcsi norma természetéről szóló művében, mely az erkölcsi norma centrális jelentőségét az abszolút értékszféra s a puszta valóságszféra áthidalásában jelöli meg. *Brandenstein Béla br.*, *Jánosi József* S. J. az erkölcsi élet metafizikai alapjaira mutatnak rá ; *Révay József gr.* az erkölcs dialektikus természetét teszi kritika tárgyává. A problémákat főkép gyakorlati vonatkozásaikban világítják meg *Bárány Gerő* szélesebb kör számára szánt etikai művei. *Halasy Nagy József* egy rövidebb művében foglalta össze az etika alapkérdéseit.

8. A magyar művelődésben a jogtudomány mindig jelentős helyet foglalt el s így érthető, hogy a bölcselkedő szellem előretörésével a jog eredetének, céljának, érvényességének filozófiai kérdései is behatóbb megfontolás tárgyává lettek. A *jog- és állambölcselet* is a magyar bölcselet fejlődésének a fázisait tünteti fel. *Virozsil Antal*, *Pauler Tivadar* Kant jogelméletét követték. *Eötvös József báró*, *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* (1851) c., németül is megjelent műve a tapasztalatnak nagy jelentőséget tulajdonít az állami és társadalmi rend törvényei megállapításánál, de a végső irányítást az örök eszméknek juttatja. Az államcélt a liberalizmus értelmében az egyéni szabadság feltétlen biztosításában látja. A mult század utolsó évtizedeiben a jogfilozófiában is Comte, Spencer pozitivizmusa jutott túlerőre. A pozitivizmusnak külföldön is olvasott képviselője volt *Pulszky Ágost*, aki azonban a jogalkotásnál a biológiai adottságok mellett a tapasztalati úton nem magyarázható szellemi igények jelentőségét is elismerte. Nála radikálisabb volt *Pikler Gyula* pozitivizmusa, mely a jog keletkezésének okát célszerűségének belátásában határozta meg s fejlődését a szükségletek kielégítésének az igényéből magyarázta. A pozitivizmus áramlatával az állam eszmei célját, szellemi és erkölcsi organizációját *Concha Győző* mély vallásosságában gyökerező idealizmusa állította szembe. *Eszterházy Sándor* szintén a pozitivizmus ellen foglalt állást a jog forrásául a természetjogot vallva, *Finkey Ferenc* pedig az ideálreálizmusban kereste a jogfilozófia ellentéteket kiegyenlítő útját.

Újabban a magyar jogfilozófiai gondolkodásban is bekövetkezett idealisztikus fordulatot legjobban *Somló Bódog* (1873—1920) szemlélteti, ki eredetileg a naturalisztikus jogbölcseletnek volt a híve, később pedig

az értékeszmét vallotta irányítóul, mely a tételes jog fejlődésével szerinte összeegyeztethetetlen természetjog szerepét hivatott betölteni. (*Juristische Grundlehre*, 1917.) Somló nyomain halad *Moór Gyula*, midőn a jog helyességét az erkölcsi mértéktől teszi függővé, mely az abszolút érték igényével lép fel, ha tartalma nem is mentes teljesen a változandósággal járó relativitástól. Ő már negatív-limitatív értelemben a természetjognak is helyet biztosít. A természetjogi felfogás iránt mutat megértést *Gajzágó László* a nemzetközi jog eredetére vonatkozó kutatásaiban.

Helényi, Szontagh első kísérletei után a *társadalomfilozófia* iránt Comte és Spencer filozófiájának az elterjedésével mutatkozott jelentékenyebb érdeklődés. Természettudományos alapon művelték a szociológiát *Jászi Oszkár, Méray-Horváth Károly*. A szociológia önállósítására törekszik *Dékány István* «tiszta szociológiája», melyen nem apriorisztikus elvekből kiinduló konstrukciót, hanem a társadalomalkotó tényezők (földrajzi, élettani, gazdasági, lélektani tényezők) elemzését érti. (*Társadalomalkotó erők*, 1920.) A platoni idealizmus értékelése nyomán haladva állapítja meg a társadalmi élet alapértékeit (*A társadalomfilozófia alapfogalmai*, 1933). Értékes szolgálatot tett a mai társadalom sokoldalú morfológiai elemzésével (*A mai társadalom*, 1943.). *Ottlik László* tudományelméleti alapon igyekezett megjelölni a szociológia sajátos helyét a tudományok rendszerében.

9. *Az esztétika* mint önálló filozófiai tudomány korán talált művelőre *Szerdahelyi György* (1740—1808) ex-jezsuitának, a nagyszombati-pesti egyetem első esztétikatanárának személyében. Nagyszabású munkáit Aristoteles mellett kora esztétikusainak (Baumgarten, Maier) a nyomán írta, de forrásait önállóan dolgozta fel. (*Aesthetica*, 1778. *Ars poetica generalis*, 1783. *Poësis narrativa*, 1784. *Poësis dramatica*, 1784.) Utána az esztétikának állandóan voltak művelői, akik közül különösen *Schedius Lajos* (1768—1847) metafizikai, *Henszlmann Imre* (1813—1888) empirikus, *Erdélyi János* (későbbi korszakában) hegeliánus s *Purgstaller József* etikai-idealisztikus iránya érdemel említést. A legnagyobb hatású magyar esztétikus *Greguss Ágost* (1825—1882) budapesti egyetemi tanár volt. (*A szépészet alapvonalai*, 1849. *Rendszeres széptan*, 1888.) A szépet az anyagon megjelenő szellemiségnek tartotta, melyet csak az anyag- és szellemvilágot magában egyesítő ember hozhat létre. Herbart hatása alatt az értelmi és erkölcsi ítéleteket egyszersmind esztétikaiaknak is tekintette s az alapértékek közt talált eme benső kapcsolattal keltett erős visszhangot kora költőinél, főkép Petőfinél és Aranynál. A műalkotás és a műélvezet pszichikai vizsgálatának a fontosságát különösen halála után kiadott művében hangsúlyozta s ezzel sejtésszerűen meghatározta a későbbi magyar esztétika útját. Az őt követő esztétikusoknál a pszichológiai szempont jutott túlsúlyra. Utóda, *Beöthy Zsolt* (1848—1921), Fechner és Taine elveit követve, az életszervek működéséhez kötött

életérzés s a környezettel való életközösség érzéséből magyarázta az esztétikai hatást. *Alexander Bernát* pszichológiai alapú esztétikája a természeti méreteket meghaladó idealizálással járó életfokozásban látta a művészet célját. *Mitrovics Gyula* a közösségi principium, az értelmi társulások, a tetszés feltételeire vonatkozó vizsgálatai szintén a pszichikai tényezők alapvető jelentőségét emelik ki; emellett az esztétikumnak az etikummal való összefüggésre is rámutatnak. A Spencer nyomait követő pozitivizmus az esztétikai értékelést is fiziológiai folyamatokra vezette vissza. Ezt az álláspontot legterjedelmesebben *Pekár Károly Pozitiv esztétiká*-ja (1897) fejtette ki, mely a képzetműködés kvantitatív törvényeit juttatta döntő szerephez. A pozitivizmus szociális szempontjai érvényesültek *Jászi Oszkár* esztétikai munkáiban. A pozitivizmust felváltó ideálisabb gondolkodás az újabb magyar esztétikai irodalomban is érezteti hatását. *Pauler Ákos* ilyirányú esztétikai elveit már fennebb ismertettük. A pszichikai elemzésből az ideális értékek világába emelkednek *Pilroff Pál* vizsgálódásai. A műélvezetnek az egész lelket alakító hatását *Kőszegi László* a szépben rejtőző tökéletességre vezeti vissza s a tökéletesség művelőjének, a kereszténységnek, az esztétikai kultúra emelésében döntő szerepet juttat. Szintén a kereszténység értékeit csillogtatja meg *Sík Sándor* művészi élményből fakadó esztétikája. *Brandenstein Béla br.* művészet-bölcselete metafizikájához következetesen, a szépséget a matematikai alakulattal hozza kapcsolatba. A metafizikai nézőponttól függetlenül igyekezik az esztétika tudományos megalapozásának problémáját kifejteni *Baránszky Jób László* fenomenológiai tájékozódású munkássága.

A hazai esztétikai kultúra színvonalának méltó bizonysága *Jánosi Béla* (1857—1921) háromkötetes műve: *Az aesthetika története* (1899—1901). Az eredeti források és nagy irodalom felhasználásával készült munka a Tudományos Akadémia kiadásában jelent meg. A magyar esztétika történetét *Mitrovics Gyula* írta meg. (*A magyar esztétikai irodalom története*, 1928.)

10. A magyar *történetbölcselet* a bölcselet egyéb területeinél szerényebb eredményeket mutat fel. Ez különösen feltűnő, ha történelmi irodalmunk nagy gazdagságát figyelembe vesszük. Kerkápoly kezdetnél tovább nem jutott történetbölcseleti műve mellett, a történeti fejlődés lényegét *Bodnár Zsigmond* (1839—1907) budapesti egyetemi tanár nagy lelkesedéssel hirdetett «erkölcsi törvényé»-vel törekedett megmagyarázni. (*Az eszmeerő magyarázata*, 1894. *Az erkölcsi világ*, 1896.) E szerint az egyetemes világerő, mely a fizikai tüneményeket létesíti, mint eszme-erő a szellemi világ körforgását az egyéni szabadságot megszüntető szükségszerűséggel szabályozza. Az emberiség életének hullámzó mozgása az idealizmus és a realizmus korszakai közt váltakozik. Ha az eszme-erő a szép, jó és igaz eszméit egyesíti, beköszönt az idealizmus kora,

az eszmék szétválásával pedig bekövetkezik a részekre figyelő realizmus kora. Egyes problémákra, illetve azok rendszeri összefüggésére mutatnak rá *Kornis Gyula*, *Dékány István*, *Joó Tibor* történetbölcseleti művei.

11. *A bölcselettörténet* a mult század második felében indult fejlődésnek, midőn az idealizmus túlhajtása a spekuláció iránt bizalmatlanná és bátortalanná tette az elméket. Ekkor kezdődik nagyobb lendülettel a bölcselet klasszikusainak fordítása, monográfiák és egyetemes bölcselettörténeti munkák írása. A bölcselet klasszikusainak magyarra fordítását a Tudományos Akadémia hathatósan mozdította elő a *Filozófiai Irók Tára* megindításával. Az utolsó félszázadban ebben a sorozatban jelent meg a görög és az újkori filozófusok műveinek jelentékeny része bevezető tájékoztatóval. A fordítás és a bölcselettörténetírás terén *Bánóczi József*, *Simon József*, *Rácz Lajos*, *Kerényi Károly*, *Sebestyén Károly*, *Huszti József*, *Szemere Samu*, *Hornyánszky Gyula*, *Bartók György*, *Zivuska Jenő*, *Péterfy Jenő*, *Szabó Miklós*, *Dienes Valéria*, *M. Techert Margit*, *Fogarasi Béla*, *Jancsovics Ferenc* fejtettek ki szélesebb körű munkásságot. Műveiket könyvünk irodalmi utalásaiban ismertettük.

Rövidre fogott kézikönyvektől eltekintve, az egyetemes bölcselettörténet körében befejezetlensége mellett is legterjedelmesebb *Domanovszky Endre* (1817—1895) négykötetes munkája a görög, középkori és a renaissance filozófia-történetéről (1870—1890). Domanovszky Halleban Erdmannt hallgatta, tőle nyerte a hegeli tájékozódást, melyet azonban inkább csak az elméleti filozófiában, mint a filozófiatörténet írásánál érvényesített. Úgyszólván egész életét a tervbe vett nagy mű anyagának a gyüjtése foglalta le, de az anyag nagy terjedelme szétbontotta a probléma- és szellemtörténeti kapcsolatok folytonosságát. *Pekár Károly* Lewes és Höffding nyomán írta meg pozitivista irányú filozófiatörténetét. *Horváth József* a görög bölcselet történetét írta meg egy nagyobb munkában. *Kondor Imre* problématörténeti módszerrel írta meg a német idealizmussal záródó filozófiatörténetét; a pozitív irányt követi *Trócsányi Dezső* bölcselettörténelme. *Alexander Bernát*, *Halasy Nagy József* filozófiatörténeti munkásságáról már megemlékeztünk.

12. Világnézeti s így bölcseleti kapcsolatai miatt röviden meg kell még emlékeznünk a magyar *pedagógia* főbb képviselőiről. A magyar pedagógia irányelveit elsősorban Herbart és iskolájának a célkitűzései határozták meg, melyek középpontjában az egyéniség összes képességeinek harmonikus kifejlesztése áll. A herbarti hatást különösen *Kármán Mór* (1843—1913) elmélete tükrözi vissza, mely a nevelésnél az etikai, kulturális és nemzeti tényezők együttes jelentőségét emeli ki. (*Közoktatásügyi tanulmányok*, 1906—1907. *Pedagógiai dolgozatok*, 1909.) *Schneller István* kolozsvári egyetemi tanár Herbarttól függetlenebb rendszerének irányító gondolata a személyiség kialakítása. Az egyéniség személyiséggé az isten

célgondolat érvényesülése, az ember jobb Énjének minden képességén átható és uralkodó ereje által fejlődik ki. *(Pedagógiai dolgozatok*, 1900—1910.) A pedagógiának filozófiai megalapozottságát, világnézetet alakító hivatását *Weszely Ödön* pécsi egyetemi tanár is erősen hangsúlyozza. *(Bevezetés a neveléstudományba*, 1923.) A filozófiai alap Weszelynél a modern kultúrfilozófia. A nevelés rendeltetését az egyéniség kimüvelésében látja, de a kultúrát csak eszköznek tekinti az ember Isten által szándékolt végső célja eléréséhez. Hegel és Spranger kultúrfilozófiájának elvi szempontjait követi *Prohászka Lajos* az oktatás elméletéről írt műve.

Az elméleti művek mellett *Finánczy Ernő* eredeti források alapján megírta a nevelés egyetemes történetét és a magyar közoktatás történetét Mária Terézia korában. Ennek a hatalmas történeti munkásságnak filozófiai vonatkozása abban domborodik ki, hogy Finánczy az egyes korok nevelési eszméit az egyetemes kulturális és világnézeti hatásösszefüggések szövedékéből fejti ki s így műve voltaképen a szellemtörténet egyik fejezete. A történeti vizsgálódásában követett értékeszmék nevelési jelentőségét *Világnézet és nevelés* (1925) c. összefoglalt tanulmányaiban juttatta kifejezésre.

13. Az utolsó félszázad alatt a magyar gondolkodás talajában az *újskolasztikus mozgalom* is gyökeret eresztett s életerős fejlődésnek indult. A szinte teljesen parlagon heverő terület megművelése az első munkásokat nagy feladat elé állította s vállalkozásuk nehézségét jelentékeny mértékben növelte a mult század utolsó negyedében nálunk is uralkodó pozitivizmus és újkantianizmus kedvezőtlen áramlata. Az első szerény kezdet a külföldi újskolasztika nevesebb alkotásainak, elsősorban Stöckl Albert szisztematikus bölcseletének és bölcselettörténetének magyarra fordítása volt. De csakhamar önálló munkások is jelentkeznek, köztük fényes, nagyrahivatott tehetségek.

Az úttörők sorában a legfáradhatatlanabb volt *Kiss János* (1857—1930), a budapesti egyetem hittudományi karának a tanára. Kiváló szervezőképességét s alapos tudományos készültségét állította a mozgalom szolgálatába. Áldozattól vissza nem riadva, minden eszközt megragadott az érdeklődés felkeltésére, a pápai programm megvalósítására. 1886-ban megindította s 20 éves fennállásán keresztül szerkesztette a magyar újskolasztika közlönyét, a *Bölcseleti Folyóiratot*, később pedig a *Religio* szerkesztését vette át. 1893-ban megalapította a máig működő *Aquinói Szent Tamás Társaságot*. Nagy része volt abban, hogy a katolikus papképzésnél hosszú szünetelés után a rendszeres bölcselettanítás helyet kapott. Kiss a katolikus bölcselők és tudósok nemzetközi kongresszusait kitartóan látogatta s az azokon tartott előadásainak eredetiségével magára vonta a figyelmet. Egészében a tomizmust követte, amelytől csak azokban a pontokban tért el, amelyekben kritikus elméje külön álláspont

elfoglalására ösztönözte. A szigorúan logikus gondolkodás híve volt, ki az újskolasztikában is feltünedező intuíciós eszmékkel nem tudott megbarátkozni. Amilyen világosan gondolkodott, époly világosan törekedett magát hazai nyelvünkön kifejezni. Üldözte az idegen szavakat. Meggyőződése volt, hogy a magyar fajtól nem idegen a bölcselkedés szelleme, hogy nyelvünk képes és alkalmas a gondolat legfinomabb árnyalatainak a kifejezésére. Önálló müveiben s müfordításaiban ennek sikeres bizonyságát adta.

A keresztény gondolat ékesszavú és ragyogó tollú hirdetője volt *Prohászka Ottokár* (1858—1927) székesfehérvári püspök. A szenttamási filozófiába avatott tudósok vezetése mellett mélyedt el római tanuló évei alatt s a skolasztikus renaissance tüzét hozta magával hazájába. Első müveiben az evolucionista természettudománnyal szemben védelmezte a keresztény világnézet alapjait. *(Isten és a világ*, 1892. *Föld és ég*, 1902.) Majd egy páratlan hatású könyvben a saját élménygazdag lelke tükrözésében mutatja be a kereszténység nélkülözhetetlen és legyőzhetetlen életerejét. *(Diadalmas világnézet*, 1903.) Későbbi lélekébresztő, apostoli munkássága elszólította a tudós elmélyedés csendjéből, de a modern filozófia problémáival a kapcsolatot mindvégig megtartotta s müveinek összkiadásában különböző időben irt bölcseleti dolgozatai külön kötetet alkotnak. *(Az elme útjain*, XIV. kötet.)

Prohászka, mint a vallásilag kifinomult lelkiség embere, filozófiai álláspontját is a lélek kibontakozásának nagy szempontjai alapján rögzítette. A modern ember sajnálatos erkölcsi fogyatkozásokban megnyilvánuló diszharmonikus lelkiségének főokát az intellektuális müveltség egyoldalúságában látta. Átélései és ismeretelméleti megfontolásai eredményeképen szürődött le az a meggyőződése, hogy az absztrakt fogalom nem merítheti ki a konkrét valóság sokrétű világát. S mivel a világ nagy része számunkra megközelíthetetlen marad, az ismeretet és a tudományt nem tartotta öncélnak, hanem az élet eszközének és szervének, a cselekvés ingerének és motívumának tekintette. Azt tartotta, hogy minden ismeretnek az a rendeltetése, hogy az élet konkrét alakításához, az erkölcsi ideálok szerint való cselekvéshez segítsen. De az ismeretnek az élet szolgálatába állítása miatt Prohászkát nem lehet sem a bergsoni intuicioniznmussal, sem az amerikai pragmatizmussal rokonságba hozni. Az ő élményfilozófiájának gyökérszálai sokkal messzebbre nyúlnak, a skolasztikában működő augusztinizmusból táplálkoznak. Az ágostonos lélek vallásos áhítatával tisztelte ő az igazságot, melynek változhatatlanságában hitt s melynek tudományos megformulázását csak fogalmakban tudta elképzelni. De a tudománytól elvárta, hogy a nemesebb élet útmutatója legyen.

Igen termékeny és sokoldalú munkása az újskolasztikus iránynak *Trikál József* (sz. 1873) budapesti egytemi tanár. A skolasztikus bölcselet

történetére vonatkozó részletkutatások után a modern gondolkodás problémái felé fordult tekintete s az ellentétes világnézetek megnyugtató kibékítését kereste a keresztény bölcseletben. Majd a természetbölcselet, a metafizika alapjait világítja meg a keresztény filozófia fényénél. Az a központ azonban, ahová kutató tekintete egyre visszatér, a lélek világa. Nem a kísérleti lélektan analizáló céljaival, hanem a lélek belső életébe hatolás vágyával fürkészi a lélek teremtő tevékenységét, rejtett életét, okkult erőit s ellesni iparkodik azokat a titokzatos lelki összetevőket, melyek a jövendő idők embertípusát alakítják. E vonzalomnak a titka a lélek világához Trikál egyéniségében keresendő. Azok közé a filozófusok közé tartozik, akiknél a filozófia a kifejezésre törekvő szellemi élet igénye. Gondolatai magukon hordozzák az egyéniség eredetiségének a frisseségét s a stílus művészi formáiban találják meg adekvát kifejezésüket. Irásai eloszlatják a skolasztika «szárazságáról» elterjedt előítéletet s széles körbe viszik szét a modern korkérdésekre a klasszikus keresztény bölcseség mélységeiből merített feleletet. (Főbb művei: *A ker. bölcselet akaratelméletének kifejlődése a XV. századig*, 1910. *Bevezető a középkori ker. bölcselet történelmébe*, 1913. *Egység felé*, 1914. *A lélek teremtő tevékenysége*, 1919. *Természetbölcselet*, 1924. *A gondolkodás művészete*, 1926. *A jelenségekből a valóságba*, 1929. *A lélek rejtett élete*, 1931. *Az okkultizmus bölcseleti szempontból*, 1931. *Az új ember*, 1932. *Az új szellemiség*, 1937. *Az isteni szellemiség útjai*, 1942.)

Schütz Antal (sz. 1880) alapos skolasztikus tudását nemcsak a spekulatív teológia terén értékesíti, melynek professzora a budapesti egyetem hittudományi karán, hanem az Isten-bizonyítás logikáját, a bölcselet különböző részletkédéseit nagy elmélyedéssel és éles kritikus érzékkel fejtegető filozófiai munkáiban is. Schütz az újskolasztikus programmhoz következetesen szívesen látogat el a modern kutatás csarnokaiba is. Megfordult Würzburgban, Külpe iskolájában s a kiemelkedő szótársításokra vonatkozó kísérletei jelentős eredménnyel jártak. S hogy a skolasztikus elme szintétikus készségei hasznos szolgálatot tehetnek a modern kutatásnak, arról karakterológiai tanulmányaiban tesz bizonyságot. A bölcselet rendszerét nyujtó alapvetésében a skolasztika és a modern értékelmélet összehangolására törekszik. Ez a sokoldalú s mindig kimerítő megoldásra törekvő kutató munka a plasztikus fogalmazást a szigorú okfejtéssel egyesítve adja közre eredményeit. Schütz nagy szolgálatot tett a magyar szellemi életnek Prohászka műveinek sajtó alá rendezésével, Prohászka-tanulmánya pedig kiváló bevezetés a nagy magyar püspök gondolatvilágának a megértéséhez. (Főbb bölcseleti művei: *Az Isten-bizonyítás logikája*, 1913. *Zur Psychologie der bevorzugten Assoziationen und des Denkens*, 1916. *Charakterológia és aristotelesi metafizika*, 1927. *Prohászka pályája*, 1929. *Isten a történelemben*, 1932. *Logika és logikák*, 1940. *A bölcselet elemei*, ^{2}1940.)

Külföldön is ismert képviselője a magyar skolasztikának *Horváth Sándor* (sz. 1884) domonkosrendi tanár, ki korábban rendje római, majd fribourgi egyetemén működött, jelenleg pedig a budapesti egyetem tanára. Rendje hagyományai Szent Tamás hivatott értelmezőjévé tették. De emellett teljesen otthon van a modern gondolkodásban is s ennek problémaköréből kiindulva, mélyreható spekulatív erejével Szent Tamás filozófiájából a mai filozófia előtt is tiszteletet követelő értékeket ragyogtat fel. A relációk metafizikájáról, Szent Tamás tulajdonelméletéről, a tomista Isten fogalomról írt művei a nemzetközi irodalomban is nagy figyelmet keltettek. (*Metaphysik der Relationen*, 1914. *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas v. A.*, 1929. *Der thomistische Gottesgberiff*, 1941.) *Aquinói Szent Tamás világnézeté*-ről írt könyve (1924) a hazai filozófiai irodalom legkiválóbb alkotásai közé tartozik. A tomizmus jog- és társadalombölcseleti értékeit fejtik ki természetjogi tanulmányai. Horváth Sándor mélyre szántó munkássága a klasszikus tomizmus eszmetartalmának gazdagságáról és fejlődésképességéről alapos bizonyságot szolgáltat.

Pécsi Gusztáv (sz. 1874) latinnyelvű *Cursus philosophiae*-jában sok eredetiséggel dolgozta fel a skolasztikus rendszert. Pécsit különösen a fizika és a természetfilozófia kérdései érdeklik. Külföldön is ismert munkáiban a modern fizikai axiómákat, újabban Einstein elméletét tette éles kritika tárgyává.

A bölcselet különböző ágainak az újskolasztikusok körében sok jeles művelője akadt. A már említetteken kívül metafizikai kérdésekkel foglalkoztak *Szabó Szádok*, *Andor György*, *Werdenich Endre*, *Faragó János*, *Döry László*, *Nagy Lajos*, *Bárd János*, *Ervin Gábor*. A bölcselet bevezető kérdései és az ismeretelmélet terén fejt ki munkásságot *Jánosi József*. A lélektant művelték *Székely István*, *Török Mihály*, *Kaszás Márton*, *Tower Vilmos*, *Vértesi Frigyes*, *Zemplén György*. Természetbölcseleti műveket írtak *Lubrich Ágost*, *Marosi Arnold*, *Platz Bonijác*, *Magdics Gáspár*, *Hajós József*, *Zborovszky Ferenc*. Etikai munkásságot fejtettek ki *Breznay Béla*, *Hajdú Tibor*, *Rott Nándor*, *Hanauer Á. István*, *Jehlicska Ferenc*, *Wolkenberg Alajos*, *Ibrányi Ferenc*, *Jánosi József*. Társadalombölcseleti kérdéseket tárgyaltak *Giesswein Sándor*, *Notter Antal*, *Angyal Pál*, *Komócsy István*, *Wahlner Béla*, *Lányi Ede*, *Csávossy Elemér*, *Varga László*, *Kovrig Béla*, *Mihelics Vid*. A vallásbölcseletet, a valláslélektant és az apologetikát művelték *Zubriczky Aladár*, *Dudek János*, *Wiedermann Károly*, *Bangha Béla*, *Kühár Flóris*, *Heténvi Gyula*, *Strommer Viktorin*, *Gálffy László*, *Felber Gyula*, *Nyéki Kálmán*. Az esztétika terén *Kis Erős Ferenc*, *Piszter Imre*, *Fieber Henrik*, *Zoltványi Irén*, *Mössmer József*, *Sík Sándor*, a pedagógiában *Mázy Engelbert*, *Marczell Mihály*, *Stuhlmann Patrik* működését kell kiemelnünk. A skolasztika történetével s egyéb filozófiai rendszerek skolasztikus szempontú méltatásával foglalkoztak *Trikál József*, *Kühár Flóris*, *Kozári Gyula*, *Mester János*, *Várkonyi*

Hildebrand, Hajós József, Kiss Albin, Erdey Ferenc, Ivánka Endre, Ibrányi Ferenc, Gerencsér István.

14. Visszatekintve a magyar bölcselet fejlődésére, megállapíthatjuk, hogy a nyugati gondolkodás eszméi a mi szellemi életünk struktúrájába is beleszövődtek. Minden korban megtaláltuk az uralkodó filozófiai eszmék visszatükröződését. Bármily szegények is történeti adataink, mégis nyomon követhettük a középkori magyar skolasztikának a dialektikus műveltség kezdeteitől a tomizmus, a skotizmus, a nominalizmus jelzőpontjain át vezető fejlődésvonalát. A renaissance korában pedig már a filozófiai erosz Akadémia alapítására törekedett. A később ránkszakadt súlyos megpróbáltatások sem tudtak bennünket teljesen elszigetelni a nyugati gondolkodás eszmeáramlataitól. Elég korán eljutottak hozzánk Descartes eszméi, később Leibniz, majd Kant és a német idealizmus is megtalálták az útat. A XIX. század közepétől pedig már bölcseletünk szinte a világuralomra jutott német bölcselettel párhuzamosan fejlődik. S a párhuzamot a mai helyzet is fenntartja, melyben a Böhm és iskolája által képviselt szellemfilozófia mellett nálunk is látjuk Paulernél és iskolájánál, valamint az újskolasztikusoknál az objektivizmus és a kritikai realizmus előretörését s megtaláljuk az ideális értékelméleti és kultúrfilozófiai irányok képviselőit is.

Bár bölcseletünk egész fejlődésén keresztül a külföldi, elsősorban a német filozófiától függött, mégsem volt annak szolgai követője. Az idegen hatások sodrában is iparkodott a magyar lélek megőrizni jellemző sajátságát, mérséklő hajlamát. A történeti fejlődésben kialakult filozófus karakterének alapvonása az igazság megismerhetőségébe vetett bizalom s az igazságot az ész világos logikájával keresi; az érzések, az intuíciók ködös levegőjét nem kedveli. Igazságkereső szenvedélye visszariad a szkepszis nyomasztó sötétségétől s a pozitivizmus hasznossági szempontokból kiinduló relativizmusával sem tud megbarátkozni. A szélsőséges irányokkal szemben tartózkodó, az ellentétek kibékítésére törekvő magatartásának mélyebben fekvő oka bölcselkedésének erősen etikai jellegében rejlik.

Irodalom. Kajlós (Keller) I., Böhm K. élete és munkássága. I—III. Besztercebánya, 1913. (Életrajza és rendszerének ismertetése különböző szerzőktől.) — *Bartók Gy.*, Böhm Károly. Budapest, 1928. — *Kornis Gy.* — *Prohászka L.* (szerk.), Pauler Ákos emlékkönyv. Budapest, 1934. (Athenaeum, 1933.) — *Kornis Gy.*, Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Á. filozófiája. Minerva, 1922. 29—89. ll. (Magy. filozófusok, 66—143. ll.) — *Vörkonyi H.*, Tanulmány Pauler Á. logikai rendszeréről. Athenaeum, 1927. 1—25. ll. — *Berky I.*, Az igazság fogalma Pauler Á. rendszerében. U. o. 1932. 153—186. ll. — *Legeza J.* A transzcendens okság elve. Budapest, 1944. (Brandensteinről.) — *Pauler T.*, Emlékbeszéd Virozsil A. felett. Budapest, 1869. — *Schnierer A.*, Emlékbeszéd Pauler Tivadar felett. Budapest, 1887. — *Concha Gy.*, Br. Eötvös J. állambölcselete és a külföldi kritika. Budapest, 1908. — *Jászi O.*, Br. Eötvös J. állambölcselete és politikája. Husz. Száz., 1913. 28. k. 313—349. ll. — Pulszky Ágost emlékezete. Buda-

pest, 1902. — *Jehlicska F.*, Pikler belátásos elmélete. Budapest, 1908. — *Moór Gy.*, Somló B. Társadalomtud., 1921. 17—40. ll. — *Mitrovics Gy.*, A magyar esztétikai irodalom története. Debrecen, 1928. — *Jánosi B.*, Szerdahelyi Gy. esztétikája. Budapest, 1914. Schedius L. esztétikai elmélete. Budapest, 1916. Henszlmann I. és Erdélyi J. esztétikai elmélete. Bpesti Szemle, 1914. 159. k. 26—65. ll. — *Dengl J.*, Greguss Á. Pozsony, 1886. — *Kéky L.*, Beöthy Zs. Budapest, 1924. — *Nagy J.*, Bodnár Zs. Irod. Tört. Közlem., 1908. 1—16. ll. — *Rácz L.*, Bodnár Zs. és az ő törvénye. Magy. Fil. Társ. Közl., 1908. 7—48. ll. — *Alexander B.*, Emlékbeszéd Domanovszky E. fölött. Budapest, 1901. (Tud. Akad.) Kármán M. Bpesti Szemle, 1914. 157. k. 32—64. ll. — *Weszely Ö.*, Kármán M. Emlékbeszéd. Budapest,1917. — *Trikál J.*, Kiss János emlékezete. Budapest, 1931. (Szt. István Akad.) — *Kecskés P.*, Kiss J. Bölcs. Közlm. 1935, 1—10 ll. — *Schütz A.*, Prohászka pályája. Budapest, 1929. — *Rezek S. R.*, Prohászka intuiciója és átélése. Theológia, 1941—42. Szempontok és adatok Prohászka «bergsonizmusához». Bölcs. Közlm. 1943, 97—122 ll.

Összefoglalás.

A legújabb kor bölcseletének a fejlődése két forrásból indult ki, a természettudomány és a történettudomány által nyujtott reflexióból. A bölcseletnek a természettudománnyal fennálló kapcsolata régi. Az egész újkori bölcselet problémakörét elsősorban a természettudományi kutatás állapította meg. De a természettudományok nagyarányú fellendülése új fordulót jelentett életében. S a természettudományos felfedezésekhez járult a kultúra multjának a feltárása, a filozófiai, állami, jogi, vallási élet fejlődésének a megismerése. Természettudomány és történettudomány kezdetben zavartalanul dolgoztak egymás mellett. Volt ugyanis egy szempont, melyben megegyeztek. S ez a mult század uralkodó gondolata, a *fejlődés* eszméje volt. A világegyetem immanens fejlődésének a német idealizmus által kialakított gondolata, mely Hegel rendszerében jutott teljes jelentőséghez, empirikussá változott értelemmel erejét továbbra is megtartotta. A kutatás minden ágának vezérgondolata lett, hogy a valóság egymásból következő folyamatok sorának tekintendő s bármi csak úgy érthető meg, ha története, előzményei ismeretesek. A fejlődés fogalma bevonult a természettudományokba is, amennyiben alkalmazását a tárgy megengedte. A geológia, a paleontológia, a biológia arra mutattak rá, hogy a természet sem a folyamatok örökös egyformasága, az örökös változatlanság állapota, hanem itt is van változás, fejlődés. S a természeti feltételekbe fonódott embernek nemcsak szellemi, de fizikai, biológiai története is van, mely szellemi életét is meghatározza. De midőn az ember is belekerült az egyetemes fejlődés vonalába, rajta keresztül kilobbant az ellentét a természettudomány és a történelem közt, mely az újkori gondolkodás megoldáshoz jutni nem tudó problémáját, természet és szellem viszonyának a kérdését teljes erejében kiélezte. A *naturalizmus* és a *spiritualizmus* harcának a képében áll előttünk a legközelebbi mult története.

Az emberért folyó harcban kezdetben a naturalizmus mutatkozott erősebbnek. A természettudomány eredményeitől elszédítve arra vállalkozott, hogy a természettudományos módszert s kategóriákat az emberre is alkalmazza, hogy az ember magatartásánál is értékesítse a fizikában bevált programmját: savoir pour prévoir. A *materializmus* és a *pozitivizmus* rendszerei az embert teljesen a természettől függő lénynek tekintették, szellemi életét magasabbrendű *biológiai* tüneménynek, történetének törvényeit a természeti fejlődés törvényeivel azonosaknak tartották. A pozitivizmus legnagyobb eredményének tekintette a saját találmányának tartott új tudományt, a *szociológiát*, mely az emberi egyént a társadalmi mechanika és sztatika törvényei alá rendelte, teljesen beolvasztotta a társadalmi organizmusba s ezzel önállóságát megszüntette.

De a szellemet a természeti vegetáció szintjére süllyesztett életszint nem elégíthette ki. Csakhamar megindul a harc a felszabadulásért. Az ösztönzés ehhez részben magától a biológizmustól indult ki. Az «*élet*» filozófusainál a biológizmus elveszíti a természettudományoktól kölcsönzött eredeti mechanikus jellegét s a természet a szellemiségbe oldódik fel. S ehhez a jelentékeny változáshoz az a belátás adott indítást, hogy a természetes kiválasztás mechanikus folyamata a haladás, az előbbrejutás magyarázatára elégtelen. A fejlődés nemcsak változást, de létt tökéletesedést mutat, ami csak úgy érthető, ha a lét valami szellemi életlendületnek a kibontakozása. A szellemi élet autonómiáját a történelemből kiinduló kultúrfilozófiai reflexió tudományos érvekkel támasztotta alá. Előtárta, hogy a történelem nem a természet rabjának mutatja az embert, hanem hősnek, ki a természetet szellemisége erejével győzi le. Mi más a kultúra, mint a szellem aktív érvényesülése a természettel szemben? Ha nem is vonható kétségbe az ember függése a természeti létfeltételektől, ez a függés korántsem oly mértékű, mely a szellem önállóságát teljesen megszüntetné. A tudományos módszer kritikus vizsgálatával *Dilthey, Windelband, Rickert a természettudomány és a szellemtudomány* tárgyai közt egymásra vissza nem vezethető különbségeket állapítanak meg. A tőlünk idegen természeti világ fogalmi megismerése s az egyéniség beleélés útján való megértése, általános törvényszerűséget megállapító absztrakció s megismételhetetlen egyszeriség szemlélete, értékeléstől mentes egyetemesítés s értékekhez vonatkoztatott kiválasztás, szükségképeni törvényszerűség és tipikus szabályszerűség tűnnek elő a kétféle kutatási terület tárgyával adott ellentétes feltételeképen.

A szellem felszabadításáért folytatott harccal együtthalad a küzdelem az ismeretelmélet és az etika terén egyaránt elhatalmasodott *relativizmus* ellen. Az ismereti relativizmus forrása az ismeret *érvényét* a gondolkodás *lélektani* mozzanataiból magyarázó *pszichológizmus* s a fogalmi ismeret értékét kétségbevonó *irracionalizmus* lett. A pszichológizmus az ismeretben *csak* alanyi lelki folyamatot látván, az ismeret objektív

igazságát nem biztosíthatta. A pszichológizmus nagyarányú kifejlődése természetes következménye lett az egyoldalú biológisztikus szemléletnek, mely az ismereti kategóriákat is a faji tapasztalat eredményének, a gondolkodást és az önfenntartást szolgáló s a gazdaságosság elvei szerint szabályozandó funkciónak tekintette. Az igazságnak hasznossági fikcióval, érdekektől irányított értékmeghatározással való azonosításában jutott a pszichológizmusból eredő relativizmus a legleplezetlenebb formában kifejezésre. A fejlődéselmélet mellett a pszichológizmus erős támpontot talált a lélektanban *(Wundt, Lipps)* is, mely az alapvető filozófiai tudomány igényével lépett fel s a filozófiai tudományokat, elsősorban a logikát a lélektanba olvasztani törekedett. S époly erős tápot kapott a relativizmus a racionalizmus éles ellenthatásaként jelentkező irracionalizmusból is, mely az intuicióban nyilvánuló életigényt, az érzést és akarást tekinti az ismeret forrásának, illetve lényegének.

Még közelebb érintette az életet a relativizmus az erkölcsi téren. Egy ideig, míg az utilitarisztikus-humanisztikus etika virágzott, az etikai norma relativitásának a gyöngéi nem voltak szembetűnők. *Feuerbach, Comte, Guyau* etikái az egyént a társadalomnak rendelték alá s a társadalom mindenkori igényeit a kötelesség elégséges alapjának tekintették. Hogy azonban a biológista értékelés mellett a társadalmi igények jogalapjai kellőkép nem biztosíthatók, csakhamar igazolta a *Nietzsche* filozófiájában félreérthetetlen határozottsággal és kíméletlenséggel feltörő individualizmus, mely a maga szélsőséges követeléseit ugyanarra a biológiai alapra támasztotta, amelyen az utilitarista etika az altruizmust biztosítva látta.

Az értékek biztosítása az elrelativizálás veszélyével szemben lett az újjáéledő német idealizmus vezérgondolata. A nagy idealista metafizikai rendszerek összeomlása közepette a bizalom *Kant* transzcendentális filozófiája felé fordult, mely egy századdal korábban a francia és az angol szenzualizmus és hedonizmus relativizmusával szegezte szembe az ismeret és az erkölcsiség feltétlen érvényt követelő posztulátumait. Az *újkantiánus* mozgalom az individuális alanyokon felülemelkedő s azok funkcióit szükségképen meghatározó *transzcendentális* elvekben találta meg az ismeret érvényességének Kantnál adott alapjait. A transzcendentális tudat fogalmával adva volt a kiindulás a *marburgi* újkantianizmus számára: a «tiszta gondolkodás» tárgyainak a tudat transzcendentalis funkcióiból való levezetéséhez. A transzcendentális tudat s a transzcendentális posztulátumok tanában meg volt az alap a *badeni* értékelmélet számára: az ismerettárgynak a transzcendens érték által való meghatározásának a magyarázatához. S a kanti transzcendentalizmus indító hatással volt Husserl *fenomenológiájára* is, «a tiszta tudat tiszta adottságai»-nak az elméletéhez. Az ismerettárgy ilymódon a pszichológizmus relativizáló magyarázatával szemben a transzcendentális funkciótól, a

transzcendentális normától, a transzcendentális jelentéstől nyerte feltléten érvényességét.

A pszichológizmus elleni harcban *Bolzano* és *Lotze* irányítása nyomán a tiszta matematika mintájára megszületik a *tiszta logika*, mely kialakítja az immanens logikai igazságfogalmat : az igazság mind a valóságos léttől, mind a gondoltságtól *függetlenül fennálló* érvényesség. A transzcendentalizmus modern formában eleveníti fel a platonizmust: az érvényességet elválasztja a valóságtól, a jelentéstartalmakat mint ideális tárgyakat hiposztatálja. Értelmezése szerint a jelentés, a logikai érték az alanyi funkciótól függetlenül áll fenn. Az igazság nem függ a gondoltságtól. A szubjektív tudat «felfogja», az ítélet aktusában «realizálja» az ideális érvényességet. Természetesen az érvénynek a valóságtól való szétválasztásával a transzcendentalizmus Platon idealizmusát is túlhaladta. Platonnál ugyanis az ideák objektív valóságok voltak, melyekkel az érzéki világ dolgai a részesedés viszonyában állottak. A modern platonizmus azonban céltudatosan megkerülte a metafizikai magyarázatot s megoldásának érdemét épp abban látta, hogy a pszichológizmussal szemben sikerült állást foglalnia, anélkül, hogy a metafizikát vissza kellett volna fogadnia. A jelentés, a logikai érték nem az ontológiai, hanem a tiszta érvényességi síkban fekszik. Éppen *valóságon túli*, transzcendentális fennállása biztosítja abszolút érvényét.

Ha az érvényességnek a valóságtól való szétválasztásával a transzcendentális logikai és értékelméleti irányoknak a pszichológizmussal szemben sikerült abszolút poziciót találniok, viszont nem sikerült kellőkép eleget tenniök a filozófiával szemben támasztott valóság-igényeknek. A platonizmus korunk gondolkodásában is létrehozta történeti törvényszerűséggel a *kritikai realizmus* formájában jelentkező aristotelizmust. A kritikai realizmus is helyteleníti a pszichológizmust, mely a lelki folyamatot a logikai jelentéssel azonosítja, de viszont túlzottnak látja a logizmus szétválasztó törekvéseit. Minthogy a logikai jelentés csak a pszichikai tudatban ragadható meg, a jelentés önálló fennállását igazolhatatlan posztulátumnak találja, mely fölöslegessé válik, ha az érvényesség alapját a valóságban keressük. A kritikai realizmus azt az álláspontot képviseli, hogy a filozófia, ha a valóság magyarázója akar lenni, a logikai törvényszerűség mellett az empirikus-objektív tényezőket sem hanyagolhatja el. S éppen a tárgyi oldalt nem látja biztosítva a transzcendentális idealizmusban. A tárgynak a tiszta tudat általi teremtése, illetve felfogása, a transzcendentális norma általi meghatározása erősen a hegelianizmusra emlékeztető állásfoglalások s azt az aggodalmat keltik, hogy a logikai és értékelméleti idealizmus Hegelhez hasonlóan a természetet és a szellemi életet ismét az a priori dialektika diktatúrája alá helyezi. A valóságot erőszakosan magyarázó a priori konstrukciók helyett a szaktudományok által ébrentartott valóságérzék a tárgy

tudatontúli fenntartásához ragaszkodik s a filozófiai szintézis transzcendens-tárgyi megalapozását sürgeti.

A mai filozófiában egyre jelentékenyebbé váló realizmus revízió alá vette a kanti kriticizmus módszerét s az eredmény a szubjektivizmus és a fenomenalizmus elvetése lett. A tárgynak a szaktudományok által feltételezett tudatontúli realitása, a tudatnak a transzcendens realitás mellett szóló ismereti és akarati mozzanatai, a tárgynak a fenomenológiai vizsgálatban kidomborodó szabályozó jelentősége, az ismerettárgyban visszamaradó irracionális, értelmileg fel nem dolgozható tényezők szolgáltatják a kritikai realizmus számára az indítékokat a tárgy transzcendens valóságának a fenntartásához. A fenomenalizmus áttörésével az ismeretformák alapját a tárgyakban jelöli meg s az ismeret érvényét a tárgy határozmányainak helyes felfogásához köti. A realizmus is vallja, hogy a világkép elménkben alakul ki s a dolgok jelentést és értelmet elménkben nyernek, de az ész szintetikus működését a tartalomhoz köti, mely transzcendens-tárgyi eredeténél fogva képvisel tárgyi értéket. Az objektivisztikus fordulat mellett a realizmus a *metafizika* útját is megnyitotta. A fenomenalizmus eloszlatásával ismét megközelíthető lett a magánvaló, a Ding an sich, melynek a tapasztalatból kiinduló meghatározásával bővült a filozófia problémaköre. Ezzel a fordulattal a filozófia nem jutott a szaktudományokkal szemben a pozitivizmussal azonos helyzetbe. A kritikai realizmus álláspontja szerint a filozófia nem összegezi a valóságtudományok eredményeit, mint a pozitivizmus, hanem azokat túlhaladja, a végső elveket állapítja meg, melyek érvényét a szaktudományi kutatás is feltételezi.

Azonban a kritikai realizmus nem egyedüli kezdeményezője a metafizikának. A metafizikai hajlam nagyerejű megnyilvánulása a mai filozófia egyik legjellemzőbb vonása. «Nyilt titok — írja 1921-ben a badeni irányhoz tartozó Kroner R. —, hogy korunk a metafizikai problémák tudományos megoldása után vágyakozik.» (Von Kant bis Hegel. I. 24. l.) A filozófia ősi és voltaképeni feladatáról, a lét végső okainak, a valóság egészének magyarázatáról csak a pozitivizmusnak a természettudományokban vakon bizakodó kora mondhatott le. De a naturalizmus lapos életbölcseségéből való kiábrándulás után feltartóztathatatlanul tör elő a filozófiai erosz, melynek mindenkor legnemesebb vágya marad a lét legmélyebb titkainak a megfejtése. A szaktudományi és a filozófiai részletkutatás kifejlesztése után a szintézis, az egységesítés igénye ugyancsak indokolt, mert a rész igazi értékét és értelmét csak az egészhez való vonatkozásban találja meg. A világegész megértésére törekvő vágyak erejével számol Rickert transzcendentalizmusa is, midőn a valóság és az értékvilág érintkezési területét vizsgáló profizika szükségességét elismeri. De korunk nem elégszik meg ilyen pótlékokkal, hanem nyiltan bevallott metafizikát igényel.

A pozitivizmus éveiben is fenntartották Németországban *Lotze, v. Hartmann, E., Wundt* az idealista metafizika hagyományait, a német filozófia különböző kultúr- és történetfilozófiai irányaiban *(Eucken, Troeltsch, Spranger, Spann)* Fichte, Hegel szelleme működik s ettől a szellemtől a badeni és a marburgi irány sem áll oly távol, mint követői hirdetni szeretik. Az *intuíciós* metafizika híveinek a száma ugyancsak megnövekedett, a szellem-metafizika Angliában új területeket hódított s Franciaországban, Olaszországban is virágzik. Az utolsó években már alig lehet figyelemmel kísérni a különböző kiindulású és irányú metafizikákat. Ma nem lehet probléma, hogy lehetséges-e metafizika. Ezt a metafizika léte bizonyítja. A tudományos metafizikai törekvésekkel szemben pedig ma már Kant kritikája sem képez áthághatatlan tilalmat. Eltekintve a kanti ismeretkritika középpontjában álló matematikai megismerés nagyon is vitatott kérdésétől, a szellemtudományok haladása, a gondolatpszichológia által vizsgált magasabb ismeret-aktusok (vonatkozások, jelentések, nem szemléletes tartalmak felfogása), a fenomenológiai lényegvizsgálat megdöntötték azt az előfeltevést, mintha a szemlélet, az érzéki tapasztalat vonná meg a megbízható ismeret határát.

De Kantnak abban igaza marad, hogy a metafizika nem mentesítheti magát a tudományos igazolás kötelezettségétől. S kétségtelen, hogy ennek a feltételnek a különböző metafizikák nem tehetnek egyenlő mértékben eleget. A kizárólag *intuícióra* hagyatkozó metafizika sajátos, egyéni módszerénél fogva kétségtelenül nélkülözi a tudományos bizonyosságot. A tapasztalati valóságot figyelmen kívül hagyó, bizonyítatlan előfeltevésekből kiinduló *a priori-deduktív* metafizika kilátásai sem kedvezők a valóság kielégítő magyarázatára. A nagy német idealista rendszerek összeomlása e merész vállalkozás kockázatos voltára figyelmeztet. A valóságtudományok *induktív* módszerét követő metafizika viszont csak valószínűségi következtetésekkel, hipotézisekkel kénytelen megelégedni. A tapasztalat lesz mindenesetre minden metafizika számára a kiindulás, mely nem akar légvárakat építeni, de a reális jelenségekből mint következményekből, a reális lényegre mint alapra jogosan csak úgy következtethetünk, ha egy egyetemes érvényű deduktív tényezőre támaszkodhatunk, mint igazoló elvre, nevezetesen az elégséges alap elvének ontológiai érvényére, mely szerint minden valóság létének elégséges alapjának kell lennie. Ezen az elven alapul a *skolasztikus-aristotelikus* metafizika, melynek realisztikus ismeretelmélete s ismeretkritikája az észelveket a lét *és* a gondolkodás egyetemes törvényeinek tekinti. Természetesen, ha az érvényességet a valóságtól függetlenítjük, illetve ha az utóbbit az előbbinek alárendeljük, ez az út nem járható. Azonban éppen a magyar filozófiában, *Pauler Ákos* rendszerében találunk példát arra, hogy a logisztikus kiindulású filozófia is szükségét érzi a metafizikának s ahhoz új utakat keres magának. A Pauler által bevezetett filozófiai módszernek,

a *redukciónak* az a rendeltetése, hogy az ontológiai vonatkozástól függetlenül állapítsa meg az érvényesség rációit s ennek alapján a tapasztalat tényeiből kiindulva a metafizikában is lehetővé tegye nyilvánvaló tételek megállapítását. Mindenesetre vita tárgyává tehető, hogy vajjon az indukció és a dedukció mellett a redukció önálló kutatási módszer-e s hogy jogosult-e az analitikus és a szintetikus ítéleteken kívül az autotetikus ítéletek felvétele. Azt azonban ez az eredeti kezdeményezés is meggyőzően bizonyítja, hogy a mai filozófia a metafizikát nem tekinti többé tisztán az egyéni világnézet kérdésének, a szív és kedély ügyének, hanem tudományos megalapozására törekszik. Ennek az igénynek *Hartmann N.* a tudományosan igazolható ontológia s az irracionális jellegűnek tekintett metafizika különválasztásával igyekezik eleget tenni.

A különböző ismeretelméleti és metafizikai tendenciák kereszteződéséből származó belső feszültség mellett természetesen az utolsó évtizedek filozófiája nem juthatott egyetemes álláspontra a kultúr-reflexió középpontjában álló *érték*-problémákban sem. Az erkölcs, a vallás, a művészet, a történelem értelme és értéke a különböző irányok részéről különböző megvilágításba került.

A filozófiai kiindulás különbözősége szerint az *etikai* vizsgálódás három típusa fejlődött ki: a biológista, az a priori formális és az a priori materiális etika. A *biológizmus* (intuicionizmus) az erkölcsi jelenségeket is a természeti feltételekből magyarázza. Az erkölcsi jó fogalmát a hasznossal azonosítja, mely általában a faji szempontból hasznossal azonos értelmű. A lelkiismeretet a hasznosról szerzett faji tapasztalat öröklődésének, a kötelességtudatot a társadalmi kényszer, a büntetéstől való félelem eredményének tekinti. Természetesen az erkölcsiségnek a fejlődési foktól, a társadalmi állapotoktól, az egyén érzelmeitől való származtatása mellett csak relatív norma alakulhat ki a biológizmus értékelésében. Ezzel függ össze a «normatív» etikával szemben fellépő «leíró» etika gondolata *(Simmel)* is.

Az erkölcsiség abszolút érvényét az a priori etikák hangsúlyozzák. De az objektív tájékozódás érvényre jutása következtében az apriorizmusnak két faja alakult ki. A kanti kategorikus imperatívusz *formalisztikus* fogalmát tartják fenn az újkantiánus irányok. Kant szubjektivizmusával és formalizmusával a fenomenológiából kiinduló erkölcsfilozófusok *(Scheler, Hartmann N.)* fordulnak szembe. Ellentmondást látnak abban a feltevésben, hogy a törvény forrása az akarat, mert az akarat szabadságánál fogva követheti vagy megszegheti a törvényt. S a formai törvényt elégtelennek találják az erkölcsi cselekedet lényegét képező tartalmi mozzanat magyarázatára. Az a priori-nak a formával, az aposteriori-nak a tartalommal való azonosítását Kant indokolatlan előítélete következményének tulajdonítják, mely a tartalmat csak mint érzéki dolgot tudta elképzelni. Ezzel szemben ezek az etikusok hivat-

koznak az értékekre, melyek bár *materiális*, tartalmi mozzanatok, a megismeréstől és megvalósultságtól független fennállásukban mégis a priori érvényességet fejeznek ki. Szerintük az értékek a valóságtól különböző rendet alkotnak, bár abba behatolnak, a dolgoknak és személyeknek sajátos értékminőséget kölcsönöznek, anélkül, hogy azok ontológiai lényegével azonossá válnának. Az értékek, mint a valóságtól különböző tárgyak, nem a valóságra irányuló fogalmi ismerettel, hanem az intuíció sajátos nemével ragadhatók meg. Mindenesetre az értékfelfogás függ a történeti viszonyoktól, de ez az ingadozás maguknak az értékeknek a lényegét nem érinti. Természetesen ezzel a magyarázattal szemben fennmarad az az aggodalom, hogy az intuíció nagyon is egyéni ismeretmódja biztos etikai eligazodást adhatna s másrészt, minthogy az erkölcsiség lényegében érték-megvalósítás, az értéknek a valóságtól való teljes szétválasztása ellentmondónak látszik. Ha az érték tökéletesen nem is valósítható meg a jelenségek világában, a valóság és érték közti belső viszony közös eredetet sejtet. A görög és a középkori hagyományokat fenntartó *újskolasztikus etika* a közös eredetet Istenben találja meg, ki az érték teljes megvalósulása. Ettől a magyarázattól munkássága derekán Scheler sem állt túlságosan messze, a magyar filozófiában pedig Pauler értékelmélete nyíltan magáévá teszi azt.

A *szabadság* és *szükségképeniség* viszonya az újabb természettudományi-mechanikus világmagyarázat kapcsán ismét súlyos problémája lett az etikának. Míg a materialista és a pozitivista rendszerek a szabadságot feláldozzák a mechanizmus kedvéért, az idealista metafizikai rendszerek a problémát a mechanizmusnak a szabad célszerűség alá rendelésével oldják meg, az újkantiánus etikák pedig a szabadságot az erkölcsiség szükségképeni posztulátumaként magyarázzák. Egy másik, különösen időszerű problémája lett az újabb etikának az *egyén* és a *társadalom* közti viszonynak a kérdése, melyet a romantika és a liberalizmus individualista törekvéseire bekövetkezett kollektivizmus ellenhatása tolt előtérbe. A kétféle értékelés heves összecsapását a mult század második felében egyrészt *Marx* és *Feuerbach*, másrészt *Stirner* és *Nietzsche* etikái szemléltetik. A nagy harc eredménye lett az újabb etikák erősen növekedő szociális tartalma, melyek azonban nagy részükben az erkölcsi értékek közvetlen hordozójául a személyt tekintik. A társadalmi problémák nagy tömege a szociológia fejlődésének adott erős lendületet s e tudomány önállósulásához vezetett.

A modern gondolkodás a *vallást* is a fejlődés egyetemes szempontjából hajlandó megítélni. Különösen ez a magatartás nyilvánul meg a pozitivizmusnál és az «élet» filozófiájánál, melyek a vallási formáknak a helyét is az egyetemes fejlődés keretein belül iparkodnak megjelölni. A *biológizmus* a vallást is hasznossági szempontokból értékeli, mint a természet «védő reakcióját», mint az egyén és a faj életerejének jelen-

tékeny tényezőjét becsüli. S minthogy a vallást is az életösztön megnyilvánulásának látja, a vallás lényegét érzelmi természetűnek tekinti. A pragmatikus igazságfogalom mellett a biológizmusban a vallás igazsága is csak relatív lehet. Maradandó dogmákról és normákról nem lehet szó, a vallási tételek tisztán a gyakorlati magatartást szabályozó szimbolumok szerepét töltik be.

Az *újkantiánus* rendszerek a vallás értékét kultúretikai jelentőségében állapítják meg. Kant gondolata él náluk tovább, mely szerint a vallás kötelességeinknek isteni parancsként teljesítése. A vallás érvényének szerintük az az alapja, hogy a vallásos tudat az értékeket mint az istenség értékmeghatározásait fogja fel s az érték és a valóság közt ily módon talált kapcsolatnál fogva az értékeknek a valóság feletti hatalmáról meggyőződik. Az Isten-eszme tehát az értékek szükségképeni kiegészítője, a legmagasabbrendű érték. Ha ilymódon az újkantianizmusban a vallás megtartja az abszolút norma jellegét, viszont Isten, ki a vallás lényegét képezi, filozófiai szempontból tisztán eszme marad.

Spranger, *Eucken* bölcseletében a vallás szintén kultúretikai jelentőségénél fogva jut fontos szerephez. A vallás sajátlagos jellegét akarta kiemelni *Troeltsch*, midőn a vallási a priori fogalmát felvette, mely a vallás igazságát lett volna hivatva biztosítani, tényleg azonban nem járt sok eredménnyel. A vallás önállóságát iparkodott biztosítani *Scheler* is, a vallásos tapasztalat egészen sajátlagos jellegét emelve ki. Az *újskolasztikus* vallásfilozófia a vallásos élményt a rendes tudat jelenségének tartja s tárgya alapján különbözteti meg más élménytől. Nemcsak a skolasztikában, de azon kívül álló gondolkodóknál is (Scheler java korában, Boutroux, Wust, Spann, Pauler, Brandenstein) alkalmunk volt a *teisztikus* istenfogalmat mint a rendszer középpontjában álló gondolatot megtalálni. Ebben is új tájékozódás jelét kell látnunk, melynek jelentőségét akkor értjük meg, ha a német idealizmus panteisztikus, vagy a materializmus és a pozitivizmus fiktív Isten-fogalmára gondolunk vissza.

A modern pszichológizmus és idealizmus harca átterjed az *esztétika* területére is. A harc a *Fechner* által megalapított «alulról való», pszichológiai esztétikával kezdődött, mely minden transzcendens értékvonatkozástól eltekintve, az esztétika kizárólagos tárgyául az élmény vizsgálatát tekintette. A pozitivizmus értékelésében az esztétikum is tisztán biológiai jelentőségűvé vált. Anélkül, hogy Fechner és a pozitivizmus egyoldalú túlzása általánossá lett volna, a közelmult évtizedek bőséges esztétikai irodalmának javarészét a lélektani vizsgálatok képezik. A pszichológiába való beolvasztási kísérletek ellen fejt ki erélyes ellenállást az idealizmus, mely az esztétikum lényegét a műalkotásban kifejezésre jutó eszmei tartalomban látja. Értelmezése szerint a szépség az anyagban megjelenő eszme, érték, melyet a megismerés sajátos nemével fogunk fel. A tárgy, az értékelés és a normák eszmei tartalmánál fogva az idealizmus az

esztétikát épúgy, mint az etikát nem valóság-, hanem értéktudománynak tekinti s mellette a pszichológiai esztétikát csak segédtudományi minőségben hajlandó megtűrni. Természetesen az ellentétek közt középutas megoldás is van. Igy a nagyobbszabású esztétikák közt az «Ästhetik von unten» s az «Ästhetik von oben» összeegyeztetésének a törekvését különösen *Volkelt*-nél találjuk, kinek analítikus vizsgálódásai metafizikai szintézisben végződnek.

Az egyetemes fejlődés uralkodó gondolata a német idealizmus letűnése után is fenntartotta az élénk érdeklődést a *történetbölcselet* iránt. Természetesen a naturalisztikus fordulat a történeti értékelésben is lényeges változást hozott. A pozitivizmus a történetet nem tekintette már a Szellem önkifejlődési és megvalósulási folyamatának, hanem az emberi élet a külső természettel hasonló törvényszerűségű kifejlődésének. A pozitivisztikus történetszemléletben az egyén nem volt jelentős. A történelem tényezője itt a tömeg, melynek kevés változatosságot mutató élete a történelemre is felállított egyetemes törvényt meggyőzőbben szemlélteti. *Comte* a társadalom három fokon áthaladó történeti fejlődését époly törvényszerű folyamatnak tekintette, mint aminő a természeti fejlődés. Míg nála a haladás abban áll, hogy az emberi értelem fokozatosan hatalomra jut az alacsonyabb hajlamok és a természet felett, *Spencer*-nél már a szellem elveszíti irányító szerepét, a társadalmi élet a biológiai törvényszerűséggel egy nevezőre jut, *Marx* materialista történetszemléletében pedig az «ideológia» az anyagi, termelési feltételek függvényévé válik.

A *szellemtudományi történetfilozófia* háttérbe szorította a naturalista törekvéseket, a szellemi tényezőket, az egyéniséget emelte ismét a szemlélődés központjába. De a pozitivizmust jellemző relativizmuson maga sem tudott felülemelkedni. A metafizikai spekuláció bátortalansága következtében a szellemtudományi irányból kiinduló történetfilozófusok előtt is homályba borul a történelem végső célja és értelme. Nem sikerült elkerülniök a történetírót fenyegető veszélyt, aki előtt — fejlődésben, változásban látván a dolgokat — az értékek is könnyen relativizálódnak, feloldódnak a változás folyamatában. Pedig a haladást, mely iránt a történetíró nem lehet közömbös, csak a változó tények világán túlfekvő abszolút értékmérőn keresztül állapíthatja meg. Az abszolút értékek iránti kétely mellett *Dilthey* a történetben nem látott egyebet, mint bizonyos érték-struktúrák tipikus ismétlődését, melyek mindegyike önmagában bírja értelmét. *Troeltsch*-ben már meg volt a komoly törekvés a történet abszolút normájának a felderítésére, de ő sem jutott túl az önmagukba lezárt kultúrkörök megállapításán. A legmerészebb és legnagyobb hatást keltett metafizikusa a történelemnek *Spengler* volt. Azonban ez a bevallottan történet-pszichológiai szkepticizmusból született történetfilozófia eredeti meglátásai mellett is végeredményben egyoldalú és önkényes konstrukció maradt, mely az egyes kultúráknak a történeti

összefüggésből való kiszakításában, a biológiai törvényszerűségnek a szellemi életre való erőszakos alkalmazásában, a civilizáció és a kultúra merev szembeállításában eléggé kirívóan jut kifejezésre.

Mind az ismereti, mind a metafizikai és az értékproblémák megoldásában előtűnő különbözőségek elárulják azt az ellentétet, mely a mai filozófia irányait egymástól elválasztja. Azokból a jelentékenyen különböző áramlatokból, melyek küzdelmében korunk filozófiája kialakult, egységes filozófiai szintézis nem is jöhetett létre. Pozitivizmus, kritikai és értékelméleti idealizmus, intuicionizmus, objektivizmus, kritikai realizmus gyors egymásutánban tűntek fel s ha nem is egyenlő erőviszonyban, máig küzdenek egymással. Természetesen az egészséges fejlődés a kiegyenlítődést, az egység megteremtését kívánja. Ezzel a kívánalommal áll összefüggésben, hogy a mai filozófia munkájának tekintélyes része a problémák összekúszált fonalainak a kigombolyítását szolgálja. A kölcsönös megértést lehetetlenné tevő fogalmi zavar megszüntetésének a követelménye hozta létre az új filozófiai tudományágakat, a fenomenológiát, az ideológiát, a Hartmann N. által kezdeményezett aporetikát, melyek Aristoteles példájára az egyes irányoktól függetlenül akarják megállapítani a fogalmak jelentését, az alapvető problémák mibenlétét.

De a problémák tisztázását szolgáló «alaptudományi» vizsgálódások mellett segítségére van a mai filozófiának a *múlt ismerete* is. Első pillanatra ugyan ez a lehetőség nem nyujt nagy eredményekre kilátást. Az a kép ugyanis, mely a gondolkodás két és félezeréves történetének a távlatában előttünk feltárul, sokkal változatosabbnak mutatkozik, mintsemhogy a biztos tájékozódás útját benne megtalálhatnánk. Rendszerek keletkezését és letűnését szemléltük, láttuk a különböző problémák felvetődését, tanui voltunk az irányok küzdelmének. De a folytonos változás látása csak egyik oldala a tárgyilagos történetszemléletnek. A bölcselettörténet elmélyedőbb vizsgálata a maradandóság és a változás sajátságos szintéziséről győz meg. A filozófia sajátos problémaköre tárgyánál fogva adva van. A filozófia lényegében minden korban ugyanaz marad: a valóság egészének tudományosan indokolt magyarázata. A lét végső okai, a relativum és Abszolútum, véges és Végtelen viszonya, az ismeret problémája, a filozófiának a szaktudományokhoz való viszonya, szellem és természet, valóság és érték viszonyának a kérdései a gondolkodás egyre visszatérő problémái. E problémák nem voltak mindig egyenlő arányban képviselve, a kulturális élet bonyolult feltételei, váltakozó igényei, hol az egyik, hol a másik problémakört vetették felszínre. S mennél jobban előtört egy-egy problémakör, annál inkább részletezödött, gazdagodott tartalomban. A problémák a történet folyamán a rendszerek részéről különböző megvilágításba jutottak s különböző megoldásban részesültek. A megoldáshoz választott különböző módszerek

között voltak, melyek eredményeseknek bizonyultak s voltak, melyek meddő kísérletek maradtak. A rendszerek történeti jelentőségét nemcsak a ténylegesen elért eredmény határozza meg. Az eredménytelen kísérletek tilalomfáinak is megvan a rendeltetésük az emberi gondolkodás útján.

De bármily változatos legyen is a gondolkodás multja, végeredményben a bölcselettörténet nem az egymást megsemmisítő rendszerek romhalmazát, hanem az igazságért folyó harc színterét mutatja, mely nemcsak vereségről, de győzelmekről is ad számot. S az a nemes erőfeszítés, amit az elme az örök emberi problémák megoldásában kifejtett, nemcsak a mult dicsősége, de szellemi tőke is, melyből a jelen gondolkodása is gazdagodhat. A történelem különböző rendszerei az ellentétek mellett megegyező vonásokat is mutatnak s ami sokszor első tekintetre köztük ellentétnek látszik, alaposabb vizsgálat mellett ugyanegy igazság különböző szempontú megvilágításának bizonyul. S a folytonos alakulás forgatagában a görög és a keresztény eszmevilág találkozásából kikristályosodott egy *philosophia perennis*, egy, lényeges vonásaiban maradandó bölcselet, mely gazdag igazságtartalmával időtlen értéket képvisel s irányt mutató, eszmeindító erejét évszázadok lepergése után is megtartotta. A történeti folyamat nemcsak az egymásutániság sorába kapcsolja a rendszereket, de igazságértéküknek is kritikáját adja. Félreismerhetetlen világossággal feltárja a maradandó és a mulandó értékeket. Azért a történelem tanulságát a mai gondolkodás sem vetheti meg büntetlenül. Csak azokon az alapokon építhet biztonsággal tovább, melyek a történeti fejlődésben maradandóknak bizonyultak.

NÉVMUTATÓ.

Aaron R. J. 375.
Abaelard 224, 226, *227—29.*
Abubacer 235.
Ach. N. 615.
Acsay F. 166, 325, 338.
Adam Ch. 359, 515.
Adamson R. 532.
Adamus Parvipontanus 230.
Adelard 212,225.
Adler A. 618.
Adloch B. 221, 226.
Adolph H. 552.
Aegidius Romanus 256, 278, *284*, 307.
Aëtius 59.
Ágoston, Szent 13, 117, 171, *186—197*, 203, 205, 213, 215, 308, 413, 500.
Agrippa, Nettesheimi 331.
Ahrens H. 469.
Aidesios 172.
Ailianos 60.
d'Ailly P. 306.
Aineas 199.
Ainesidemos, Knossosi 160.
Ainesidemus-Schulze 450.
Ainslée D. 201.
Aischines 93.
Aischylos 88.
Alamannus C. 619.
d'Alembert J. 401.
Alanus de Insulis *231—2.*
Albert, Nagy Szent *250—4*, 256, 278, 309.
Albert, Szász 307.
Alchel, Clairvauxi 232.
Alexander ab Alexandria 301.
Alexander Aphrodisias 60, 144, 323.
Alexander B. 15, 370, 394, 401, 409, 421, 447, 536, 567, *654*, 671, 674, 675, 681.
Alexander Lykopolis 172.
Alfarabi 234.
Alfredus Anglicus 245.
Alhazen 235.
Alistáli Farkas J. 645.
Alkindi 233.
Alkmaion 82.
Alkuin 213.
Allard P. 186.
Alleram Gy. 141.
Allers R. 221.
Almási Balogh P. 648.
Althusius J. 338.
Amalrich, Benei 217, 225.
Amelios 171.
Ambrus, Szent 186.
Ammonios Sakkas 167.
Anaxagoras 13, *74—75*, 83, 85, 87.
Anaxarchos 79.
Anaximandros *63*,
Anaximenes *64.*
Andersen W. 559.
Andler Ch. 552.
Andor Gy. 679.
André H. 517, 519, 635,
Andronikos, Rhodosi 60, 144.
Angyal P. 679.
Anhäupel Gy. 144.
Annam Bhatta 26.
Antigonos, Karystosi 59.
Antiochos, Askaloni 160.
Antisthenes 97.
Antonin, Szent 341.
Antweiler A. 144.
Ányos I. 670.
Anzelm, Laoni 220.
Anzelm, Szent 117, *218—221*, 308, 354,
Apáczai Cseri J. 643.
Apáti M. 644.
Apollonios 165.
Aranka Gy. 648.
Archilachos 58.
Archimedes 151.
Ardigo R. *529.*
Aristides 180.
Aristippos, Kyrenei *98*,
Aristobulos 164.
Aristophanes 93.
Aristoteles 13, 57, 59, 72, 75, 76, 82, 89, 93, 95, 110, *118—144*, *145*—150, 180, 187, 213, 322, 599, 644, 660, 691.
Aristoxenos 59.
Arkesilaos 160.
Arnauld A. 360.
Arnim J. 101, 152,
Arnobius 181.
Arnou R. 173.
Asklepiades 151.
Assenmacher J. 210.
Aster E. 15, 118, 318, 319, 360.
Asvaghosa 33.
Aszanga 35.
Atanassiévitch X. 159.
Athanáz, Szent *184.*
Athenagoras 180.
Athenaios 60.
Augustinus Triumphus 307.
Avampace 235.
Avenarius R. *533.*
Averroës *235—6*, 254.
Avicebron l. Ibn Gebirol.
Avicenna *234—5.*

Baader Fr. 464, *466—7.*
Babits M. 421.
Backer D. 643.
Bacon Fr. 282, *333—36*, 370, 384, *379*, 644.
Bacon R. 13, *281—2.*
Baconthorp J. 256.
Baensch O. 409.
Baer 516.
Baeumker K. 61, 210, 221, 257, 283, 625.
Baeumler A. 16.
Bain S. 612.
Baktay E. 19.
Balanyi Gy. 308.
Balassa G. 80.
Baldwin J. M. 16.
Balfour A. J. *573.*
Balič P. 626.
Balla A. 365.
Ballerini A. 503.
Balmes J. 621.
Balogh Á. 333.

Balogh J. 187, 197, *544—48*, 553.
Bandelot 157.
Bañez D. 342.
Bangha B. 679.
Bánóczi J. 421, 652, 675.
Baránszky Jób L. 674.
Bárány G. 672.
Bárd J. 603, 679.
Barbado P. 635.
Barber L. A. 152.
Barcza J. 157.
Bardili Kr. 453.
Barion J. 196.
Barta J. 409, 559, 603.
Barth H. 118.
Barth K. 221.
Barth P. 157.
Barthelémy-St. Hilaire 103.
Bartók Gy. 16, 210, 447, 448, 486, 537, 654, 655, 660, 672, 675, 680.
Basilides 180.
Bauch B. 61, 447, 592.
Baudrillart H. 338.
Bauer B. 480.
Bauer H. 238.
Baumgardt D. 469.
Baumgarten S. *408.*
Baumgartner M. 232, 250, 625.
Baumler 448.
Baur F. K. 480.
Baur L. 283, 626, 634.
Bautain L. J. 501.
Bavink B. 519.
Bayer J. 644.
Bayle P. *400.*
Becher E. 517.
Beck Zs. 453.
Becker F. 409.
Becker O. 602.
Beckh H. 38.
Beda Venerabilis 198.
Behn S. 16.
Behyna Gy. 654.
Bekker B. 360.
Bellangé Ch. 370.
Bellarmin Szent Róbert 346.
Bellutti B. 619.
Bencsik B. 670.
Benedek L. 671.
Benedek M. 15.
Beneke Fr. E. 452.
Benn A. W. 61.
Benrubi J. 515.
Bentham J. *529.*
Benyák B. 646.
Beöthy Zs. 673.
Berengarius, Toursi 214.
Berényi S. 646.
Bergier Sz. 620.
Bergmann E. 409.
Bergmann H. 499.
Bergson H. *544—548*, 553.
Berkeley Gy. *376—378*, 411.
Berky I. 680.
Bernardus Lombardi 285.
Bernát, Chartresi 224.
Bernát, Clairvauxi, Szent 228, 309.
Bernát, Toursi 225.
Bernerus, Nivellesi 255.
Bernhart J. 310.
Bertalan, Messinai 242.
Bertalan, Medinai 342.
Berthaud A. 226.
Berthelot R. 552.
Berti D. 330.
Bertram E. 543.
Béry A. 186.
Bessarion 330.
Bessenyei Gy. 646.
Bett H. 218.
Bevan E. 152, 157.
Bibó I. 552.
Biederlack J. 636.
Biel G. 342.
Bignone E. 76, 157.
Bihari J. 144.
Billuart C. R. 619.
Binet A. 615, 617.
Binkowski J. 294.
Birkás G. 325.
Birkenmayer A. 626.
Bissen J. M. 250.
Bloch L. 409.
Blondel M. 548, *627.*
Boda I. 671.
Bode P. 610.
Bodin J. *337.*
Bodnár Zs. 674.
Bodor A. 654.
Bodrero E. 68.
Boëthius, Dáciai 255.
Boëthius ex Transylvania 641.
Boëthius M. 197, 213, 215.
Bognár C. 670, 671.
Bolgár E. 537.
Bolingbroke 397.
Bolland P. J. 481.
Bolzano B. 13, 143, 454, *495—498*, 593, 660, 683.
de Bonald L. 500.
de Bonald V. 502.
Bonaventura, Szent 117, *244—250*, 309.
Bonetty A. 501.
Bonipert 640.
Bonnet K. 401.
Borgnet A. 251.
Borgolte A. 603.
Bosanquet B. *575.*
Boskovich R. J. 620.
Boström J. 494.
Bottalla P. 635.
Bourdin 360.
Bourrier H. 163.
Boutroux E. 539, *570—572.*
Boyer K. 196, 626.
Böhm F. 15.
Böhm K. *655—660.*
Böhme J. *340*, 461, 464.
Böhner Ph. 175.
Bradley Fr. H. 574.
Bradwardine T. 306.
Bramhall 365.
Brandenstein B. 15, 118, 494, 519, 543, *666—668*, 672, 674.
Brassai S. 652.
Braun S. 159.
Brecht F. J. 68.
Bréhier E. 15, 157, 167, 173, 210, 469.
Brentano Fr. 144, 499, *594—595*, 613.
Brett G. S. 362.
Breznay B. 679.
Briceno A. 619.
Bridet L. 363.
Brochard V. 162, 569.
Brockdorff C. 360, 409.
Broglie P. 635.
Browne G. 215.
Bruce J. P. 52.
Brucker J. 14.
Bruder K. 201.
Brunhes G. 215.
Brúnó, Segni 220.
Brunswig A. 395, 614.
Buchenau A. 448.
Budai F. 647.
Buday J. 16.
Buddha *32—34.*
Buffier 360.
de Buffon 402.
Bunsen 515.
Buonamici 277.
Burdach K. 321.
Buridán J. *306—307.*
Burján K. 552.
Burleigh W. 301, 302.
Burnet J. 63, 93, 103.
Bury I. B. 152.
Busse L. 614.

Butler J. 398.
Buzetti V. 622.
Buzinka M. 644.
Büchner L. 522, 652.
Bühler Ch. 617.
Bühler K. 615, 617.

Cabanis P. J. G. 491.
Caietanus 258, 341.
Caird E. 447, *574.*
Campanella T. *329*, 331, *337.*
Campbell 101.
Canella G. 308.
Cantoni K. 575.
Canus M. 342.
Capelle W. 76.
Capreolus J. 341.
Cardano 331.
Carlyle T. 494.
Carnap R. 534.
Carra de Vaux 238.
Carton R. 283.
Cassiodorus A. 198.
Cassirer E. 12, 319, 321, 359, 378, 395, 409, 447, *587.*
Castellano E. 578.
Cathrein V. 636.
Cavallera F. 186.
Chalcidius 212.
Charron P. 324.
Chateaubriand A. 499.
Chatelain A. 210.
Chiappelli A. 58, 61, 73.
Chiocchetti E. 578.
Chrysippos 152.
Chwolson Ch. 524.
Cicero 96, 162, 186, 213.
Claparède E. 556.
Clarke R. F. 623.
Clarke S. 398.
Classen J. 519.
Clauberg J. 360.
Claudianus Mamertus 197, 213.
Clemens F. J. 622.
Clerval A. 226.
Closs D. 333.
Cohen H. 12, 447, 448, *586.*
Cohn L. 164.
Collignon A. 409.
Collins F. 537.
Comenius A. 338.
Comte A. 12, *525—8*, 652.
Concha Gy. 655, 672, 680, 683, 690.
Condillac J. 401.
Conrad-Martius H. 598.
Conze E. 346.
Cordemoy 360.
Cornoldi J. 622.
de Corte M. 144.
Costa ben Luca 233.
Costa-Rosetti F. 636.
Cousin V. 491.
Couturat L. 395, 594.
Creuzer 167.
Croce B. *575—7.*
Croisot M. 61.
Croner E. 584.
Crusius K. Á. 406.
Csárváka 36.
Csávossy E. 679.
Cserhátoni P. 644.
Cudworth R. 376.
Cumberland R. 397.
Cusanus Nicolaus 325—*327*, 329, 330.
Cuvier 515.
Cyrillus 60.
Czabány I. 644.
Czakó A. 230, 232, 671.
Czolbe H. 522.

Damián J. 279.
Daniel 360,
Daniels A. 221, *564*, 626.
Dante 307.
Darwin K. 461, 516.
Darwin E. *400.*
Dasgupta S. 19.
Dávid, Dinanti 225.
Dedieu J. 409.
Deforis P. 620.
Dege 409.
Dékány I. 584, 669, 675.
Delatte A. 83.
Delbos V. 494.
Delp A. 559.
Demimuid M. 232.
Demokritos *77—79.*
Demosthenes 87.
Dempf A. 210, 311, 312.
Dengl J. 168, 210, 243, 310, 628.
Denifle H. 196, 312, 625.
Dennert E. 523, 524.
Deploige S. 627, 636.
Dercsényi M. 103.
Descartes R. 117, 157, 188, 282, *351—363*, 366, 367, 370, 384, 410 kk., 569, 613 kk.
Descoqs P. 634.
Dessoir M. 15.
Destrez J. A. 279, 626.
Destutt de Tracy 491.
Deussen P. 17, 19.
Deutinger M. *467.*
Deutsch S. M. 230, *341.*
Devolvé J. 409.
Dewey J. 539.
Dharmakirti 35.
Dharmottara 35.
Didérot 401.
Diekamp Fr. 186, 654.
Diels H. 59, 60, 63, 69.
Dienes V. 376, 544, 552, 675.
Diès A. 118.
Dietrich, Freibergi 254.
Dignága 35.
Dilthey W. 9, 318, 469, *579—580*, 668, 682, 690.
Dingler H. 537.
Diogenes, Apolloniai 76.
Diogenes Laërtios 13, 59, 160.
Diogenes, Sinopei 98.
Dittenberger 101.
Dittrich O. 16, 341.
Dóczy J. 671.
Doerries H. 218.
Domanovszky E. 15, 308, 338, 652, 655, *675.*
Donat J. 638.
Dorner 195.
Douglas A. H. 325.
Douglas Ch. 537.
Döring 93.
Dóry L. 679.
Dreiling E. 308.
Drews A. 419, 524, 567.
Driesch H. *517*, 519, *608—609*, 616.
Drobisch M. V. 490.
Du Bois Reymond 516.
Dudek J. 519.
Dudith A. 643.
Duhamel J. 360, 620.
Duhem P. 307, 308, 573, 635.
Dunin-Borkowski 370.
Duns Scotus 256, *285—293*, 295—299, 309.
Dupréel E. 94, 97.
Durandus a S. Portiano 284.
Durandus, d'Aurillaci 301.
Durant W. 15.
Durkheim E. 528.
Dühring K. J. 522.
Dünmler F. 99.
Dwelshauvers G. 616, 618, 635.
Dyroff A. 80, *626*, 637.
Dzsasomitra 34.
Dzsuang-ce 46.

Ebbinghaus H. 613.
Ebeling H. 312.
Eberhard A. 449.
Ebner J. 232.
Eckhardt S. 654.
Eckhart *310—312.*
Edelényi M. 409.
Egyed, Lessinesi 278.
Ehrenfels Kr. 614, 616.
Ehrle Fr. 210, *625*, 639.
Ehrlich W. 448, 602.
Eibl H. 61, 152, 186, 196.
Eicken H. 210.
Einhorn D. 16, 73.
Einstein A. *518.*
Eisler R. 16.
Ekphantos 82.
Ellend J. 360.
Elsenhaus Th. 454.
Elser K. 144.
Éltes M. 671.
Emerson R. W. 117, 494.
Empedokles 57, 59, *73—74*, 83, 85.
Enders K. 469.
Endres J. A. 210, 215, 279, 469, 626, 637, 654.
Engel B. C. 469.
Engels 479, 521.
Engert J. 409.
Entz G. 516, 519.
Enyvvári J. 16, 448, 499, 603, 670.
Eötvös J. br. 672.
Epiktetos 156.
Epikuros 77, *157—159.*
Erasmus Rotterdamus 330, 339.
Erdélyi J. *651*, 654, 673.
Erdey F. 279, 448, 679.
Erdmann B. 593.
Erdmann J. E. 15, 480.
Erdős L. 537.
Erhardt F. 370.
Erik, Auxerrei 223.
Erismann T. 618.
Eriugena Scotus 13, 172, 214, *215—217*, 308.
Ermoni 201.
Ertsei D. 647.
Ervin G. 672.
Erzsébet, Schönaui, Szent 309.
Eszéki I. 644.
Eszterházy S. 672.
Ettlinger M. 419, 469, 514, 635.
Eubulides 97.
Eucken R. 15, *581*, 685, 689.
Euklides, a matematikus 151.
Euklides, Megarai 97, 88.
Euripides 89, 92.
Eusebius 60.
Evans H. 578.
Evellin F. 569.
Ewald O. 409.

Faber E. 48.
Faber Stapulensis 324.
Fabian W. 552.
Fabre J. 409.
Fabri H. 620.
Fahsel H. 486.
Faibrother 578.
Falckenberg R. 318.
Fa-lan 48.
Faludi J. 654.
Faragó J. 679.
Faragó L. 520, 670.
Farkas G. 671.
Faust A. 593.
de Faye E. 186.
Fechner G. T. *560*, 611, 689.
Feckes C. 279.
Fejér Gy. 648, 654.
Felber Gy. 539, 679.
Felder H. 250.
Félegyházy J. 210, 654, 679.
Feller F. 620.
Fels H. 499.
Fenyves F. 536.
Ferenczi S. 671.
Ferraz M. 197, 494, 502, 515.
Ferri H. 529.
Ferri L. 324.
Festugière 108, 118.
Feuerbach L. 480, *520*, 683.
Fichte J. G. 157, 217, *454—459*, 505, 510, 592, 649, 655.
Fichte J. H. 480, 417.
Ficinus Marsilius 322, 329.
Fieber H. 679, 330.
Filliatre C. 221.
Fináczy E. 409, 676.
Finkey F. 672.
Fischer A. 559.
Fischer J. 221.
Fischer K. 318, 336, 359, 370, 385, 395, 447, 454, 469, 479, 481, 486.
Fitz J. 655.
Flavius Arrianus 141.
Flournoy Th. 539, 618.
Foerster Fr. V. 583.
Fogarasi B. 469, 675.
Fogarasi Pap J. 645.
Földes—Papp K. 670.
Fonseca P. 345.
de la Forge L. 360.
Forke A. 42, 48.
Fouillée A. 552, 570, 653.
Förster A. 122.
Förster E. 552.
Fraknói V. 654.
Françé 517.
Franck S. 340.
Frank A. 16.
Frank E. 83.
Franke Fr. 490.
Fredegesius 222.
Freppel Ch. E. 186.
Freud Zs. 618.
Freudenthal J. 370.
Frick K. 638.
Fried J. 375.
Fries J. Fr. 447, *452*, 654.
Frins V. 636.
Frischeisen-Köhler M. 318, 447, *605.*
Fritzsch Th. 490.
Frohschammer J. 621.
Frost V. 336.
Fröbes J. 615, 635.
Fülöp Zs. 516.
Furlani G. 336.

Gábriel A. 230.
Gajzágó L. 673.
Gálffy L. 679.
Galilei G. 79, *332*, 349, 384.
Gallupi P. 528.
Garbe R. 38.
Gardair J. 627.
Gardeil A. 637.
Garrigou-Lagrange R. 627, 637.
Gauhe E. 552.
Gassendi P. 159, *360*, 370.
Gaunilo 197.
Gaupp O. 537.
Gazali 235.
Gebhardt 370.
Geffcken J. 99.
Geiger M. 598.
Geley G. 618.
Gellért, Abevillei 257.
Gellért, Cremonai 212, 233, 242.
Gellért, Szent 640.
Gelpcke E. 459.
Gemelli A. 197, *628*, 635.
Gentile J. 333, 537, *577—578.*
Gentilis A. 338.

Geny J. 638.
Georgius Scholarius 322.
Georgius Trapezuntius 322.
De Gérando 14.
Gerbert 212, 223.
Geréb J. 122.
Gerencsér I. 639, 654, 679.
Gergely, Nagy Szent 197, 215.
Gergely, Nazianzi, Szent 184.
Gergely, Nyssai, Szent *185.*
Gerson J. 307.
Gertrud N. Szent 309.
Geulinx A. *361.*
Geyer B. 186, 226, 227, 626.
Geyser J. 144, 221, 598, 602, 603, *629.*
Giarratano C. 325.
Gierke 195.
Giesswein S. 552.
Gietmann G. 637.
Gilbert de la Porrée *225—226,* 239.
Gillet M. S. 636.
Gillouin 552.
Gilson É. 189, 196, 210, 250, 279, 360, *626.*
van Ginekken 313.
Gioberti V. 189, 453, 502.
Giordano Brúnó 283, *327—29,* 331, 461.
Girgensohn K. 618, 671.
Giussani C. 159.
Gladisch A. 41, 58.
Glossner M. 330, 634.
Gockler L. 490.
Godescalc 213.
Goedeckemeyer 61, 145,162.
Goethe J. F. 417, 461, 465.
Gohlke P. 144.
Gomperz Th. 58, 60, 61, 92.
Gonzalez Z. 279, 622.
Gopcsa E. 382.
Gorgias *91.*
Gotama 26.
Gottfried, de Fontaines 278. *284.*
Gozdek A. 330.
Govern W. M. 38.
Görres J. *460.*
Grabmann M. 196, 197, 210, 230, 243, 254, 257, 279, 294, 311, 312, 346, *625.*
Granzow O 454.
Gratry A. *623.*
Grau K. J. 319.
Gredt J. 632, 635, 638.
Green T. H. *574.*
Gregorius Thaumaturgos 184.
Greguss Á. 673.
Greville R. 376.
Gronau G. 514.
Gronau K. 118.
Groos K. 618.
Groos R. 603.
Groot J. M. 49.
Grossetête R. 242, *280.*
Gross F. 421.
Gross H. 419.
Grotius H. *338.*
Gruber J. 536.
Grünbaum A. 614.
Grunwald G. 210.
Grünwald I. 238.
Guardini R. 631.
Guéroulf M. 395, 454, 459.
Guggenberger A. 603.
Guibert, Nogenti 220, 212.
Guitton I. 196, 639.
Gundissalinus D. 242, 244.
Gutberlet K. 629.
Guyau J. M. 159, *543,* 578, 683.
Günther A. 621.
Günther L. 333.
Guthrie K. S. 173.
Gwinner W. 486.
Gyomlay Gy. 103.

Haberern J. 122, *626,* 652.
Hackmann H. 42.
Haeckel E. *523.*
Haelamard J. 578.
Haering Th. 481.
Hajdú T. 679.
Hajós J. 15, 519.
Hajós L. 671.
Halasy—Nagy J. 15, 61, 80, 118, 122, 144, 360, 409, 447, 515, 536, 578, *669,* 671, 672, 675.
Hamann J. G. 449.
Hamelin O. 144, 569.
Hamilton V. 492.
Hamvas B. 559.
Hanauer Á. I. 654.
Han Yü 43.
Hankamer P. 341.
Häring T. L. 610.
Harkai—Schiller P. 618, 671.
Harper T. 628.
Harris C. R. S. 294.
Harrison F. 409.
Hartley D. 399, 413.
Hartmann E. 16, 469, 516, *562—563.*
Hartmann N. 419, 479, 481, *598—601,* 685, 687.
Harwey 349, 357.
Hasse H. 486.
Hasselblatt M. 454.
Haucke E. 338.
Hauréau B. 210.
Haym R. 469, 481.
Hazay O. 670.
Hegedüs I. 159.
Hegedüs L. 537.
Hegel G. W. Fr. 12, 14, 67, 173, 217, 453, *469—481,* 505, 510, 520, 553, 576, 649.
Heidegger M. 294, 598.
Heimsoeth H. 318, 459, 556.
Heinemann Fr. 164, 173, 514.
Heinichen O. 610.
Heinze M. 61.
Heitz 108.
Helmholtz H. 447, 515, 611.
Helvetius K. A. *402.*
Henke F. G. 52.
Henning H. 537, 618.
Henricus Aristippus 242.
Henrik, Genti *283—284.*
Hensel P. 409.
Henszlmann I. 673.
Herakleides, Pontusi 118.
Hérakleitos 13, *65—67,* 83, 84, 85, 87, 453, 471, 542.
Herbart J. Fr. 454, *486—490,* 505.
Herbert Cherbury 396.
Herbertz R. 61.
Herczeg E. 448.
Herder J. G. 417, 449.
Hermann G. 520.
Hermann K. F. 101, 118, 588.
Hermes Gy. 621.
Hermes Trisgemistos 170.
Hermias 178.
Herodotos 92.
Hertling G. 254, 499, *628, 639.*
Hertwig 517.
Hervaeus Natalis 285, 301.
Hesiodos 57.
Hessen J. 196, 210, 319, 514, 588, *632,* 639.
Hetényi Gy. 679.
Hetényi J. 649.
Heubaum A. 409.
Heussner A. 448, 584.
Heyde J. 603.

Hibha 233.
Hierokles 60, 172.
Hiketas 82.
Hilárius, Szent 186.
Hildebrand D. *598.*
Hilckmann A. 610.
Hill F. 186.
Hill T. G. 481.
Hillebrandt A. 21.
Hincmarus, Reimsi 214.
Hinneberg P. 15.
Hippias 91.
Hippolytos 181.
Hirsch E. 419.
Hirschig 103.
Hirzel R. 61, 166.
Hobbes T. *363—365.*
Hochstetter E. 308.
Hodgson Sch. H. 532.
Hoffmann E. 15.
Holbach D. *402.*
Homeros 57.
Honorius, Autuni 220.
Hopfner Th. 58, 61.
Hornyánszky Gy. 92, 494, 675.
Horten M. 234, 238, 626.
Horváth B. 603, 672.
Horváth C. 651.
Horváth János 61, 675.
Horváth K. János 646.
Horváth S. 278, 279, *678.*
Howald E. 89, 118.
Höffding H. 318, 409, 494, 519, *613.*
Hölderlin Fr. *465.*
Hönigswald R. 61, 324, 365, 447.
Hrabanus Maurus 213.
Hötschl C. 481.
Huber J. 218.
Huch R. 469.
Hudyma E. 519.
Hugo a S. Vict. 230, 309.
Hugó, Strassburgi 253.
Hugon E. 638.
Huizinga J. 515.
Humboldt V. 466.
Hume D. *378—382,* 411.
Hunain ibn Ishak 233.
Husik J. 238.
Husserl E. 106, *595—597,* 660.
Huszti J. 157, 159, 642, 653, 654, 675.
Huszti-Révhegyi R. 655.
Hutcheson Fr. 398.
Huxley T. H. 516, *532.*
Hypatia 172.
Ibn Gebirol *237.*
Ibrányi F. 279, 679.
Ihering R. 533.
Imle Fr. 469.
Imre J. 648.
Inauen A. 448.
Inge W. R. 173.
Irenaeus, Szent 181.
Isaak ben Salamon 238.
Isenkrahe K. 632, 634, 635.
Isvarakrsna 28.
Ivancsics J. 646.
Iványka E. 144, 202, 679.
Izidor, Szent 198.
Izsák, Stellai 232.

Jablonkay G. 336.
Jacobi Fr. H. *449—450,* 505.
Jádnyavalkja 17, 18, 19, 31.
Jaeger W. 61, 120, 144.
Jaensch E. R. 617.
Jaensch W. 617.
Jakab, Edessai 233.
Jakab, Velencei 212.
Jamblichos 80, *172.*
James V. *537—539,* 613, 617, 653.
Jancsovics F. 363, 401, 675.
Janet P. 494, 502, 617.
Jannsen 159.
Jannsens E. 362, 636.
Jannsens L. 258.
János, Damaszkuszi, Szent 201.
János, Janduni 256.
János, Salisbury 230, *231.*
János, Szent 179, 308.
Jánosi B. 672, 674.
Jánosi J. 15, 672, 679.
Jansen B. 319, 346, 395, 448, 632, *642.*
Janus Pannonius 543.
Jao Tsung 42.
Jaspers K. 9, 360, 515, *553—556.*
Jászi O. 674, 686.
Jaszlinszky A. 646.
Jeannière R. 632.
Jehlicska F. 679, 680.
Jendrassik E. 671.
Jeromos, Montefortinói 293.
Joachimi M. 409.
Joannes, Alexandriai 199.
Joannes a S. Thoma 342.
Joannes Hispanus 242.
Joannes, Stobaios 60.
Jodl Fr. 16, 524, 533.
Joël K. 63, 97.
Jonas H. 186.
Joó T. 584, 655, 675.
Joule 515.
Jourdain A. 623.
Joyau E. 159.
Julianus 60, 171.
Jung K. G. 618.
Jungmann J. 637.
Jungmann K. 360.
Justus Lipsius 324.
Jusztin, Szent 179, 180.

Kabitz W. 395.
Kade R. 584.
Kafka G. 63, 144, 152.
Kälin B. 196.
Kaiser E. 230.
Kajlós (Keller) I. 680.
Kallikles 91.
Kallimachos, Kyrenei 59.
Kanáda 26.
Kant 157, *419—454,* 482, 486, 503 kk., 515, 584 kk., 647 kk., 683.
Kapila 28.
Kármán M. 675.
Karneades 160.
Karpokrates 180.
Karrer O. 310, 311.
Kastner J. 654.
Kaszás M. 679.
Kater Th. 325.
Kaufmann M. 535, 634.
Kecskés P. 603, 639, 681.
Keicher O. 283.
Keim A. 409.
Keith A. B. 38.
Kéky L. 681.
Kelemen, Alexandriai 182, 183.
Kelen F. 337.
Kelsos 60.
Kempis T. 313.
Kepler J. 282, 332, 349, 384.
Kerényi K. 61, 68, 83, 675.
Kerinthos 180.
Kerkápoly K. 651.
Kesava Misra 26.
Keyserling H. 550.
Kiefer O. 167.
Kierkegaard S. *493—94,* 553.
Kilgensteiner J. 232.
Kilwardby R. 245, 278.
Kinkel W. 385, 419, 587.
Kirchoff 515.
Kis-Erős F. 679.
Kisléghi-Nagy D. 568.
Kiss A. 197, 210, 679.

Kiss J. 330, 503, 639, *676.*
Klages L. 550, 617.
Kleanthes 152.
Klein J. 294.
Kleitomachos 160.
Klemm O. 16, 618.
Klettler P. 218.
Kleutgen J. 622.
Klimke Fr. 419, 524, 632, 639.
Klösters J. 548.
Knittenmeyer H. 469.
Koch Fr. 173.
Koch H. 202.
Koch J. 284, 285, 310, 626.
Kohn R. 486.
Kolde 195.
Komócsy I. 679.
Kondor I. 15, 675.
Korff H. A. 419.
Kornfeld M. 409.
Konfucius *43—44*, 52.
Kopasz G. 455.
Kopernikus M. 82, 331, 349.
Kornis Gy. 15, 118, 515, 552, 567, 584, 655, *668—669*, 670, 675, 680.
Kovrig B. 679.
Kozári Gy. 360, 362, 536, 568, 679.
Koyré A. 73, 221, 360.
Köhler V. 616.
Köllicker L. 516.
Kőszegi L. 674.
Köteles S. 648.
Kövendi D. 68.
Kraenzlin G. 603.
Kraft J. 559.
Kranichfeld H. 519.
Krantor 118.
Kranz W. 89.
Krates, Thébai 118.
Kratylos 67, 99.
Kraus J. 294.
Kraus O. 16, 602.
Krause Fr. *468—469.*
Krausz J. 670.
Kreil A. 647.
Kremmer D. 654.
Kretschmer E. 617.
Kritias 91.
Kronenberg M. 319, 419.
Kroner R. 419, 447, 685.
Krueger F. *616.*
Krug V. T. 648.
Kun S. 536.
Kusni 233.
Kühár F. 186, 210, 221, 671, 679.
Kühnemann E. 469.
Külpe O. 15, 447, 448, 514, *606—608*, 615.

Laas E. *533.*
Laberthonnière L. 210.
Labowsky 157.
Labriola A. 529.
Lachelier Gy. 570.
Lactantius 60, 181.
Ladiver I. 644.
Ladók S. 360.
La Forêt 215.
Lamarck 402.
Lambert J. H. 406.
de Lamennais F. *501.*
Lamy 360.
Land J. P. N. 362.
Langenu P. 578.
Landgrebe L. 584.
Landry B. 294.
Lanfranc 214.
Lange F. A. 16, 447, *585.*
Lanson G. 409.
Lao-ce *45—46*, 52.
Laplace 422, 515.
Lappe I. 308.
Lask E. 592.
Laskai Csókás Monedulatus P. 643.
Lassale 479.
Lasswitz K. 567.
Lastley K. L. 612.
Laurentius Valla 324.
Laurie H. 387, 409.
Lavoisier 515.
Lazarus 490.
Lánczi J. 536.
Lányi E. 679.
László Á. 250, 283.
Le Bon G. 618.
Lechner K. 674.
Lechner L. 537.
Lefèvre G. 226.
Le Gall St. 52.
Legeza J. 680.
Lehner F. 670.
Lehu L. 636.
Leibniz G. W. 143, 283, *383—395*, 410 kk., 490, 646, 660.
Leisegang H. 9, 63, 118, 186, 409, 514.
Lemaire O. 362.
Lénárd J. 38.
Lenoir R. 409.
XIII. Leó 623.
Leonardo da Vinci 322, 331.
Léon X. 459.
Leonardus Lessius 346.
Leonhardi H. 469.
Leontios, Bizánci 199.
Lepidi A. 503.
Leroux M. 539.
Le Moine A. 363.
Le Roy E. *548*, 552.
Lessing G. E. 407.
Leuba J. H. 617.
Leukippos *77.*
Lévay P. 365.
Levi A. 336, 365.
Levi ben Gerson 238.
Levi M. 73.
Levy A. 325.
Levy L. G. 238.
Lévy-Bruhl 454, 528, 536, 618.
Lewes G. H. *532.*
Liberatore M. 622.
Lichtenberger H. 552.
Liebert A. 587.
Liebig J. 522.
Liebmann O. 447, *605.*
Lieh-ce 46.
Lieser L. 250.
Lindau H. 409.
Lindworsky J. 615, 635.
Linhardt R. 636.
Lippay L. 197.
Lipps T. 613, 618.
Lipták L. 197.
Litt T. 618.
Little A. G. 283.
Littré E. *528*, 536.
Locke J. 79, 157, *370—375*, 387, 411, 414, 646.
Loew E. 73.
Lombroso C. 529.
Longpré E. 294.
Loofs F. 201.
Lottini J. 638.
Lotze R. H. 106, *561—562*, 588, 593, 683, 685.
Löwe J. H. 460.
Löwy F. 76.
Lubrich Á. 679.
Lucretius Carus 157, 213.
Lullus Rajmundus 256, 283, 328.
Lupus F. 502.
Luther M. 339.
Lutoslawsky W. 101, 118.
Lutz E. 250.
Luyckx B. 250.

Maasz G. E. 449.
Mabillon 360.
Macchioro V. 68.

Macedo 293.
Mach E. *534.*
Machiavelli M. *336.*
Macksey C. 636.
Macrobius 172, 213.
Maculay 336.
Maczki V. 655.
Madarász I. 524.
Máday I. 671.
Mádhava 25.
Madzsar J. 516, 519.
Magda S. 655.
Magdics G. 679.
Mager A. 637.
Magyaryné-Techert M. 173, 218, 675.
Mahávira l. Vardhamána
Maier H. 91, 93, 97, 144, *610.*
Maimon S. *452.*
Maimonides M. *237—238.*
Maine de Biran F. P. *491,* 569.
de Maistre J. 500.
Makarios 185.
Makkai E. 654.
Makkai S. 660.
Makó P. 646.
Malebranche N. 13, 189. *362,* 410, 501, 646.
Mandeville B. 398.
Mandonet P. 257, 279, 625.
Manegold, Lautenbachi 214, 231.
Mangold 338.
Mani 180.
Mansel H. 493.
Manser G. M. 250, 279, 626.
Mansion A. 144.
Marbe K. 615.
Marchesini G. 537.
Marcus Aurelius 156.
Márczell M. 679.
Maret H. K. 501.
Maréchal J. 447, *633,* 637.
Maritain J. 552, 627, 637.
Marius Victorinus 172, 186, 213.
Markion 180.
Marosi A. 679.
Marsilius, Inghcni 306.
Marsilius, Páduai 308.
Martianus Capella 197.
Martin J. 196, 197.
Martineau J. 575.
Martinak E. 375, 614.
Marton L. 201.
Márton I. 647.
Mártonfalvi Gy. 644.
Marx K. 480, *521,* 690.
Masarrah 234.
Masnovo A. 639.
Máté, Aquaspartai 245, 278.
Mátrai L. 669.
Mattiusi G. 634.
Mausbach J. 197, 636.
Maximos, Szent 201, 213.
Mayer R. 515.
de Mayronis F. 301, 302.
Mázy E. 679.
Méautis G. 83.
Mechtild, Szent 309.
Medveczky F. 352, *653,* 672.
Meerssemann P. G. 254.
Méhely L. 519.
Mehlis G. 173, 578.
Meier M. 106, 279.
Meinong E. *601,* 614.
Meisner H. 469.
Melanchton 339.
Melissos *72.*
Mencius *44.*
Mendelssohn M. 408.
Menedemos 97.
Mentovich F. 652.
Méray Horváth K. 673.
Mercier D. *626—627.*
Merleker M. 382.
Mersenne M. 352, 360.
Mesland 360.
Messer Á. 15, 447, 448, 514, 552, 593, *609,* 610, 615.
Messner R. 294.
Mester J. 18, 283, 578, 610, 671, 679.
Me Ti 47.
Metrodoros 79, 157.
la Mettrie J. O. 402.
Metz R. 378, 382.
Metzger W. 469.
Meumann E. 617.
Meyboom H. U. 186.
Meyer H. 15, 61, 118, 144, 279.
Meyer T. 636.
Michaël Scotus 242.
Michalski K. 626.
Michaud R. 494.
Michel 118.
Michelitsch A. 626.
Michotte A. 615, 627, 635.
Mignon A. 232.
Mihályi K. 652.
Mihelics V. 679.
Miklós, Autrecourti 306.
Miklós, Lisieuxi 257.
Miklós, Oresmei 307.
Miklós, Párizsi 294.
Miklós, Trivet 279.
Mikola S. 519.
Mill Jak. 529.
Mill Ján. St. *529—530,* 536.
Mimnermos 58.
Minasi G. 201.
Minay J. 655.
Minges P. 294, 626.
Minkovszki 518.
Minucius Félix 181.
Mirecourti J. 306.
Mitrovics Gy. 15, 674, 680.
Mivart S. G. 628,
Modori Vörös L. 645.
Moerbeke V. 242.
Moleschott J. 522.
Molnár J. 427.
Monaco N. 638.
Montaigne M. 324, 329.
Montesquieu 16, 403.
Moody E. 308.
Moog W. 318, 481, 514.
Moór Gy. *673,* 680.
Moravcsik E. 671.
More P. E. 152.
Morus T. *337.*
Moser S. 167, 308.
Mo-teng 48.
Mössmer J. 679.
Mugnier R. 118.
Muirhead J. H. 515.
Munk S. 238.
de Munnyck M. 635.
Munz J. 238.
Mutschelle S. 620.
Mutschenbacher Gy. 375.
Mutschmann H. 160.
Müller A. 333.
Müller Fr. 167.
Müller-Freienfels R. 551, 618.
Müller Gy. I. 613, 616.
Müller H. F. 202.
Müller J. 551.
Müller J. 611.
Müller M. 19.
Münsterberg H. 447, *592,* 617, 653.

Nágárdzsuna 35.
Nagy J. 681.
Nagy Lajos 679.
Nagy László 671.
Naimah, Emesai 233.
Natorp P. 12, 80 106, 118, 447, *586.*
Nausiphanes 79, 141.
Nägeli 515.

Nef W. 507, 567.
Neisser L. 409.
Nelson L. 447.
Nemes I. 655
Nemesios 198, 213.
Némethy G. 166.
Nestle W. 60, 61, 99.
Neumark D. 238.
Newmann J. H. 623.
Newton I. 332, 370, 399, 422.
Niccoletto Vernias 323.
Nicolaus de Mirabilibus 641.
Nicola P. 360.
Nietzsche Fr. W. *540—543*, 553, 683.
Nink K. 448, 632.
Nyiry I. 648.
Nyisztor Z. 584.
Noack L. 16, 218.
Noël L. 632.
Nógrády L. 671.
Noszlopi L. 552, 671.
Notter A. 448, 679.
Novalis *465*.
Nölkensmeier Chr. 250.
Numenios 165, 167.
Nys D. 626, 635.
Nyéki K. 679.

Ockham V. *302—305*.
Odebrecht R. 598.
Odo, Tournaii 222.
Oesterreich T. K. 318, *609*, 618.
Olasz P. 520.
Oldenberg H. 19, 21, 25, 38.
Olivi P. 245.
Olschki L. 333.
Oltmanns K. 312.
Ompolyi—Mátrai E. 654.
Origenes 59, *182—183*.
Orpheus 58.
Ortvay R. 333, 448.
Ostler H. 232.
Ostwald V. 517, *523*.
Otloh, St. Emmerani 214.
Ottlik L. 673.
Otto R. 618.
Otto W. F. 61.

Pacheu J. 637.
Padovani K. A. 503.
Pál, Szent 179, 273.
Palágyi M. 375, 448, *669*.
Palhories F. 502.
Palkovics M. 645.
Palmieri D. 622.
Paluscsák P. 279.
Panaitios 156.
Pantaenus 182.
Paracelsus 331.
Parmenides *69—70*, 87.
Parodi D. 515.
Pascal B. *361*.
Pasteur 516.
Pataki Fűsüs J. 643.
Pataki I. 644.
Patandzsali 30.
Patrizio 331.
Pauer I. 15, 653, 672.
Pauler Á. 76, 144, 279, 481, 537, 552, 602, 655, *660—666*, 672, 674, 686.
Pauler T. 654 672, 680.
Paulhan F. 502.
Paulsen Fr. 447, 565.
Paulus J. 285.
Pauly A. 516.
Pázmány P. 645.
Pécsi G. 520, *679*.
Peckham J. 245, 278.
Pègues Th. 258.
Peirce K. S. 537.
Pekár K. 15, 378, 552, 653, 671, 674.
Pelster Fr. 254, 626.
Pelzer Á. 625.
Pesch T. 632, 635.
Pestalozzi J. H. 409.
Péter, Aureoli 302.
Péter, Damiáni, Szent 214.
Péter, Maricourti 282.
Péter, Tarantasiai 245.
Péterffy J. 103, 675.
Petersen J. 469.
Petersen P. 341, 499, 567.
Pethes J. 671.
Petraschek K. O. 567, 636.
Petrus Hispanus 294.
Petrus Lombardus 229.
Petrus Nigri 323, 641.
Petrus Pomponatius 341.
Petzoldt J. 534.
Pfänder S. 598.
Pfeiffer F. 310.
Pfeiffer J. 559.
Pfeiffer M. 338.
Pfleiderer O. 480.
Phaidon 97.
Pherekydes 59.
Philippos, Opusi 118.
Philodemos 157.
Philolaos 82.
Philon, Alexandriai *164—165*.
Philon, Larissai 160.
Piat K. 97, 103, 626.
Picavet Fr. 173, 210, 226.
Pichler H. 409.
Pico della Mirandola 322, 329.
Pikler Gy. 653, *671*, 672.
Pinault H. 186.
Piszter J. 313, 679.
Pitroff P. 674.
Piukovits S. 61.
Plassmann E. 622.
Platon *99—118*, 145 kk., 180, 187, 213, 322, 337, 461, 468, 492, 509, 684.
Platz B. 520, 679.
Plethon, Georgios Gemistos 322.
Plotinos *167—171*, 186,.
Plutarchos, Athéni 172.
Plutarchos, Chaironeiai 13, 60, 151, 166.
Pohl W. 639.
Pohlenz 102.
Poincaré H. *572—573*.
Polemon 117.
Polgár Gy. 421.
Polgáry I. 157.
Pomponazzi P. 331.
Poritzky J. E. 409.
Porphyrios 80, 171, 186. 221.
Porta Giambattista 331.
Portalié E. 196, 230.
Pósaházi J. 644.
Posch J. 653.
Poseidonios 59, 156.
Poulain A. 637.
Pozsonyi F. 670.
Del Prado N. 634.
Praechter K. 60, 91, 103, 171.
Prantl K. 16, 479.
Preger W. 277, 325.
Preller 61.
Priestley J. 400, 413.
Proal L. 409.
Probus 233.
Prodikos 91.
Prohászka L. 166, 481, 669, 676.
Prohászka O. 520, 552, *677*, 680.
Proklos *172*.
Prokopios 199.
Protagoras *90*.
Prowe L. 333.
Pröhle K. 584.
Przywara E. 448, 494, 598, 603, *631*, 636, 639.
Pseudo-Dionysios 171, *199—201*, 213.

Ptolomei J. B. 620.
Pufendorf S. 405.
Pukánszky B. 655.
Pulszky Á. 672.
Purgstaller J. 673.
Purkinje J. 611.
Pyrrhon *160.*
Pythagoras 57, 59, *80.*

Quint F. 310.

Raab F. 537.
Räber H. 568.
Rabindranath Tagore 38.
Radakovic K. 382.
Rademacher A. 637.
Radhakrishnan S. 19.
Raffay S. 469.
Ragnisco P. 325.
Raicsányi Gy. 646.
Ramakrishna 38.
Ram Mohan Rai 38.
Ramus P. 323, 644.
Ranschburg P. 670.
Rashdall H. 243.
Rasmussen S. V. 494.
Rathenau W. 551.
Ratke H. 448.
Ravaisson F. 144, 494, 515, *569—570.*
Ravasz L. 486, 660.
Rácz I. 648.
Rácz L. 58, 61, 336, 409, 460, 486, 524, 567, 675, 681.
Rámanuja 32.
Reginald P. 258.
Rehmke J. *602.*
Reid T. 399.
Reimarus S. 407.
Reiner J. 330, 338.
Reiners G. 223.
Reinhardt K. 73, 157.
Reinhold L. 451.
Reininger R. 375, 447.
Reinke J. 517, 519, 523.
Reinstadler S. 638.
Reitzenstein R. 166.
Remer V. 638.
Remig, Auxerrei 222.
Renan E. 257, 528.
Renouvier K. 447, *568—569.*
Renz O. 279.
Répássy 15.
Réti M. 294.
Reuchlin J. 331.
Révay J. 61, 186.
Révay J. gr. 672.
Révész G. 671.
Reviczky A. 646.
Rezek S. R. 681.
Ribot Th. 528.
Richárd, Middletowni 245, 278.
Richardus a St. Victore 230, 309.
Richter R. 16, 162, 552.
Rickert H. 447, 448, 479, 552, *589—592,* 593, 668.
Riehl A. 417, *604,* 682.
Riekel A. 321.
Rieth O. 157.
Rintelen Fr. J. 639.
Ritschl O. 37.
Ritter C. 61, 93, 97, 101, 118.
Ritter G. 308.
Ritter J. H. 330, 409.
Rivaud A. 61.
Róbert, Bolognai 278.
Robin L. 61, 118.
Robinet J. 402.
Rohde E. 61.
Rohner A. 214.
Roland, Cremonai 278.
Roland-Gosselin D. 144, 197, 626, 632.
Rolfes E. 144, 626.
Romagnosi D. 528.
Rommen H. 346.
Roscelin 214, 223.
Rosenkranz J. F. 480.
Rosenmöller B. 250.
Rosmini-Serbati A. *501.*
Rosny L. 48.
Ross W. D. 144.
Rossi E. 471.
Rosti M. 646.
Rott N. 519, 679.
Rotta P. 330.
Rougier L. 578.
Rousseau J. J. *403—405,* 414, 428.
Rousselot P. 210, 279, 626.
Roux W. 517, 519.
Rozgonyi J. 647.
Rózsa D. 494.
Röth E. 58.
Ruber J. 654.
Ruf P. 230.
Ruge A. 593.
Ruggiero G. 515.
Rupella (de la Rochelle) J. 245, 248.
Russel B. 385, *532,* 594.
Ruszek J. 648.
Ruville A. 637.
Ruysbroeck J. 313.
Saadja 213.
Sabatier Á. 569.
Saenger J. 537.
Sáfrány L. 537.
Sainte-Beuve 502.
Saint Simon 525.
Saitta G. 346.
Saitz A. 636.
Sakmann P. 409.
Salisbury, l. János.
Salomaa I. E. 515.
Salvianus, Massiliai 197.
Sanchez F. 324.
Sándor, Halesi 245.
Sangabhadra 34.
Sankara 35, *36—38.*
Sanseverino C. 622.
Santayana Gy. 539.
Santeler J. 279.
Sartori B. 646.
Sárosi Gy. 157.
Sárváry P. 647.
Saturnilos 180.
Saupe E. 618.
Sauter C. 238.
Sawicki Fr. 15, *637.*
Schaarschmidt K. 232.
Schaffer K. 671.
Schedius L. 673.
Schedler M. 201.
Scheler M. *597—598,* 687, 689.
Schell H. 621.
Scheller E. J. 639.
Schelling F. W. J. 173, 217, *460—465,* 470, 510.
Schenkl E. 63.
Schiffini S. 638.
Schiller F. C. S. 539.
Schiller Fr. 417, 461, 465.
Schiller J. 230.
Schilling O. 279, 636.
Schinz A. 539.
Schlegel Fr. *465,* 466.
Schleiermacher Fr. E. D. 93, 101, *467—468.*
Schmaus M. 197.
Schmekel A. 157, 201.
Schmid R. Fr. 451.
Schmidt F. X. 341, 454.
Schmidt H. 519, 520.
Schmidt J. 19, 38.
Schmidt J. W. 567.
Schmidt R. 514.
Schmidt W. 637.
Schmitt A. 218.
Schneider A. 218, 238, 251.
Schneider H. 362.
Schnell J. 671.

Schneller I. 448, 675.
Schnierer A. 680.
Scholz R. 285.
Schopenhauer A. 13, 23, 41, *481—486*, 505, 541.
Schrempf C. 93, 97.
Schroeder 41.
Schrötter 16.
Schubert-Soldern R. 535.
Schultheiss H. 524.
Schultz 517.
Schulze G. E. 450, 505.
Schulze J. 451.
Schuppe V. 535.
Schuster P. 68.
Schütz A. 15, 221, 258, 360, *678*, 681.
Schütz L. 279.
Schwab J. Kr. 449.
Schwartze M. G. 161.
Schwegler 15.
Schweiger A. 409.
Schweitzer A. 19.
Schwenckfeld G. 340.
Schwer W. 636.
Schwertschlager J. 635.
de Scoraille R. 346.
Seb P. 375.
Sebestyén K. 63, 68, 99, 321, 675.
Secrétan K. *570*.
Ségilles G. 578.
Segond J. 552.
Seidenberger O. 639.
Selle Kr. 449.
Sellei J. 490.
Seleukos 151.
Selz O. 615.
Sem Tob ben Joseph 238.
Seneca Anneus 156, 213.
Sentroul K. 324, 448, 626, 634.
Seppelt Fr. 243.
Sergius 233.
Sertillanges A. D. 279, 627.
Servatus Lupus 214.
Seuse H. 313.
Sextos Empeirikos 13, 60, 160.
Shaftesbury A. *397*, 414, 461.
Sichel E. 325.
Siegel C. 319, 454, 610.
Siegmund G. 346.
Siger, Brabanti *254—256*.
Siger, Courtrai 294.
Sigwart Kr. 593.
Sík S. 654, 674, 679.
Silvester Franciscus 341.
Silvester Maurus 346, 619.
Simmel Gy. *549*, 552, 687.
Simon J. 103, 675.
Simon mágus 180.
Simon P. 210.
Simon S. 481.
Simonides 58.
Simplikios 60.
Siwek P. 370.
Smith A. 398.
Sokrates 13, 89, *92—96*, 100.
Solmsen F. 144.
Solon 10, 58.
Somló B. 537, 672.
Somogyi J. 602, 671.
Sophokles 89, 92.
Sorel Gy. 548.
Sorley W. R. 409, 515.
Sotion, Alexandriai 59.
Soto Domonkos 342.
Söhngen O. 173.
Sörensen J. 637.
Spann O. *566—567*, 686.
Spaventa B. 481.
Speiser A. 73.
Spencer H. *530—532*, 690.
Spengler O. 68, *549*, 690.
Spettmann H. 250.
Speusippos 117.
Spiess E. 584.
Spinoza 157, 173, 217, *366—370*, 410, 414, 461, 646.
Spirito U. 578.
Spranger E. 469, 479, *580—581*, 617, 650, 668, 686, 689.
Stadelmann R. 321.
Stadler H. 253, 254.
Stanley Hall G. 617.
Starbuck E. D. 617.
Stattler B. 449.
Steffes J. P. 636.
Steherbatsky 38.
Stein A. 584.
Stein I. 330.
Stein L. 352.
Steinbüchel Th. 210, 279, 481.
Steinthal 490.
Stenzel J. 109, 118.
Stern J. 370.
Stern V. *565*, 617.
Steuer A. 325.
Stieler G. 363.
Stiglmayr 202.
Stilpon 97.
Stirling H. 574.
Stirner M. 480, *521*.
Stojits J. 48.
Stolz A. 221.
Storchenau Zs. 620.
Stöckl A. 15, 186, 210, *623*.
Störring G. 409.
Straton, Lampsakosi 144.
Straubinger H. 636.
Straus D. Fr. 480, *521*.
Strauss O. 19.
Stromp L. 409, 448.
Strowski F. 325.
Stuhlmann P. 679.
Stumpf K. 614.
Suarez F. 258, 293 *343—345*.
Sugg E. B. 409.
Suzuki D. T. 48.
Switalszki B. W. 201, 448, *632*.
Synesios 172.
Szabó A. 103.
Szabó M. 108.
Szabó E. 250.
Szabó S. 279, 576.
Szabó Sz. 639, 673.
Szalay I. 650.
Szántó H. 537.
Szász B. 421, 529.
Székely I. 679.
Szelényi Ö. 312, 460, 469, 567.
Szemere S. 328, 330, 469, 515, 552, 675.
Szepsi Csombor M. 643.
Szerdahelyi Gy. 673.
Szeremley G. 587.
Székely I. 614.
Székely J. 679,
Szilasi V. 118.
Szilárd Ö. 524.
Szinnyei J. 655.
Szitnyai E. 670.
Szlávik M. 15.
Szondi L. 671.
Szontagh G. 649.
Sztrókay K. 520.
Szuhányi F. 646.

Taggart J. M. E. 575.
Taine H. 494, *528*.
Tamás, Aquinói, Szent 143, 171, 256, *257—279*, 289, 295—299, 309, 342.
Tamás, Erfordi 294.
Tamás, Sutonai 278.
Tamás de Vio l. Caietanus.
Tankó B. 448, 537.
Tarczy L. 650.
Tarde G. *528*.
Tarn W. 152.

Tatianus 178, 179, 180.
Taubner K. 650.
Tauler J. 313.
Taurellus N. 340.
Tavaszy S. 469, 494, 654.
Taylor A. E. 93, 97, 118.
Taylor H. O. 210.
Taylor J. 365.
Telesio B. 331.
Tellkamp A. 375.
Temesvári Pelbárt 641.
Tempier I. 278.
Teng Hsi 44, 52.
Tennemann W. G. 14.
Tertullianus 178, 181.
Tetens J. M. *408.*
Thales *63.*
Theognis 58.
Theophrastos 59, 76, 144.
Theophylos 180.
Théry P. G. 311, 312. *626.*
Thienemann T. 552, 654, 669.
Thierry Á. 627, 635.
Thierry, Chartresi 224.
Thomas P. F. 362.
Thomasius K. 405.
Thomsen A. 382.
Thorndike E. L. 612, 617.
Thrasyllos 101.
Thukydides 88, 92.
Tiedemann D. 14, 449
Timon, Phliusi 160.
Tindal M. 397.
Titchener E. B. 612.
Tittel G. A. 449.
Toland J. 397.
Toldy F. 654.
Toletus F. 346.
Tongiorgi Sz. 622.
Tower V. 679.
Tönnies F. 365.
Török M. 679.
Trendelenburg A. 143, 454, *498—499.*
Trikál J. 196, 210, 221, 250, 279, 294, 520, 537, 539, 552, 578, 675, *677,* 679, 681.
Trivet M. 278.
Trócsányi D. 15, 469, 552, 670.
Troeltsch E. 448, *582—583,* 686, 690.
Tschirnhausen W. 405.
Tsu Hsi *49—51,* 52.
Turati F. 529.
Turmel J. 186.
Tyrtaios 58.

Ude J. 636.
Ueberweg Fr. 11, 15, 60, 171, 186, 218, 385.
Uexküll 517.
Ulrich, Strassburgi 254.
Ulrici H. 480.
Unger R. 454.
Urraburu J. 635, 638.
Usener H. 157.

Vacandard E. 313.
Vácaszpatimisra 30.
Vaihinger H. 448, 535, 552.
Vajda L. 157.
Vajda Gy. M. 655.
Valensin A. 636.
Valentinus 180.
Vallois M. 578.
Van Steenberghen E. 257, 330.
Várdai B. 578.
Vardhamána 36.
Varga B. 454, 660.
Varga J. 375.
Varga L. 679.
Varga S. 448, 593, 610.
Varjas S. 499.
Varisco Fr. 619.
Várkonyi H. 279, 448, 469, 567, 578, 588, 618, 671, 679, 680.
Varro Terentius 162.
Varsányi M. 159.
Vasady B. 671.
Vasquez G. 258, 308.
Vass A. 279.
Vass J. 187.
Vasubandhu 34.
Vatier 360.
Vaudon G. 639.
Vazul, Nagy Szent 184.
Vécsey J. 650.
Vera A. 481.
Veress J. 537, 552.
Vértesi Fr. 552, 679.
Verweyen J. M. 210, 211.
Vetter A. 552.
Vico K. J. 408.
Vida S. 395.
Vierkand A. 556.
Villari P. 338.
Vilmos, Auvergnei 245, 246, 256.
Vilmos, Champeauxi 224.
Vilmos, Conchesi 225.
Vilmos, de la Mare 245, 278.
Vince, Beauvaisi 245.
Virozsil A. 672.
Visvanátha 26.
Vitoria F. 342.
Vives L. 323.
Van de Voestyne Z. 638.
Vogt K. 522.
Volkelt J. 447, 486, 505, 690.
Voltaire *400.*
Volterra V. 578.
Vorges D. 221, 626, 634.
Vorländer K. 15, 338.
de Vries 516, 633.

Wadding L. 342.
Waddington C. 325.
Wagner R. 522, 541.
Wahlner B. 679.
Waitz W. 490.
Walleser M. 49.
Walter Mortagnei 225.
Walter P. 285.
Wang Jang Ming *51—52,* 53.
Ward V. Gy. 623, 639.
Warga J. 575.
Wasmann E. 524.
Wasmann E 516, 650.
Watson J. B. 612, 635.
Weber A. 15.
Weber E. H. 611.
Weidauer Fr. 602.
Weigand W. 325.
Weigel B. 340.
Weinhandl Fr. 469.
Weiser Chr. 409.
Weishaupt A. 449.
Weismann 517.
Weiss G. 490.
Weiss A. P. 612.
Weisse K. H. 480.
Wenck J. 327.
Wendland P. 152, 164.
Wenley R. M. 157.
Wentscher 319, 537.
Wentscher M. 567.
Werbőczy I. 642.
Werdenich E. 679.
Werner J. 201.
Werner K. 201, 211, 279, 285, 308, 346, 502, 515, *623.*
Wernle P. 409.
Wertheimer M. 616.
Wessel L. 325.
Westermarck E. 618.
Weszely Ö. 676.
Whistin 397.
Whitehead A. N. 481.
Whittaker Th. 173, 201.
Wiedermann K. 679.
Wilamovitz-Moellendorf U. 118, 144.

Wildinger J. 308.
Wilhelm R. 42, 48.
Willems C. 638.
Willmann O. 16, 58, 61, 490, 499, *628*.
Willwoll A. 615.
Wilms H. 254.
Wilner H. 225.
Wilpert, 279.
Windelband V. 11, 12, 15, 16, 61, 118, 318, 447, 514, *588—589*, 668, 682.
Winter E. 499.
Wirth W. 610.
Witasek St. 614.
Witelo 282.
Witte J. 48.
Wittmann M. 145, 238, 279, 603, 636.
Wolff K. *405—406*.
Wolff E. 409.
Wolff M. 325.
Wolkenberg A. 679.
Woods I. H. 38.
Woolston 397.
de Wulf M. 210, 211, 223, 226, 285, *625*, 637, 639.
Wunderle G. 618, 636.
Wundt M. 61, 68, 448, 459,
Wundt V. *563—565*, 567, *613*, 685.
Wust P. 583.
Wuttig H. 330.
Wyttenbach 167.

Xenokrates, Chalcedoni 117.
Xenophanes *68*.
Xenophon 93, 94.

Zachariás, Mitylenei 199.
Zallinger A. 449.
Zborovszky F. 520, 679.
Zeller E. 58, 60, 479.
Zemplén Gy. 679.
Zenker E. W. 42.
Zenon, Eleáta *70—72*, 87.
Zenon, Kitioni 152.
Zenon, Sidoni 157.
Ziehen T. 613.
Ziegler Th. 479.
Zigliara T. M. 502, 622.
Ziller T. 490.
Zivuska J. 63, 118, 675.
Zoltán V. 221.
Zoltványi I. 679.
Zuberszky A. 454.
Zubriczky A. 679.
Zwingli U. 339.

TARTALOMJEGYZÉK.

Oldal

ELŐSZÓ 3

BEVEZETÉS 4

1. *A bölcselet és a bölcselettörténet.* 1. Bölcselet, tudomány, világnézet, vallás. 2. A bölcselet történetének jelentősége. 3. A bölcselettörténet módszerei. 4. A bölcselettörténet felosztása 4

I. RÉSZ. A KELETI BÖLCSELET 17

I. Az ind bölcselet 18

2. *A Rig-véda himnuszai.* 1 Irodalom- és művelődéstörténeti adatok. 2. Az egységretörekvés első nyomai. 3. A himnuszok etikai tartalma 19

3. *A bráhmanák és az upanisadok eszmevilága.* 1. A bráhmanák bölcselete. 2. Az átman és a Brahman azonosítása az upanisadokban. 3. Panteisztikus világmagyarázat. 4. A lélek és a világ azonossága. 5. A lélekvándorlás (szanszára). 6. A megváltás (moksa) 21

4. *A bölcseleti rendszerek.* I. A njája- és a vaisésika-rendszer. 1. Forrásai. 2. A vaisésika-szutra kategória-rendszere. 3. A njájalogika. — II. A szánkhja-rendszer. 1. Jellege. 2. Dualisztikus világmagyarázat. — III. A jóga. 1. A rendszer jellege. 2. A jógagyakorlatok. 3. A Mahábhárata gondolatvilága. — IV. A buddhizmus. 1. Buddha. 2. A négy nemes igazság. 3. A buddhista bölcseleti iskolák. 4. A szarvasztivadin. 5. A szautrantika. 5. Dharmakirti. 7. A jógacsára. 8. A sunjaváda. 9. A dzsinizmus és Csárváka tana. — V. A vedánta. 1. A kettős igazság elve. 2. Az alacsonyabbrendű tudás. 3. Az igazi tudás 25

Összefoglalás 39

II. A kínai bölcselet 41

5. *Az ókor.* 1. Az ősi vallásos könyvek világszemlélete. 2. Konfucius. 3. Mencius. 4. Teng Hsi. 5. Lieh-ce. 6. Dzsuang-ce. 7. Me-Ti. 8. A mohista iskola 42

6. *A középkor* 48

7. *Az újkor.* 1. Tsu-Hsi dualizmusa. 2. Wang-Jang-Ming idealizmusa 49

Összefoglalás 52

II. RÉSZ. A GÖRÖG BÖLCSELET 54

I. korszak. Az ión-dór természetbölcselet 62

8. *A miletosi természetbölcselők.* 1. Thales. 2. Anaximandros. 3. Anaximenes. 4. Eredmény 63

9. *Hérakleitos.* 1. Élete. 2. A tűz, mint ősprincipium. 3. Isten, lélek, erkölcsiség. 4. Jelentősége 65

10. *Az eleáták.* 1. Xenophanes teológiája. 2. Parmenides metafizikája. 3. Zenon aporiái. 4. Melissos 68

Oldal

11. *Empedokles és Anaxagoras világképe.* 1. Empedokles. 2. Anaxagoras. 3. Apolloniai Diogenes ... 73
12. *Az atomizmus.* 1. Leukippos és Demokritos 2. A világkép. 3. A lélek, a megismerés. 4. Etika. 5. Az atomizmus jelentősége ... 76
13. *A pythagoreusok.* 1. Pythagoras és az orfikus szövetség. 2. A számmetafizika. 3. A kozmosz. 4. A pszichológia. 5. Jelentőségük . 80

Összefoglalás ... 83

II. korszak. Az attikai bölcselet ... 87

14. *A szofisták.* 1. Működésük jellege. 2. Protagoras relativizmusa, Gorgias nihilizmusa. A gyakorlati szkepticizmus. 3. Hatásuk . 89
15. *Sokrates.* 1. Élete és működése. 2. Tudás és erény kapcsolata. 3. A párbeszédes módszer. 4. Sokrates politikai és vallási nézetei. 5. Jelentősége ... 92
16. *A sokratesi iskolák.* 1. A megarai iskola (Euklides). 2. A cinikus iskola (Antisthenes, Diogenes, Krates). 3. A kyrenei iskola (Aristippos) ... 97
17. *Platon.* 1. Élete, művei, bölcseletének jellege. 2. Az idea-tan. 3. A természet. 4. A lélek. 5. Etika. 6. Politika. 7. Platon gondolatai a művészetről. 8. Jelentősége. 9. Az Akadémia ... 99
18. *Aristoteles.* 1. Élete és művei. 2. Bölcseletének jellege. 3. Ismeretelmélet és logika. 4. Metafizika. 5. Természetbölcselet. 6. Lélektan. 7. Etika. 8. Politika. 9. Esztétika. 10. Aristoteles jelentősége 118

Összefoglalás ... 145

III. korszak. A hellenizmus bölcselete ... 151

I. Az etikai és vallásbölcseleti rendszerek ... 152

19. *A stoicizmus.* 1. Az iskola jellege, filozófusai. 2. Logika. 3. Metafizika. 4. Etika. 5. A későbbi Stoa. 6. A stoicizmus jelentősége ... 152
20. *Az epikureizmus.* 1. Epikuros. 2. Ismeretlan. 3. Fizika. 4. Etika 157
21. *A szkepticizmus.* 1. Keletkezésének körülményei, főbb képviselői. 2. Érvei a megismerés bizonyossága ellen. 3. Isten és a természet megismerhetősége ellen. 4. Etikája ... 159
22. *Az eklekticizmus és a szinkretizmus.* 1. A római eklekticizmus. (Cicero, Varro.) 2. A filozófia és a vallás kapcsolása. 3. Az alexandriai szinkretizmus. Philon vallásfilozófiája. 4. Az újpythagoreizmus. 5. Plutarchos ... 162
23. *Az újplatonizmus.* 1. Jellege. 2. Világképe. 3. Erkölcstan. 4. Esztétika. 5. Az újplatonikus iskolák. 6. Jelentősége ... 166

Összefoglalás ... 173

II. A keresztény patrisztikus bölcselet ... 176

24. *A keresztény bölcselet kezdetei.* 1. Kereszténység és bölcselet. 2. Az apologéták. Szent Jusztin. 3. A gnoszticizmus és ellenfelei. 4. Az alexandriai iskola. 5. Szent Athanáz, Nagy Szent Vazul, Nyssai Szent Gergely ... 176
25. *Szent Ágoston.* 1. Élete és művei. 2. Világnézete általános vonásai. 3. Ismeretelmélete. 4. Istentana. 5. Lélektana. 6. Etikája. 7. Államtana és történetszemlélete. 8. Jelentősége ... 186
26. *A patrisztikus kor utolsó századai.* 1. Nyugati írók és filozófusok. Boëthius. 2. Kelet tudósai. 3. A pseudodionysosi iratok. 4. Damaszkuszi Szent János ... 197

Összefoglalás ... 202

Oldal

III. RÉSZ. A KÖZÉPKORI BÖLCSELET 206

I. korszak. A skolasztika kialakulása 212

27. *A filozófia a középkori tudományosság kezdetén.* 1. Alkuin, Hrabanus Maurus. 2. Filozófia és teológia viszonyának a kérdése. 3. Egyeztetők 213
28. *Scotus Eriugena.* 1. Élete és művei. 2. Világképe. 3. Jelentősége 215
29. *Szent Anzelm.* 1. Élete és művei. 2. Tanítása a hit és ész viszonyáról. 3. Ismeretelmélete. 4. Istenbizonyítása. 5. Jelentősége... 218
30. *Az universaliák kérdése.* 1. Fogalom és tárgy viszonya. 2. A korai középkor túlzó realizmusa és antirealizmusa. 3. A realisták és antirealisták harca a XII. században: Roscelin, Champeauxi Vilmos. 4. A chartresi iskola realizmusa. 5. Bathi Adelard. 6. De la Porrée Gilbert 221
31. *Abaelard.* 1. Élete és művei. 2. A dialektikus módszer kifejlesztése. 3. Az universaliák kérdésének megoldása. 4. Abealard etikája. 5. Jelentősége 227
32. *A skolasztikus szintézis első kísérletei.* 1. Az eredmények összegezése. 2. Hugo, Richardus a St. Victore. 3. Salisbury János. 4. Alanus de Insulis 230
33. *Az arab és a zsidó bölcselet.* 1. Az arab bölcselet általános jellege. 2. Alkindi, Alfarabi, 3. Avicenna. 4. Averroës. 5. Ibn Gebirol. 6. Maimonides 232

Összefoglalás 238

II. korszak. A skolasztika virágkora 242

34. *Szent Bonaventura és köre.* 1. Ez irány jellege és főbb követői. 2. Ismerettan. 3. Hit és tudás viszonya. 4. A teremtett világ. 5. Lélektan 244
35. *Nagy Szent Albert.* 1. Élete és művei. 2. Nézete hit és tudás viszonyáról. 3. Aristotelikus és platonikus tanai. 4. Természettudományos ismeretei. 5. Jelentősége 250
36. *A latin averroizmus.* 1. Brabanti Siger élete és művei. 2. Tételei. 3. Az averroizmus elleni harc 254
37. *Aquinói Szent Tamás.* 1. Élete és művei. 2. Bölcseletének jellege. 3. Ismeretelmélete. 4. Hit és tudás viszonya. 5. Metafizikája. 6. Istentana. 7. Természetbölcselete. 8. Lélektana. 9. Etikája és társadalomelmélete. 10. Esztétikája. 11. Hatása 257
38. *Az empirikus és matematikai irány.* 1. Grossetête Róbert. 2. A Summa philosophiae. 3. Bacon Rogér. 4. Witelo, Rajmundus Lullus 279
39. *Független irányú skolasztikusok.* 1. Genti Henrik. 2. De Fontaines Gottfried. 3. Aegidius Romanus. 4. Durandus a S. Portiano.... 283
40. *Duns Scotus.* 1. Élete és művei. 2. Ismeretelmélete. 3. Metafizikája. 4. Istentana. 5. Lélektani és etikai nézetei. 6. Jelentősége. 7. A Grammatica Speculativa 285

Összefoglalás 294

III. korszak. A skolasztika hanyatlása 301

41. *A nominalizmus.* 1. Aureoli Péter. 2. Ockham élete és művei. 3. Ismeretelmélete. 4. Tudományelmélete. 5. Kritikája a metafizikáról. 6. Autrecourti Miklós, Mirecourti János, Bradwardine Tamás. 7. Buridán, d'Ailly Péter, Gerson. 8. A nominalizmus természetbölcselete: Buridán, Szászországi Albert, Oresmei Miklós. 9. Államfilozófiája: Páduai Marsilius 302

Oldal

42. *A misztika.* 1. A középkori keresztény misztika forrásai és fejlődése a XIV. századig. 2. Eckhart misztikája. 3. Seuse, Tauler, Ruysbroeck. 4. A misztika bölcselettörténeti jelentősége 308

Összefoglalás 313

IV. RÉSZ. AZ ÚJKOR BÖLCSELETE 315

I. korszak. A renaissance bölcselete 320

43. *Az antik filozófia felújítása.* 1. A platonizmus. 2. Az aristotelizmus és ellenzői. 3. A stoicizmus, epikureizmus, szkepticizmus 322

44. *A renaissance világszemlélete.* 1. Nicolaus Cusanus ismeretelmélete és metafizikája. 2. Giordano Brúnó panteizmusa. 3. Campanella. 4. Etikai tanok 325

45. *A renaissance természettudománya.* 1. Cusanus, Brúnó, az olasz és német természetmisztika. 2. Kopernikus, Kepler, Galilei 330

46. *Bacon Francis.* 1. Élete és művei. 2. Az indukció elmélete. 3. Bacon etikája. 4. Jelentősége 333

47. *A renaissance államelmélete.* 1. Naturalisták: Machiavelli, Bodin. 2. Platonikusok: Morus, Campanella. 3. Jogfilozófusok: Althusius, Gentilis, Grotius 336

48. *A reformáció és a renaissance.* 1. Luther. 2. Melanchton. 3. Nicolaus Taurellus. 4. Böhme Jakab 339

49. *A skolasztika és a renaissance.* 1. A különböző skolasztikus irányok állapota. 2. A spanyol skolasztikus renaissance. 3. Suarez 341

Összefoglalás 346

II. korszak. A racionalizmus és az empirizmus 349

50. *Descartes.* 1. Élete és művei. 2. Módszere. 3. Ismeretelmélete. 4. Metafizikája. 5. Természetbölcselete. 6. Antropológiája. 7. Etikája 8. Jelentősége 351

51. *Descartes követői és ellenfelei.* 1. Descartes tanainak terjedése. 2. Ellenfelei. Gassendi, Pascal. 3. Geulinx. 4. Malebranche ... 360

52. *Hobbes.* 1. Élete és művei. 2. A geometriai módszer. 3. Mechanikus világmagyarázata. 4. Társadalomtana 363

53. *Spinoza.* 1. Élete és művei. 2. Az isteni szubstancia. 3. Lélektan. és ismeretelmélet. 4. Etika. 5. Jogfilozófia. 6. Spinoza jelentősége 366

54. *Locke.* 1. Élete és művei. 2. A velünk született eszmék cáfolata. 3. Az ismeret elemei, az elsődleges és másodlagos minőségek megismerése. 4. Az összetett ideák: módusok, szubstanciák, viszonyok. 5. Az ismeret bizonyossága. 6. Etika. 7. Államelmélet. 8. Locke jelentősége 370

55. *Berkeley.* 1. Élete és művei. 2. Ismeretelmélete. 3. Metafizikája 375

56. *Hume.* 1. Élete és művei. 2. Ismeretelmélete. 3. Kritikája a térről, az időről, a szubstancia megismeréséről. 4. Az oksági törvényről. 5. Etikája. 6. Vallásfilozófiája. 7. Szkepticizmusa jellege.... 378

57. *Leibniz.* 1. Élete és művei. 2. Bölcseletének jellege és különböző magyarázata. 3. Ismerettana. 4. Metafizikája. 5. Lélektana. 6. Etikája. 7. Vallásbölcselete. 8. Jelentősége 383

58. *A felvilágosodás eszmevilága.* 1. Általános jellemzés. 2. Az angol felvilágosodás. Vallásfilozófia: Cherbury, Toland. 3. Etika: Cumberland, Shaftesbury, Smith, Mandeville. 4. Ismeretelmélet: Reid. 5. Természetbölcselet: Newton. Hartley, Priestley, Darwin pszichológiája. 6. A francia felvilágosodás. Bayle, Voltaire, az enciklopedisták. 7. Condillac szenzualizmusa. 8. A panpszichizmus természetbölcselete: Buffon, Robinet. 9. A materializmus:

Oldal

La Mettrie, Helvetius. 10. A társadalomfilozófia: Montesquieu. 11. Rousseau. 12. A német felvilágosodás. Tschirnhausen, Pufendorf, Thomasius. 13. Chr. Wolff. 14. Reimarus, Lessing, Vico, Mendelssohn, Baumgarten, Tetens, Pestalozzi 395

Összefoglalás 410

III. korszak. Kant és a német idealizmus 416

59. *Kant.* 1. Élete és művei. 2. Bölcseletének fejlődése. 3. Az ismeretkritika problémája. 4. A transzcendentális esztétika. 5. A transzcendentális analitika. 6. A transzcendentális dialektika. 7. Kant etikája. 8. Az ítéleterő kritikája. 9. Kant vallásbölcselete. 10. Bölcseletének jelentősége. 11. A Kantmagyarázat főbb irányai 419

60. *Kant első ellenfelei és követői. — A filozófia alakulása Kant után.* 1. A «hit» filozófusai. 2. Az Aenesidemus kritikája. 3. Kant első követői. 4. Reinhold. 5. Maimon. 6. Fries és Beneke. 7. Beck, Bardili. 8. Kant hatása a német idealizmus rendszereinek a kialakulására 448

61. *Fichte.* 1. Élete és művei. 2. Elméleti bölcselete. 3. Gyakorlati bölcselete. 4. Történetbölcselete. 5. Vallásbölcselete. 6. Jelentősége 454

62. *Schelling és a romantikusok köre.* 1. Általános jellemzés. 2. Schelling élete és művei. 3. A transzcendentális természetbölcselet. 4. Az azonosság rendszere. 5. A misztikus-újplatonikus korszak. 6. A romantika költő-filozófusai. 7. A romantika történetbölcselete. 8. Vallásbölcselete. 9. Schleiermacher. 10. Krause 460

63. *Hegel.* 1. Élete és művei. 2. Bölcseletének jellege. 3. Logika. 4. A természet bölcselete. 5. A szellem bölcselete. 6. Hegel hatása 469

64. *Schopenhauer.* 1. Élete és művei. 2. Ismeretelmélete. 3. Metafizikája. 4. Esztétikája. 5. Etikája. 6. Jelentősége 481

65. *Herbart.* 1. Élete és művei. 2. Módszere és metafizikája. 3. Lélektana. 4. Esztétikája. 5. Etikája. 6. Jelentősége 486

66. *Az idealizmus hatása Németországon kívül.* 1. Maine de Biran. 2. Cousin. V. 3. Hamilton. 4. Mansel. 5. Kierkegaard, Emerson, Boström 491

67. *Az aristotelizmus felújítása.* 1. Bolzano. 2. Trendelenburg 494

68. *A tradicionalizmus és az ontológizmus.* 1. Chateaubriand, de Maistre vallásbölcselete. 2. A tradicionalizmus: de Bonald, de Lamennais. 3. Az ontológizmus: Rosmini, Gioberti 499

Összefoglalás 503

IV. korszak. A legújabb kor bölcselete 512

69. *A modern természettudomány és a filozófia.* 1. A mechanisztikus magyarázat. 2. A célszerűségi, vitalisztikus magyarázat. 3. Az új makro- és mikrofizika 515

70. *A materializmus.* 1. Általános jellemzés. 2. Feuerbach. 3. Strauss. 4. Marx. 5. A materializmus természetbölcselete: Vogt, Moleschott, Büchner, Czolbe. 6. Haeckel. 7. Ostwald. 8. A materializmus leküzdése 520

71. *A pozitivizmus.* 1. Comte. 2. A francia pozitivizmus többi főbb képviselői. 3. Az olasz pozitivizmus. 4. Az angol pozitivizmus: Bentham, J. Mill. 5. Stuart Mill. J. 6. Spencer. 7. Az újabb angol pozitivizmus. 8. A német pozitivizmus. Laas. 9. Avenarius. 10. Mach, Carnage. 11. Schuppe. 12. Vaihinger. 13. A pozitivizmus jelentősége 524

72. *A pragmatizmus.* 1. James. 2. Schiller és a pragmatizmus többi főbb képviselői. 3. Méltatás 537

Oldal

73. *Az «élet» filozófusai.* 1. Általános jellemzés. 2. Nietzsche. 3. Guyau. 4. Bergson. 5. Hatása a francia vallásbölcseletre és a szociológiára. 6. Simmel. 7. Spengler. 8. Keyserling. 9. Klages. 10. Méltatás... 540
74. *Az exisztenciális filozófia.* 1. Jellege. 2. Jaspers. 3. Heidegger. 4. Jelentősége 553
75. *Az újabb német idealizmus metafizikája.* 1. Általános jellemzés. 2. Fechner. 3. Lotze. 4. v. Hartmann. E. 5. Wundt. 6. Stern. V. 7. Méltatás 559
76. *Az idealizmus a többi országokban.* 1. A francia idealizmus. Renouvier, Sabatier. 2. Ravaisson, Secrétan, Lachelier, Fouillée. 3. A természettudomány kritikusai: Boutroux, Poincaré. 4. Az angol idealizmus. Balfour. 5. Green, Bradley, Bosenquet, Martineau. 6. Az olasz idealizmus. Croce. 7. Gentile 568
77. *A szellemtudományi irány.* 1. Dilthey. 2. Spranger. 3. Eucken. 4. Troeltsch. 5. Wust, Foerster 578
78. *A marburgi (logisztikus) újkantiánus irány.* 1. Általános jellemzés. 2. Lange. 3. Cohen. 4. Natorp. 5. Cassirer. 6. Méltatás .. 584
79. *A badeni (értékelméleti) újkantiánus irány.* 1. Általános jellemzés. 2. Windelband. 3. Rickert. 4. Münsterberg. 5. Méltatás .. 588
80. *A fenomenológia és rokon irányok.* 1. A modern logika. 2. Brentano. 3. Husserl. 4. Scheler, Hildebrand. 5. Hartmann N. 6. Meinong tárgyelmélete. 7. Rehmke alaptudománya. 8. A fenomenológia jelentősége 593
81. *A kritikai realizmus.* 1. Általános jellemzés. 2. Riehl. 3. Liebmann. 4. Volkelt. 5. Frischeisen-Köhler. 6. Külpe. 7. Driesch. 8. Oesterreich. 9. Messer, Maier. H. 10. A realizmus jelentősége..... 603
82. *A lélektan fejlődése.* 1. A pszichofizika. 2. A fiziológiai lélektan. 3. A leíró lélektan. 4. Kísérlet és önmegfigyelés összekapcsolása. A würzburgi iskola. 5. Az alaklélektan. 6. A struktúrpszichológia. 7. A lélektan különböző ágai 611
83. *Az újskolasztikus mozgalom.* 1. A skolasztika helyzete az újkorban. 2. A skolasztika a renaissance-t követő időkben. 3. A megújhodás kezdetei. 4. Az Aeterni Patris enciklika. 5. A skolasztika forrásainak kiadása. 6. Mercier. 7. Az újskolasztikus mozgalom Franciaországban. 8. Németországban. 9. Geyser, Guardi, Przyvara. 10. Az újskolasztika ismeretelmélete. 11. Metafizikája. 12. Természetbölcselete. 13. Lélektana. 14. Etikája. 15. Vallásbölcselete. 16. Esztétikája. 17. Történetbölcselete. 18. A rendszer összefoglaló feldolgozásai. 19. Jelentősége 619
84. *A magyar bölcselet multja.* 1. A magyarság és a filozófia. 2. A skolasztika kora. 3. A renaissance-filozófia. 4. A bölcselet a reformáció és az ellenreformáció korában. 5. A felvilágosodás, Kant hatása. 6. Az egyezményes rendszer. 7. A hegelianizmus. 8. A konkretizmus s egyéb rendszerek. 9. A pozitivizmus. 10. Az újkantianizmus 639
85. *A magyar bölcselet mai irányai.* 1. Böhm Károly szubjektív idealizmusa. 2. Pauler Ákos objektív idealizmusa. 3. Brandenstein Béla br. rendszere. 4. A szellemtudományi-kultúrfilozófiai irány. 5. Az ismeretelméleti részletkutatás. 6. A tapasztalati lélektan. 7. Erkölcsbölcselet. 8. Jog- és állambölcselet. 9. Esztétika. 10. Történetbölcselet. 11. Bölcselettörténet. 12. Pedagógia. 13. A magyar újskolasztikus mozgalom. 14. Visszapillantás 655

Összefoglalás 681

Névmutató 693

Tartalomjegyzék 707