Nyíri Tamás:

# A FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS FEJLŐDÉSE

Szent István Társulat
1973

# A FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS FEJLŐDÉSE

NYÍRI TAMÁS

# A filozófiai gondolkodás fejlődése

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1973

Nihil obstat

*Dr. Stephanus Városi*
censor Archidioecesanus

Nr. 373/1973.
Strigonii, die 21 Februarii,
Festo S. Petri Damiani 1973.

*Emericus Kisbenk*
episcopus,
administrator apostolicus

*Minden jog fenntartva,*
*beleértve a bárminemű eljárással való*
*sokszorosítás jogát is*

A kiadásért felelős: Esty Miklós delegált adminisztrátor
73-6424 Pécsi Szikra Nyomda — F. v.: Melles Rezső

# ELŐSZÓ

A budapesti Római Katolikus Hittudományi Akadémián tartott bölcselettörténeti előadások könyvbe foglalása hallgatóim s a bölcselet iránt érdeklődő keresztény hívők igényeit kívánja kielégíteni. Sokat merítettem — a forrásokon kívül — *Johannes Hirschberger, Frederic Copleston* és *Kecskés Pál* munkáiból. Az ilyen témájú műben elkerülhetetlen, hogy a maradandó értéket csaknem változtatás nélkül vegye át az egyik szerző a másiktól. Ez a magyarázata a helyenkénti tartalmi, felosztásbeli stb. hasonlóságnak, ott is, ahol nem hivatkoztam névszerint az említettekre. Részben azért nem, mert a tárgyi-tartalmi azonosságot átértelmezi a szempontbeli különbség: a filozófiai gondolkodás fejlődését a mai tomizmus vezető irányzata, a transzcendentális módszer világosságában mutattam be. Nem az okozott gondot, hogy kiről írjak bővebben, hanem hogy kiről rövidebben. Nem volt könnyű a — részben már kialakult — magyar filozófiai terminológiát a nyelvtisztaság követelményeivel összehangolnom.

A II. vatikáni zsinat fokozott jelentőséget tulajdonít a filozófiának a teológiai oktatásban. Munkámban a papság képzéséről hozott határozata irányított: „A filozófia történetét úgy kell előadni, hogy a hallgatók felfogják a különféle gondolkodási rendszerek alapelveit, megértsék, ami azokban igaznak bizonyul, képesek legyenek fölfedni a tévedések gyökereit, és megcáfolni a tévedéseket. A tanítás módja ébressze föl a hallgatókban az igazság módszeres kutatásának, tiszteletben tartásának és megalapozá-

sának a szeretetét, egyszersmind az emberi megismerés határainak az elismerését. Gondosan kell ügyelni a filozófia és a valódi életproblémák valamint a hallgatókat erősen foglalkoztató kérdések kapcsolatára. Segíteni kell őket abban is, hogy észrevegyék a filozófiai alapkérdések és a hittitkok összefüggéseit" (Optatam totius, 15).

*Kecskés Pálnak*, a katedrán elődömnek, és a bölcselettörténet kiemelkedő magyar művelőjének hálás szívvel ajánlom könyvemet.

*NYÍRI TAMÁS*

# BEVEZETÉS

# 1. A FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS

## *1.1. Mi a filozófia?*

Elsőként *Hérakleitosz* nevezte filozófusnak, a bölcsesség kedvelőjének magát. *Hérodotosz* használta először a *philoszophein* kifejezést: a tudásra törekvő magatartás jelölésére. A filozófia eredetileg nem tudomány, hanem életmód, amely a gazdagság kedvelésével *(philargüria)* vagy a becsület kedvelésével *(philotimia)* szemben a bölcsességet *(szophia)* tekinti legfőbb értékének. A görögök az ember számára megfoghatatlan tudását, a jövő és a sors ismeretét értették bölcsességen. *Püthagorasz* megtiltotta, hogy bölcsnek mondják, mivel csak az istenek bölcsek. *Homérosz* és *Hésziodosz* szerint nem a sokat tudó a bölcs, hanem az, aki tudja, mitévő legyen.

### *1.1.1. A filozófia mint életmód*

A filozófiai életmód és a tudományos filozófia, a filozófia és a tudományok, valamint a teológia kapcsolatát kitűnően elemzi *R. Schaeffler* (1164—1194. o.)*. A filozófiát a célja *(szophia)* és a törekvése *(philia)* határozza meg.

1. A filozófus szemében a bölcsesség mindennél értékesebb. Hajlik arra, hogy „elmélkedő életet" *(biosz theórétikosz)* folytasson, hogy megtisztuljon a lelki valóságtól, s kifejlessze az ismeretszerzésre alkalmas készségeket. Ha a tévedések forrását az érzékcsalódásokban látja, akkor a lélek megtisztítása *(katarszisz)* révén igyekszik kiszabadulni az érzékiség hálójából, s begyakorolni a tiszta szellemi megismerést (platonizmus). Ha belátja, hogy nem a test, hanem a szenvedélyek szülik az előítéleteket, akkor a

* Az irodalmi tájékoztatás a fejezetek végén.

szenvedélyek elfojtására és a rendíthetetlenség (*ataraxia*) elsajátítására törekszik (sztoicizmus). Ha a tévedésekért a hagyomány kritikátlan átvételét teszi felelőssé, akkor az a célja, hogy felülbírálja az ősök nézeteit, s önálló gondolkodást fejlesszen ki magában. A filozófia *Platónnál* (Phaidón) az ítélet és a gondolkodás művészete, *tekhné peri tousz logousz*, a felvilágosodás korában pedig a gondolkodó alany felszabadítása a hagyomány kötelékei alól. *Descartes* a nagylelkűséget (*générosité*), *Spinoza* Isten „értelmi szeretetét" tartja a filozófiai életmódnak. Súlyos tévedések fakadhatnak a tudományok módszertani egyoldalúságából s az újkori tudományeszményből. A filozófus ilyenkor a saját határait illetéktelenül átlépő és a tudást kisajátító tudománnyal fordul szembe: *Kant* az általudományos, saját föltételeire nem reflektáló filozófiai dogmatizmussal, *Jaspers* a tudomány-babonával. Rámutat ezen kívül a filozófia a szaktudományok kizárólagossági igénye által eltakart megismerési módokra. *Kant* ezért védelmezi az észbe vetett bizalmat az empirikus tudományokkal szemben, *Jaspers* ezért beszél a filozófiai hitről, *Heidegger* ezért hangsúlyozza, hogy a filozófiai kérdésfeltevés megelőzi a tudományos kutatást és vizsgálódást. A megismerést fenyegető legsúlyosabb veszély az ideológia, az, ha a gazdasági-társadalmi csoport érdeke irányítja és tartja fogva a gondolkodást. Ilyenkor a filozófia feladata az ideológia-kritika, s a társadalmi változás előkészítése: a forradalom az osztálytársadalom felszámolásával megszünteti a gondolkodás ideológiai elfogultságát is — mondják a marxisták.

E különböző felfogások közös meggyőződése, hogy a filozófia a belátással együtt *életformát* is közvetít (katarszisz, ataraxia, générosité, filozófiai hit, forradalmi praxis), amely megköveteli az elfordulást a mindennapi életmódtól. Azt írja *Platón* „Az állam"-ban, hogy a filozófiai „látás" a lélek „elfordításának" köszönhető: „egész lélekkel" kell elfordulnunk a mindennapok világától. „Az egész lélek átfordításán" *Descartes* „a vélemények felforgatását" (eversio omnium opinionum), a hagyományos tantételek lerombolását érti. *Kant* „kopernikuszi fordulata" azt akarja jelenteni, hogy nem a természet szabja meg az értelem, hanem az értelem a természet törvényeit. Az „érzelem erkölcsi forradalma" helyreállítja az etikailag autonóm emberben a boldogság és a törvény tisztelete közötti egyensúlyt. A filozófia marxi felfogása csatlakozik a descartesi „everzióhoz" s a gyakorlati ész kanti elsőbbségéhez. Tekintettel az egyén és a társadalom kölcsönhatására, álprobléma, hogy az egyéni vagy a társadalmi fordulatot illeti-e meg elsőbbség.

2. A filozófia életmódként való önértelmezése nem rekeszti ki,

hanem magában foglalja a megismerés követelményét; mivel a bölcsességre irányul, szoros kapcsolatban van a filozófiával mint a megismerés módjával.

A filozófusnak *nincs birtokában* a bölcsesség. A *szophia* nem a filozófusnak, hanem törekvésének (*philia*) a tárgya. „Tudom, hogy semmit sem tudok" — mondogatta *Szókratész*. A filozófus nem annyira tudatlan, hogy ne ismerné tudatlanságát, s ne látná be annak szükségét, hogy felülemelkedjék rajta, de tudatlan annyiban, amennyiben törekednie kell a bölcsességre. A *philia* különbözteti meg a balgától, aki nem ismeri korlátait, s ezért nem is igyekszik legyűrésükre, de a bölcstől is, aki — mivel nem szenved hiányt semmiben — nem vágyódik semmire. Mivel a filozófusra nem a tudása, hanem tudó nemtudása — a docta ignorantia — jellemző, akkor lenne a legostobább, ha tudónak tartaná magát. A filozófia mint tudásvágy — mint törekvés a bölcsességre — önkritikus reflexióra támaszkodik.

Ez a reflexió paradoxon. Az önkritika az, hogy a gondolkodó valamilyen mértékkel megítéli tudatlanságát, a mérték azonban csak az igazság lehet. De hogy hozzá mérhesse tudását, ahhoz előbb ismernie kell az igazságot. Az önkritika azért szükséges, mert nem ismeri, de csak ezért lehetséges, mert mégis ismeri az igazságot. A filozófia arra a tapasztalásra épül, hogy az ember kutató és kereső, tehát nem tudó, ám a keresett igazság előzetes ismerete nélkül nem tudná sem azt, hogy nem ismeri még az igazságot, sem azt, hogy megtalálta, amit keresett. „És hogyan akarod felkutatni azt, Szókratészem, amit egyáltalán nem ismersz?" — kérdi Menón. „Hogyan kutathatsz olyasvalamit, amiről nincs ismereted? Vagy ha a lehető legjobban eltalálod a helyeset, honnan fogod tudni, hogy az az, amit azelőtt nem ismertél?" (Menón 80.). Ebben a különös tapasztalásban gyökerezik az apriori, előzetes ismeretről szóló sokféle tanítás: *Platón* tanítása a tudatban nem tudatosan hatékony (a kutatást és az önkritikát irányító) emléknyomokról, az ideákról; *Descartes* fölvetése, hogy az „ens perfectissimum" eszméje teszi lehetővé a kérdést, sőt a kételyt is.

A filozófus istenek és balgák közötti helyét a nem-tudott ismeretét magában foglaló nemtudásának köszönheti. Csak így foglalhatja kérdésbe azt, amit nem tud, s bírálhatja el a különböző válaszokat (saját válaszait és másokéit) mint a „keresett megközelítését", vagy mint „attól elvezető lépéseket", s csak így haladhat fokról fokra előre a megismerésben. Az igazságnak a saját nemtudásunk tudásában bennfoglalt ismerete — a tudó-nemtudás — teszi a filozófiai életmódot úttá, amelyen járva (*methodosz*) kialakulhat a filozófia mint módszer. Az bontakoztatja ki a filozó-

fiai módszert, hogy a filozófus reflektál életformájára mint törekvésre (*philia*). E reflexiónak két különösen fontos eredménye van:

Az első, hogy az igazság és a gondolkodás között a szó szoros értelmében dialektikus a viszony. A keresett igazság közelebb áll a gondolkodáshoz, mint akármelyik tárgy, amelyre rákérdezhet, sőt közelebb van hozzá, mint a gondolkodás saját magához. Éppen az igazság elrejtettsége teszi lehetővé annak keresését. Az a negativitás tehát, hogy az igazság nincs adva számára, a leghatékonyabb pozitívumként és hajtóerőként nyilvánul meg, amint azt *Hegel* részletesen kifejti. *Arisztotelész* „természet" fogalma szintén olyan „hiányt" foglal magában, amely töltekezésre irányul, beteljesülésre vágyik: a gyomor vagy a szellem dinamikus üressége a szoba passzív ürességével ellentétben.

A kérdést és a keresést szolgáló „igazságot" amellyel megismerünk" (veritas qua cognoscitur) megkülönböztetik a „megismert igazságtól (veritas quae cognoscitur), s gyakran a világossághoz hasonlítják. A fény is csak akkor látható, ha megvilágít valamit. Ugyanez áll a gondolkodásra is — mondja *Platón* az Államban —: „Ha olyan tárgyra szegeződik, amelyet az igazság és a létező sugároz be, egyszerre felfogja, megismeri azt, és úgy tetszik, esze tökéletesen működik" (508.). A sajátos filozófiai ismeret nem a tárgyak megismerése, hanem azoknak a föltételeknek a megismerése, amelyek lehetővé teszik, hogy a tárgyak tárgyként nyilvánuljanak meg számunkra. A tárgy megismerésétől elforduló s a megismerés lehetőségeinek a föltételeire irányuló megismerés — a transzcendentális reflexió — *Platón* Nap-hasonlatában ment végbe először, s azóta a filozófia egyik legfőbb feladata.

Az igazságnak tehát, amelyre a filozófus törekszik (*philia*), mert egyedül ez teszi lehetővé számára a bölcsesség (*szophia*) megközelítését, két funkciója van. Egyfelől mérték, amelyben önmagát méri le a filozófus (veritas iudicans de homine), másfelől a tárgyi megismerés lehetőségének a föltétele: lehetővé teszi, hogy a filozófus belássa a tárgyak lehetőségeinek a föltételeit s ítéletében kritikusan ehhez mérje a jelenséget (veritas qua homo iudicat). A filozófus a nem ismert, de a tudást lehetővé tevő igazsághoz mért önkritikájának köszönheti a tárgyak kritikus-tárgyilagos megítélésének a képességét. A filozófiai „philia" jellegének szükségszerű következménye és kritériuma az önkritika és tárgykritika egysége: csak az képes kritikus tárgyilagossággal megismerni a dolgokat, akinek van kellő önkritikája. A filozófus csak akkor bízhat saját ítéletében, ha kellőképpen bizalmatlan iránta, csak akkor nyer felmentést a tévedés vádja alól, ha szakadatlanul gyanúsítja önmagát.

### *1.1.2. A filozófia mint tudomány*

A jellegére és föltételeire reflektáló filozófia az életformából átmegy a tudományba. Tudományon általában egy meghatározott témakörön belüli tudásra irányuló rendszeres-elméleti törekvést értünk. A filozófiát *Platón* tette tudománnyá: késői dialógusaiból teljes bizonyossággal kivehető, hogy a filozófiát korában már iskolában tanították.

#### *1.1.2.1. A filozófia ágai*

Miközben a filozófia a bölcsességre *(szophia)* törekszik, a tévedés eredetére reflektál és a tévedés és igazság megkülönböztetésének a kritériumát keresi, sajátos jellegű megismeréssé alakul: a tárgyi tudást megelőzően azt kutatja, hogy a vélt tudást, a hiedelmet vagy a véleményt *(doxa)* miként különbözteti meg a tudományos megismeréstől, az igazi tudástól *(episztémé)*. Az ismeret abban különbözik a tudástól, hogy lehet téves is, míg a tudás az igazság ismerete. *Platón* ebben az összefüggésben „semmiről való tudásnak" mondja a filozófiát. Mivel az igaz tudás megtalálásának az útja a véleménycsere, a nézetek „átbeszélése" (dialógus), a fogalmi tisztázás, a filozófia ezért a „dialektikus-művészet" *(dialektiké tekhné)* s az érvek, a bizonyítékok használatának, az értelmes beszédnek, a gondolkodásnak a művészete *(tekhné peri tousz logousz* vagy *logiké tekhné)*. A tudásról való tudás egyfelől a későbbi *ismeretelmélet*eknek, *tudományelmélet*eknek és *módszertan*oknak mintaképe, másfelől az önreflexió sürgetésével hozzájárul a *pszichológia* és az *antropológia* kialakulásához. A tudásról való tudás kétirányú fejlődése felveti a kérdést, hogy a filozófiát a logika vagy az antropológia-pszichológia alapozza-e meg? A logika és a pszichológia a filozófia részágaként aligha lehet filozófiai alaptudomány.

A filozófia története folyamán az antropológiai kiindulást szerfölött differenciálta a kultúrkörök, gondolkozási formák és történelmi korszakok különbözőségének a tudatosulása. A gondolkodó én nem tiszta szubjektum, hanem etnológiai, társadalmi, történelmi dimenzióktól függ. A klasszikus értelemben vett lélektan helyébe vagy mellé a *kultúrfilozófia*, a *társadalombölcselet* és a *történetfilozófia* lép, s gyakran filozófiai alaptudományként értelmezi magát.

A logikai kiindulást is tovább differenciálta az a megfontolás, hogy a logosz (értelem, gondolat, gondolkozás stb.) csak kimon-

dott szóként jelenhet meg. A *formális logikát* (amely a kijelentések szabályaival foglalkozik s eltekint igazságtartalmuktól) kiegészíti a *nyelvanalízis*. Mivel a nyelvet és a beszédet meg kell érteni, szükség van a megértés és az értelmezés filozófiájára, a *hermeneutikára*.

Amennyiben a filozófia *philia*, s a tudásvágy föltételeiből igyekszik megérteni magát, figyelme az ismeretlennek a nemtudásban bennfoglalt tudására irányul, s ezzel új témára tesz szert. Nem a tudást tanulmányozza, sem a tudás tárgyát, hanem a megismerés szubjektív és objektív lehetőségének a föltételét. A szubjektív lehetőség az, hogy a gondolkodó keres, kutat, kérdez, s képes megítélni azt, amit talál (meg tudja ítélni, hogy a dolgok igazi valójukban mutatkoznak-e meg neki). Az objektív lehetőség az, hogy a dolgok megmutatkozhatnak igazi valójukban a keresőnek. Ezért mondja *Platón* az Államban, hogy a filozófia tárgya a „harmadik közeg" *(triton genosz)*, „amely külön erre a célra termett", az az erő, „ami a megismerendő dolgoknak igazságot kölcsönöz, a megismerőnek pedig a megismerés képességét". A „harmadik" nem tárgy, „nem lényeg, hanem fenségben és hatalomban felette való", a gondolatot és a megismert tárgyat összekötő „kötelék" (507—509.). *Platón* elsőként fejti ki itt, hogy *a transzcendentális reflexió* — az alany és a tárgy kettősségét megelőző egység keresése — a filozófia sajátos feladata. E külön feladat külön megismerési módot is igényel. Az, amit a filozófia a transzcendentális reflexióval keres — a kutatás és keresés lehetőségének a föltétele —, megelőzi és lehetővé teszi nemcsak a *tárgyi* megismerést, hanem a tárgyra vonatkozó *alanyi* kérdésfeltevést is. A transzcendentális reflexió a megismerés legáltalánosabb föltételét kutatja. Következésképpen csak úgy érhet célt, ha azokra a mozzanatokra reflektál, amelyek eleve, „apriori" működnek a gondolkodásban, bár csak utólag, a tárgyi megismerést követően ismerhetők föl. A transzcendentális reflexió — mivel a konkrét megismerésre való reflexióval éri el célját — szintén kihámozható a filozófus önértelmezéséből: a filozófiai életmód önmagát kifejtő megfogalmazásából. Az, hogy a transzcendentális reflexió a filozófiai életmód tudatosítása, nem akadálya annak, hogy alaptudományként önállósuljon, s a filozófia megalapozásának az igényével lépjen föl.

A transzcendentális reflexió és az apriori-probléma feldolgozásának különböző változatai vannak.

*Platón* Államában a megismerőt és a tárgyat összekötő *fény*, a *harmadik közeg* a *Jó* eszméje a szellem birodalmában. Késői műveiben (Philebosz, Politikosz, Szophisztész) az *Egy* eszméje kerül

előtérbe a megismerés és a lét közös elveként. *Arisztotelész* a Metaphysica VI. és X. könyvében kifejti, hogy az egység elvesztése képtelenné teszi a gondolkodást a gondolkodásra, a létezőt a létezésre. Későbbi korokban az egységet és a jóságot valamint az általuk lehetővé tett igazságot (megismerhetőség) a létezők közös és legegyetemesebb (transzcendentális) tulajdonságának tekintették. A skolasztika derekán kialakult a létezők valamennyi korlátos osztályát meghaladó legegyetemesebb tulajdonságoknak *(transcendentalia)* a tana. Ez részben előzi az eredeti problémát, amit *Kant* újít fel. Ő a megismerés lehetőségének a föltételét nem egy harmadikban, hanem az „általános tudat", a transzcendentális szubjektum gondolkodási formáiban keresi, s így csupán interszubjektív érvényűnek tekinti. *Hegel* az alany és a tárgy világát az önmagát realizáló szellem életeként írja le.

Amennyiben a filozófiai életmód nem egyéni változat, hanem szükségszerű, általánosan megkövetelt életmód s meghatározott viselkedési szabályok rendszere, lehetővé teszi az *etikát*.

### *1.1.2.2. A filozófia és a szaktudományok*

Eddig azt taglaltuk, hogy a filozófia ágai miként különböznek és hogyan függenek össze. Ugyancsak fontos kérdés, hogy a filozófiai tudás és ismeretszerzés milyen kapcsolatban van a tudás és ismeretszerzés többi válfajával. Ez azért is mellőzhetetlen, mert csak ennek a kérdésnek a megválaszolásából derül ki, hogy tulajdonképpen mi az a *szophia*, amelyre a filozófus törekszik, hogy miért nem azonos ez a sokat-tudással, és hogy van-e a filozófiának létjogosultsága.

Már *Arisztotelész* kitágítja s a tudás valamennyi válfaját magában foglaló gyűjtőfogalommá teszi a filozófia szó jelentését. A szoros értelemben vett filozófiát — „az első filozófiát" (Metaphysica, 1026 a) — valamennyi filozófiai ággal szemben elsőbbség illeti meg, részben mint a gondolkodás formális-logikai eszközét, részben pedig tartalma miatt (a legfőbb alapelvek tudománya). Az arisztotelészi felfogás következtében a filozófia *alaptudománynak* tekintette magát, mert (formálisan) biztosítja az ismeretszerzés minden egyes lépésének a helyességét, s a legfőbb alapelvekkel rendszeres egységbe foglalja a tudást. Mivel mind az ismeretszerzés szabályai, mind a tudásrendszer alapelvei a tudás egész világára vonatkoznak, a filozófia mint általános vagy *egyetemes tudomány* különbözik a résztudományoktól vagy a szaktudományoktól.

Az ismeretszerzés szabályainak formális jellege biztosítani látszott e szabályok közömbösségét az ismeret-tartalmakkal szemben, s ez kezeskedett e szabályok egyetemes érvényességéért. A fogalom- és az ítéletalkotás alapszabálya, az ellentmondás elve, az osztályozás alapelve (dictum de omni et nullo) valamint a következtetés törvényei formális jellegük miatt minden fogalomra, ítéletre és következtetésre érvényesek, teljesen függetlenül attól, hogy milyen tárgyakra vonatkoznak. Az újabb időkben azonban éppen a gondolkozásnak ilyen nagymértékű formalizálása miatt merültek fel kétségek a filozófia egyetemességével szemben. *Heidegger* és *Jaspers* szerint a formalizálás a „dolgok" területére szűkíti le a gondolkodást, amelynek van azonban a dolgokon kívüli, más „tárgya" is, ami nem formalizálható teljesen. A matematikai alapkutatás is ismer olyan tételeket, amiket tartalmilag megfontolva belátunk, de az adott formális rendszerben sem nem igazolhatók, sem nem cáfolhatók (*Gödel*-elv).

Még nehezebbnek tűnt — kezdettől fogva — a „legfőbb alapelvek" tartalmi egyetemességét biztosítani (lét, lényeg, szubsztancia stb.). A tartalmi egyetemességet kereshették egy legfőbb logikai fogalomban, amelybe besorolható volt valamennyi létező fogalma (lényege), vagy egy reális-fizikai összefüggésben, amelybe beletartozik minden létező. Az első esetben a filozófia „a létezőről mint létezőről" való tudomány, míg a szaktudományok a létezők különböző osztályaival, nemeivel (genera entis) foglalkoznak. A másik esetben a filozófia a világegyetem, a kozmosz tudománya, s a szaktudományok a világ részterületeivel foglalkoznak. A világegyetem azonban csak úgy írható le egészként, ha visszavezetjük legelső reális alapjára. A szaktudományok nem a világ alapját, hanem az egyes területeken belüli, regionális összefüggéseket kutatják. A filozófia úgy kíván megfelelni az egyetemes tudomány igényének, hogy *ontológia* (léttan), *kozmológia* (természetfilozófia) vagy *filozófiai teológia* (természetes teológia) lesz.

Mivel a későbbi fejlődés során a világot nem tekintik a valóság foglalatának, hanem csak a létezők külön részterületének — Isten és a lélek mellett —, a kozmológia, a theológia naturális és a psychológia a *speciális metafizika* három ága lesz, s az *„általános ontológia"* (ontológia vagy metaphysica generalis) lesz az egyetemes tudomány. A „speciális metafizika" fogalmának kialakulásával megdől azonban az a nézet, hogy csak az egészen általános lehet a filozófia tárgya. Kialakulnak a részterületek filozófiái (*természetfilozófia, történetfilozófia, társadalomfilozófia, vallásfilozófia* stb.), amelyek abban különböznek a megfelelő szaktudo-

mányoktól, hogy nemcsak leírják a jelenségeket, hanem a jelenség „lényegére" is rákérdeznek, s választ adnak.

E filozófiai önértelmezést erőteljesen bírálják a szaktudományok. A létfogalom — a valamennyi létezőt kitüntető legáltalánosabb tökéletesség — logikai egyetemességét teljes tartalmi ürességgel kell megfizetni — mondják. A lényegfogalom pedig spekulatív önkény, s számos ellenpéldára hivatkoznak, amelyek — szerintük — megdöntik a „lényegfogalmat". Igen tanulságos példa a „melegség" lényegéről folytatott évszázados vita. A szaktudományok maguk végzik már az alapkutatást, s maguk foglalják össze eredményeiket is. Ilyen összefoglalás lenne például a „természettudományos világkép". A tudományok nem fogadják el a filozófia „kulcspozícióját", s megnyílnak előfeltételeik és következményeik felé. Azt azonban elfelejtik, hogy a *nyitottság* is filozófiai elgondolás: a dolgokra és a megismerésre való meghatározott filozófiai reflexió eredményeként alakult ki. Ilyenformán a pozitív tudományok is meghatározott ontológiára épülnek. Mivel nincs előfeltétel nélküli tudomány (a valóság megismerhetőségét például valamennyi tudománynak föl kell tételeznie), azért a tudomány soha nem szakadhat el teljesen a filozófiától. A pozitív tudományok sem mondhatnak le a „természet", a „törvény", a „szükségszerűség", a „tudat", a „módszer", a „bizonyosság" stb. fogalmáról, amely filozófiai reflexiót *is* igényel. E fogalmak megértéséhez előzetes ontológia *is* szükséges. A klasszikus „lényegfogalmat" felváltó *funkcionalizmus* — amely a dolgot különféle funkcióira bontja — szintén előzetes ontológiai felfogásra épül. A funkcionalizmus szélsőséges álláspontja szerint a funkciókon kívül nincs általános „maradék", tehát nincs semmiféle általános meghatározás sem (létező mint létező, szubtancia stb.). Ismét fölmerül a kérdés, hogy ez az általános kijelentés milyen „funkció"; pozitív tudományos eredmény-e vagy filozófiai előfeltétel, amely még ellentmondás is: a pozitív tudományok által kutatott összefüggések föltételezik a különböző fizikai, kémiai, biológiai, pszichológiai, szellemi összefüggésekben belátott (s nem elképzelt) egységeket.

A szaktudományok filozófia-bírálata figyelmeztet a filozófia feladataira:

A filozófia igazolhatja egyetemesség iránti igényét a logika területén, ha a klasszikus logikát kibővíti a matematikai logikával és a nyelvelemzéssel.

A létező vagy a lét fogalmát megkísérelheti úgy felfogni, hogy — minden egyéb fogalommal ellentétben — a legkonkrétabb és a legáltalánosabb is legyen egyben. Az egzisztencialista filozófiá-

ban például az egzisztencia mint az én létlehetősége egészen konkrét s mégis az „egészre" irányul, amelyen belül a különössel és az egyessel találkozhat az én. Hogy a lét fogalmának nem kell okvetlenül „üresnek" lennie, arra jó példa a traszcendentáliák tana: minden — amennyiben van — egy, jó, igaz, szép, stb.

A bírálat készteti a filozófiát, hogy megújítsa a transzcendentális reflexió ősrégi programját, amely a tárgyi világot egyfelől teljesen átengedi a pozitív tudományoknak, másfelől meg is haladja. A filozófia feladata a tárgyi világ létének és feltárulásának a lehetőségét és föltételét kutatni. Jól példázza ezt az igyekezetet *Heidegger* ontológiája, amely nem a létezőkről, hanem a létről, mint a létezők föltételéről beszél.

Újból tudatosíthatja a transzcendentális reflexió eredetét, miközben megfontolja a transzcendentális reflexió és a filozófiai életmód közötti kapcsolatot. A marxizmus szerint a gondolkodásra és az elgondoltra való reflexió, vagyis az ideológia-kritika az életmódot megváltoztató gyakorlat fontos eszköze. *Heidegger* transzcendentális reflexiója a „lét új intézkedésére" akarja előkészíteni az embert. E két egyébként egészen ellentétes filozófiai felfogás jól példázza, hogy a modern filozófia — történelme megtagadása nélkül — új viszonyba kerül önmagával: a filozófiai gondolkodás a mód által, ahogyan végbemegy, az emberi élet új formájához vezet.

A filozófia és a résztudományok hermeneutikus kört alkotnak. Előzetes filozófiai tájékozódás és irányvétel, világ- és emberfelfogás irányítja a résztudományos kutatást, amelynek eredményei visszahatnak az előzetes filozófiai felfogásra. Még inkább így van ez a filozófia és a világnézet viszonyában. A filozófia nem azonos a világnézettel. Amíg „világképen" az ismeret és tudásanyag (bizonyos szempont szerinti) elrendezését értjük, addig „világnézeten" azt az alapvető szempontot vagy horizontot, amely megnyitja az embert Isten és a világ előtt, amelybe elhelyezhető valamennyi részismeret. A világnézet, az életről, emberről, Istenről vallott alapvető felfogás és értékelés társadalmi környezetünknek köszönhető, s általában az ember nem reflektáltan azonosul vele. A filozófia a már átvett vagy átveendő világnézetnek kritikus-fogalmi feldolgozása. Egyik legfontosabb feladata az ideológiakritika: a világnézet vagy ideológia társadalmi-történelmi alapjaira való reflektálás.

### *1.1.3. A filozófia és a teológia viszonya*

#### *1.1.3.1. Hasonlóságuk és különbözőségük*

A keresztény is éppen olyan törekvő mint a filozófus, s amint a filozófus csak azért keresheti az igazságot, mert már előzetesen „nála van", a keresztény sem kereshetné Istent, ha Isten már előbb nem talált volna rá — mondja *Schaeffler*. A *filozófus* önkritikájának köszönheti kritikus szabadságát a világgal szemben, a *keresztény* szabadságának gyökere az, hogy őt Isten ítéli meg. S ha a filozófushoz az igazság elrejtettségében van közel, Isten is elrejtett (Des absconditus) a keresztény előtt. A filozófiai élemód és a keresztény életmód formális hasonlósága lényeges oka annak, hogy a keresztények önmeghatározása filozófiai eszközökkel megvalósuló teológiában fogalmazódik meg. Ugyanakkor a philia tárgyának különbsége (Isten, bölcsesség) miatt állandó a feszültség is a filozófiai és a keresztény életmód között: az istenszeretet és a filozófia bölcsesség-szeretet hasonlósága ellenére sem azonos. A filozófiai kritika kimutatja a tudományok megismerőképességének a korlátait és határait, az emberi bölcsesség keresztény kritikája arra hívja fel a figyelmet, hogy „e világ bölcsessége" nem fogja fel Isten üdvözítő tettét Jézus Krisztusban (1Kor 2,7). A filozófia arra törekszik, hogy az értelmi horizont kitágításával a tudat saját erejéből átalakítsa a tudatot. A keresztény arra törekszik, hogy el tudja fogadni Isten Szavát, és megvallja, hogy Istennek kell új szemmel és új füllel megajándékoznia az embert, hogy Isten jelét meglássa, és szavát meghallja. S ha a marxista filozófia az emberi elfogultság okát a társadalmi viszonyokban látja, a keresztények világkritikája is egyetért vele annyiban, hogy az emberek szolgasága (a bűn uralma alatt) nemcsak individuális-erkölcsi hiány, hanem az egész világ és az egész emberiség állapota. S a keresztény remény sem csak individuális beteljesülést, hanem „új eget és új földet" ígér. A marxista az igazi filozófiát a forradalmi gyakorlat eszközének tekinti. A keresztényben azonban felmerül a gondolat, hogy az ember egyedül képes-e megújítani a föld színét, mivel a megújulás éppen annyira Isten kegyelme is, mint amennyire az ember műve.

Még bonyolultabb a *filozófiai tudomány és a teológia* kapcsolata. A kereszténység az evangéliumi üzenet hirdetéséből tudományos tant, teológiát fejlesztett ki. A filozófia és a mítosz azt fejti ki, amit az ember kifejezetlenül és megfogalmazatlanul *(anamnészisz)* mindig is tudott, amit a világnak és sajátmagának az állapotából kikövetkeztethet. A kerigma üzenete egészen új,

olyan, amit az ember soha nem mondhatna magának saját magáról. Mivel a kereszténység konkrét történelmi helyen és időben elhangzott üzenetre épül, szükség van az üzenet későbbi értelmezésére: nem a szavak hangzása, hanem értelme hatékony. A tudományos teológia az üzenet értelmezésére való reflexió.

Ebben a reflexióban a teológia sem nélkülözheti „a dialektikus művészetet", az eszmecserét és az érvelést *(dialektiké tekhné)* valamint a bizonyítékok hozzáértő felhasználását *(tekhné peri tousz logousz)*. Ennek a dialektikának és logikának a szabályai ugyanazok, mint a filozófiában. Mivel az üzenet értelmezője nem keveredhet magával ellentmondásba, szükséges az értelmezés összefüggő rendszerét megalkotni: így jön létre a rendszeres teológia.

Az üzenet értelmezőjének rá kell bizonyítania az üzetet hallgatójára, hogy nem érti az üzenetet, mert különben nem közölhetné vele az üzenet igazi értelmét. Ez megfelel a filozófiában a szókratészi módszernek, amely először arra irányult, hogy zavarba ejtse a vitázót, hogy rábizonyítsa véleménye tarthatatlanságát. A teológia központi feladata, hogy rávezesse az embereket a kritikus önértelmezésre, mint az üzenet megértésének alapvető föltételére. Tehát a teológia sem elégedhet meg a logikai alapvetéssel, hanem szüksége van antropológiai megalapozásra is, s e feladat végrehajtására nincs más eszköze, mint amit a filozófia nyújt.

A szentírási üzenet az igazság igényével lép föl, miközben Isten üdvözítő tetteit hirdeti (Izrael kivezetése Egyiptomból, Jézus föltámadása). Ennek az igénynek csak akkor felel meg a teológia, csak úgy tudja megértetni az isteni tetteket, ha kimutatja Isten egyeduralmát és korlátlan hatalmát a világ fölött. Eközben nem kerülheti el a reflexiót a filozófiai kozmológiára és a természetes teológiára: vagy kimutatja, hogy a filozófiai „causa prima" azonos a kinyilatkoztatás Istenével — *„Et hoc est quod omnes dicunt Deum"* — mondja az *Aquinói* —, vagy megkísérli azt sajátos bibliai kozmológiával felülmúlni.

A teológia sem elégedhet meg a „megismert igazsággal", hanem ki kell mutatni azt az igazságot is, amellyel megismerünk. Ez az új ismeretforrás a kegyelem.

### *1.1.3.2. A teológia filozófia-kritikája*

A teológia akkor teljesíti feladatát, ha felhasználja a filozófia logikai és antropológiai kiindulását, anélkül, hogy beleavatkoznék a filozófia ügyeibe. Azért kell tartózkodnia a filozófiai vitáktól,

hogy lehetséges legyen a teológia alapvető önkritikája, amelytől nem választható el a teológia filozófia-kritikája.

A filozófiai logika a klasszikus logikában az ellentmondás elvét teszi meg legfőbb alapelvvé, a dialektikus logikában az ellentéteket alárendeli a közvetítés átlátható törvényének. Paradoxonok, formális logikai ellentmondások olyankor adódnak, amikor két egymást kizáró ítélet egyaránt bizonyítható. Paradoxonok felmerülhetnek mind a köznapi ítéletekben, mind a tudományos elméletekben, főként a halmazfogalom alkalmazásával kapcsolatosan. A teológia az üdvösség paradoxonját emeli ki. A filozófia antropológiai kialakulásával szemben hangsúlyozza, hogy nem a hit csatlakozik az ember tiszta önértelmezéséhez, mivel az ember csak a hit fényében képes helyesen meghatározni magát, csak a hit szabadítja meg az illúziótól és az önámítástól. A természetes teológiával mint a világ végső alapelvéről szóló tanítással szembeállítja az *eszkatológiát*, amelyből kitűnik, hogy a Biblia Istene nemcsak a világ végső alapja, hanem képes arra is, hogy megsemmisítse a fennálló világot, s új eget és földet teremtsen. A filozófiai *arkhé* és a világ viszonya *természeti*. Isten és a világ viszonya *szabad*. Isten a világ korlátlan ura és bírája. A transzcendentális reflexió a megismerés lehetőségének a föltételeit keresi, a hivő megismerésnek történeti föltétele van: Isten szava a történelemben. A fény-hasonlaton belül maradva: az igazság örök és szükségszerű fényével szemben a kegyelem szabad-történelmi világossága áll.

Ez az alapvető ellentét nem mentesíti a teológiát a filozófiai reflexió szükségességétől. A teológia sem mondhat le arról, hogy a szentírási kijelentések egymáshoz való viszonyát vizsgálja és rendezze, ügyelnie kell tehát arra, hogy sokrétű kijelentései összhangban legyenek *(szümphónein autó)*, s ha polemizál is a klasszikus vagy a dialektikus logikával, kénytelen *valamilyen logikára* (mint a szümphónein szabályára) támaszkodni. Mivel a teológia elsőrendű feladata, hogy megértesse a bibliai üzenetet, kénytelen az ember önértelmezését keresni, hogy meggyőzhesse az embereket annak helytelenségéről. S ha helytelennek tartja a hagyományos antropológiai fogalmakat a „lélekről", az „énről", az „észről" stb., akkor helyettük másfajta antropológiai alapvetésre kényszerül, miközben szembe kell néznie a filozófia kritikájával. Amikor pedig a világ teremtettségét hangsúlyozza, egyúttal kozmológiai kijelentést is tesz a világról. Amikor az *igazság* fényével szembeállítja a *kegyelem* fényét, akkor — bár történelmi fordulatot adott a transzcendentális reflexiónak — mégis beleszólt az emberi megértés és megismerés lehetőségének filozófiai vitájába.

Az elvi filozófia-kritika ellenére a teológia is filozófál, s belebonyolódik azokba a belső filozófiai vitákba, amelyektől elvben távol akarja tartani magát. Ezt támasztja alá az a megfigyelés is, hogy a filozófia elutasítása a hit nevében voltaképpen az egyik fajta filozófiának a másik filozófiai felfogás általi elutasítása. A dialektikus teológia például nem a filozófiát utasítja el, hanem az arisztotelészi filozófiát, és nem a hit, hanem az egzisztencialista filozófia alapján.

A teológia filozófia-kritikája nem a teológiának a filozófiától való teljes megfosztására, hanem az *önkritikus teológiára* irányúl.

Ha a teológia a filozófiai logikával a paradoxont *(Kierkegaard)* állítja szembe mint az isteni szabadság megjelenési formáját, akkor nemcsak a filozófiai, hanem a teológiai rendszer-alkotás jogosultságát is kétségbe vonja. Ha a filozófiai antropológiával szemben a kérigma újságát hangsúlyozza, akkor nemcsak az ember filozófiai önértelmezését vonja kétségbe, hanem annak a lehetőségét is, hogy a teológia a régi ember tudatára hivatkozzék. Ezzel azonban lemond a hit ésszerű elfogadhatóságának az érveiről *(argumenta credibilitatis)*, amelyek az üzenetet közel vihetik ahhoz, aki még nem hisz. Ebben az esetben nem marad más választása a teológiának mint az, hogy a kérigma hiánytalan erejében bízzék, amely azonban fölöslegessé teszi a teológiát. Ha pedig a világ egészének filozófiai értelmezésével szemben a Teremtő korlátlan szabadságát hirdeti, akkor nemcsak a „metafizikai teológiát", hanem minden lehetséges „teológiai kozmológiát" is hatályon kívül helyez. Ebben az esetben le kell mondani arról, hogy a hit nevében bármit is mondjon a „világi világ" ügyeiről.

A teológiának nem a teológia és a filozófia szétválasztására, hanem *megkülönböztetésére* kell törekednie. A hit nevében megkísérelt filozófia-kritika arra figyelmezteti a teológiát, hogy a hit üzenetének a megfogalmazása szükségképpen elmarad az üzenet tartalmától: a keresztény üzenet mindig több, mint az üzenet teológiai értelmezése. A teológiának éppen akkora szüksége van erre az önkritikus belátásra — ami a filozófiával folytatott vitájából ered —, mint arra a pozitív szolgálatra, amit a filozófiai logika, antropológia, kozmológia és metafizika nyújthat.

*1.1.3.3. A filozófia mint a teológia támasza*

A teológiai önkritika hatására a teológia hajlandó lemondani a filozófiai logika segítségével végzett rendszerezésről, arról, hogy — a filozófiai antropológia segítségével — *a hit ésszerűségére* hivatkozzék, s hogy a kozmológia és a metafizika segítségével értelmezze a világot. E feladatok közben ugyanis nem mondhat le a filozofálásról. A mai teológia szívesen szentelné magát az Ige egyedüli szolgálatára. Az Ige „tiszta" szolgálata közben is kénytelen azonban reflektálni arra, hogy mi az „Ige", hogy az Ige meghallgatásából hogyan jön létre annak megértése. Nem mondhat le tehát a nyelvfilozófiáról és a hermeneutikáról, s az ettől elválaszthatatlan történetiség és történelmiség problémájának filozófiai megfontolásáról. Ha pedig eleget akar tenni missziós feladatának, akkor nem nélkülözheti a vallásfilozófiát: a kereszténység és a többi vallás viszonyának filozófiai (és teológiai) megvilágítását. Tudományelméleti megfontolások arra mutatnak, hogy a teológiának ma nagyobb szüksége van nyelvfilozófiára, történetfilozófiára, mint a klasszikus filozófiai ágakra.

*A teológia és a filozófia elvi viszonyát* illetően úgy látszik, hogy „az igazságra való törekvésnek" e kétféle módja kölcsönösen félti szabadságát a másiktól.

... A filozófia attól fél, hogy a teológia csak arra használja, hogy tételeit a „természetes ész világosságában" bizonyíttassa be a filozófiával. A teológia attól tart, hogy a filozófiában az ember akarja megítélni Isten szavát.

Ez a történetileg is igazolható gyanú és félelem kölcsönös félreértésen alapul. Mind a filozófia, mind a teológia nem a nyilvánvaló igazságra, mint inkább a megértés és az értelmezés föltételére irányul. Tehát csak akkor értelmezi magát helyesen, ha tisztában van azzal, hogy sohasem beszél megfelelően, hogy szava sohasem tökéletes, mert a beszéd struktúrájából következően tárgyként kell beszélnie arról, ami nem tárgy, hanem a tárgynak és megismerésének a föltétele. Mindketten olyan igazságot szolgálnak, amely mindig nagyobb *(veritas semper maior)* annál, amit filozófiai vagy teológiai kijelentésekbe lehetne foglalni. „Az igazság mindig nagyobb" *(Szent Ágoston)* mondat alkotóeleme a teológiának és a filozófiának, de nem akadályozza meg őket a rendszeralkotásban. Ha tisztában vannak a teológusok és a filozófusok azzal, hogy sohasem beszélnek jól, hogy szavuk sohasem teljesen megfelelő, s ezért közös jellemvonásuk az ideiglenesség és a lezáratlanság, akkor alaptalan az aggodalom, hogy bármelyik is a másikra erőszakolná a maga zárt rendszerét, s idegen tör-

vénynek vetné alá. A filozófia lezáratlanságának az igazság transzcendentális jellege és a lét történelmisége az oka, a teológia befejezetlensége pedig az isteni szabadság szuverenitásában gyökerezik. Így azonban a teológia azt a látszatot kelti a filozófusban, mintha az Isten akaratára való hivatkozással elnémítaná a történelmiségre való rákérdezés lehetőségét. A teológia pedig azzal gyanúsítja a filozófiát, hogy a transzcendentális reflexió olyan törvénynek veti alá Isten akaratát, amely már előzetesen eldöntötte, hogy mi lehetséges és mi nem.

De ez a benyomás is felületes. A transzcendentális reflexió az örök és változatlan apriori formák és ideák helyett az alany és a tárgy történelmi közvetítettsége felé fordult, tehát nincs olyan törvény, amely eleve kizárná a megismerés és a megismert kapcsolatának új módját.

A teológiának sem elég üdvösségünk eseményeit voluntarista módon egyszerűen azzal magyaráznia, hogy „Isten így akarta", hanem keresnie kell a történelmi tények közötti összefüggéseket (például a húsvéti eseményeknek és a húsvéti hit megalapításának az összefüggését). Amikor a teológia Isten szabad akaratára hivatkozik, nem akadályozza meg a filozófiát abban, hogy keresse az isteni tett és az emberi megértés megfelelőségét.

Milyen értelemben beszélhetünk *keresztény filozófiáról?*

Ha egyáltalán lehetséges „keresztény" filozófia, akkor úgy, hogy mind célját mind módszerét tekintve *csak filozófia* és semmi más. A filozófia annyiban szolgálja a teológiát (ancilla theologiae), amennyiben szabad és önálló tudomány — mondja *Rahner.*

Elsősorban a filozófus maga lehet keresztény, amennyiben keresztény hite mint „norma negativa" irányítja, azaz nem vall olyan filozófiai álláspontot, amely egészen biztosan ütközik hitének egészen biztos igazságával.

A filozófia annyiban mondható kereszténynek, amennyiben történelme folyamán saját filozófiai tevékenységéhez és működéséhez olyan keresztény indítékot kapott, amely nélkül ténylegesen nem lenne az, ami. Gondolhatunk például a személyfogalomra, az emberi egyenlőség és a szabadság etikai értékére stb.

A filozófia akkor keresztény, ha egy keresztény filozófus filozófiája és hite (teológia) közötti konvergenciára törekszik anélkül, hogy meg akarná szűntetni a filozófia és a teológia maradandó különbségét. A filozófia és a teológia folytonos közelítése — annak tudatában, hogy a kettő sohasem érheti el egymást — nem menlevél a kettős igazság számára, s nem jelenti azt, hogy a filozófia és a teológia között nem lehet feszültség, konfliktus, véleményeltérés.

Végül a filozófia akkor is lehet keresztény, ha a kereszténységre mint a vallásfilozófia és a vallásfenomenológia tényleges tárgyára reflektál, bár a keresztény filozófus számára a vallásfilozófia és a teológia határa — mivel a teológia is filozófiai módszert használ — elmosódik.

## *1.2. A filozófia fejlődése*

### *1.2.1. A filozófiatörténet kialakulása*

A filozófiatörténet maga is filozófiai probléma. Ősi tapasztalat, hogy azonos problémákra a filozófusok különböző válaszokat adnak. E „tanvélemények" (doxa) legismertebb gyűjteménye *(doxographia) Theophrasztosz* (372—287.): Természetkutatók véleményei *(Phüszikai doxai)* és *Diogenész Laërtiosz* (III. sz.): Filozófus életrajzok *(Bioi kai dogmata)* című műve. A doxographia segítségével a rendszeres filozófia egybevethette s típusokba sorolhatta a különféle véleményeket. A doxographia tette szükségessé azt is, hogy a filozófusok — nézeteltérés esetén — saját megoldási kísérleteiket megvédjék és bizonyítsák. A doxographia a filozófiatörténetet közvetlenül megelőző lépcső — írja *Schaeffler* (1194—1204. o.).

A tulajdonképpeni filozófiatörténet felé vezető *első lépés* annak a kérdésnek köszönhető, hogy lényegesen elütnek-e egymástól a kortársak és az elődök véleményei. Az első filozófiatörténetet *Arisztotelész* írta. A Metaphysica első könyvében — időbeli és tárgyi sorrendben — felsorolja a „régebbi gondolkodók" véleményeit a legfőbb alapelvekről (arkhai). Utána kifejti saját nézetét az „eredeti és első okok" és „alapelvek" tudományáról.

A filozófia történelmi szemléletét kialakító *második jelentős lépés Szent Ágostonnak* tulajdonítható (De civitate Dei VIII, 2), aki arra figyelmeztet, hogy nemcsak az azonos problémára adott válaszok, hanem maguk a problémák is megváltoznak az idők folyamán. Az ión filozófia kozmológiai kérdésekkel foglalkozott, az itáliaiakat az antropológiai-etika problémakör, *Platónt* e kettő szintézise érdekelte. Hogy a problémalátás különbözősége a kultúrkörök eltérésének vagy inkább a korszakok változásának köszönhető-e, egyelőre eldöntetlenül maradt.

A filozófia történelmi önértelmezése felé vezető *harmadik és döntő lépés a gondolkodás történelmiségének* a felfedezése. Ez azt jelenti, hogy nemcsak a problémák és a válaszok vannak alá-

vetve a történelmi változásnak, hanem mindenekelőtt változik a kérdéseket feltevő és a válaszokat megfogalmazó emberi ész és gondolkodás. Nem lehetséges minden korban minden kérdés és válasz: a különböző filozófiák az emberi gondolkodás jellegzetes, specifikus történeti megnyilvánulásai. Ezért nem várható, hogy egy bizonyos korban megfogalmazott problémát valamennyi későbbi kor is megértsen, s egy adott kor válaszát valamennyi későbbi kor embere azonosan magáévá tegye. A kérdésfeltevést és a választ a „maga korából" kell megértenünk: az utókorban élő olvasó és a korábbi mű közötti megfelelő viszony a „történelmi közvetítés". A filozófiatörténet feladata kettős: egyfelől az áthagyományozott filozófiát a „maga korából" kell értelmeznie, másfelől, saját korának a filozófiáját a régebbitől való különbözőségében és — a hagyomány közvetítette — összefüggésében kell megértenie. A filozófiatörténetnek tehát „történelmileg" kell értelmeznie mind az „idegen" filozófiát, mind a sajátját.

### *1.2.2. A filozófia történelmi szemlélete*

A gondolkodás történelmiségét — mint egyes népek gondolkodásának a fejlődését — *G. B. Vico* a nyelvek történetéből akarta kiolvasni. Az „akadémikus nyelv", a filozófia és a tudomány viszonylag későn alakult ki. A költészet, a törvényhozás és a politikai gondolkodás jóval régebbi képződmény — mondja. Vele ellentétben *G. E. Lessing* — a nemzeti szemlélet fölé emelkedvén — a gondolkodás egyetemes történetének a kifejtésére törekedett. A filozófiai szellem fejlődésében megmutatkozik „az emberi nem isteni nevelése", amely a gondolkodás tévedéseit is előre látja és beilleszti terveibe a tévedések pozitív, a gondolkodást lendítő hatása céljából. *Vico* és *Lessing* a filozófiatörténetet a történetfilozófia részének tekinti, de jelentőségét különféleképpen értelmezi. *Vico* a filozófia történetét a nemzeti történelem részének tartja, *Lessing* az egész történelem központi történésének. Az egyik felfogás szerint a filozófia történeti alakulása és változása filozófián kívüli biológiai-genetikai vagy gazdasági-társadalmi tényezőkre vezetendő vissza, a másik felfogás önmagából akarja értelmezni a filozófiát, s az emberi történelem egyéb változásait is magyarázó elvnek tekinti.

A filozófiai ész történelmiségével szemben a *„philosophia perennis"* eszméje áll. A kifejezés eredetileg *A. Steuchus* művének (1540) a címe, s a keresztény tanításnak valamint az őskinyilatkoztatásnak és az ókori filozófiák bölcsességének a megegye-

zését jelenti. A kifejezésnek egészen más értelmet tulajdonítanak a XIX. századi neotomista filozófusok a historizmussal folytatott vitájukban. A historizmus — a gondolkodás történelmiségének abszolútizálásaként — tagadott mindenféle „örök" igazságot, nemcsak a metafizikában, hanem a történettudományban is. Így a történelmi gondolkodás eredményeként kihúzta a talajt — nemcsak a metafizika, hanem — a történelemtudomány, s ezzel a történelem alól is. A történelem jellegzetessége éppen az, hogy az *új* a történelmi összefüggés (hagyomány) miatt nem teljesen független a *régitől*. Az, ami volt, bizonyos értelemben meghatározza a jelent, s ez megszűntetve-megőrizve magába emeli a múltat. A historizmus tagadja a hagyománytörténeti összefüggést, s a különböző korszakokat és gondolkodásmódokat pusztán időbeli sorrendjükben látja, a gyöngysor egymásután felfűzött, egymással össze nem függő szemeinek tekinti.

A *„philosophia perennis"* nemcsak a historizmus relativizmusát tagadja, hanem a gondolkodás tagadhatatlan történelmiségét is, s így a fürdővízzel kiönti a gyermeket. Ebben a felfogásban semmi jelentősége nincs annak, hogy — bizonyos külső okok miatt — milyen korban fogalmazták meg a filozófiai problémákat. Az egyszer már megfogalmazott kérdések és kellőképpen alátámasztott válaszok szilárd hagyományt alkotnak, s bárki megértheti őket, aki kellő műveltséggel rendelkezik. A klasszikus filozófiai nézetek — teljesen függetlenül attól, hogy mikor alakultak ki — történelemfeletti, tárgyilagos, objektíve érvényes filozófiai rendszerbe foglalhatók. A filozófiatörténet előkészítő, propedeutikus tudomány: a rendszeres filozófia hallgatóját vissza kell helyeznie abba a korba, amelyben először találták meg ezeket a kérdéseket és válaszokat. Ez megkönnyíti a hallgatóknak — akiknek ugyanezeket a kérdéseket és válaszokat kell megtalálniuk — a rendszer elsajátítását, mert feltárja a válaszhoz vezető utat, s megmutatja a tévutakat is, amelyeken azok járnak, akik — bár ismerik a kérdést, de — még nem tették magukévá a választ. Mivel az igazság egy, igaz filozófia is csak egy lehet, mégpedig az, amely eleget tesz a philosophia perennis követelményeinek. Arra hivatkoznak, hogy az ész történelmisége lehetetlenné teszi az „örök igazságot", s így relativizmushoz és szkepticizmushoz vezet.

Az ellenérv visszafordítja a vádat: éppen a philosophia perennis szül kételyt. Az eddigi filozófiai rendszerek közül egyik sem állta ki a történelem bírálatát: a klasszikus rendszereket is a legkülönfélébb módon értelmezték követőik. *Arisztotelészt* átértelmezte *Szent Tamás*, s éppen a XIX. századi neotomistákra bizonyították rá a huszadik századiak, hogy nem az *egyetlen* lehetsé-

ges módon értelmezték az *Aquinói*t. Ha tehát csak a philosophia perennis lehet az igaz, s a nemzedékek hosszú sora — állandóan tökéletesedő módszereik ellenére — sem találta meg az igazi filozófiát, akkor fel kell hagyni az igaz filozófia keresésének a kísérletével. A mai filozófia egyik eterjedt ága — a pozitivizmus — valóban le is mond erről, s „álproblémának" bélyegzi az „igazság kérdését."

Az érvek és az ellenérvek vitája a kétely iskolájává avatta a filozófiát és történetét. Úgy látszik, hogy történelmileg lehetetlen az, amit a rendszeres filozófia megkövetel. A filozófia története a filozófia botránya, *„historia errorum"*, ellentétes vélemények összefüggéstelen halmaza. A filozófiatörténetnek — a filozófia történetére való tudományos reflexiónak — a legfontosabb kérdése, hogy a filozófia történelmi önértelmezése és a szkepticizmus között szükségszerű-e a kapcsolat?

*Kant* próbálkozott először megoldással. Történelmileg relativizálta a szkepticizmust: a filozófiai fejlődés szükséges szakaszának mondotta a haladásnak egy bizonyos fokán, amit azonban meghalad az ész fejlődése. Az ész fejlődése a dogmatizmustól a szkepticizmuson át a kriticizmushoz vezet.

*Hegel* átvette s átértelmezte — más összefüggésbe állította — a filozófia történetének kanti vázát. *Hegel* két rokon kérdést — a rossz és a tévedés problémáját — akart közös elvvel megoldani. A rossz történelmi megtapasztalása azt sugallja, hogy csak két lehetőség között választhatunk: az egyik az erkölcsi kétségbeesés, amely lemond arról, hogy a tényleges történéseket a jó mértékével mérje, a másik a rigorizmus: a világ erkölcsi megvetése, amely az erkölcsi szubjektumnak a tömegtől való arisztokratikus elkülönüléshez vezet. A tévedéssel is ez a helyzet. Úgy tűnik, hogy itt is csak két lehetőség közül választhatunk. Az egyik az értelmi kétségbeesés, a szkepszis. Ez lemond arról, hogy valaha is az igazság mértékével mérje a ténylegesen előforduló véleményeket. A másik az ismeretelméleti dogmatizmus: saját rendszerének belátásain kívül lényegtelennek tart minden egyéb véleményt, s arisztokratikusan elzárkózik a belátásra képtelen tömeg elől. E veszedelmes alternatívákkal szemben a rossz problémáját úgy kell megválaszolnunk, hogy a jó történelmi győzelmének a követelménye s a rossz uralmának a tényleges átélése (a szentpáli két törvény élménye) ne vezessen a történelem tényleges menetének a megvetéshez, erkölcsi elítéléséhez (az ontológia illetve a teodicea feladata). A filozófiatörténet elméletét tekintve ebből az következik, hogy az igazság győzelmének a követelménye s a

csalódás és a tévedés tényleges átélése ne vigyen a filozófia tényleges történetének (és a filozófiának) a megvetéséhez.

*Hegel* megoldása az, hogy a negativum (a bűn és tévedés) előrevivő mozzanat, amely „legyőzöttként" sem enyészik el teljesen, mert a „tagadás tagadása" nemcsak megszűnteti, hanem megőrzi a magasabb szinten: „az ész elveti a pusztán negatívnak kategóriáját és felteszi, hogy . . . a mulandó el nem múlót tartalmaz" (A világtörténet filozófiájáról, 751. o.). A rigorizmus és a dogmatizmus, illetve az erkölcsi és értelmi kétségbeesés is tagadja a rossz és a tévedés negativumát, tehát mindkét alternatíva a tagadás tagadása. Csakhogy helytelenül értelmezik magukat. A kétségbeesés lemond az igaz és a jó mércéjéről, s így nem negatívumként fogja fel a negatívumot, a rigorizmus és dogmatizmus pedig csak megsemmisíteni de nem megszűntetve-megőrizni akarja a negatívumot, s így képtelen arra, hogy „kibékítse" az ésszel. De még ez a tévedés is előrevisz, mert létrehozza a fenti alternatívákat, s ezek feszültsége kikényszeríti a megoldást. *Hegel* megoldásának az alapelvét a szellem természetéből meríti. A szellem mint „valaminek a tudata" először átmegy „önmaga másába". A második lépés az elidegenülés, a tagadás. A szellem az „idegen" objektum tagadásán át (kétely) tér vissza magához, s abban, ami eddig idegennek tűnt, fölismeri saját magát. A „Szellem fenomenológiájában" fejti ki a szellem útját önmagához, s erre alapozza vállásfilozófiáját és történelemfilozófiáját is.

*Kant* a gyermekkor, ifjúkor és felnőttkor metafórájával írja le az ész fejlődését, *Hegel* a szellem természetéből vezeti le. A szellem természete „a kezdetéhez visszatérő mozgás, amely által a szellem a megkülönbözetlenségétől — mint első pozíciótól — egy máshoz: ama pozíció tagadásához haladva tovább, s ama tagadás tagadása révén önmagához" tér vissza (A szellem filozófiája, 22. o.). A szellem csak másának „fenntartó megszűntetése — nem elhagyása — által jut önmagához". *Kant* csak az újkori filozófia fejlődését figyelte meg, amely a racionalista dogmatizmustól az angol empiristák szkepticizmusán át saját kriticizmusához vezetett. *Hegel* az egész filozófia fejlődésének és azon belül minden egyes szakasz fejlődésének alapterveként láttatja meg a fejlődés három ütemét. Ebben a felfogásban írta meg filozófiatörténetét, az első kísérletet a filozófiatörténet filozófiai tárgyként való feldolgozására.

*K. Marx* is elidegenülésnek értelmezi a rosszat és a tévedést, s szintén történelmi hajtóerőnek tekinti. Bírálja *Hegelt*, aki megelégedett az ellentétek elméleti közvetítésével, mert ez jóváhagyja a történelem tényleges menetét. *Marx* — *Hegellel* ellentétben —

a világ forradalmi átalakítására törekszik, s ennek szolgálatába állítja a filozófiát: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk" — mondja *Marx* a „Tézisek Feuerbachról" 11. tézisében. A filozófia asszerint, hogy a világ megváltoztatásának vagy fenntartásának a szolgálatában áll-e, forradalmi vagy reakciós ideológia. A filozófiának ezt a funkcióját van hivatva kifejteni a marxista filozófiatörténet. A dogmatizmus marxista értelmezésben azt jelenti, hogy a munkamegosztás társadalmilag elválasztja a teoretikusokat a gyakorlattól, s kialakulhat a dogmatizmus mint gyakorlatilag nem ellenőrzött elmélet. Ha a teoretikus úgy reagál elidegenülésére, hogy elméletén belül maradva kétségbe vonja a valóságot, akkor a dogmatizmus átcsap a szkepticizmusba. A dogmatizmus (a szocialista társadalomban is) a teoretikusoknak a dolgozó tömegtől, a szkepticizmus a filozófusoknak a valóságtól való elidegenülését tükrözi.

A filozófiatörténet hegeli és marxi elmélete az utolsó két zárt szemlélet. Az utánuk jövő filozófiatörténet részben újból doxographia (pozitivista filozófiatörténet), részben — az arisztotelészi példa alapján — egy klasszikusnak tartott szerző vagy filozófia előfutárjának tekinti a filozófia addigi történetét, részben felújítja *Vico* tanítását az ismétlődő kultúrkörökről, azok növekedéséről és hanyatlásáról *(Spengler)*. Mások részletproblémák történetére szoritkoznak, vagy a kiemelkedő filozófusok típusait *(Jaspers)* írják le.

Egységes nézőpont nyomai találhatók *A. Comte* szemléletében. Szerinte a vallási gondolkodás korszakát követi a filozófiai, ezt a tudományos. *Nietzsche* a filozófiatörténetet a platónizmus történetének tartja: a műveltéknél a filozófia, a műveletleneknél pedig a vallás alakjában. A filozófia újabb története a „legfőbb értékek leértékelése", s ez nihilizmushoz vezet. Ez a folyamat azonban előkészíti az „értékek átértékelését", s ennek szolgálatába állítja *Nietzsche* egész filozófiáját. Célja, hogy „megőrizze és fokozza", hogy felszabadítsa az életet a szellem rabszolgaságából, mivel az életet tekinti minden érték, történés és valóság alapjának.

*Heidegger* felfogása az európai filozófiáról *Nietzsche* nihilizmus-fogalmához kapcsolódik, de tudatosan elhatárolódik az értékek átértékelésének a programjától. *Heidegger* is a végét járó metafizika történetének tekinti a filozófiatörténetet. Ő azonban nem a metafizika fölbomlását (mint *Nietzsche*), hanem magát a metafizikát tartja nihilistának. Nem az élet tagadása miatt, hanem mert „megfeledkezett a létről". Szemrehányása abban csúcsosodik ki, hogy a metafizika a létezők létének és megismerhető-

ségének a lehetőségét a legfőbb létezőben (*summum ens*): az ideákban, a dologként felfogott Istenben, az értékekben stb. keresi. Így szem elől téveszti „az ontológiai differenciát", amely által a lét maga minden létezőtől különbözik. A létről való elfeledkezés nem kerülhető el; a lét „intézkedése", hogy az ember így „fedezze" fel a létezőt. A létezőnek ebben a felfedésében a lét elrejtőzik az ember elől. A lét elfeledése az újkori technikában és tudományosságban lesz teljes. Ez fedi föl a létezőket mint tárgyakat, miközben az ember velük szemben alanyként éli át magát. Alany és tárgy ilyen mérvű szétválása egyúttal az elkülönülés megszűntetéséhez is vezet. Bár *Heidegger* sok megszívlelendőt mond. *Aquinói Szent Tamás* egyik rövid, de kitűnő filozófiai művében (De ente et essentia) már ugyanezekkel a kérdésekkel foglalkozik.

A filozófiatörténet újabb képviselői egyre több elvi kifogást emelnek az ellen, hogy néhány alapelvből vezessük le a filozófiatörténetet. Bármilyen zseniális is *Hegel* alapgondolata, s bármilyen helyesen látja a dogmatizmus és a szekepticizmus közötti közvetítés szükségességét, az ismeretanyag bővülése, a történelmi tudat kifinomodása eleve lehetetlenné teszi a filozófiatörténet ilyen egyetemes koncepcióját.

Az elődök filozófiai gondolkodását tökéletesen nem tehetik magukévá az utódok, az objektív bemutatás jogos igényének belső határai gondolkodásunk történelmiségéből következnek. Az európai filozófia többé-kevésbé összefüggő hagyományában még megállapíthatók bizonyos általános tendenciák s a fejlődést túlélő kérdésfeltevések, de teljesen lehetetlen az európai filozófiát szerves egységbe foglalni a „keleti" filozófiákkal.

Az egységes filozófiatörténetre, a filozófia történetének általános koncepciójára való törekvés helyett egyre inkább előtérbe kerül a filozófia történelmiségének a hangsúlyozása. A filozófia történelmiségéből következően egyre kevésbé tűnik lehetségesnek, hogy a relativizmust és a szkepticizmust szükségszerű de átmeneti fázisként soroljuk be a filozófia fejlődésének az egészébe. A filozófia történelmiségének a szemlélete újból felveti, hogy miként egyeztethető össze a filozófia történelmi önértelmezése az érvényes és kötelező igazságokra való törekvéssel.

Elővételezve a filozófia fejlődésének tanulmányozásából levonandó következtetéseket, a gondolkodás fejlődését eddig túlélő legfontosabb kérdések:

*Platón* kiindulása: hogyan ismerhet rá a kereső a keresett igazságra, ha mint kereső nem ismeri azt (transzcendentális reflexió).

Az értelmi (szellemi stb.) megismerés és az érzéki megismerés különbözősége (az *arisztotelészi abstractio*).

Az ember természetes vágya Isten megismerésére (a szentta-mási „*desiderium naturale*").

*Descartes* problémája, hogy miként nyerhetünk tiszta és világos fogalmakat.

*Kant* kérdése, hogy miképpen lehetséges az ismeretbővítő (apriori szintetikus) ítélet.

*Hegel* reflexiója a szellem dialektikus mozgására, a gondolkodás történelmiségére, és a közvetítés problémájára.

*Marx* belátása az elmélet és a gyakorlat szoros kapcsolatára vonatkozóan.

*Maréchal* felfogása az emberi értelem dinamikájáról.

Az európai filozófia olyan hagyománytörténeti összefüggést alkot, amelyből ezek a problémák — és a rájuk adott helyeselt vagy elutasított válaszok — nem iktathatók ki.

IRODALOM*


*1. A filozófiai gondolkodáshoz.*

M. *Heidegger:* Was ist das — die Philosophie? Pfullingen 1956.
K. *Jaspers:* Einführung in die Philosophie, München 1969.
R. *Lauth:* Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie. München und Salzburg 1967.
J. K. *Mader:* Der Philosoph 1. Wesensbestimmung, Grundprobleme und Disziplinen der Philosophie. Wien, Heidelberg 1966.
J. *Maritain:* Introduction générale à la Philosophie, Paris 1963.
T. *Ojzerman:* Filozófiatörténet — metafilozófia, Budapest 1970.
*Pauler Á.:* Bevezetés a filozófiába. Budapest é. n.
J. *Pieper:* Was heisst philosophieren, München 1959.
*Platon* összes művei, Budapest 1943. (Magyar filozófiai társaság kiadása), 2. k.
R. *Schaeffler:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 1164—1194. o.
*Schütz A.:* A bölcselet elemei, Budapest 1948.

*2. A filozófia, a szaktudományok és a teológia kapcsolatához:*

N. *Bohr:* Atomphysik und menschliche Erkenntnis, Braunschweig 1958.
M. *Born:* Physik im Wandel der Zeit, Braunschweig 1957.
E. A. *Burtt:* Metaphysical Foundations of Modern Physical Science, London 1950.
W. *Büchel:* Philosophische Probleme der Physik, Freiburg 1965.


* A szövegkiadások, a fordítások, a felhasznált és a további tanulmányozást szolgáló művek.

*E. Cassirer:* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Berlin 1911—1957. 4. k.
*P. Duhem:* Le Système du Monde, Paris 1913—1956. 7 k.
*Einstein A.:* Hogyan látom a világot, Budapest 1935.
*Einstein:* A speciális és az általános relativitás elmélete, Budapest 1965.
*W. Heisenberg:* Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1963.
*W. Heisenberg:* Physik und Philosophie, Stuttgart 1959.
*W. Heisenberg:* Schritte über Grenzen, München 1971.
*J. Maritain:* De la philosophie chrétienne, Paris 1933.
*P. Mittelstaedt:* Philosophische Probleme der modernen Physik, Mannheim 1963.
*K. Rahner:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 1205—1215. o.
*K. Rahner:* Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1967. 8. k. 43—87. o.; 9. k. (1970) 79—126. o.
*H. Rombach:* Substanz, System, Struktur I. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg 1965.
*R. Schaeffler:* Wege zu einer ersten Philosophie, Frankfurt 1964.
*N. Schiffers:* Fragen der Physik an die Theologie, Düsseldorf 1968.
*G. Söhngen:* Philosophische Einübung in die Theologie, München 1955.
*C. F. Weizsäcker:* Zum Weltbild der Physik, Stuttgart 1958.
*C. F. Weizsäcker:* Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart 1964. 1. k.
*C. F. Weizsäcker:* Die Einheit der Natur, München 1971.
*C. F. Weizsäcker:* Die Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens, Freiburg 1972. (Herderbücherei, 415.)

3. *A filozófiai gondolkodás fejlődéséhez:*

*H. Diels:* Doxographi Graeci, Berolini 1958.
*Hegel:* Előadások a filozófia történetéről, Budapest 1958—1960. 3 k.
*Hegel:* Előadások a világtörténet filozófiájáról, Budapest 1966.
*Hegel:* A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész: A szellem filozófiája, Budapest 1968.
*M. Heidegger:* Nietzsche, Pfullingen 1961. 2 k.
*K. Marx és F. Engels:* Művei, Budapest 1960. 3. k.
*H. Rombach:* Die Gegenwart der Philosophie, Frankfurt 1964.
*R. Schaeffler:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 4. k. 1194—1204. o.

4. *Filozófiatörténetek:*

A filozófia története, Budapest 1960. 2. k. (Szovjet filozófiatörténészek munkaközössége.)
*E. V. Aster:* Geschichte der Philosophie, Stuttgart 1963. 14. kiadás.
*E. Bréhier:* Histoire de la Philosophie, Paris 1948—1953. 2 k.
*F. Copleston:* A history of Philosophy, Garden City, New York 1962—1967. 8 k.
*W. Durant:* A gondolat hősei, Budapest 1931.
*J. Hirschberger:* Geschichte der Philosophie, Freiburg 1965. 2 k.
*Kecskés P.:* A bölcselet története főbb vonásaiban, Budapest 1943.

Egyetemes filozófiatörténet, Budapest 1963. (Szovjet filozófiatörténészek munkaközössége.)
*Sándor P.:* A filozófia története, Budapest 1960—1965. 2 k.
*W. Totok:* Handbuch der Geschichte der Philosophie, Frankfurt 1964. 2 k.
*F. Überweg:* Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1951—1956. 5 k. 13. kiadás.

*4. Szótárak és lexikonok:*

*W. Brugger:* Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1967. 13. kiadás.
*A. Diemer, I. Frenzel:* Philosophie, Frankfurt 1971.
Filozófiai Kislexikon, Budapest 1972. 2. kiadás.
*F. H. Fobes:* Philosophical Greek, Chicago 1957.
*G. Kittel:* Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933-tól 10 k.
*A. Lalande:* Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1968.
*J. Ritter:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel, Stuttgart 1971-től. A nyolc kötetre tervezett műnek eddig 2 kötete jelent meg.

*5. Filozófiai bibliográfia:*

*J. M. Bochénski:* Bibiliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, Bern 1948-tól.
*G. A. de Brie:* Bibliographia Philosophica 1934—1945., Bruxelles 1950.
Folytatólagosan közlik az újonnan megjelent művek jegyzékét: Bibliographie de la Philosophie (Institut Internationale de Philosophie), Paris 1954-től.
Répertoire bibliographique de la Philosophie (Revue philosophique de Louvain). Louvain 1948-tól.
*W. Totok:* Bibliographischer Wegweiser der philosophischen Literatur, Frankfurt 1959.
*A. Diemer:* Kleine philosophische Bibliographien aus dem Philosophischer Institut der Universität, Düsseldorf 1967-től.

# A GÖRÖG BÖLCSELET

# 2. A SZÓKRATÉSZ ELŐTTI FILOZÓFIA

## *2.1. A görög bölcselet kezdete*

1. A filozófiai gondolkodás fejlődésének a tanulmányozását a görög bölcselettel kezdjük. Nem azért, mintha nem lett volna ezt megelőzően és vele egyidőben bölcselet Indiában és Kínában, hanem főként azért, mert a — tágabb értelemben vett — európai gondolkodásnak, a *mi* gondolatvilágunknak és szellemi légkörünknek egyik gyökere a görög bölcselet. Problémáik és válaszkísérleteik, fogalmaik és kifejezéseik mind a mai napig élnek, nemcsak a filozófiában, hanem a tudományokban is: a görög bölcselet talaján ment át a filozófiai gondolkodás a tudományos gondolkodásba.

A görög bölcselet tartalmi sokfélesége nem hozható közös nevezőre mint az indiai vagy a kínai filozófia, kimutatható azonban néhány jellegzetessége. Sajátos görög gondolat a *logosz:* az értelmes szó, az okos beszéd a világ egyik alapjelensége, a megismerés alapvető módja, a gondolkozás és tevékenység célja. A görögök mesterei voltak a hatásos beszédnek: ők találták föl a beszéd művészetét és mesterségét, a retorikát, ők hagyták ránk a párbeszéd művészetét, a dialógust, az érvelés és a vita, a dialektika mesterségét és tudományát. Hogy az igazsághoz a párbeszéden át visz az út, abban a görögség párviadalra való hajlama nyilvánul meg. A görög keresi ellenfelét, s ha másutt nem akkor saját gondolatainak a „máslétében" találja meg. Így lesz szava, a logosz egyértelmű, s beszéde következetes. A világos beszéd elemzéséből születik meg a következetesen tagolt gondolkozás tana és művészete, a logika *(logiké tekhné),* amely hidat ver a filozófia és a tudomány között. A logosz nem az indiai *Brahman* (eredetileg ima, szent mondás, mágikus szó, végső alapelv), amelyhez akkor térünk meg, ha elmarad minden, aminek neve és alakja van; s nem a kínai gondolkodó életét meghatározó

rend, a *tao*, amelyben a dolgok visszatükröződnek. Ha a megismerés lehetséges, akkor a tudatos, okos, következetesen tagolt beszéddel leírható a világ, s akkor a világ is logikus, okos, észszerű.

A görög szellem másik jellegzetessége *eidetikus* (eidosz=alak, kép) vonása. A logikus görög szellem látni és szemlélni is akar, a szó szoros értelmében vett szemlélő szellemnek ugyanakkora igénye van a szemléletességre, mint az ésszerűségre. Név és alak — az indiainak csak hang és füst — a görögnek a lényeg. *Hérakleitosz* a dolgok sokaságát a folyóban áramló víz vagy az emésztő tűz szemléletes képében nézi, *Parmenidész* az egységet szemléltető gömbbel, a világ-szférával fejezi ki a sokaság tagadását. A dolgok lényegeként felfedezett fogalmak képpé és alakká *(eidosz)* rendeződnek *Platón* számára is: a szellem szemével látható, szemlélhető a faji vagy nembeli lényeg, az „idea". A mechanikus-materialista *Démokritosz* is ugyanezt a kifejezést használja az atomokra. Az a megismerés, amely nem fejezhető ki *képpel*, éppúgy nem elégíti ki a görög szellemet, mint az a megismerés, amely nem cserélhető ki szóban, nem adható vissza a gondolat logikai formájában. Kép és szó, eidosz és logosz egysége felöleli az egész görög filozófiát a látnok *Hérakleitosztól* a korai keresztény gondolkodókig.

A szemléletességre és tudatosságra irányuló törekvésben megnyilvánul a görög gondolkodás harmadik jellegzetessége, a *tudatosság*. Ami világosan kimondható, szabatosan tagolt nyelvi mondatokba önthető s szemléletesen elképzelhető, annak át kellett mennie a tudat szféráján. A görög filozófia egyik legjellegzetesebb alkotása a szókratizmus: a tiszta, világos tudatú embernek és az ész uralmának az eszménye, amit a legtökéletesebben maga *Szókratész* testesít meg.

A „legelső filozófusok" ismerték az egyiptomi mértant és a babiloni csillagászatot; *Thalész* ezzel számította ki az i. e. 585. május 28-i napfogyatkozást. A görögök érdeme azonban, hogy a merőben tapasztalati tudásanyagot definíciókon és axiómákon nyugvó tudománnyá fejlesztették, hogy a csillagászatot kifejtették a babiloni csillagjóslás köntöséből. A filozófus azért él, hogy megismerjen *(biosz theorétikosz)*, s az ismeretre építi életét. A filozófus Görögországban termett, talán azért is, mert itt nem volt zárt papi osztály: a szellem hatalma és tekintélye — mindenütt ott van a kard hatalma mellett — nem a papok, nem az államférfiak, hanem a keresők és a gondolkodók kezébe került.

2. A filozófia akkor kezdődött — mondja *Hegel* —, amikor „az orakulum helyébe minden gondolkodó ember saját öntudata

lépett" (A filozófia történetéről, 2. k. 70. o.). A filozófia — a tekintélyi alapon elfogadott mítoszokkal szemben — a világról és az emberről való önálló, kritikus, nem az ősök hagyományaira támaszkodó gondolkodás. A görög filozófia az i. e. VII. században kezdődött. Ebben a korban olyan emberek léptek föl, akik kétségbe vonták azt, amit eddig mindenki elfogadott, s meg tudtak ítélni kérdéseket, amiket eddig senki nem vetett föl.

A *mítosz* (szó, hír, mondás, üzenet) közös társadalmi-történelmi meggyőződés, a világ és az élet nagy kérdéseit istenekkel értelmező jelképvilág, amely előírja a népnek, hogy miként gondolkozzék és mitévő legyen. A mítosz ősi hagyományát vakon, kritikátlanul, magától értetődően vették át az utódok az elődöktől. Amint azonban *Arisztotelész* megjegyzi: „mítosz-kedvelő valahogyan bölcsesség-kedvelő is" (Metaphysica 982 b), mivel a mítoszok ugyanazokkal a problémákkal foglalkoztak, mint a filozófia. Akik „legelsőként kutatták az isteni dolgokat" *(hoi próto theologészantész)*, a világ, illetve az istenek keletkezésére kerestek választ. *Homérosz* (i. e. VIII. sz.) két tengeri istenséggel, Okeanosszal és Tethisszel, illetve a vízzel magyarázza a keletkezést. *Hésziodosz* (i. e. VII. sz.) a meghatározatlan anyagú *Khaoszból* eredezteti a világot. Felmerül az élet hiábavalóságának, a rossz eredetének, a bűnnek és a felelősségnek a kérdése is; a halál utáni életet Akhilleusz szívesen cserélné el egy napszámos életével:

„Napszámban szívesebben túrnám másnak a földjét,
egy nyomorultét is, kire nem szállt gazdag örökség,
mint hogy az összes erőtlen holt fejedelme maradjak"
(Iliász: 484—491. sor).

A mítoszt a képszerűség jellemzi, a konkrét-egyedi események költői általánosítása, a külső, elképzelt, látszat-hasonlóság alapján. A mítoszban még egyeduralkodó az eidosz, a képzelet és a képzelőerő, s nem egyenlő társuk a logosz.

I. e. VI. században a thrák hegyekből új mitológia került Görögországba. Központi alakja Dionüszosz, a bor istene, s főpapja a csodatevő énekes, Orpheusz. Dionüszosz tisztelete a termékenység kultusza volt, az orphika dogmatikája ellenben a kicsapongó kultusszal szemben az aszkézis és a misztika, az animizmus (lelke van minden létezőnek) és a másvilági remény különös keveréke. A lélek — a létezők örök lényege — büntetésből került a testbe. A halál után kinek-kinek a lelke az Alvilágban bírái elé kerül, és számot ad tetteiről. Kozmogóniájuk őselve a tátongó üresség, a *Khaosz* és az *éjszaka*. Az éjszaka hozza létre a világtojást, s belőle kel ki a szárnyas *Erósz*. Az orphikus mitoló-

gia dualizmusának őshazája India lehet, s ezek a gondolatok csapódtak le az iráni vallásban is.

Helyesen jegyzi meg *Arisztotelész*, hogy a mítosz nem tudomány, mivel „a Hésziodosz korához tartozó költők és az ún. theológusok mind csak azzal törődtek, hogy a maguk képzeletköre számára találjanak valami kielégítő megoldást. Isteneknek tették meg az alapelveket" (Metaphysica 1000 a). A filozófusok „tanításaikra bizonyítékot hoznak föl" *(di apodeixeósz legontón)*. A kétkedés, a bizonyítás és az érvelés különbözteti meg a filozófiát a mítosztól, bár nem szűnteti meg a *mitikus gondolkodást*. A múltba tekintő, tekintélyi alapon álló, a képzeletre és nem a belátásra támaszkodó mitikus gondolkodásmód a filozófiával együtt él tovább a tudatban. A filozófia egyik legfontosabb feladata a *doxa* és az *episztémé* megkülönböztetése, s annak megállapítása, hogy a filozófia racionalistának vélt eszközei valóban ilyenek-e.

3. Az ókori doxographia *Szókratésszel* a filozófiatörténet új fejezetét kezdi. A megelőző korszak filozófusait *Arisztotelész* és iskolája természetbölcselőknek *(phüszikoi)* mondja. A dolgok létesülését *(phüszisz tón ontón)* nem a mítosszal, hanem a tapasztalással közelítik meg. Mivel az embert még a természet részeként értelmezik, az emberen kívüli létet is emberi kategóriákkal írják le (antropomorfizmus): a mikrokozmosz *(Démokritosz)* és a makrokozmosz kölcsönösen értelmezi egymást. Az etika nem különült el a természetbölcselettől, az érzéki és értelmi megismerés, az anyag és a szellem különbségére még nem reflektálnak. A gondolkozás közvetlen kapcsolatban van tárgyával, *Szókratész* szemléli elsőként a *logoi* tükrében a dolgokat.

E filozófia bölcsője ión földön, a kisázsiai gyarmatvárosokban (Miletosz, Klazomenai, Kolophon, Szamosz, Epheszosz), valamint Dél-Olaszországban ringott, helytelen tehát ión filozófiának nevezni. *Arisztotelész* meghatározása sem egészen szabatos, mert bár írásaiknak a „Peri phüszeósz": a természetről címet adták, voltaképpen a lét érdekelte őket.

## 2.2. *Anyag és forma*

### 2.2.1. *A milétoszi természtbölcselők*

THALÉSZ (624—546.), a hét görög bölcs egyike, *Arisztotelész* szerint a filozófia atyja (Metaphysica 983 b). Az *ősanyag* „amiből minden létező dolog van és amiből eredetileg keletkezhetett, amibe végül megromlásakor visszatér" (i. h.) a *víz*. Bár *Thalész* az érzékelhető vízről beszélt, a létezők *őselvére* gondolt; azzal foglalkozott, amit *Arisztotelész* a lét tudományának, első filozófiának mond, s amit később metafizikának neveznek. *Thalész* úgy vélte, hogy mindennek lelke van (hylozoizmus); véleményét a mágnes vonzóerejével támogatta meg. Mivel minden él, az egész világ istenekkel van tele, isteni. Az ő gondolatát fogalmazta meg később *Hérakleitosz:* „Lépjetek be, itt is istenek vannak" (A 9).

ANAXIMANDROSZ (610—545.) írta az első filozófiai művet: *„Peri phüszeósz"*, a természetről. Elsőként használja az *arkhé* (őselv) kifejezést; a meghatározatlan és végtelen *apeiron*-ból eredezteti a dolgokat. Az ősanyagból meghatározott ellentétpárok válnak ki (elsőként a hideg és a meleg), keverednek, s természetüket elveszítve visszatérnek a halhatatlan, romolhatatlan, isteni apeironba *(Arisztotelész:* Physica III, 4). A Föld méretei, a Nap, a Hold és a csillagok szféráinak számviszonyai a kozmikus törvényt fejezik ki. *Anaximandrosztól* származik a görög filozófia legrégebbi, szószerint ránk maradt mondata: a létező dolgoknak ugyanabba kell visszatérniük és megsemmisülniük, amiből keletkeztek. Az egymás elleni vétkükért „mindegyik megfizeti megérdemelt bűntetését és megbűnhődik a maga idejében" (B 1). Ami kiválik az apeironból s megvalósul, a magához ragadott lehetőségeket megvonja a többi létezőtől, s ezt a vétkét teszi jóvá azzal, hogy visszatér az apeironba, mert a világfolyamat igazságos és értelmes. Sokan *Darwin* előfutárát látják benne, mivel a világ — kozmosz — kialakulását fejlődés útján gondolta el. Az ember ősei a vízben éltek. A fejlődés végtelenül sok világot hoz létre az egyetlen apeironból. A sokféleség visszavezetése az egységre, általánosra, egyetemesre vérbeli filozófusra valló gondolat, újra megjelenik *Platón, Plotinosz, Cusanus, Hegel* művében.

ANAXIMENÉSZ (585—528.) *Anaximandrosz* tanítványa, a *levegőt* tartja az őselvnek. A világmindenséget átjáró, egységesítő és teremtő levegő sűrűsödése (püknószisz) és ritkulása (manószisz) hozza létre a dolgokat: „A ritkult levegőből lesz a tűz, a sűrűből

a szél, majd felhő, s még nagyobb sűrűsödés útján víz, majd föld, majd kő; minden egyéb pedig ezekből létesül"(13 A 5).

### *2.2.2. Püthagorasz és iskolája*

Az ión természetbölcselőket gyakorlati megfigyelések s a kezdetleges tapasztalatok általánosításai jellemzik. A tapasztalás hézagait kitöltő elképzeléseket határok mögé utasítja a milétoszi kereskedővilág józan ésszerűsége. *Hegel* szerint ennek a bölcseletnek antitézise a pütagoreizmus, a feltörekvő kereskedő osztállyal szemben a földbirtokos nemesség filozófiája: a természet kutatása helyett a lélek kerül az érdeklődés középpontjába.

PÜTHAGORASZ i. e. 530 körül vándorolt ki ión hazájából, Szamosz szigetéről a dél-itáliai Krotón városába. *Hérakleitosz* a „legokosabb embernek" és a „legnagyobb szédelgőnek" mondja, *Platón* nem győzi dicsérni. *Püthagorasz* valószínűen nem írt semmit, tanítványai titkos és zárt politikai-vallási közösséget alkottak. Életmódjuk *(biosz püthagoreiosz)* háttere mesterüknek az orphikus misztériumokból származó tanítása a lélekvándorlásról. *Püthagorasz* istennek tartotta magát, aki csak átmenetileg él testben: meg tudta nevezni az összes emberi, állati és növényi létformát, amelyen átment. A test a lélek sírverme *(szóma-széma)*, a lélek büntetésből került a testbe. A tisztulás és szabadulás útja az aszkézis (étkezési és beszédtilalom, esti lelkiismeretvizsgálat stb.), a szellemi tevékenység: filozófia, matematika és zene, de nem kellemes hangzása, hanem harmóniája miatt, és a testgyakorlás. Nagyra értékelte a barátság és az emberi testvériség eszményeit is. Tanítása megvetette a test és a lélek megkülönböztetésének, a lélek magasabbra értékelésének és az anamnészisznek, a visszaemlékezésnek a filozófiai alapjait.

Megfigyelte, hogy a rezgő húrok akkor vannak összhangban, ha hosszviszonyaikat egész számok fejezik ki. Mivel a harmónia számviszony, s a világ arányos egész, arra következtet, hogy nem az anyag, hanem a *szám* az őselv. A meghatározatlan anyag *(apeiron)* szükségképpeni kiegészítője az arányt, a kiterjedést, az alakot meghatározó *szám (peraszj)*. Ez az értelme híres tételének: a számok „minden létező valóságnak is elemei, és az egész égi világrend harmónia és szám" (Metaphysica 986 a).

A harmónia gondolatát érvényesítik tanítványai a körben forgó világfolyamatra is. A csillagok és a világrendszerek ugyanarra a helyre térnek vissza, ahonnét elindult forgásuk. Visszatérnek a legapróbb részletek is. „Egykor majd újból előttetek állok, és

tanítalak titeket" — mondta állítólag *Püthagorasz*. A körforgás fejezi ki legtisztábban a kozmosz-fogalmat, amit *Platón* a valóság egész területére kiterjeszt: „A bölcsek is azt mondják, Kalliklész, hogy kölcsönösség, barátság, összhangzó rend, józan mérték s igazságosság fűzi össze az eget s földet, az isteneket s az embereket. Ezért nevezik a mindenséget is világrendnek (kozmosz)" (Gorgiasz 508). A görög kozmoszfogalomtól elválaszthatatlan a szám és az örök visszatérés. A püthagoreusok tanítása, hogy a szám „a létező dolgok anyaga, és a dolgok tulajdonságai és állapotai belőle valók" (Metaphysica 986 a), a tudomány egyik legerősebb hajtóereje — mondja *Heisenberg*: „A természeti jelenségek szinte kibogozhatatlan és áttekinthetetlen szövevénye csak úgy érthető meg, ha matematikai formákat fedezünk fel benne" (1969, 21. o.).

HIKETASZ és EKPHANTOSZ azt tanította, hogy a Föld forog saját tengelye és a Nap körül (50 A 1; 51 A 1). Az itáliai filozófusoknak — mondja *Arisztotelész* — az a véleményük, hogy a föld forgása okozza a nappalt és az éjszakát (De caelo II, 13).

Azt azonban, hogy a valóság csak szám, nem tanították. A meghatározó nem feledtette velük a meghatározott és a megszámlált, önmagában meghatározatlan *(apeiron)* anyagot. A miléteziek a közös alapról beszéltek, de nem okolták meg a dolgok különféle nemét, fáját, egyediségét. Nem elég azt kérdezni, hogy *miből* lettek a dolgok, hanem felelni kell arra is, hogy *mi* lett az ősanyagból, s ez a *mi* hogyan érthető meg. A püthagoreusok meglátták az anyagot alakító forma szükségességét és jelentőségét.

## *2.3. Keletkezés és lét*

### *2.3.1. Az epheszoszi Hérakleitosz*

HÉRAKLEITOSZ (544—484.) az ókori dialektika legkiválóbb képviselője, *Hegel* szellemi ősének tekinti. A természetről írt művének mintegy 130 töredéke maradt ránk. Stilusának páratlan tömörsége s tragikus alaphangulata megérteti, hogy miért illették az ókoriak a „homályos" és a „zokogó" jelzővel. A világtól arisztokratikusan elvonult, a tömeget *(démosz)* megvetette: „Egy, ha legkülönb, többet ér szememben tízezernél" (B 49) — mondja. Másutt is felpanaszolja, hogy „a sok a hitvány és a kevés a jó" (B 104).

A perzsa háborúk idején élt. Nemcsak tragikus életérzését magyarázza ez, hanem filozófiája alapgondolatát is, hogy a világon minden harc: „Háború mindenek atyja és mindenek királya. És egyeseket istenekké tett meg, másokat emberekké, egyeseket rabszolgákká tett, másokat szabadokká" (B 53). A látható világ az ellentétek harcának láthatatlan törvényét (egységét és különbözőségét) fejezi ki: „Nem értik meg, mint van az, ami ellenkezik, önmagával mégis összhangban *(logosz)*: visszacsapódó illeszkedés *(harmonié)* mint íjé és lanté" (B 51). A háború és a dal (a béke jelképe) együtt jár; Apollont is egyik kezében íjjal, a másik kezében lanttal ábrázolják. A dolgok törvénye a szembeállítás, ami egyúttal összeállítás is: a viszály szembeállítja és így egyesíti az ellenfeleket, a háború fűzi egybe a feleket. Ugyanaz a feszültség (az íjnál) háború és halál, (a lantnál) harmónia és béke forrása. A víz jó a halaknak, de rossz az embereknek, az orvos is jót okoz, de rosszon, fájdalmon keresztül. Aki élni akar, annak el kell fogadnia a halált: „az íjnak tehát neve élet, műve pedig halál" (B 48).

A fent és lent, a győzelem és vereség közvetlen átéléséből következik, hogy a világ dolgaiban nincs maradandó, hogy állandó fejlődésben, mozgásban, változásban van minden. Bár *Arisztotelész* (De coelo III, 1) tévesen tulajdonítja *Hérakleitosz*nak, mégis az ő alapelvét fejezi ki az ismert mondás: minden változik *(panta rhei)*. Nem az anyag vagy a forma, hanem a változás határozza meg a világot: „Nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba" (B 91), mert másodszor már nem ugyanaz: ugyanaz és mégis más lett közben a folyó is, az ember is. A változás a különbözőket egyesíti, s újból szétválasztja: „Összeillő párok: egész és nem egész, egyező ellenkező, összhangzó széthangzó, és mindenből egy és egyből minden" (B 10). Nem az egység, nem is a különbözőség, hanem a *folyamat* az elsődleges, ez az *arkhé*, a kozmosz lényege, őselve. A változás örök nyugtalanságát jelképezi a tűz: „Ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek, nem alkotta sem isten, sem ember, hanem volt mindig és van és lesz örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre" (B 30). *Marx* és *Lenin* szerint a tűz az anyagot jelenti, *Hegel* a világszellemet érti rajta. Valószínűbb, hogy — mivel a változás „mértékre" megy végbe — a tűz az „egyetlen bölcs" *(hen to szophon)* jelképe (B 32). Erre utal az is, hogy *Hérakleitosz* átvette a püthagoreusoktól az érzéki és az értelmi megismerés megkülönböztetését (B 107). Mivel a „láthatatlan illeszkedés a láthatónál erősebb" (B 54), helyesebb a tüzet jelképesen értelmeznünk.

Ebbe az irányba mutat mélyértelmű mondása: „A természet rejtekezni szeret" (B 123). A szemmel látható ellentétek mélyén az értelemmel fölfogható logosz harmóniája rejtőzik. A „logosz közös" a különbözőkben, a változás „mértéke", egyetlen isteni törvény: „Ésszel beszélvén meg kell erősítenünk magunkat azzal, ami mindenekben közös, mint törvénnyel a város, sőt még sokkal erősebben. Mert minden emberi törvény egyből táplálkozik: az isteniből. Ez ugyanis annyira érvényesül, amennyire akar, és elég az ereje mindennel szemben, és felül marad" (B 114). A logosz nemcsak isteni törvény, hanem isten: „az egyetlen bölcs nevéül elfogadja és nem fogadja el Zeusz nevét" (B 32). Az epheszoszi bölcs abban különbözik az epheszoszi teológustól (Já 1,1), hogy az isteni nála egybeesik az örökké fejlődő mindenséggel: „Az isten nap, éj, tél, nyár, háború, béke, elteltség, éhség. És változik, miként a tűz, amikor elvegyül füstölőkkel, nevet kap aszerint, hogy melyik, minek érzik" (B 67). A logosz a világ keletkezését szabályozó törvény, sőt értelem, de nem transzcendens valóság.

A harmónia — amely csak az ellentétekben valósulhat meg — nem választható el a kozmosz törvényei, a háború és a béke, az inség és a bőség, az élet és a halál értelme kérdésétől: a kozmosz és az ember létének hatalmai kölcsönösen értelmezik egymást. A világban és az emberben közös logosz *(koinosz logosz)*, amit a 32. töredék háborúnak, a 67. töredék pedig istennek mond, teszi lehetővé az emberi beszédet és gondolkodást: „A léleknek logosza van, önmagát növelő" (B 115). A dolgok ontikus különbsége a háborúban tárul fel, amely egyúttal össze is kapcsolja azokat, s így a létezők és a lét „egységesítő különbségét" is kifejezi. Ezt az „ontológiai különbséget" jelöli a logosz, az isten, a bölcs, amely lehetővé teszi a különbségeket: „Az istennek szép minden és jó és jogos, emberek gondolják ezt jogtalannak, amazt meg jogosnak" (B 102). A hérakleitoszi logosz-spekuláció voltaképpen transzcendentális reflexió; egyik töredéke kifejezetten is erre utal: „Elkezdtem keresni önmagamat" (B 101). *Hérakleitosz* nem a keletkező dolgokban, vagy a változatlan létben, hanem a dolgok létének és az emberi gondolkodásnak közös föltételében keresi istent: „egy a bölcs dolog: felfogni az értelmet, amely kormányoz, áthatva minden mindent" (B 41).

### 2.3.2. Az eleaiak

Mivel *Hérakleitosz* első töredéke *Parmenidész* bírálataként is értelmezhető, nem dönthető el, hogy megelőzi-e vagy követi az eleaiakat. A logoszt — mondja *Hérakleitosz* — „örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek előbb is, mint hallották volna, s azután is, hogy már meghallották". A tárgyi ellentmondás azonban tagadhatatlan közöttük. Bár az eleaiak gondolkodása is a lét és a létező megkülönböztető egysége — az ontológiai különbség — körül forog, *Parmenidész* a létet abszolútizálja és elszakítja a létezőtől. A jelenséget — amelyben megnyilvánul a lét vagy a lényeg — nem különbözteti meg a látszattól, tévedéstől, érzékcsalódástól, s azt állítja, hogy a változásról és a sokaságról csak az érzékek tanúskodnak, míg az értelem felismeri az igazságot, hogy a lét egy és oszthatatlan. Az arisztokrata *Hérakleitosz* — bár megvetette a tömeget — nem tagadta a sokaságot, mint a demokrata *Parmenidész*, aki a valóság kettészakításával a metafizika megalapítója lett.

XENOPHANÉSZ (540—470.) teológiája közel áll *Parmenidész* metafizikájához. Az érzéki és az értelmi megismerés megkülönböztetése alapján bírálja a homéroszi—hésziodoszi hagyományokat.

„Egyetlen az isten, legnagyobb az istenek és emberek között, nem hasonlít sem a halandók alakjára, sem gondolataikra" (B 23). Ha több isten lenne, akkor egymással azonosnak kellene lenniük, de így egyik sem lenne közülük a legfőbb lény, tehát nem lenne isten. A görög mitológia antropomorfizmusával szembeszögezi, hogy minden nép magához hasonlónak képzeli el az isteneket:

„Lám, míg a négernek fekete s laposorrú az isten,
addig a thrákoknál íme kékszemű, rőt valamennyi" (B 16).

Isten nem keletkezik és nem szűnik meg, isten változatlan: „Mozdulatlanul egy helyben marad, élő, szellemi lény, csupa szem, csupa fül, csupa szellem, fáradság nélkül, az értelmes szellem erejével mozgatja a mindent" (B 24—26).

Az első valláskritikus nem jutott el a személyes Isten fogalmához. *Arisztotelész* szerint: „Xenophanész feltekintett az egész égre és azt mondta, hogy az egy az Isten" (Metaphysica 986 b). *Xenophanész* mondásából a „mozdulatlanul egy helyben maradó istenről" kihallik *Parmenidész* szava „az egy, összefüggő magában nyugvó mindenségről".

PARMENIDÉSZ (515—445.) hatását az európai gondolkodásra aligha túlozhatjuk el. A létet tárgyként értelmező előzetes létfel-

fogása a valóság metafizikus megkettőzéséhez visz: a metafizika megalapítójaként a létezőket, az első nyelvfilozófusként a nyelvet vonja kétségbe, mivel a létezőket és neveiket a képzelet csalódásának tulajdonítja.

A *„Peri phüszeószˮ* című töredékesen ránk maradt tanköltemény-ében Diké istennő feltárja előtte az igazság *(alétheia)* és a látszat *(doxa)* útját. Az istennő óvja a látszattól, hogy a nemlétező létezik: a hérakleitoszi „létezik és nem létezikˮ elvtől. A nyelvre reflektáló gondolkodása azt mondja, hogy a létezik és a nem létezik között nincs harmadik lehetőség: „Csak a létező létezik, ez ugyanis lét, a nemlétező ellenben nem létezikˮ (B 6). Mivel csak az gondolható el, ami van, a gondolkodásnak csak a lét útja járható. Ezen az úton jár *Parmenidész*, míg *Hérakleitosz* — aki változó létről beszél — a nemlét, a látszat útját követi.

Hogyan gondolja el *Parmenidész* a lét és a gondolkodás viszonyát? A gondolkodást a fizikai látáshoz hasonlítja, amelynek mindig kell tárgy, amire irányul. Tehát azért nem gondolható el a nemlétező, mert nem látható tárgy. A gondolkodás sajátos tárgya minden dologban az, aminek az alapján az a dolog létező: a létező léte. A létező létét azonban a gondolat tárgyaként képzeli el, valami létezőként, amire a gondolat irányul. Mint a látástól, a gondolattól sem választható el tárgya: „Egy és ugyanaz gondolni, és az amiről gondolkozunk, mert a gondolkodást nem találod meg a létező nélkül, amelyben ki van fejezveˮ (B 8, 35). Mivel a létező *(on)* a gondolkodás kifejezése *(pephatiszmenon)*, gondolkodás és a lét azonos (B 3). Azt mondja, hogy a lét a gondolkodás előtt tárul fel, a gondolkodásnak pedig a létező elgondolása a lényege. Nem monizmus ez, hanem naiv ismeretelméleti dualizmus, amely a valóságot megkettőző lényeg-metafizikához *(esszencializmus)* s az alany és a tárgy már-már áthidalhatatlan újkori ellentétéhez vezet. *Parmenidész* nem reflektál arra, hogy amikor a látás módjára képzeli el a gondolkodást, akkor az elképzelés, a vélekedés *(doxa)* útjára téved. A lét létezőként való elképzelésének tulajdonítható, hogy *Arisztotelész* — *Platón* még ingadozik — már csak a létezőt kutatja, s a létet *(einai)* a létező létezésével *(ouszia)* — *Heidegger* szavával a „létezőséggelˮ *(Seiendheit)* — azonosítja.

Ismeretelméletéből és létfelfogásából következnek a lét parmenidészi határozmányai. Mivel a keletkezésről és az elmúlásról való beszéd feltételezi a nemlétező megismerését és létét — amiből a keletkező lett és amibe visszatér —, a létező nem keletkezik *(ageneton)* és nem szűnik meg *(anóletron)*, vagyis örök: „mert milyen eredetét akarod felfedezni, hogyan, honnét növekedjék?ˮ

(B 8, 6). A nemlétezőből nem jöhet létre, mert semmiből nem lehet valami, de a létezőből sem keletkezhet, mert az már létezik. Mivel ugyanazt a „van" szót állítjuk valamennyi létezőről, az érzékelt létező módjára elképzelt létező *egy (hen)* és oszthatatlan *(szünekhesz)*.

A létező egy, a sokaság és keletkezés látszat, mondja — a racionalizmus első képviselőjeként — *Parmenidész*. Tanköltemé-nyének második részét annak szenteli, hogy leleplezze az éjszaka és a nappal, az ég és föld, Nap és Hold, jobb és bal, kezdet és vég, férfi és nő különbségének a látszatát. Mivel az emberek mindezt külön névvel jelölik (B 19), a nyelv is — az érzékeknek köszönhető — csalódás. A tömeg *(démosz)* előtt azonban csak ez az út áll nyitva — mondja a demokrata *Parmenidész*. Egész filozófiája bizonyság arra, hogy a nyelv nem a létet mondja ki — mint ő gondolta —, hanem a létezők — így *Parmenidész* — létét is. A gazdag és jómódú demokrata érdeke a világ — az ő világának — változhatatlansága és fennmaradása. A változhatatlanságot védi, a meglévő értékét támogatja, amikor a *formális logika* segítségével látszatnak bélyegzi a változást. A lét mozdulatlan, merev, megkülönbözetlen egységét hirdető *Parmenidész* a *Nietzsche* előtt feltáruló szörnyű nihilizmus előfutára. Nem az a tragédia, hogy a tiszta észt fogadja el egyedüli bírónak *(krinai de logói)*, hanem, hogy megfeledkezik a létet és a létezőket egyesítő ontológiai különbségről, s ettől fogva az európai gondolkodás és a nyelv vagy csak a dolgokról vagy csak a létről beszél, de ezen is a létezők mivoltát, „létezőségét" *(ouszia)* érti.

ZÉNÓN (i. e. 460 körül) *Parmenidész* kedvenc tanítványa, ő fejleszti ki az eleaiakat jellemző erisztikát: a vitatkozás művészetét.

*Zénón* szerint a változás az érzékelésre hagyatkozásból eredő tanácstalansághoz, logikai ellentmondáshoz *(aporia)* visz. A lét változatlanságát a változás elleni híres négy érvvel (29 A 25—28) próbálja bizonyítani:

1. Hogy a mozgó test elérje célját, először az út felét, ezt megelőzően az út felének a felét kellene megtennie, és így tovább a végtelenségig. A mozgó testnek tehát, hogy az egyik pontból a másikba jusson, végtelen sok részen kell átmennie, ami lehetetlen.

2. A gyorslábú Akhilleusz soha nem érheti utol a teknőst, ha az már valamivel megelőzte. Akhilleusznak először arra a pontra kell eljutnia, ahonnét a teknős elindult, azután arra, ahová az a közbeeső idő alatt érkezett, és így tovább a végtelenségig. Ha pedig a gyors nem érheti utol a lassút, akkor a mozgás lehetetlen.

3. A kilőtt nyíl látszólag mozog, valójában mozdulatlan. A par-

menidészi nyelvfilozófia szerint ami van, az nem változik. Mivel a nyíl az idő minden pillanatában a tér meghatározott helyén van, s mivel végtelen sok ilyen pillanat és hely van, a nyíl örökké nyugalmi helyzetben van.

4. Azonos pályát, azonos gyorsaság mellett, azonos idő alatt kell befutni. Ha két azonos sebességű test találkozik, akkor kétszer olyan gyorsan haladnak el egymás mellett, mint egy ugyanott nyugvó test mellett, ami lehetetlen.

*Zénón* érvei — a valósággal egybevetve — paradoxonok. Nyilván ezért nevezte őt *Arisztotelész* az erisztika, a vitatkozás művészete feltalálójának.

*Zénón* talán nem is akart félrevezetni, hanem saját előfeltevéseinek, archaikus létfogalmának az áldozata. Érveiből világosan kitűnnek az archaikus gondolkodás jellemzői:

1. A gondolat világát kritikátlanul azonosítja a lét világával, a logikát az ontológiával, a nyelvet a léttel. Az elgondolt szakaszosságot *(discretum)* összetéveszti a valóságos tér-időbeli folytonossággal *(kontinuum)*. A távolság végtelen sok kicsi része, a röppálya végtelen sok időpontja elgondolható ugyan, de a gondolkodástól függetlenül nem létezik.

2. A görög nyelvre reflektáló eleaiak számára a lét kizárólag pozitivum, mivel a görögben külön töve van a lenni *(esz)* és válni *(phüó)* igének. A negativumot is magában foglaló „önmagát növelő" lét fogalmát képtelenek elgondolni: ezért kell a teknősnek megtartania előnyét mindig, ha egy adott időpontban rendelkezett velo.

3. A két előbbi jellegzetesség a lét helytelen elképzeléséből ered. Számunkra a lét közvetlenül tapasztalható, magában nyugvó valóságdarabka — *Descartes* majd azt mondja, hogy kiterjedt test — s nem a „létező *léte*". Bár a csalódás forrásának mondják, mégis az érzékelésre építik létfelfogásukat. Nem reflektálnak arra sem, hogy a létről nem alkothatunk szoros értelemben vett fogalmat *(conceptus)*, mivel a lét nem definiálható, hanem csak leírható, jelezhető, megnevezhető *(notio)*. A lét az, amire az ember korlátlan tudásvágya irányul: a lét és az emberi értelem kölcsönösen föltételezik és értelmezik egymást. Ezt azonban úgy kell értenünk, hogy a lét magába zárja a megismerő alanyt is. A tárgy és az alany, a lét és a tudat szakadását megelőző egységet fejezi ki *Heidegger* szerint a hérakleitoszi logosz, amely egyszerre szó is, sors is, valamint minden meghatározó lét. Az eleaiak azért tévednek a látszat útjára, mert a lét és tudat eredeti — a tárgyat és a tudatot megalapozó — egysége helyett kettészakítják a létet.

Érdemük sem tagadható. *Zénón* elsőként hívja fel a figyelmet a

vonatkoztatási rendszerek és az infinitézimális számítás problémáira. *Parmenidész* az ellentmondó s a megismerést viszonylagosító vélemények sokaságával szemben valami szilárd pontot keres. A lét különös „rendelkezéseként" azonban éppen ők vetik el a XIX. században kibontakozó kétely, kiábrándulás és nihilizmus magvát.

## *2.4. Mennyiség és minőség*

### *2.4.1. A mechanikusok*

A *Parmenidész* utáni bölcselők — mintegy bizonyítva *Hérakleitosznak* az ellentétek termékenységéről vallott nézetét — megkísérlik összeegyeztetni az eleai ontológiával az ión természetbölcseletet.

A lét változatlanságát hirdető parmenidészi tan csorbítatlansága nélkül akarják megmagyarázni a keletkezés és az elmúlás kétségbevonhatatlan jelenségét.

A létnek létező valamiként való elképzelését természettudományos tapasztalattal tölik meg.

Abból kiindulva, hogy az egy nem lehet sok, a tapasztalható sokaságot *eredeti* — nem az egységből következő — mennyiségi vagy minőségi *sokaságra* vezetik vissza.

Mivel föltételezik, hogy a mozdulatlan lét nem okozhatja a mozgást, föl kell venniök a mozgás elvét, ami nem azonos azzal, amit tulajdonképpen léten értenek.

A sziciliai Akragaszban élő EMPEDOKLÉSZ (497—432.) vándorprédikátor, politikus, orvos, költő és józan tudós volt. Arany övvel átkötött bíborruhában járt, fején babérkoszorút hordott. Hívei csodatevőként imádták, s ő elfogadta imádatukat: „Most mint halhatatlan isten, nem pedig mint halandó vonulok előttetek" — mondta (B 112).

Az egy *arkhé* helyett a mindenség négy változatlan és maradandó gyökere *(rhizómata)* a tűz, a víz, a levegő és a föld. Belőlük sorjad keveredés és szétválás útján a dolgok sokfélesége: „nincs születés s nem vég az átkozott halál, csak keveredés van és az elvegyült anyagok kicserélődése" (B 8). *Empedoklész* úgy képzeli, hogy a minőségileg változatlan gyökerekről — később *elemeknek* mondják — lepattanó szilánkok térbeli, mechanikus keveredéséből (s nem vegyüléséből) keletkeznek a különféle dol-

gok. Az isteni-démoni tulajdonságú alapelemekhez ötödikként járuló *„quinta essentia" Arisztotelész* szerint a csillagok anyaga, az éter. E mítikus spekulációból csak az elem fogalma élte túl a tudomány fejlődését. Ezen kívül helyesen tapintott rá *Empedoklész* az anyagmegmaradás alapgondolatára.

A keveredés és a szétválás oka a szeretet *(Philotész)* és a viszály *(Neikosz)*: „majd egyesül minden a szeretetben, majd szétválnak a különböző anyagok a viszály gyűlöletében" (B 17,9). Az egyesülés és bomlás „váltakozva", az idő vagy a kör szabályos visszatéréseként: „periodikusan" (B 26,1; 17,29) megy végbe, nem külső erő hatására, hanem „automatikusan". Bár a szeretet leginkább a nemek vonzalmában nyilvánul meg, *Empedoklész* nem pszichológiailag vagy szociológiailag értelmezi: ha egyáltalán valahol, akkor éppen a születés és a halál jelenségében, a férfi és a nő kettősségében és vonzalmában élhető át a lét és az emberi lét egysége és különbsége, „amit nem ismert meg halandó férfi" (B 17,25—26).

A világfolyamat négy periódus szabályos váltakozása. A *„szphairosz"* (gömb) periódusában a szeretet uralkodik. A második szakaszban kezdődik az elkülönülés, s létrejönnek a világok. Mi magunk is ebben a korszakban élünk. A harmadik periodusban győz a viszály: megszűnik az egység, s a harc uralkodik. A negyedikben újból megjelenik a szeretet, s győzelme helyreállítja az egységet; azután kezdődik előlről az egész.

*Empedoklész* tovább fejleszti a görög „fejlődéselméletet". *Anaximandrosz* azt mondta, hogy a halak voltak az ember ősei, *Empedoklész* felveti a „miként" kérdését, tehát a jelenség magyarázatát keresi. Szerinte először a növények jelentek meg, majd összefüggéstelen tagokat, később csodálatos korcsokat hozott létre a szeretet. Az életrevalók fennmaradtak, a többiek kipusztultak. E *kiválogatódás* mozgatóereje az alkalmazkodás: a hasonlók vonzzák, a különbözők taszítják egymást. Miután már kialakultak, nemzéssel szaporodnak az élőlények — ismerteti *Arisztotelész Empedoklész* tanait (De coelo III. 2. 300 b 28).

*Empedoklész* ismeretelmélete — az akkoriban fejlődésnek indult természettudomány hatására — a tapasztalásra támaszkodó szenzualizmus. E filozófiai irány hívei csak az érzékszerveket tartják képesnek a világ megismerésére, s megbízhatatlannak bélyegzik az elvonatkoztató gondolkodást. *Empedoklész* — aki nemcsak *Parmenidésszel*, hanem *Hérakleitosszal* is szembefordul ezen a területen — elsőként veti fel a megismerés *miként*jének a kérdését. Válaszának alapjául *Parmenidész* gondolatát választja: a hasonlót — mivel vonzzák egymást — a hasonlóval ismerjük

meg: „a földet a földdel, a vizet a vízzel, levegővel az isteni levegőt, tűzzel azonban az emésztő tüzet, továbbá szeretetünkkel a szeretet, a gyűlöletet pedig szomorú gyűlöletünkkel" (B 109). Az érzékelést a tárgyakról levált kicsiny képecskék „odaözönléseként" képzeli el, csakúgy mint *Démokritosz* (68 B 7).

„Tisztulási énekei"-ben *(Katharmoi)* a lelkek bűnbeesését, a lélekvándorlást, az orfikus-püthagoreus misztikát tanítja. *Empedoklész* gondolkozása híven tükrözi a gazdag és sokrétű sziciliai kultúrát: az ión természetbölcseleten és a mechanikus fizikán kívül az eleai metafizikát és a hérakleitoszi ontológiát is össze tudja egyeztetni. Az ő filozófiájában jelenik meg először a keletkezés automatikájában és a változásnak térbeli mozgásra való visszavezetésében megnyilvánuló mechanikus gondolkodásmód.

Az abdérai DÉMOKRITOSZ-t (460—370.) az ókori szerzők rendszerint együtt említik mesterével, a miletoszi LEUKIPPOSZ-szal, akinek csak egyetlen töredéke maradt fenn. Az atomelmélet atyjának életéről alig tudunk valamit, *Démokritoszról* annál többet. Bár sokat utazott és *Szókratész* kortársaként Athénben is megfordult, élete javát thrákiai szülővárosában töltötte, s problémái a Szókratész-előtti filozófusok közé sorolják. Egyetemes szelleme legalább egyenrangú *Arisztotelészével*. Az ókori materializmus legkiemelkedőbb képviselője, s a tudományos gondolkodás megszállottja, aki „inkább akar egy okságí magyarázatot találni, mint a perzsa királyság birtokába jutni" (B 118).

A létet — mint *Parmenidész* — egyneműnek tartja. Apró, már tovább nem osztható *(atomosz)* részecskékre darabolja fel, s kialakítja az atom fogalmát. Az atomok egyszerű, oszthatatlan, súlyos, elpusztíthatatlan és örök elemi testek. Számuk végtelen és betöltik a teret. Minőségükben nem különböznek egymástól, csak súlyban, alakban és nagyságban. A dolgok érzékelhető különbsége az atomok mennyiségi különbözőségéből s az ebből adódó különböző struktúrákból ered — írja *Arisztotelész Démokritoszról* (68 A 37).

*Démokritosz* felteszi a kérdést, hogy miként lehetséges a mozgás? Nyilván úgy, hogy az atomok nincsenek sűrűn, mert akkor a mozgás elképzelhetetlen lenne. „Démokritosz úgy véli, hogy az őrökkévaló dolgok természetes lényege határtalan sok kicsiny valóság, ezek alá pedig másik létezőül a helyet helyezi, amely nagyságát illetően határtalan. Ezt a teret még űrnek, Semminek és Határtalannak is nevezi" — írja *Arisztotelész* (uo.). A valóság tehát nemcsak atomokból, hanem üres térből is áll: „A valami nem létezik inkább, mint a semmi" — mondja *Démokritosz* (B 156).

A mozgás örök, kényszerű *(bia)* és magától van *(apo tautomatou)*. *Szimplikiosz* szerint *Leukipposz* és *Démokritosz* „azt állítja, hogy az általuk feltételezett elemi testek, az atomok, örökké mozognak a határtalan űrben, kényszerűségből" (67 A 16). *Arisztotelész* pedig ezt mondja: „Akadnak egyesek, kik ennek a csillagvilágnak és az összes világoknak okát a véletlenben látják, mert magától és véletlenül (apo tautomatou kai tükhész) jött létre az örvény és az a mozgás, amely az atomokat szétválasztotta és a Mindenséget ebbe a rendbe hozta". *Arisztotelész* az „automatikus" mozgást a véletlen mozgással azonosítja, mert amit nem kívülről mozgatnak (irányítanak), az szerinte „találomra" jön létre (68 A 69). *Démokritosz* a cél-ok megjelölését mellőzve a természet „eljárását" a szükségszerűségre *(anagké)* vezeti vissza — mondja (68 A 66). Az automatikus mozgásnak meghatározott oka van, tehát nem abban az értelemben véletlen, amint a sztoikusok állítják. *Démokritosz* tudta, hogy a „véletlen" nem elegendő magyarázat: „A véletlen adakozó, de megbízhatatlan, a természet ellenben autark . . . , a remény nagyobb ígérete" (B 176) — mondja egy újonnan felfedezett töredékében. Szükségszerűségen *(anagké)* voltaképpen a természeti kauzalitást érti. „Semmi sem történik vaktában, hanem minden értelmes okból és szükségszerűség *(anagké)* folytán", — olvashatjuk *Leukipposz* egyetlen ránk maradt eredeti töredékében (B 2). A természet áttekinthető, mérhető, kvantitatív-oksági viszonyok szövedéke. A világot örvénylő mozgás alakítja ki: „mint ahogy látni lehet a rostált magvak esetében és a hullámtöréseknél lévő kavicsoknál: amott a rosta forgása folytán elkülönülve helyezkednek el lencseszemek lencseszemekkel, árpaszemek árpaszemekkel, búzaszemek búzaszemekkel együtt, amott pedig a hullám mozgása folytán a hosszúkás kavicsok a hosszúkásokkal egy helyre sodródnak, a gömbölyűek viszont a gömbölyűekkel egy helyre, mintha a dolgokban lévő hasonlóságnak valami vonzóereje volna" (B 164).

„Az űrben szanaszét száguldó atomokkal" (B 168) magyarázni a természetet, lángelmére való gondolat. *Arisztotelész* bírálata, hogy az atomisták „a mozgást illetően — hogy honnan vagy hogyan van meg a létezőkben —" a többiekhez „hasonlóan könnyelműen mellőzték a magyarázatot" (67 A 6), nem helytálló, mert nem a mozgásnak, hanem a mozgás változásának kell az okát keresnünk, s az „első mozgatóra" csak az arisztotelészi technomorf gondolkodási modellben van szükség. *Démokritosz* világmagyarázatában nem hivatkozik istenekre, nem ruházza fel a kozmoszt emberi tulajdonságokkal: megfontolással, (célszerűséggel), szeretettel és akarattal; a világot magából akarta magyarázni.

Ugyanakkor *Démokritosz* világában nincs helye a minőségnek, csak testek vannak és csak űr van, végzetből fakadó szükségszerűség, az ütközés és a taszítás „erőszakos" mozgása. „Minden úgy történik végzet *(heimarmené)* folytán, hogy ez a végzet a szükségszerűség erejét hozza magával" (68 A 66). A Nobel-díjas biológus, *J. Monod Démokritosztól* kölcsönzi világsikerű könyve (A véletlen és a szükségszerűség) címét. A természet mechanikus szemlélete — amit *Galilei* és *Gassendi* éleszt fel újra — teszi lehetővé a kísérleti fizikát és a modern technikát, világfelfogásként azonban egyoldalúan leszűkíti és megrövidíti a valóságot. *Démokritosz* atomelméletét megcáfolta a tudomány fejlődése. Az elemi részecskék — *Démokritosz* atomoknak nevezte őket, ma protonoknak, elektronoknak stb., mondjuk — nem oszthatatlanok. „Talán nincsenek is olyan kicsiny építőelemek, amelyek nem oszthatók tovább" — írja *Heisenberg*. „Végezetül már nem is osztódik az anyag, hanem átalakul energiává" (1969, 185. o.).

*Démokritosz* azt mondta, hogy a lélek is atomokból van összetéve, s a gondolkodás a lélek-atomok mozgása. Az érzékelést úgy képzeli el, hogy a tárgyakról levált képecskék *(eidóla)* beáramlanak az érzékszervekbe s találkoznak a lélek-atomokkal. Az értelmi megismerés minőségileg nem különbözik az érzéki megismeréstől. Csak mennyiségi vonatkozások vannak a minőségi tulajdonságok látszat szerintiek, a „homályos megismeréshez" tartoznak: „csak hozzánk viszonyítva van szín, édes és keserű, a valóságban azonban csak atomok és űr" (B 125). *Démokritosz* zseniálisan látja meg, hogy a megismerés nem az objektum egyszerű tükröződése a szubjektumban, hanem az alany megismerő tevékenységének, *aktivitásának* az eredménye. Az eltérő hullámhosszúságú fénysugarak között nagyon nehéz minőségi különbséget feltételezni, a piros vagy a sárga szín csak az ember szemében létezik, de *valóban* létezik: nem fizikai, hanem pszichikai realitásként. Az objektív-szubjektív ellentétpár nem fedi a valós-nem valós ellentétpár jelentését. A fizika további fejlődése egyre inkább előtérbe helyezi a megismerésben az alany szerepét. A kvantumfizika koppenhágai értelmezése szerint „lehetetlen a minket körülvevő világ létezésmódját, közvetlen adottságát az atomi világ viszonyaira kiterjeszteni". A „leírás" és „valóságos" és „történik" és „hullám" és „részecske" és a többi hasonló szavak csak a mindennapi élet vagy a klasszikus fizika fogalmaira alkamazhatók. Ez nem azt bizonyítja, hogy a mikrotárgyak, a mikrovilág nem valós, hanem csak azt, „hogy mi nem tudjuk elképzelni őket, vagyis szemléletes fogalmaink, amelyekkel a mindennapi életet

és az eddigi fizikai kísérleteket leírjuk, nem elégségesek a kvantumugrások ábrázolására" (*Heisenberg, 1969, 107. o.*).

Politikailag *Démokritosz* a rabszolgatartó demokrácia híve: „A rabszolgákkal uraik úgy rendelkezhetnek mint saját testrészükkel" (B 270). Etikai töredékeiben a boldogság *(eudaimonié)* az erkölcs mértéke: „A gyönyörűség és a kedvetlenség a határköve (meghatározója) a hasznosnak és a károsnak" (B 4). A boldogságot a lelki derű *(euthümia)* adja, s ez „a gyönyörben való mértéktartás és a harmónikus élet folytán lesz az ember osztályrésze" (B 191). *Démokritosznál* tűnik föl először a *mértékletesség* erkölcsi kategóriája, amelyet — *Szókratész* erkölcsi racionalizmusához hasolóan — az ész állapít meg: „A hibák oka a jobb nemismerése" (B 83) — mondja. Az erkölcsiség — s ez megint rendkívül jelentős fölismerése — nem külső magatartás, hanem a szándékban gyökerezik: „Nem a jogtalanságtól való tartózkodás a jó, hanem a jogtalanság nemakarása" (B 62). Ennek megfelelően tanítja: „Ne félelemből, hanem kötelességből tartózkodjál a hibák elkövetésétől" (B 41).

A démokritoszi etikára jellemző boldogság-fogalomra támaszkodik az epikureusok hédonista etikája, az erkölcsi racionalizmus *Szókratész* bölcseletében bontakozik ki teljesen. A mértékletesség — amely *Démokritosznál* az athéni fogyasztói társadalom problémájaként vetődött föl — végigvonul az egész görög etikán. *Démokritosz* szerint értelemmel és felvilágosítással megteremthető az olyan társadalom, amelyben megszűnik a tragédia, a fájdalom, a kétségbeesés, s az emberek állandó harmóniában élnek. Kortársai és utódai ezért nevezték „nevető" filozófusnak.

### *2.4.2. Anaxagorasz világképe*

Bár a klazomenaii ANAXAGORASZ (500—421.) az atomistáknál korábban élt, mégis utánuk foglalkozunk vele, hogy kitűnjék a mechanikus gondolkodás problematikája. *Anaxagorasz* honosította meg a filozófiát Athénben. A város azzal hálálta meg, hogy — mivel „a napot kőnek, a holdat meg földnek" mondta (Szókratész védőbeszéde, 26) — istentelenséggel *(aszebeia)* perbe fogta. A halálos ítélet elől — amelytől *Periklész* barátsága sem mentette meg — Lampszakoszba menekül. Az alvilágba vezető út egyforma hosszú, bárhol is hal meg az ember — mondotta azoknak, akik afölött sajnálkoztak, hogy idegen földön kell meghalnia. Írásait *„néha legföljebb egy drachmáért"* árulták Athénben (uo.).

A keletkezés problémájára új megoldást keres. A dolgok soka-

sága és a változás nem látszat, amint az eleaiak állították, hanem az elemek mozgása. Bár a változás valóságos, a keletkezés és az elmúlás csak látszat: „Keletkezés és elmúlás a görögök helytelen képzetei: a dolgok nem lesznek és nem semmisülnek meg, hanem keverednek *(szügkriszisz)* és szétválnak *(diakriszisz)* egymástól. Így a keletkezést helyesen keveredési folyamatnak, az elmúlást szétválási folyamatnak kell neveznünk" (B 17). A táplálkozás megfigyeléséből arra következtet, hogy a négy empedoklészi elem nem elégséges a keveredés megmagyarázására: „Hogyan keletkezhet haj abból, ami nem haj, s hús abból, ami nem hús?" (B 10). A megoldásért is a természethez fordul s azt mondja, hogy a keletkező dolog csíraszerűen bent van abban, amiből lett. A világ elemei a kész termékkel minőségileg azonos csírák *(szpermata)*, amiket *Arisztotelész* homoiomeráknak *(homoiomeré)* nevez el. *Démokritosz* számtalan, minőségileg azonos atomból keletkezteti a világot, *Anaxagorasz* pedig számtalan, különböző minőségű testecskéből *(khrémata)*. Ezek romolhatatlanok, változatlanok és örökkévalók. A dolgok minőségét a többségben lévő elem szabja meg: „Amiből a legtöbb van a dologban, az — mint a legvilágosabban megismerhető — maga a dolog" (B 12).

A különböző minőségű anyagok kezdetben szanaszét szóródtak. A *nousz* adta az első lökést *(perikhóréai tén arkhén)*, hozta mozgásba a káoszt, hogy kialakulhasson belőle a kozmosz. A köznyelvből átvett és átértelmezett *nousz* — eredeti jelentése érzék, akarás, cselekvés — a filozófiai nyelvben hamarosan észt vagy szellemet jelent. *Anaxagorasznál* még megmarad eredeti jelentéséből annyi, hogy a nousz logikai és dinamikus elv: „tökéletes tudása van mindenről és a legnagyobb erővel rendelkezik" (B 12). A nousz végtelen, mindentudó, mindenható *(pantón nousz kratei)*, „a legfinomabb és legtisztább dolog". A nousz az egyetlen elem, amely önmagától mozog, és mozgásba hozza a többit is *(Kittel*, 4. k. 952—956. o.). *Anaxagorászt* nyilvánvalóan nem elégíti ki a mechanikus okság, a természet rendjét nem magyarázza meg neki kellőképpen a démokritoszi szükségszerűség és véletlen. A természetben olyan mű-vet *(tekhné)* lát, amit csak értelmes alkotó hozhat létre, s ezt véli megtalálni a logikus és dinamikus „világészben" vagy világszellemben. Ezért ünnepli *Platón:* „Egyszer aztán hallottam, hogy valaki egy könyvet olvasott, Anaxagoraszét, amint mondta; ez azt állította, hogy az ész mindennek intézője és oka. Megörültem ennek az oknak, s úgy találtam, bizonyos tekintetben helyes az, hogy az ész legyen mindennek az oka" (Phaidón 97). *Arisztotelész* is ezért dicséri: „Mikor tehát valaki azt mondta, hogy a természetben is benn-

rejlik az értelem, mint az élőlényekben, s ez a világnak és az általa mutatott rendnek az oka, — akkor ez az ember úgy tűnt föl a megelőzők között, mint az egyetlen józan a sok találomra fecsegő között" (Metaphysica 984 b).

Bár *Anaxagorasz* istennek is mondja, s *Hegel* anyagtalan elvként értelmezi, a nousz nem világfölötti szellem, hanem a kozmosz immanens-anyagi érthetősége, közelebb van a *hérakleitoszi* logosz-fogalomhoz mint a platóni vagy arisztotelészi „ész"-hez. A cél-ok *(telosz)* a szókratizmusban alakul csak ki, s *Platón* és *Arisztotelész* filozófiájában lesz az eszme és a nousz a valóságot egészen átjáró, világfölötti, rendező szellem. Ebből érthető *Platón* kiábrándulása: „Ámde, barátom, ez a csodaszép reményem csakhamar füstbe ment, mikor továbbhaladva az olvasásban, azt kellett látnom, hogy az az ember az észt nem is szerepelteti sehol, sőt egyáltalában okokat sem hoz fel a világ rendjére nézve, hanem csak levegőt, aetert, vizet s más efféle helytelenségeket hoz fel ok gyanánt" (Phaidón 98). *Arisztotelész* is felhánytorgatja neki, hogy lemond a célszerűségről a természetben: „Anaxagorasz is úgy szerepelteti az értelmet a világrend megalkotásában, mint valami mentőeszközt, deus ex machinaként: ha fölveti a kérdést, hogy miért van így szükségképpen a világrend, akkor előráncigálja, — máskülönben a dolgok keletkezésére nézve mindent inkább oknak tart, mint az értelmet" (Metaphysica 985 a). Erről a közel 3000 éves vitáról, amit *Démokritosz* és *Platón* kezdett el, egyelőre csak annyit mondhatunk, hogy nincs igaza *Démokritosznak*, amikor a végzettel vagy sorssal *(anagkhé)* akarja magyarázni a világban fellelhető rendet, sem *Platónnak*, aki a természetben célszerűséget keres. A természetben megállapítható rend, szabályosság, értelmes összefüggés nem a természet „célszerűségére", hanem a lét alapvető „értelmességére", logikus voltára utal, amit nem magyarázhat meg kellőképpen a „sors" (véletlen), de aminek a megértéséhez fölösleges föltételeznünk a célszerűséget. A lét értelmessége nem egyik vagy másik részlettényezőre, okra, törvényre vonatkozik, hanem arra, hogy a lét értelmet hordozó, hogy a lét és az értelmesség fölcserélhető fogalmak, hogy e nagyszerű, sodródó világvalóság mögött — s annak mélyén — a nemcsak önmagát, hanem az egész világot elgondoló, transzcendens Értelem áll. Úgy látszik azonban — írja *Heisenberg* —, „hogy az anyag szerkezetének a kérdésében *Platón* sokkal jobban megközelítette az igazságot, mint *Leukipposz* és *Démokritosz* . . . Az ideák alapvetőbbek mint a tárgyak" (1971, 224. és 230. o.).

*Anaxagorasz* ismeretelmélete is a nousz-fogalomhoz csatlako-

zik. A *nousz* — bár a világegyetemben csupán „első mozgatóként" szerepel, a növények, az állatok és az ember szűkebb világában állandóan jelen van mint lélek vagy szellem, mint az érzékelés, a mozgás, az akarás, a megismerés és a megfontolás elve. Bármiként is értelmezzük a „világészt", tagadhatatlan, hogy *Anaxagorasz* volt az első filozófus, aki fölismerte a szellem mivoltát és életét: a megfontolást és az akaraterőt.

Apollóniai DIOGENÉSZ pótolta azt, amit *Platón* és *Arisztotelész* hiányolt mesterénél, *Anaxagorasznál*: annak bizonyítását, hogy a természet célszerű mű *(tekhné)*. A természet célszerűségét az emberi testről olvasta le: a szempillák szitául szolgálnak, a szemöldök eresz, a szemhéjak olyanok mint az ajtó, a belek csatornarendszert alkotnak. Az emberi test célszerű berendezettségéből következtet a természet célszerűségére: nemcsak a kézműves, hanem a természet is — mint az ember alkotója — célszerű műveket hoz létre. Következésképpen nemcsak az emberben van szellem, hanem a természetben is. A korabeli görög gondolkodás számára megbocsáthatatlan dölyf *(hübrisz)* lett volna a célszerűséget és a szellemet az emberi tekhné világára korlátozni. A kézműves modellben gondolkodó *Arisztotelész* és követői a világ dolgait kézműves terméknek tekintették: ezeknek létrejötte valóban nem gondolható el megfontolás és célszerűség nélkül.

A diogenészi nousz isten (B 5), akit — mivel láthatatlan — műveiből ismerünk meg, ugyanúgy, mint a lelket is műveiből, a *tekhné* termékeiből. E gondolatoknak óriási volt a hatásuk. „Az ész a mi királyunk s a földé s az égé is . . .", „s azt, amit mindenségnek nevezünk . . . valami csodálatos rendező ész és belátás" vezeti — írja *Platón* (Philebosz 28). *Diogenész* gondolatai *Xenophón* közvetítésével elterjedtek a sztoikus filozófiában, amint azt az *Arisztotelésznek* tulajdonított, valójában azonban sztoikus „De mundo" című írás tanúsítja. Bár a lélek is láthatatlan, mégis megismerhető műveiből — olvashatjuk. Így ismerjük meg Istent is: „az összes dolog vezérét és létrehozóját" (De mundo 399 b). Mintha a rómaiakhoz írt levelet olvasnánk: „Mert ami Istenből láthatatlan: az Ő örökkévaló ereje és istensége, az az Ő alkotásaiból a világ teremtése óta józan ésszel megérthető" (Róm 1,20).

## 2.5. A szofista világnézet

A szofisták — *Gomperz* szerint „félig professzorok, félig újságírók" — magukban hordják koruk valamennyi ellentmondását. Athéni működésük a periklészi fellendülés és a halálát (429) követő hanyatlás idejére esik. A korai szofisták a társadalom átrétegeződését, új társadalmi szokások kialakulását, a későbbiek az athéni demokrácia erkölcsi hanyatlását látják maguk körül.

Időben és jelentőségben is az első közülük az abdérai PRÓTAGORASZ (481—411.), ő nevezte magát először *szophisztésznek* (bölcselkedőnek), még hitt a tudományban és az emberi haladásban, relativizmusa még nem torkollott felületességbe és elvtelenségbe, amelynek a szofisták — eltekintve *Platón* bírálatától — rossz hírüket köszönhették. Élete végén elmarasztalják az istentelenség vádjával, s menekülés közben hal meg. A másik legismertebb szofista a leontinoi-i GORGIASZ (483—375.) kiváló szónok, az ékesszólás tanára, aki — bár valóban ismeretelméleti és etikai nihilizmust hirdet, nem büntetést és vádat, hanem — közmegbecsülést és nagy vagyont szerez. „Ezek ketten bölcseségükkel több pénzt kerestek, mint bármelyik más művészet nagymestere" — rója meg őket *Szókratész* azért, mert pénzért tanítottak (A nagyobb Hippiasz, 282). *Gorgiasz* tanítványai közül KALLIKLÉSZ nyíltan az erősebb jogát hirdeti (*Platón:* Gorgiasz 483). KRITIASZ a „harmincak" hatalomátvételét vezeti (404). *Platón* külön dialógust szentel *Prótagorasznak*, *Gorgiasznak* és *Hippiasznak*, soha nem említi azonban az athéni ANTIPHÓN-t, akitől a legtöbb töredék maradt ránk.

*Platón* és *Arisztotelész* szenvedélyesen bírálja a szofistákat, hogy visszaélnek az értelmes beszéddel, kiforgatják a szavakat, s relativizálják a megismerést és az erkölcsöt. E jogos váddal szemben *Hegel* méltán mutat rá arra, hogy a szofisták voltak az ókor felvilágosítói, „sőt ez volt első rendeltetésük". A szofisták gondolkodásuk középpontjába nem a természet, hanem a társadalom kérdéseit tették, „a tanítást mint külön rend foglalkozás- vagy hivatásként űzték, hivatalnak vették, amely az iskolát helyettesítette" (Előadások a filozófia történetéről, 2. k. 11. o.).

Mivel *Periklész* a népgyűléseken való részvételt díjazta (*ekklesziasztikon*), egyre többen akarták elsajátítani az ékesszólás művészetét és tudományát. A szofisták kielégítették az athéniek igényét, megtanították őket, hogy ékesen (retorika), nyelvtanilag helyesen (grammatika) és értelmesen (logika) beszéljenek. A hanyatlás korában — főként 403 után — az athéni demokrácia a

szavazati joggal rendelkező vagyontalan proletárok szavazatainak megvásárolására épült, amit az ún. demagógok végeztek: pénzzel és csillogó szónoklattal. A szofisták erre a „politikai jártasságra" *(areté)* tanították az embereket. „A legfőbb jó az a képesség, hogy beszédeinkkel meggyőzzük a bírákat a törvényszéken, a tanácsosokat a tanácsban, a polgárokat a népgyűlésen" — mondja *Gorgiasz (Platón:* Gorgiasz 453). A szofisták „erénye" tehát a meggyőzés *(peithó)* művészete. A meggyőzés célja — mondja *Prótagorasz* — „a silányabb érvet erősebbé tenni" *(ton éttó logon kreittó poiein).* A meggyőzés — mivel nem az igazság, hanem az érdek irányítja — voltaképpen „az elhitető rábeszélés művészete" (i. m. 454). A szofisták lelki vezetésnek *(pszüchagógia)* vagy lélek gondozásának nevezik (Prótagorasz 312), helyesebben azonban a lélek *„kézrekerítése"* — mondja *Platón* a „Szofista" című dialógusában. Az erisztikát, a vitatkozás művészetét arra használják, hogy kiforgassák a szavak jelentését és értelmét *(Platón:* A szofista, 225).

Az értelmes beszéddel való visszaélés háttere a megismerés viszonylagosságáról vallott meggyőződés. Az ión bölcselők pillanatig sem kételkedtek abban, hogy az ember képes megismerni az igazságot. A szofisták az elsők, akik kérdésessé teszik e naiv ismeretelméleti realizmust, nem utolsó sorban a környezetükben végbemenő társadalmi változások hatása alatt. *Prótagorasz* első töredéke szerint: „minden dolognak mértéke az ember, a létezőnek abban, ahogy van, s a nemlétezőnek abban, ahogy nincs". A létező azonos a jelenséggel (80 B 1). *Prótagorasz* „azt akarja ezzel mondani, hogy amilyennek látszik minden egyes dolog énnekem, olyan is az énnekem, s amilyennek látszik neked, olyan is az neked" *(Platón:* Theaitétosz 152). A híres *homo mensura* tétel alapja *Prótagorasz* szenzualizmusa: csak azt fogadhatja el az ember, amit érzékeivel fel tud fogni. *Prótagorasz* egyetlen kijelentésével elveti az egész ókori mítoszvilágot, az isteneket és a héroszokat, s azt a követelményt állítja fel, hogy csak azt szabad elismernünk, ami kiállta már az emberi kritikát. „Nem tudhatok semmit az istenekről: sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek" — hirdeti egyik töredékében (B 4). A kritika hangsúlyozása önmagában előbbre vinné az emberi gondolkodást, a hozzá társuló szenzualizmus azonban visszalépés. A prótagoraszi „ember" nem a kanti transzcendentális alany, sem nem az ember nembeli fogalma, hanem az egyéni, individuális ember. *Platón* joggal gúnyolja ki a Theaitétosz című párbeszédében *Prótagorasz* ismeretelméletét: „csodálom, hogy az igazságról kezdve beszélni nem azt mondta, hogy minden dolog mértéke a disznó, vagy a pávián,

vagy más buta állat, amely szintén képes az érzéki észrevételre" (161). Ez a szubjektív szenzualizmus *Gorgiasznál* szkepticizmusba csap át: „Nem létezik semmi, ha léteznék is valami, az nem ismerhető meg, s hogyha volna is és meg lehetne ismerni, mégsem lehetséges a megismert közlése" (B 3). *Szókratész* „saját magának a szavaiból" cáfolja meg *Prótagoraszt* és *Gorgiaszt:* ha nem ismerhető meg és nem közölhető semmi, akkor ő maga ismeri el kijelentéséről — amelyben ezt közli —, hogy téves *(Platón:* Theaitétosz 170—171).

Hajdan a *„nomosz"*, a törvény szent és sérthetetlen volt, isteneket és embereket egyformán kötelezett (vö.: *Kittel,* 4. k. 1016—1024. o.). A sokat utazott és sokat látott szofisták ezzel szemben azt mondták, hogy a törvény sem nem örök, sem nem általánosan érvényes: nem természetszerű *(phüszei),* hanem emberek alkotta *(theszei)* szokásjog, konvenció. A törvény a fennálló társadalmi rendet, vallási szokásokat, intézményeket és viselkedésformákat, az istenek tiszteletét szabályozó előírást jelentette, amelyről *Szókratész* ezt mondja: „én ezt nagyon szép szokásnak *(nomosz)* tartom" *(Platón:* Kratülosz 401). A tételes törvény bármikor megszeghető, föltéve ha nem veszik észre, mondja *Antiphón.* A szofisták felismerték a *„polisz"* rendjének és vallásának összefonódását: „Azt mondták mindig isteninek, ami jó és hasznos volt az embereknek" *(Prodikosz,* B 5). *Kritiasz* pedig kifejti, hogy a vallást és az isteneket egy okos ember találta ki, aki a szellemekkel és démonokkal a város törvényeinek a betartására akarta késztetni az embereket akkor is, ha nincs kéznél a rendőrség *(Kritiasz,* B 25).

A szofisták a tételes törvényt szembeállították a természetszerűvel: „mert a természet és a törvény igen sokban ellenkeznek egymással" *(Platón:* Gorgiasz 482). A törvény betűje nem egyezik azzal, „amit a természet jogosnak mutat" *(phüszei dikaion).* A természetszerű törvény megszegése esetén „a kár nem a látszaton, hanem az igazságon alapul" — mondja *Antiphón* (B 44,2). Vajon azt a természeti törvényt értik ezen, azt az ideális rendet, amelyre *Szophoklésztől* (Antigoné: 450. vers) *Hugo Grotiusig* hivatkoznak az emberek az önkénnyel szemben? *Hippiasz* is beszél ilyen íratlan törvényről *(Xenophón:* Memorabilia, IV, 4,19), ezen azonban azt értik, ami közvetlenül „hasznos" *(xümpheron),* ami megfelel az emberi vágyaknak *(Antiphón* uo.). Ebbe az irányba mutat a hatalomról vallott felfogásuk is. *Kalliklész* szerint természetszerű, hogy az erősebbnek több legyen, mint a gyengének. A szolgalelkek találmánya a törvény, vele akarják megvédeni magukat.

„De ha aztán előlép egy nagyra termett férfiú, s lerázza magáról tanításainkat; szétszakítja, elkerüli vagy lábbal tapossa rendeleteinket, ráolvasásainkat, varázsigéinket, természet ellen való törvényeinket mind, s rabszolgánkból, aki volt, urunkká lázad fel: ekkor lobban elő fénnyel a természet joga" *(Platón:* Gorgiasz 483).

A szofisták hirdetik elsőként az emberek egyenjogúságát. „A természet szava, nem pedig a törvény betűje szerint mi valamennyien rokonok, egymáshoz tartozók és polgártársak vagyunk" — mondja *Prodikosz (Platón:* Prótagorasz 337). A *Prótagorasztól* fennmaradt Prométheusz-mitosz is az emberek — persze csak a szabadok — egyenlőségét tanítja. Zeusz megbízta Prométheuszt és Epimétheuszt, hogy lássák el a teremtményeket „a szükségesekkel és osszák szét közöttük megfelelően a különböző képességeket". Epimétheusz a képességeket vigyázatlanul mind szétosztotta az állatok között. Prométheusz — látva hogy csupán az ember mezitelen, sarutlan, takarótlan és védtelen — maga sem tudván, hogy milyen oltalmat találjon ki az embernek, ellopja Héphaisztosztól és Athénétől a feltalálóképességet *(entkhné szophia)* és a tüzet, s ilymódon ajándékozza meg nemünket. Ekként kapta meg tehát az ember a megélhetéshez szükséges képességet, a közösségalkotó képesség *(politiké szophia)* azonban még nem volt meg benne, mert Prométheusznak ezt nem sikerült Zeusztól ellopnia. A közösségalkotás képessége hiányában azonban végveszélybe kerültek az emberek, s hogy teljesen ki ne pusztuljon nemük, Zeusz elküldte Hermészt, hogy honosítsa meg közöttük a tisztességérzést és a jogot, „és valamennyien részesüljenek belőlük, mert nem jöhetnek létre államok, ha — miként a többi mesterség esetében — csak kevesen részesülnek belőlük" *(Platón:* Prótagorasz 320—322). *Alkidamasz* a rabszolgákra is kiterjeszti az egyenlőség gondolatát, amely azonban nem a jogra, hanem — amint *Kalliklész* szavaiból kiderült— az erőszakra, az „aki bírja, marja" elvre épül.

Vitathatatlan a szofisták kultúrtörténeti jelentősége. A retorikán és a fogalmi meghatározások művészetén kívül nekik köszönhető az emberi egyenlőség gondolata. Mégsem voltak igazi filozófusok: nem filozófiai, hanem politikai életmódot *(biosz politikosz)* folytattak, nem a bölcsességet, hanem az érvényesülést keresték: „szabad embernek nem is illik a más jogtalanságait eltűrni" — hirdeti *Gorgiasz (Platón:* Gorgiasz 483 b), s ezzel kiváltja *Szókratész* megsemmisítő bírálatát, *„hogy jogtalankodni roszszabb, mint jogtalanságot szenvedni"* (i. m. 473 a). Ez az egyet-

len mondat nagyobb súllyal nyom a latba — legalábbis a filozófus szemében —, mint a szofisták valamennyi ékesszólása és vitatkozó művészete.

IRODALOM


*1. A görög filozófiához:*

*Hegel:* Előadások a filozófia történetéről, Budapest 1958—1959. 2 k.
*J. Hirschberger:* Geschichte der Philosophie, Freiburg 1965. 1. k. 1—314. o.
*Falus R.:* Az ókori görög irodalom története, Budapest 1964. 2 k.
*O. Gigon:* Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides, Basel 1968.
*Th. Gomperz:* Griechische Denker, Leipzig 1912. 3 k.
*W. Kranz:* Die griechische Philosophie, Berlin 1962.
*W. Nestle:* Griechische Geistesgeschichte, Stuttgart 1956.
*L. Robin:* La pensée grecque et les origines de l'esprit sclentifique, Paris 1923.
*Trencsényi—Waldapfel I.:* Vallástörténeti tanulmányok, Budapest 1960.
*Trencsényi—Waldapfel I.:* Mitológia, Budapest 1963.
*W. Windelband, H. Heimsoeth:* Geschichte der Philosophie, Tübingen 1948.
*U. v. Wilamowitz—Moelendorff:* Die griechische Literatur des Altertums, Berlin, Leipzig 1912.
*E. Zeller:* Die Philosophie der Griechen, Tübingen 1923. 6 k.

*2. A Szókratész előtti bölcselet forrásai:*

*H. Diels:* Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch, Berlin 1961. (Tizedik kiadás, sajtó alá rendezte *W. Kranz.)* Az egyes filozófusokkal foglalkozó folytatólagosan számozott fejezetek három részre tagolódnak. Az A rész a legfontosabb bio- és doxográfiai adatokat, a B az eredeti töredékeket, a C az utánzásokat tartalmazza. Egy Hérakleitosz-töredéket pl. így idézünk: (Hérakleitosz B 7), vagy (22 B 7).
*W. Capelle:* Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte, Leipzig 1935.
*W. Kranz:* Vorsokratische Denker, Berlin 1959.
*Sebestyén K.:* A görög gondolkodás kezdetei Thalestől Sokratesig. Budapest 1898.
*Simon E.:* Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Budapest 1966. 2 k.
Korai görög materialisták, Budapest 1952.

*3. A Szókratész előtti bölcselethez:*

*W. Bröcker:* Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates, Frankfurt 1965.
*J. Burnet:* Early Greek Philosophy, Oxford 1957.
*H. Fränkel:* Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1962.
*H. G. Gadamer:* Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt 1968.

*W. K. G. Guthrie:* A history of Greek Philosophy, Cambridge 1962—1965. 2 k.
*M. Heidegger:* Der Spruch des Anaximander: Holzwege, Frankfurt 1963. 296—343. o.
*W. Heisenberg:* Der Teil und das Ganze, München 1969.
*W. Heisenberg:* Schritte über Grenzen, München 1971.
*W. Jaeger:* Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953.
*K. Kerényi:* Pythagoras und Orpheus, Amsterdam 1939.
*G. S. Kirk, J. E. Raven:* The Presocratic Philosophers, Cambridge 1966.
*J. Monod:* Le hasard et la nécessité, Paris 1970.
*W. Nestle:* Vom Mythos zum Logos, Stuttgart 1940.
*K. Reinhardt:* Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916.
*Szabó Á.:* Zum Verständnis der Eleaten. Acta antiqua, Budapest 1954.
*Szabó Á.:* Hogyan lett a matematika deduktív tudománnyá?: Matematikai lapok 8 (1957) 8—36. o.; 232—247. o.

# 3. AZ ATTIKAI BÖLCSELET

## *3.1. A szókratizmus*

### *3.1.1. Szókratész*

SZÓKRATÉSZ Athénben született i. e. 470-ben, Szophroniszkosz szobrász és Phainareté bábaasszony fiaként. Mivel egyetlen könyvet sem írt életében, a „történeti" *Szókratészről* — néhány életrajzi adaton kívül — nem sokat tudunk. *Xenophón* munkáiban tiszteletre méltó, de földhözragadtan spekuláló bölcsként, tanítványának és nagy utódjának, *Platónnak* műveiben viszont a dialektika mestereként és az idea-tan megalapozójaként jelenik meg. A komédiaírók *(Arisztophanész:* A felhők) kigúnyolták, bár kénytelenek voltak elismerni, „hogy az éhség sem alacsonyította le hizelgővé" *(Ameipsziasz).* Valamennyien megállapítják, hogy *Szókratész* szerény, igénytelen s állhatatosan törekszik az erény mivoltának tisztázására. Életmódja szöges ellentétben állt a szofistákéval: nem fogadott el tiszteletdíjat tanításáért. Házsártos felesége, Xanthippé szidta is eleget, hogy nem törődik családja jólétével, ő azonban fontosabbnak tartotta az igazság kutatását nemcsak övéi jóléténél, hanem még saját életénél is: a siralomházban sem volt hajlandó engedni meggyőződéséből.

A köztereken vagy barátai társaságában beszélgetve fejtette ki nézeteit. Lenézte a „természet kutatóit", s igaz tudásra vágyott. Hangsúlyozta, hogy ennek nincs a birtokában, s csak annyiban múl felül másokat, hogy azok — bár ugyanolyan tudatlanok — azt hiszik, hogy ismerik az igazságot. Saját tudatlanságának a leple alatt kikérdezi, s szüntelen kérdéseivel rávezeti *(epagógé)* a másikat arra, hogy felülvizsgálja *(exetaszisz)* a valóságnak meg nem felelő fogalmait. Akik azt hitték magukról, hogy bölcsek, kénytelenek belátni, hogy semmit sem tudnak. A szókratészi „irónia" nem a másik kicsúfolása, hanem az igazi tudás kezdete, mert vá-

gyat (*erósz*) ébreszt az igazság után. *Szókratész* azt vallotta, hogy ő a „lélek bábája", aki művészetével (*maieutiké tekhné*) világra segíti a többiek szellemi vajúdásának szülöttét, az igazságot. A Menón című dialógusban olvasható, miként segíti világra *Szókratész* a teljesen tanulatlan rabszolga szellemi gyermekeként a Pütagorasz-tételt: „tanítás nélkül, csupán kérdésekkel kiemeli belőle ezt a tudást".

*Szókratész* maga mondja a Védőbeszédben, hogy azok a művészek és politikusok, akikre rábizonyította tudatlanságukat, ellenszenvesnek tartották iróniáját és szembefordultak vele. Három hadjáratban vett részt s vitézül harcolt a periklészi demokrácia vezette háborúban, de már az argunisaeai tengernagyok pörében (i. e. 406) szembekerül a tömeggel. A harmincak (arisztokrata) uralma alatt nem hajlandó közreműködni politikai gyilkosságban, a 403-as demokrácia botrányai mélységesen felháborítják. 399-ben perbe fogják, az ifjúság megrontásával és istentelenséggel vádolják. Bár a számkivetést fölkínálták neki, egy benső hang, a daimónion hangja, visszatartotta attól: „tisztellekbecsüllek benneteket, athéni polgárok, de engedelmeskedni inkább az istennek fogok, mint nektek, s utolsó lehelletemig, míg csak birom, bizony fel nem hagyok a bölcselkedéssel, s meg nem szűnök bíztatni és jobb útra téríteni azt, akivel közületek éppen találkozom, a szokott módon beszélve hozzá, ilyenformán: Derék barátom, lám, athéni polgár vagy, ennek a bölcsességre s hatalomra kiváló nagy városnak polgára, nem szégyelled hát, hogy folyvást csak vagyonszerzésre gondolsz, meg hírnévre és dicsőségre, ellenben kisebb gondod is nagyobb annál, hogy a belátással, az igazsággal s általában a lelkeddel is törődjél, s így a lehető legjobbá műveljed?" (Szókratész védőbeszéde, 29). „Ez a belső bizonyosság azonban persze más, új isten, nem az athéniek eddigi istene; s így a Szókratész elleni vád egészen jogos" — ítéli el *Hegel* (A filozófia történetéről, 2. k. 70. o.), aki német konzervatívként az államot — bármilyen is legyen — szentnek tartotta, s felrója *Szókratésznek*, hogy amikor a halált vállalja, csak külsőleg engedelmeskedik az államnak, mert nem hajlandó magát vétkesnek vallani, mint a fenséges Antigoné:

„ha mégis istenek szemében így helyes,
a szenvedésben ismerem fel vétkemet" (Antigoné 925—926.).

A méregpoharat békés nyugalommal itta ki, miközben barátaival a lélek halhatatlanságáról beszélgetett.

### 3.1.1.1. A megismerés

*Szókratész* nem törekedett tárgyi tudásra, hanem a biztos ismeretszerzés útját kutatta. A szókratészi módszer alaptétele: „tudjuk, hogy nem tudunk semmit" nem a megismerést vonta kétségbe, hanem a megismerés útjában álló hamis tudatot akarta leleplezni. „Két dolog ugyanis az, amit méltán tekinthetünk Szókratész érdemének" — mondja *Arisztotelész* —: „az induktív bizonyítás és az általános meghatározás" (Metaphysica 1078 b). Megismerésünk konkrét tapasztalásokból indul ki, s a különböző esetek egybevetésével jut el ahhoz, ami közös mindegyikben. Azt kérdi *Szókratész* Menóntól, hogy mi az erény *(areté)*? Erény az államügyek derék intézése, az otthonról való gondoskodás — mondja Menón. „Minden foglalkozásnak, minden életkornak, minden feladatnak, mindenkinek közülünk meghatározott erénye van". *Szókratész* elégedetlen a válasszal: mindez csak példa, de nem maga az erény. Ha azonban összevetjük a különböző erényeket, akkor felismerjük „az erény közös, mindegyikben azonos alakzatát, amely által erény" minden egyes (Menón 72). A szókratészi indukció feltételezi az erény előzetes ismeretét, hiszen Menón válaszai valamiképpen az erényre vonatkoznak. A konkrét példák felkutatása után *Szókratész* kibontakoztatja belőlük azt, ami közös mindegyikben, s eljut az általánoshoz, az erény fogalmához. A gondolat mozgása azonban nem áll meg: az így nyert általánossal, a fogalommal *(eidosz)* határozza meg *(definire)* az egyest, a konkrét dolgot.

*Szókratész* nagy jelentőségű fölfedezése „a tudomány alapvetésére vonatkozik" — mondja *Arisztotelész*. A fogalomalkotásra való reflexió tette lehetővé a logika kialakulását. Nem hallgatja el azonban a szókratészi módszer hátrányát sem. „Szókratész nem fogta föl az általánost önálló gyanánt": igazságkritériuma a „közmegegyezés". Az a tény, hogy a fogalom tartalmát mindenki elfogadja, nem alkothatja sem a kétkedés cáfolatának, sem az erkölcsi kötelességnek a biztos alapját. Talán *Szókratész* is sejtett valamit a közmegegyezés társadalmi determináltságából, s azért fejezte be vitáit „abbahagyási gesztussal", mivel maga sem bízott a logikai demokratizmusban. A történelmi hűség kedvéért hozzá kell fűznünk, hogy a közmegegyezés neki akkor elégséges volt ahhoz, hogy felülkerekedjék a szofisták relativizmusán. *Szókratész* élőszóval tanított, tanait csak közvetett forrásokból, *Xenophón (Memorabilia, Apologia), Platón* (korábbi dialógusok) és *Arisztotelész* (rövid megjegyzések) írásaiból ismerjük.

### 3.1.1.2. Az erkölcs

Cicero *Szókratész* jellemző vonásaként említi, hogy a filozófiát lehozta a földre az égből, bevitte a házakba és az emberek mindennapi életébe (Tusculanae disputationes, V. 4.), vagy mint *Diogenes Laertius* írta: kivitte a „köztérre" (II, 21). *Szókratész* életmódnak tekinti a filozófiát, azt akarja tudni *(episztémé)*: „mire törekedjék s mily módon éljen az ember, ha csak egy csöpp ésszel van is megáldva" (Gorgiasz 500).

Az értéket eddig a jó *(agathon)*, a rátermettség vagy az erény *(areté)* és a boldogság *(eudaimonié)* fogalmaival közelítették meg. Jónak mondták a célszerűt (utilitarizmus), a hasznost és használhatót *(szümpheron, khrészimon, ophelimon)*, a hajlamnak és az élvezetnek (hédonizmus) megfelelőt *(hédu)*, vagy a gazdagságot (naturalizmus) és a hatalmat *(pleon ekhein, kreittón einai)*. Mivel a hasznosság és a gazdagság föléjük rendelt célt szolgál, az utilitarizmus és a naturalizmus nem ad végső választ arra, hogy miben áll a jó. Maradna tehát a hédonizmus, *Szókratészt* azonban ez sem elégíti ki. A *Kallikléssszel* folytatott vitában rávezeti ellenfelét, hogy nem helyeselhető minden élvezet: „Azért hát mondd meg, boldogul él-e a rühes s a vakaródzó, ha untig vakaródzhat, s azzal töltheti életét?" (Gorgiasz 49 4). *Kalliklész* kénytelen megkülönböztetni a jó és a rossz élvezetet, s ezzel elismeri, hogy a kellemes nem lehet az arkölcsi jó kritériuma (Gorgiasz 488—509).

A hédonizmus vádja nem érheti *Szókratészt*, aki — görög lévén — rendületlenül vallotta azonban az erkölcs és a boldogság szükségképpeni kapcsolatát: a jó az embert boldogítja, a rossz szerencsétlenné teszi. A jót az értelem határozza meg: a tudó egyúttal bölcs is, s a bölcs egyúttal jó is (Politeia 350 b). A megismerés és az erkölcs azonosítása naiv ábránd: *Szókratész* nem vette észre — vagy inkább nem akarta — az elmélet és a gyakorlat számtalanszor tapasztalható ellentétét. Elvakultsága részben optimizmusából fakadt, részben abból, hogy túlságosan kötődött a régi polisz-demokrácia hagyományaihoz, az igaz, a jó és a szép egységének az eszményéhez. Erkölcsi intellektualizmusát a görög gondolkodás tekhné-modelljére kell visszavezetnünk. A kézművességben a tudás a döntő: a hozzáértés *(episztaszthai)* azonos a képességgel *(dünaszthai)* és a művel *(ergon)*. Az okos kézműves *(szophosz démiourgosz)* jó kézműves is *(agathosz démiourgosz)*: „érti a mesterségét". A modell a *tekhné*: aki ért az építőmesterséghez, az jó építőmester és gyakorolja mesterségét, aki ért az erényhez, az erényes és gyakorolja az erényt. Nem ve-

szi észre a hozzáértés analóg jellegét; a modell fogva tartja gondolkodását: „El nem hagynád a bőrvargát, a cserzővargát, a szakácsot, az orvost, mintha ezekről volna szó" — veti a szemére *Kalliklész* (Gorgiasz 491). Csak így érthető gyakori kijelentése: „senki sem vét szándékosan" (Prótagorasz 345 d; Gorgiasz 509 e). A kézműves valóban nem hibázik szándékosan, csak akkor vét valami hibát, ha nem érti mesterségét, ha nem „tudja" (a magyar szó mindkét értelmében) jobban végezni dolgát.

Az érték „technikai" fogalma egybeesik a célszerűvel vagy a hasznossal: „Ha azt kérded, ismerek-e olyan értéket, amely nem alkalmas valamire, úgy nem ismerek és nem is akarok ilyesmit ismerni" — mondja *Szókratész (Memorabilia* III, 8, 3). *Xenophón* tudósítása tökéletesen megegyezik azzal, amit *Platón* ír. A nagyobb Hippiasz című dialógusában, hogy a szép (érték) az a szem, amely látásra képes és alkalmas. „Az egész testet is ilyen értelemben tartjuk tehát szépnek, az egyiket futásra, a másikat birkózásra és valamennyi élőlényt így szépnek, a lovat, a kakast, a fürjet és ugyancsak minden eszközt . . . és mindennemű szerszámot . . . a foglalkozásokat és a törvényeket, csaknem mindent szépnek tartunk ugyanebben a vonatkozásban . . . Az alkalmasat, ha valahogyan és valamire alkalmas és amikor alkalmas, szépnek mondjuk" (Hippiasz I, 295). A szókratészi etika saját meghatározásainak a súlya alatt mégis utilitarizmusba süllyed s jóléti erkölcsöt hirdet. *Szókratész* azért foglalkozott a fiatalokkal — írja *Xenophón* —, hogy „jók és talpraesettek legyenek, hogy gondoskodjanak háztartásukról, a szolgákról és házuk népéről, a barátairól, az államról és az állampolgárokról" (Memorabilia I, 2, 48). A jóléti erkölcsöt pedig már csak egy lépés választja el az eudaimonizmustól. Bár *Szókratész* nem fogadja el erkölcsi kritériumnak a vágyat és a hajlamot, s azt hirdeti, hogy a boldogsághoz nem kellenek a külső javak, mivel elég hozzá az erény (autarkia), mégsem volt egészen alaptalan az utilitarizmusnak, eudaimonizmusnak, sőt hédonizmusnak a vádja sem. Kifejezetten egészen mást akart: Nem az a legnagyobb rossz, ha valaki igazságtalanul szenved, hanem ha igazságtalanul cselekszik — hirdeti, s meggyőződéséért a halált is vállalja. Etikájának benső ellentmondásai nem erkölcsi törekvéséből, hanem gondolkodásának modelljéből fakadnak. Életmódjának és etikai fogalmainak az ellentmondásossága ösztökélte további kutatásra legkiválóbb tanítványát, *Platónt*.

### 3.1.2. *A szókratikusok*

A MEGARAI ISKOLA a szókratészi etikát az eleai metafizikával kapcsolja össze. *Euklidész* (450—380.) az „Egy" fogalmát (Isten, értelem, szellem) a jó fogalmával azonosítja. *Eubulidész* logikai problémákat vet fel (a szarvas okoskodás, a hazug állítása). *Diodorosz Kronosz* „központi érve" *(kürieuón logosz)* azt mondja, csak az a lehetséges, ami valós, vagy megvalósul, s elutasítja a posszibilák árnyékvilágát. A megarai iskola közvetíti *Szókratész* erkölcs autarkia-eszményét a sztoikusoknak.

A CINIKUSOK az autarkia eszméjét tartják a legfontosabbnak a szókratizmusban. „Inkább éljek eszelősen, mint gyönyörben" — mondja az athéni Künoszargesz gimnáziumban tanító *Antiszthenész* (445—365.). A cinikus életfelfogás terméketlensége a kultúra és a tudomány teljes megvetéséhez s a mai értelemben vett cinizmushoz vezet. Mindenkin túltett a szinopei *Diogenész:* hordóban lakott, állati eledellel táplálkozott, s még a poharát is eldobta, amikor azt látta, hogy egy gyermek a tenyeréből ivott. A cinikusok a „szókratészi erő": a lemondás és az önmegtagadás ápolását hangsúlyozták. Közvetlen út vezet tőlünk a sztoikus bölcs *sustine et abstine,* „viseld el és mondj le" eszményéhez.

A KÜRENAIKAIAK ISKOLÁJA az élvezetekben látta meg az erényt és az értéket. *Arisztipposz* (435—355.) a közvetlenül átélhetőt tartotta értéknek, mert: „Csak az átélhető nyílvánvaló" — mondotta (*Sextus Empiricus*: Adv. math. 7,191), a közvetlen érzéki benyomás pedig a gyönyör. Az érzet testünkben végbemenő mozgás: ha nagyon erős, akkor fájdalmat kelt, ha egészen gyenge, közömbösen hagy, ha mérsékelt, akkor gyönyört okoz. Egyedül a gyönyör kívánatos, utána ösztönösen vágyódik az ember. A gyönyör a természetnek megfelelő jó. A filozófia a különféle gyönyörök közötti helyes értékviszony belátása *(phronészisz).* A szókratészi függetlenség elvét úgy alkalmazza, hogy inkább kell a viszonyokat alávetni magunknak, mint magunkat a viszonyoknak (*Diogenes Laertius*, II,75). *Hégésziasz* olyan boldogtalanná vált hédonizmusában, hogy állandan az öngyilkosságra buzdította *(peiszithanatosz)* hallgatóit. *Ptolemaiosz Lagu* kénytelen volt rendőri úton betiltani az öngyilkosság népszerűsítését.

## 3.2. Az ideák világa

### 3.2.1. Platón élete és művei

A régi nemesi családból származó PLATÓN i. e. 427-ben született Athénben. Mindössze huszonnyolc esztendős volt, amikor *Szókratészt* kivégezték, de egész életét annak szentelte, hogy mestere emlékét ápolja. Csak egy olyan műve (a Törvények) van — a leveleken kívül —, amelyben *Szókratész* nem szerepel. Fiatalabb korában politikával akart foglalkozni, mélységesen felháborítja azonban *Szókratész* sorsa, akit a harmincak „azzal a célzattal" küldtek el „egy kivégzésre szánt polgárhoz, hogy ő is belekeveredjék ügyeikbe, akár tetszik neki, akár nem", ő azonban nem engedelmeskedett nekik, s minden szenvedést elviselt, semhogy részt vett volna elvetemült tetteikben. A demokraták azzal hálálták meg tettét — hogy nem volt hajlandó résztvenni egyik barátjuk elleni gyalázatos eljárásban —, hogy törvény elé állították és kivégezték. „Ilyen tapasztalatokat kellett tehát a közállapotokról és az államügyeket intéző férfiakról szereznem" — írja 7. levelében. „Végül is be kellett látnom, hogy a mostani államokat, még hozzá valamennyit, gyalázatosan kormányozzák: törvényeik állapotán ugyanis — ha csak valamilyen szerencsés véletlen nem nyújt csodálatos gyógymódot — éppenséggel nem lehet segíteni. Így nem maradt más hátra, mint hogy az igaz filozófiát dicsőítve kijelentsem, hogy csakis belőle kiindulva lehet felismerni mi is hát az igazságosság mind a magán-, mind pedig az államélet szempontjából. Az emberi nem tehát — vontam le következtetésemet — mindaddig nem fog kikerülni nyomorúságából, amig a helyesen és igazán filozofálók nemzetsége nem kerül uralomra, vagy amíg az államok vezetői valaminő isteni rendelés kegyelméből rá nem szánják magukat az igazi filozófiával való foglalkozásra" (Platón Összes Művei 2. k. 1077—1078. o.). Ezért fordul szembe a szofistákkal, „a szakácsmesterekkel és a piperészkedőkkel" (Gorgiasz 465), akik díszes látszattal vezetik félre a fiatalokat, de nem tudják sem azt, hogy mi az ember, sem azt, hogy mit kell tennie.

*Szókratész* halála után Megarába menekül, 395-ben hazatér és résztvesz a korintusi háborúban, majd bejárja az egész akkor ismert világot. Tarentumban megismerkedik a püthagoreizmussal, s *Arkhütasz* közvetítésével Szicilia tirannusának, *Dionüsziosznak* szirakuzai udvarában telepedik le. A tirannust sógorának, *Diónnak* (akihez *Platónt* szoros barátság fűzte) a segítségével akarta megnyerni az ideális államról alkotott eszméi számára, de hamaro-

san az udvari intrikák középpontjába kerül, s *Dionüsziosz* Aegina rabszolgapiacán áruba bocsáttatja. Szabadulását egy küreneikai szókratikusnak, *Annikerisz*nek köszönheti, aki nem fogadta el tőle a váltságdíj megtérítését.

*Platón* ezen a pénzen vásárolja meg a *Hérosz Akadémosz* szentélye melletti ligetet, s megalapítja az akadémiát, amely kilencszáz évig állt fönn. Ez volt az első iskola, ahová beiratkoztak a hallgatók és ahol tandíjat fizettek. Az akadémián számtant és csillagászatot, talán állattant és növénytant, főként azonban filozófiát tanítottak. Az oktatás célja elsősorban nevelés volt, s csak másodsorban ismeretközlés. A filozófia ebben a korban olyan szerepet játszott a közéletben, mint — mondjuk — ma a szociológia. *Platón* a szóbeli előadást többre értékelte az irodalmi működésnél. „Az írás szegényes dolog az eleven szóhoz képest", s „az eleven tanítás közben elhangzó gondolatait tarthatja az ember igazi fiainak, először is azokat, melyek benne születtek meg, továbbá, ha ezeknek sarjadtak méltó testvérei és ivadékai" (Phaidrrosz 276—278.). Ennek ellenére a 380-as évektől kezdve rendszeresen írt, s ő az első filozófus, akinek valamennyi művét megőrizte az utókor. 367-ben újra Sziciliába hajózott, s megkísérelte államelméletét átültetni a gyakorlatba. *II. Dionüsziosz* udvarában konok értetlenséggel találkozik, s útja keserű csalódással végződik. A 347-ben bekövetkezett haláláig az akadémiai munkának szentelte életét.

*Ifjúkori művei* a tudás és az érték szókratészi problémájával foglalkoznak, s kivétel nélkül zsákutcába *(aporia)* torkollanak, annak jeléül, hogy *Platón* már ekkor túlnőtt mesterén. A Lakhész a bátorság, a Kharmidész a megfontoltság, az Euthüphrón a jámborság, a Traszümakhosz (Az állam első könyve) az igazságosság, a Prótagorasz az erény mivoltát tárgyalja. Az első sziciliai utazásig tartó korszak terméke még a két Hippiasz, a Szókratész védőbeszéde és a Kritón.

*Átmeneti korszakában* íródott a Lüszisz a barátságról, a Kratüllosz a nyelvfilozófiáról, az Euthüdémosz a szofistákról és a rövid Menexenosz, valószínüleg a sziciliai út előtt. Későbbi a Menón és a püthagoreus hatást tükröző Gorgiasz; az előbbi az erény elsajátíthatóságáról, az utóbbi a szofisták módszereiről szól.

*Érett férfikorában* — a második sziciliai utazás előtt — írta remekműveit a halál begyakorlásáról (Phaidón) és az élet szépségeiről (A lakoma): a szépség keltette lelki vágy (erósz) éppúgy az ideák világába ragadja az embert, mint a kikerülhetetlen halál tudata. *Platón* főművében, Az államban szóhoz jut az egész filozófia. A 374-ben elkészült művet a platóni filozófia legjobb ösz-

szefoglalása, a Phaidrosz követi. A Parmenidész az idea-tan aporiáit tárgyalja, a Theaitétosz ismeretelméleti kérdésekkel foglalkozik.

Öregkori *műveiben* figyelme másfele fordul. A Szophisztész, a Politikosz és a Philébosz logikai-dialektikai kérdéseket tárgyal, a Timaiosz a platóni kozmológiát tartalmazza: ez határozta meg hosszú évszázadokon át az európai világképet. Élete végén írta híres 7. levelét. Utolsó művét, a Törvények 12 könyvét már nem ő adta ki. Az idős filozófus egész élettapasztalata szól hozzánk politikai, jogi, vallási, főként azonban pedagógiai kérdésekről.

### 3.2.2. A jó

*Platón* figyelmét elsősorban az értékprobléma köti le. *Szókratész* élete meggyőzően tárta elé, hogy a különféle (anyagi, gazdasági, technikai, esztétikai, vitális stb.) értékek közül az *erkölcsi érték* a legmagasabb, ez az, amiért leginkább érdemes élni. *Szókratész* megtestesítette az erényeket, de nem felelt arra, hogy miben áll az erény lényege. Az ember nem tud jól, helyesen vagy bátran cselekedni, ha nem ismeri a különböző helyzetek és különböző körülmények ellenére változatlan jót, helyeset, bátrat, magát az erényt.

*Szókratész* szellemi hagyatéka így szólt: aki bölcs, az jó is. A szofistákkal folytatott vitákban kiderült, hogy az erény nem azonos a tudással: éppen az a kérdés, honnét tudjuk valamiről, hogy jó vagy rossz? Nem lehet az erény kritériuma a tekhné-gondolkodásból származó tökéletesség: hazudni és lopni is lehet tökéletesen. „Arról tehát le kell tennünk, hogy a tehetség és az alkalmasság egyszerűen" jó (A nagyobb Hippiasz, 296). A tudás vagy képesség „csak agyafúrtság, és nem bölcsesség" — mondja a Menexenosz (247). Ha a tudás jóra és rosszra használható, akkor talán a szándékban, a célban kell keresnünk a jó kritériumát. Ez sem elegendő azonban, hiszen a cél is lehet jó vagy rossz: „De hogy vajon miben jók, az egyáltalán nem világos előttünk" (Euthüdémosz 292). Azt kérdi *Platón*, hogy miben rejlik a tudás, a képesség, a tökéletesség, a cél jósága és helyessége.

A jót az ideák világában találjuk meg. Létezik az embernek, a szépnek, az igaznak, a jónak az ideája: a szép, az igaz, a jó tökéletes, örök és változatlan alakja *(eidosz)*; a jóság, a szépség, az igazság, amit többé-kevésbé megközelítenek, de soha utól nem érnek a dolgok. „Minden, ami érzékeink alá esik, törekszik az eszmei felé, de mégis mögötte elmarad" (Phaidón 75). A cselekedet,

a dolog, az ember annyiban jó, amennyiben igyekszik elérni a jó ideáltípusát, a jóságot. Azt írja a 7. levélben „a kör természetéről a maga mivoltában", hogy csak megközelíti a „kerekformájú", „egyenletesen görbült dolog": a görbe idom annyiban kör, amennyiben törekszik a kör eszményi alakjára. A tudás, a képesség, a cselekedet is annyiban jó, amennyiben megközelíti a jó ideáltípusát, a jóságot. „Magának a jónak" a tartalmát azonban nem határozza meg *Platón*. A Jó a Naphoz hasonlóan a megismerés világosságának, a létnek és növekedésnek a forrása. „Tehát ami a megismerhető dolgoknak az igazságot, a megismerőnek pedig a megismerés képességét biztosítja: ezt kell a jó ideájának tartanunk; ámde ha a tudás és a megismerhető igazság okának tartjuk is, mégis — bár mind a kettő: a megismerés és az igazság, egyaránt igen szép — csak akkor lesz igazunk, ha a jót más, még ezeknél is szebb dolognak fogjuk fel". A földi dolgok a jó ideájával való rokonságuknak köszönhetik jóságukat: „A megismerhető dolgoknak is nem csupán a megismerhetősége származik a jótól, hanem ezenfelül még a létezésük és a lényegük is, holott pedig a jó nem lényeg, hanem a lényeget méltóságával és erejével messze túlszárnyalja" (Az állam, 508—509.). Magának a jónak a tartalmát még itt sem határozza meg: nem arra válaszol, hogy miképpen ismerjük meg a jót, hanem arra, hogy mi az a föltétel, ami lehetővé teszi a jó megismerését. Az etikai probléma szinte észrevétlenül megy át a metafizikai problémába.

*Platón* etikája arra a meggyőződésre támaszkodik, hogy a lét jó, mivel minden létező törekszik a maga ideájának az elérésére és megvalósítására, ami pedig megfelel céljának, az jó. *Platón* nem vak, nem tagadja az ember szenvedéseit, a történelem iszonyú megpróbáltatásait, de amikor a létről beszél, akkor mindig az ideális létre gondol. A rossz — akár az erkölcsi, akár a fizikai — valami nemlétező, a létnek a hiánya *(szterészisz)*, a konkrét lemaradása az eszményi mögött. *Platón* s az őt követő ontológiák nem veszik észre, hogy hibás körben mozognak: azt állítják, hogy a jó kritériuma a lét, de csak azt fogadják el létként, ami megfelel a jóról alkotott felfogásuknak. Tehát mégsem a lét a jó kritériuma, hanem az az értékkritérium, amellyel ketté választják a létet.

Ha a jó ilyen központi kérdés filozófiájában, akkor azt várná az ember, hogy az attól elválaszthatatlan rossz is helyet kap benne, „hiszen életünkben sokkal kevesebb a jó, mint a rossz" (Az állam, 379). *Platón* látja a rosszat, s prófétai erejű szavakkal festi az igazak sorsát: „akik az igazságossággal szemben az igazságta-

lanságot dicsőítik . . . azt mondják, hogy az igazságos embert megkorbácsolják, kínpadra feszítik, megkötözik, kiégetik a szemét, s mikor minden szenvedést kiállott, végül keresztre húzzák, s akkor aztán majd megtudja, hogy nem arra kell az embernek törekednie, hogy igazságos legyen, hanem hogy annak lássék" (Az állam, 361). Filozófiai rendszerében azonban nem tudja elhelyezni sem a fizikai, sem az erkölcsi rosszat. Ha a rossz a lét hiánya *(privatio)*, önként merül fel a kérdés, hogy honnét e hiány? Az erkölcsi rosszért — mondja *Platón* — nem az isten, hanem az ember felelős. A fizikai rossz pedig szükségképpen hozzátartozik a véges, anyagi világhoz (Theaitétosz 176).

Többször is visszatér a rossz problémájára, de nem képes megoldani azt. Ha van Isten, akkor hogyan tűrheti el, hogy a világ és az emberek élete úgy folyék, mintha Ő nem lenne, vagy mintha nem törődnék a világ és az emberek sorsával? A kérdésre, akárcsak a többi idealista filozófus, *Platón* sem tud válaszolni. Nyilván azért, mert ez a probléma túlerőlteti a filozófiát. A filozófia ezen a ponton elérkezik saját határához, a kérdés többé-kevésbé pontos felvetéséhez, amelyre azonban máshonnét kell várnia a választ.

### *3.2.3. Az igazság*

1. A logikai igazság a beszédnek és a gondolkodásnak, az ontológiai igazság a létezőnek a tulajdonsága. *Platón* — *Arisztotelészt* megelőzően — meghatározta a logikai igazságot: „Vajon hát nem az-e az igaz beszéd, amely úgy mondja a dolgokat, ahogy vannak, a hamis meg az, amelyik úgy mondja, ahogy nincsenek?" (Kratülosz 385). A beszéd igazságánál jobban érdekelte azonban a létező igazsága: ez akkor igaz, ha olyan, amilyennek lennie kell. Ilyen értelemben beszélünk igazgyöngyről, valódi aranyról vagy igaz emberről, ha a gyöngy, az arany vagy az ember olyan, amilyennek lennie kell, ha megfelel eszméjének. Mivel a létező sohasem éri el az eszmét, egyedül az ideának van igazi léte *(hósz aléthósz on)*, csak az eszme igaz: „igaz az, ami mindig egyformán azonosnak mutatkozik, ami ellenben másnak, és sohasem azonosnak, az meg nem igaz" (Phaidón 78). A platóni igazság örök és időtlen, amit történetileg *Szókratész*nek és *Parmenidész*nek, tárgyilag annak köszönhet, hogy — mint később *Spinoza, Descartes* és *Kant* — a matematikát tekinti eszményi tudománynak.

2. Az érzékcsalódások, valamint az érzékelhető világ folytonos

változása következtében az érzékelés nem nyújthat megbízható ismeretet (Politeia 523-tól; Theaitétosz 185-től). Bár soha nem *látta* senki, mégis egészen biztos, hogy az érintő egy ponton érinti a kört. Az érzékelés nem közvetíthet ilyen ismeretet, mivel az érzékelhető világban nincs valódi egyenes, sem valódi pont, sem valódi kör. A matematikai fogalmak a maguk igazi mivoltában csak gondolkodásunkban vannak meg. A Phaidónban az egyenlőség fogalmával világítja meg ezt a gondolatot. Mivel nincs két teljesen egyenlő fadarab, nem is meríthetjük az egyenlőség gondolatát az érzékelhető világból: „Szükségképpen már azon idő előtt ismernünk kellett az egyenlőt, mikor az egyenlő dolgok láttára legelőször észrevettük, hogy törekszik ugyan minden olyan lenni, mint az egyenlő, de mégis mögötte marad" (Phaidón 75). Az egyenlőség, azonosság, különbözőség, ellentét, egyenes, létezik, nem létezik fogalmakra nincs megfelelő érzékünk, „hanem a lelkünk a maga erejéből állapítja meg a tárgyak közös tulajdonságait, a létet és a nemlétet, a hasonlóságot és a nemhasonlóságot, az azonosságot és a különbözőséget" (Theaitétosz 185). Következésképpen „az érzékelésben nincs igazság, mert nem éri el a dolgok mibenlétét". Tehát más a tudás és más az érzékelés.

Ha nem a tapasztalásból merítjük fogalmainkat, akkor szellemünk eleve rendelkezik velük. Az érzékelés csupán alkalom arra, hogy a szellem visszaemlékezzék *(anamnészisz)* a már előzetesen tudott igazságra: amint az arckép emlékeztet arra az ismerősre, akinek a képmása (Phaidón 73). Fogalmainkat *(logoi)*, gondolatainkat *(ennoiai)*, tudatunk tartalmait *(noémata)*, ismereteinket *(episztémai)* annak köszönhetjük, hogy a lélek — földi életét megelőzően — az istenek körében szemlélte az örök és változatlan ideákat, az érzékelhető világ pedig ezeknek a képmása. Fogalmaink apriori, a tapasztalást megelőző voltát azzal bizonyítja a Menónban, hogy néhány ügyes kérdés nyomán a tanulatlan és fiatal rabszolga magától rájön a négyzet oldalának és területének az összefüggésére. Alapfogalmaink nem eredeztethetők az absztrakcióból sem, mert — amint a Theaitétoszban (186 a-c) kifejti — ahhoz, hogy tudjuk elvonatkoztatni, előzetesen ismernünk kell az egy és a sok, az azonos és a különböző, és a többi hasonló alapfogalmat. Az apriori tudás nem korlátozódik a megismerés alapfogalmaira, nemcsupán apriori gondolkodási forma vagy kategória — mint *Kant* mondja —, hanem „lényeglátás": bár szúnnyadó, de eleve kész ismeret mindarról, „ami magában véve van". Velünk született fogalmaink *(ideae innatae)* — a jóról, az igazról, a szépről, egyáltalán mindenről, ami „lényeg" — teszik lehetővé a tapasztalást és az érzéki világ megismerését. A meg-

ismerés egyénfeletti, általános érvényű és apriori kategóriái nemcsak a korabeli szofisták alól húzzák ki a talajt, hanem eleve megcáfolják az összes későbbi relativizmust, szenzualizmust, individualizmust vagy szociologizmust.

Az igaz megismerés további föltétele az, hogy az érzéki világ az ideák képmása. A világ Alkotója „az ideákra való tekintettel" *(paradeigma)* készítette a létezőket, amelyek így az ideákból részesülnek *(methexisz)*. Az idea nem lételve, hanem ősképe, ősmintája a dolgoknak. A Démiourgosz az ideákra való tekintettel *alkotta*, mi az ideákra való tekintettel, azokra vonatkoztatva *ismerjük* meg a dolgokat. A dolog ideája bennünk a dolog fogalma *(logosz)*, amelyre „vonatkoztatva" *(analogizeszthai)* létrejön a megismerés (Theaitétosz 186). Ez a „vonatkoztatás" a középkor gondolkodásában oly fontos helyet elfoglaló *analogia entis* gyökere.

3. Az igazság fogalmán és forrásán kívül az igazság tárgyával is foglalkozik, s ezt az objektív ideákban találja meg.

Az ideák fogalmainknak (szubjektív idea) megfelelő, tőlük független, objektív, örök, változatlan, transzcendens *(khóriszta)* valóságok *(ideai, eidé, morphai, auta ta pragmata)*, sokkal reálisabbak, mint a gondolat vagy a fogalom. Létük sem nem fizikai, sem nem pszichikai, hanem ideális: olyanféle, mint a matematika örök, változhatatlan és megingathatatlan tételei. Nincs a világon erő, amely képes lenne megdönteni egy matematikai igazságot, s teljesen értelmetlen azt kérdezni, hogy mikor kezdődött vagy meddig marad érvényben a Pitagorasz-tétel.

Az idea a voltaképpeni, az igazi létező *(ontósz on)*. Az érzékelhető világ úgy viszonylik az ideákhoz, mint árnyék a fizikai testekhez. *Platón* számára — mint később *Leibniz*nek is — a tulajdonképpeni kör nem a táblára rajzolt, hanem az eszményi; mivel csak erre érvényesek a kör szabályai és törvényei. Élt-e már olyan tökéletes ember, aki hiánytalanul megvalósította az emberi eszményt? Nem éppen azért van annyi individuum, mert egyik sem meríti ki teljesen az idea gazdagságát? Az idea azért kimeríthetetlen, mert az egyedüli tökéletes, valódi, tulajdonképpeni valóság, amelynél mindig „alábbvaló marad" az érzékelhető világ, bár folytonosan törekszik arra, hogy elérje. „Tehát érted ugyebár, hogy kétféléről van szó: láthatóról *(horaton)* és ésszel felfoghatóról *(noéton)*?" (Az állam 509 d).

Mivel az idea az igazi valóság, *Platón* az ideák világát tekinti a tudomány tárgyának: igaz ismeretet csak igazi létről szerezhetünk. Az ember tudásvágya csak akkor nyugszik meg, ha eljut a tisztához, örökkévalóhoz és halhatatlanhoz, ha „a mindig azonos-

sal foglalkozik". „S a léleknek ez az állapota nemde belátásnak *(phronészisz)* neveztetik?" (Phaidón 79 d). Az igazság hazája az ideák világa, itt érvényesek a tételek és a törvények. *Prótagorasz* azt mondta (7. fr.), hogy az érintő-tétel nem érvényes, mert azt a kört, amit lerajzolunk, több ponton is érinti az egyenes. A jelenségre nézve igaza van, mégsem mondunk le a tételről. A természettudomány arra támaszkodik, hogy elvonatkoztat a tényleges adatoktól, hogy olyan átlagértékekkel számol, amelyek valójában nem fordulnak elő. Annak az államcsínynek köszönheti uralmát, hogy a „közvetlenül adott" érzéki valóság helyett kiszámítható, ideális valósággal számol. Elsőként *Platón* jött rá erre. Nem az ő hibája, hogy a későbbi korok nehezen álltak a saját lábukra, s nehezen fogták fel, hogy a kozmikus létnek és az ember életének a kibontakozása sem tartozik az elhanyagolható esetlegességek világába. A platóni-arisztotelészi metafizika későbbi művelői annyira belefeledkeztek az örök és változatlan igazságok szemléletébe, hogy képtelenek voltak észrevenni: az érzékelhető világ kifejlődése és története szintén lényeges tárgya a tudományos kutatásnak.

A látható világ a gondolati világ hasonmásait fogadja magába, „végéremehetetlen módon részesül *(methexisz)* a gondolati világ alakjaiban" (Timaiosz 51 b). Az érzékelhető világ „áttüzesedett része mindannyiszor tűznek, átnedvesedett része pedig víznek, de éppígy föld- vagy levegőnek is mutatkozik, amennyiben épp ezek hasonmásait fogadja magába". De — teszi fel a kérdést *Platón* — meg kell vizsgálnunk, létezik-e *valami önmagában való tűz* és mindaz, amiről úgy szoktunk beszélni, hogy külön-külön önmagunkban létezők, vagy pedig csupán azok léteznek, amiket látunk és hallunk és testünkkel érzékelünk, s így hiábavalóság azt mondanunk, hogy minden egyes dolognak létezik egy gondolatbeli ideája — hiszen az csak puszta szó és nem egyéb. Ha a belátás *(énousz)* és a vélekedés (doxa) két külön dolog, úgy a tárgyuk is különbözik, tehát léteznek az érzékelhetetlen, csak gondolható ideák. Ha viszont a belátás a vélekedéstől miben sem különbözik, akkor mindazt, amit testünkkel érzékelünk, kell legszilárdabb valóságnak feltennünk (Timaiosz 51 a-d). Mind a most idézett mondatokból, mind a híres *vonalhasonlatból* (Az állam, 509—511.) és barlanghasonlatból (514—518.) az tűnik ki, hogy *Platón* a lét különféle módjairól beszél. Képzeljünk el két egyenlőtlen részre osztott *(khóriszmosz)* vonalat, amelynek mindkét szakaszát ugyanolyan arány szerint kell ismét kettévágnunk. A kisebbik metszet a látható, a nagyobbik az ésszel felfogható világot jelképezi. A megismerés egymáshoz viszonyított világosságának, illet-

ve homályosságának foka szerint a láthatók kisebb darabja jelzi a „képeket", a nagyobbik azt, aminek ezek a képek hasonmásai: a körülöttünk levő világot. Az ésszel felfogható metszet kisebb része jelzi a következtető gondolkodás *(dianoia)* tárgyait (matematikai igazságok), a nagyobbik pedig az ideákat. Minden felett van magának a Jónak az eszméje: mind a létnek mind a megismerésnek a föltétele. Az ideákat ésszel *(nousz)*, a matematikai igazságokat következtető gondolkodással *(dianoia)*, az érzékelhető dolgokat hittel *(pisztisz)*, a képeket találgatással *(eikaszian)* ismerjük meg. „Vedd tehát a dolgokat úgy, hogy a négy metszetnek a lélekben e négy szellemi képesség felel meg: a legfelső fokon van az ész, a másodikon a gondolkodás, a harmadikra helyezd a hitet, az utolsóra a találgatást, s aszerint *(ana logon)* állítsd őket sorba, hogy mekkora részük van az igazságban azoknak a dolgoknak, amelyekre ezek a képességek vonatkoznak, ugyanazon mértékben részesülnek ezek is a világosságban" (Az állam, 514 d-e). A hasonlat értelme az, hogy úgy jelenik meg *(parouszia)* a láthatóban az érthető, mint az árnyékban az érzékelhető test. A képekből (árnyék) és szavakból megismerhetők a dolgok, ezekből a matematikai törvények, amelyek az ideák szemléletéhez visznek. A részesülés azt jelenti, hogy a lét „föltételes", hogy az alacsonyabb függ attól, ami följebb van: a képek a dolgoktól, a dolgok az ideáktól, az ideák pedig magának a Jónak az eszméjétől. A föltétel *(hüpotheszisz)* logikailag föltevés, ontológiailag mind a lét, mind a megismerés lehetőségének az alapja.

A hüpotheszisz-gondolat az ideákra is vonatkozik: az egyik idea a másiktól függ. Minél feljebb emelkedünk az ideák piramisán, annál kevesebb, de erőteljesebb és gazdagabb ideával találkozunk. A csúcson, helyesebben az egész fölött van az ideák ideája, amely mindent hordoz és fenntart, minden mástól független *(anhüpotheton)*, önmagának teljesen elegendő *(hikanon)*, tőle ered — mint a Naptól — a fény, világosság és élet. „Ezt kell a jó ideájának tartanunk." „A megismerhető dolgoknak is nem csupán a megismerhetősége származik a jótól, hanem ezenfelül még létezésük és a lényegük is, holott pedig a jó nem lényeg, hanem a lényeget méltóságával és erejével messze túlszárnyalja" (Az állam, 509 b).

### 3.2.4. A platóni dialektika

Az idős *Platón* az ideákat sokféleképpen összefüggő nemi és faji fogalmaknak is tekinti. A dialektika feladata az „ideák közösségének" *(koinónia tón genón)* a vizsgálata. Hát nem az „a dialektikai tudományának a dolga, hogy a dolgokat nemek és fajok szerint szétválassza, és se azt, ami ugyanazon nembe tartozik, ne tartsa különbözőnek, se azt, ami különböző, ne vélje ugyanazon fajnak? . . . S aki ezt megtenni képes, az kellően észreveszi azt az egy ideát, amely sok dolgon át — melyek mindegyike különáll — teljesen keresztülhúzódik, — továbbá azt, hogy sok egymástól különböző formát egy idea kívülről körülvesz és magában foglal, és ismét egy idea hat át sok ilyen egészet és egyetlen nagyobb egésszé kapcsolja őket össze; — viszont sok idea egymástól teljesen el van különítve és határolva: ebben áll annak a tudománya, hogy nemek és fajok szerint meg tudjuk különböztetni, hogy az egyes fogalmak mennyiben képesek egymással közösségre lépni, és mennyiben nem" (A szofista, 253 d). A *fogalmi elemzés* útja a felosztás *(diairészisz)* — szó szerint ketté metszés — amíg el nem jutunk az oszthatatlan egyedhez *(atomon eidosz)*. Közismert példája a horgász meghatározása a Szofistában. A mesterség alkotó vagy szerző. A szerző mesterség vagy csere, vagy kézrekerítés. A kézrekerítést is kétfelé lehet osztani: küzdésre és vadászó jellegűre. A vadászat az élettelenre vagy élőre irányul. Az élőlény lehet szárazföldi vagy vízi. A vízben élőket vagy hálóval fogják, vagy csapással ejtik el, vagy nappal vagy éjjel, felülről — szigonnyal — vagy alulról — horoggal (A szofista, 215—221.).

E játékosnak látszó logikai meghatározásból messzemenő metafizikai következtetések vonhatók le. Elsősorban az, hogy a sokaság *(Hérakleitosz)* mellett van értelme az egynek *(Parmenidész)* is: az általános nemi fogalom valóban egyesíti mindazt, ami abba a fogalmi körbe tartozik, de nem szűnteti meg a sokaságot; az általánoson kívül van egyedi is. Ugyancsak van értelme azonosságról beszélünk, mert a különbözők ugyanabból az ideából részesülnek, és ennyiben azonosak anélkül, hogy a közös idea megszüntetné különbözőségüket. Végül kitűnik ebből a fogalmi meghatározásból, hogy a létező egyúttal nemlétező is. Valamennyi létezőről állítható a viszonylagos nemlét: az egyik létező a másikhoz viszonyítva nemlétező. A platóni dialektika ideáról ideára emelkedve jut el a legfőbb ideához: amit ugyan nem mond Istennek, de isteni tulajdonságokkal ruház föl. Ez a platóni gondolat szüli majd később a föltételes és az abszolút, a magától való és

a mástól való lét fogalmát, az elégséges alap elvét, a világ kontingenciájával és az okossággal bizonyító istenérvet.

A mondottak alapján összefoglalhatjuk az ideák különféle jelentését:

1. Logikailag az idea a tárgyra vonatkozó általános fogalom *(logosz)*.

2. Az idea lényeg *(ouszia)* is, vagyis maga a dolog *(auto to pragma)*, nem érzéki, hanem ideális valóságában.

3. Az idea jelenti az ősmintát, az eszményt, az ideálist, amelyhez igazodik mind a létező, mind a gondolkodás.

4. Az idea ok *(aitia)* is, mert föltétel *(hüpotheszisz)*. Az ideák eidetikus vagy ideális okságát a modell és a képmás viszonyáról olvashatjuk le: a modell alakja *(eidosz)* az oka a képmás alakjának.

5. Az idea egyben cél *(telosz)* is, aminek a kedvéért *(ou heneka)* valami más van. Mindennek ami van, van értelme, mert van célja, amennyiben a fölötte levőre irányul.

6. Minden egyes ideának megfelel az ideális egy *(henasz, monasz)*, ami megkülönbözteti a meghatározatlan kettőtől *(aorisztosz düasz)*. Az ideális számmal nem végezhetők számtani műveletek: ez az egy nem számot, hanem az idea belső egységét *(unum per se)* jelenti.

*Platón* legkiválóbb tanítványa, *Arisztotelész* keményen bírálja az idea-tant: „Mivel ugyanis Platón fiatal korában legelőször Kratülosszal és Hérakleitosz nézeteivel ismerkedett meg, hogy az érzéki valóság állandóan változik, és hogy róla tudomány nincsen, később is hű maradt ezekhez a nézetekhez . . . Lehetetlen ugyanis, hogy az egyetemes meghatározás valami érzékelhető dologra vonatkozzék, hiszen ezek állandóan változnak. Ő tehát azokat a létezőket, amelyek a meghatározás tárgyai, ideáknak nevezte, s azt tanította, hogy az érzéki dolgok ezeken kívül vannak . . . mert az ideákkal egyjelentésű dolgok sokasága az ideákban való részesülés alapján létezik. De hogy mi ez az ideákban való részesülés vagy az utánzás, annak kikutatását nyilt kérdésül hagyta" (Metaphysica 987 b). *Arisztotelész* szerint *Platón* megkettőzi a valóságot, mivel elméletében szakadék *(khóriszmosz)* tátong az ideák és az érzéki valóság között. *Platón* azzal védekezhetne, hogy az, ami az érzéki világban valóság, az ideákból való részesülés, a többi pedig látszat és árnyék csupán, tehát szó sincs a lét megkettőzéséről. A válaszban feltárul a platóni rendszer gyöngéje: ha az érzéki világ látszat, akkor miért jelenik meg benne az ideák világa? S mi szükség van az érzékelhető világra az ideák világán kívül? Vagy mi értelme van az ideák megjelenésének, s egyáltalán

miért van valami az ideákon kívül is? Az érzéki világ ugyanúgy zavarba ejti *Platónt*, mint a rossz: egyikre sem tud válaszolni, egyiket sem tudja elhelyezni rendszerében.

Az idea-tan aporiája a parmenidészi ismeretelmélet reflektálatlan átvételének a következménye. Bár állandóan a szellemről beszél, az ész tevékenységét *Platón* is az érzékeléshez, a fizikai látáshoz hasonlítja: az idea a gondolat létezőként értelmezett, szellemileg „látott tárgya" (Szümposzion 210 a—212 a).

### 3.2.5. *Az ember és az állam*

A filozófiai nevelésben nem részesült emberek gondolkodását *Platón* a barlangban raboskodókéhoz hasonlítja, akik a barlang hátsó falára kívülről vetődő árnyékon kívül semmit nem látnak, s a jelenséget tartják a valóságnak. Ilyen jelenség a test is, „valódi lényünk ellenben a lélek" (Törvények, 959). A test legfeljebb a lélek képmása, valójában inkább a lélek nyűge és börtöne, „ezerféle bajlódást okoz"; „szerelemmel, vágyakkal, félelemmel, mindenféle légvárakkal és hiúsággal tölt meg bennünket", úgy hogy eszméletre se térhetünk soha miatta. A filozófus tehát távolodjék el a testtől, ne szennyezze be magát vele, amíg Isten teljesen meg nem váltja tőle (Phaidón 66 b).

Mivel az örök és változatlan ideákkal nem tudta megmagyarázni a mozgást és a változást — hogy a keletkezés világát összehangolja a lét világával —, felvett egy másik elvet: a lelket. A lélek önmagát mozgatja, „sőt mások számára is, amik csak mozognak, ő a forrása és kezdete a mozgásnak" s ezért halhatatlan (Phaidrosz 245 c-e). *Platón* a lelket a matematika tárgyához hasonlítja: mint amaz, a lélek is az eszme és a jelenség között, „az oszthatatlan és a testi világbeli osztható között" (Timaiosz 34) áll, s ugyanúgy tükröződik benne az egész valóság, mint a matematika tárgyaiban. Ezért képes megismerni a létezőket. A lélek mint *erósz* az örök lényegekhez való felemelkedésnek s a lényegek láthatóvá tételének a vágya: a mozgás elveként létrehozza a részesülést is. A lélek közvetítő helyzetét és szerepét fejezi ki hármas felosztása (trichotomizmus). Az értelmi vagy szellemi lélek *(logisztikon)* képessége a gondolkodás, s a két másik lélekrészt kell irányítania. A Phaidónban az értelmi lélek halhatatlansága az ideákkal való rokonságából következik. A lélek legalsó rétege a vágyódó *(epithümétikon)* lélek, a kettő között az érzelmi lélek *(thümoeidesz)* közvetít. „Hasonlítsuk a lelket a szárnyas fogat és kocsisa születéstől összenőtt erejéhez" — mondja *Platón* a

Phaidroszban. A hajtó az értelmi lélek, lovai közül az egyik szép és nemes fajtából való *(thümoeidesz)*, a másik éppen ellenkező fajtájú és jellemű (Phaidrosz 246). E trichotomizmus következtében az európai gondolkodás mind a mai napig nem oldotta meg a pszichológiai problémát: vannak, akik a szellemet csupán szublimált érzékiségnek tartják, mások az érzékiségben keresik a homály és zűrzavar okát, vagy többé-kevésbé közvetítetlen dualizmust vallanak. Az apóriák onnan erednek, hogy *Platón* fölöttébb éles határt vont a szellem és az érzékiség közé, s csak a szellemet tekinti a tulajdonképpeni embernek, bár a lelket életelvnek tartja.

Az ember — helyesebben a lélek — sorsát a lélekvándorlás mítosza értelmezi. Miután a lélek első születése után kilencszer dönt sorsáról, visszatér csillagára, ahonnét származik, s azután elölről kezdődik minden örök körforgásban. Mindenki maga választja szabadságból és szükségszerűségből egybeszövött sorsát: „Nem titeket fog a démon kisorsolni, hanem ti fogtok magatoknak démont választani". Mindenki maga választja életformáját, „amely mellett aztán kénytelen-kelletlen ki kell tartania". A mítosz az akarat szabadságát tanítja: „Az a felelős, aki választ: az isten nem felelős" (Az állam, 617). Az táplálja a lelket, hogy az ideákat szemlélve az isten gondolatairól elmélkedik „mint hogy nem földi, hanem égi plánták vagyunk" (Timaiosz 90). Az ember célja, hogy „lehetőség szerint legyünk hasonlók az istenséghez", s „akkor hasonlítunk hozzá legjobban, ha példájára mi is a lehető legjobban igazságosak leszünk" (Theaitetosz 176).

*Platón* tanítása az emberről abban foglalható össze, hogy a tulajdonképpeni ember a lélek, hazája a túlvilág. *Szent Ágoston* szerint senki más nem közelítette meg annyira a kereszténységet, mint *Platón* (De civitate Dei, VIII, 5.); de inkább az ellenkezője az igaz: senki sem áll közelebb a platonizmushoz, mint *Ágoston*.

*Platón* államában a társadalom — a lélekhez hasonlóan — három osztályra tagolódik: a filozófus királyokéra, az őrökére és a dolgozókéra. Az államnak ugyanaz a célja mint a léleknek: a jó megvalósítása a látható világban. A felső réteg illetve osztály erénye a belátás, a középsőé a bátorság, az alsóé a mértékletesség. A negyedik erény az igazságosság: a három osztály vagy a három lélekrész összhangja. A kézműveseket és a földműveseket semmire sem oktatják, az őröket zenére és tornára, a királyokat filozófiára és — negyven éven fölül — dialektikára nevelik. E kikötés magyarázata az, hogy amilyen nélkülözhetetlen, ugyanolyan veszélyes tudomány a dialektika: a lét és a nemlét, az egység és a sokaság azonosságát hirdeti, s így alkalmas arra is, hogy aláássa az állam rendjét. A platóni államelmélet célja az arisztok-

rácia uralmának biztosítása: ezt célozza a felsőbb osztályok nő- és vagyonközössége s a nők egyenjogúságának a hirdetése, mivel így megkétszereződik az uralkodó osztály ereje. Egyébként *Platón* helyteleníti a jogegyenlőséget: a demokráciában „tobzódnak a szabadságban", s ez teljes jogbizonytalansághoz vezet, amelynek következménye a zsarnokság (Az állam, 564).

A platóni állam reakciós utópia: bár vannak haladó vonásai, helyesen állapítja meg *Marx*, hogy voltaképpen az egyiptomi kasztrendszer athéni idealizálása.

### *3.2.6. Platón természetbölcselete és teológiája*

A természetre vonatkozó gondolatait *Platón* a Timaiosz című dialógusában fejti ki, amelynek szimmetria-tana és atomelmélete *W. Heisenberget* is — saját bevallása szerint — megihlette.

„A folyton keletkezőben lévő, de sohasem létező" kozmosz „az örökké létező és sohasem keletkező" képmása: a látható világban *(toposz horatosz)* az érthető világ *(koszmosz noétosz)* jelenik meg *(parouszia)*, mivel „e világ a legszebb a keletkező dolgok közül, alkotója pedig a legjobb minden okok közül" (Timaiosz 29). A keletkezés és a kozmosz Alkotója (Démiourgosz) jóságával nem fér össze semmi irigység; „az isten ugyanis azt akarta, hogy minden lehetőség jó, hitvány pedig semmi sem legyen" (Timaiosz 30 a). Az Alkotó a „tökéletes élőlény" mintaképére tekintve alkotja meg a Mindenséget. „E megfontolások alapján észt oltva a lélekbe, s lelket a testbe" valóban azt kell állítani, hogy ez a világ „lelkes és eszes élőlénnyé lett az isten gondviselése folytán" (Timaiosz 30). A Mindenség lelkének maradványaiból emberi lelket alkotott a Démiourgosz. Mivel a Mindenség tökéletes mind lényegét, mind megjelenését tekintve, mivel látható képmása a gondolatbeli élőlények, „érzékelhető isten, a legnagyobb és legjobb, legszebb és legtökéletesebb, egyetlen egyszülött világunk" (Timaiosz 92).

A Timaiosz-mítosz érzékletesen fejti ki a dialektikus felemelkedést a világ föltételes lététől a világ abszolút föltételéhez *(anhüpotheton)*. A mítosz másik gondolata a világ célszerűsége. *Platón* világa logikus, de nem úgy, mint a logaritmus tábla, hanem mint az élő ember. A világban észlelt rend, mérték és arány távolabbi oka az Alkotó, aki a valóban létezőre való tekintettel alakította ki a világot, közelebbi oka pedig a világlélek: bár láthatatlan, de „része van a számolásban és a harmóniában" (Timaiosz 36). A világlélek előrelátása *(pronoia)* kormányozza és teszi kozmosszá

a mindenséget. Ez a platóni gondolat élt tovább a vitalizmusban, amely az emberi test célszerű fölépítését a szellemi léleknek tulajdonítja. A harmadik nagy gondolat a lélek elsődlegessége a testtel szemben. Az élő lélek nemcsak az észnek, hanem az életnek is az elve és a forrása. A lélek „a legelső létezők között van", valamennyi testnél előbb keletkezett, ő a tulajdonképpeni oka és forrása a testek változásának és kialakulásának (Nomoi 892 a).

A Démiourgosz nem teremtő, s kénytelen beérni — nem a legtökéletesebb, hanem — az optimális világgal, s „átvenni" abba mindazokat, „melyek szükségesség *(anagké)* folytán lettek" (Timaiosz 68). „Ugyanis e rendezett világ születése vegyületként: a Szükségszerűség és az Ész egyesüléséből származott: Még pedig az Ész uralkodott a Szükségszerűség felett azzal, hogy rávette, tegyék a lehető legjobbá a keletkezők javarészét; így — mivel a Szükségszerűség e tekintetben engedett az értelmes rábeszélésnek — alakult meg kezdetben ez a Mindenség" (Timaiosz 48). A „szükségképpeniség művei" az anyagtól vannak, bár az anyag csak „segéd ok" az igazi, az „isteni" okkal szemben. Mivel az anyag nem valódi létező, ezért alapjában véve nem logikus: a szükségszerűség mechanikusan és vakon *(planómené aitia)* hozza létre műveit, s a rossz ezért szükségszerűen követi a halandó természetet és a földi világot (Theaitétosz 176 a). Az anyagot — hogy valamiképpen beillessze rendszerébe — az ősháromszögekre és a térre vezeti vissza, bár kénytelen beismerni, hogy csak „az okoskodásnak bizonyos fattyúhajtása révén lehet eljutni" a térhez, s alig lehet róla megbízható tudomásunk (Timaiosz 52).

De hogyan tagadhatja *Platón* az anyag okságát, ha elfogadja szükségszerű következményeit? Ugyanolyan probléma ez, mint a gondolkodás és az érzékelés viszonya. Annyira hangsúlyozta a gondolkodás szerepét, hogy szinte semmivé vált mellette az érzékelés; mivel nem tagadhatta teljesen a létét, tagadta a megismerés létrejöttében kifejtett okságát. Így tesz az anyaggal is: a lét és a nemlét határán lévőnek tünteti föl. Áthidalhatatlan szakadékot von a szellem és az anyag közé, s a lét dualizmusát úgy akarja megszüntetni, hogy az anyagot nem ismeri el igazi valóságnak. Maga is tisztában volt azonban azzal, hogy megoldása rejtélyes, nem világos és alig hihető (uo.).

*Platón* világához hozzátartozik az isten, aki számára nem a hitnek, hanem a tudásnak a tárgya. Kétféleképpen jut el hozzá. Az egyik út a mozgáson át vezet. Mivel a mozgás elve a lélek, s mivel a rendetlen mozgás kivétel a világon, világos, hogy a legjobb lélek irányítja, gondozza és tartja rendben a világot (Törvények, 897). A legjobb lélek nem a kereszténység személyes Istene, ha-

nem a Démiourgosz vagy esetleg az isteni világlélek. A másik út hipotézisről hipotézisre emelkedik föl, mígnem eljút a föltétlenhez, a lét legvégső alapjához. Ez a platóni dialektika szolgál később alapul az okságból és a kontingenciából vett istenérvhez. A dialektikus fölemelkedés párhuzamosaként az erósz is istenhez viszi a lelket, lépcsőzetesen haladva elvezeti az isteni széphez, amely betölti az ember minden vágyát (Szümposzion 210—212). Bár *Platón* alkalmazkodik a népi vallásosság kifejezéseihez, amikor a dialektikus utat írja le, sohasem beszél istenekről, hanem mindig istenről, egyesszámban.

Miután a hitetlenek számára bebizonyítja isten létét, annak kell még a lelkére beszélnie, aki hisz ugyan istenekben, ámde a világban tapasztalható rossz miatt azt állítja, hogy isten nem törődik a világgal (Törvények, 899—900 b). Ezek nehézsége szűk látókörre vall, mert „nem Teérted van a Mindenség, hanem Te vagy Óérette", te azonban elégedetlenkedsz, mert nem látod be, hogy „dolgaidnak olyan alakulása, mely a Mindenség számára legjobb, egyszersmind számodra is a legjobb a közös származás erejénél fogva". Az egyén számára azonban nincs megoldás, hiszen túlvilági büntetése vagy jutalma attól függ, hogy mennyire tud beleilleszkedni a Mindenség, a kozmosz rendjébe. „Hogy is gondolhatod Te vakmerő, hogy nem kell felismerned ezt az egyetemes összefüggést? Ha valaki ezt nem ismeri fel, halvány képzete és fogalma sem lehet az életről, hogy miben áll annak boldogsága és boldogtalansága" (Törvények, 905).

Az Isten létéről, gondviseléséről, igazságosságáról mondottakkal *Platón* megveti a teológia naturalis alapját. A fogalom *Cicero* kortásától, *Varro*-tól származik. A teológia — a kifejezést *Platón* használta elsőként (Az állam 379 a) —, az Istenről való beszéd háromféle lehet: költői, polgári és természetes vagy filozófiai. A költői beszéd célja a gyönyörködtetés, a polgárié az állami előírással szabályozott nyilvános istentisztelet, a természetes teológia célja a világ és az ember végső értelmének a keresése, amely nem lelhető meg a világ végső okának és céljának megnevezése nélkül.

## 3.3. *Az eszme a világban*

### 3.3.1. *Arisztotelész élete*

*ARISZTOTELÉSZ* összegezte és rendszerbe foglalta mindazt, amit a görög tudomány előző nemzedékei alkottak. Saját kutatásaival és megfigyeléseivel tovább fejlesztette a „második filozófia" tárgykörébe eső tudományokat. Felülvizsgálta mesterének, *Platón*nak a gondolkozását, s spekultatív idealizmusát spekultatív realizmussá alakította át. Az arisztotelészi filozófia a platóni filozófiával folytatott vitából fakad. A híres aforizma: *amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas* — *Szent Tamás* idézi így — tökéletesen kifejezi *Arisztotelész* függőségét *Platontól* és egyúttal önállóságát vele szemben. „Arisztotelész bölcsessége a legcsodálatosabban tárja fel a legfinomabb gondolati problémákat. Olyan, mint egy kincskereső. Bárhol tör utat magának a szakadék bozótjában a csobogó forrás, Arisztotelész varázsvesszeje mindenhol hibátlanul rátalál" — mondta *Marx*.

A thrákiai Sztageiroszban született i. e. 384-ben *Nikomakhosz* makedóniai udvari orvos fiaként. Tizenhét éves korában Athénbe keül, s húsz éven át tanulmányozza a bölcseletet a platóni Akadémián: ebben a korszakában főként az erény problémái foglalkoztatták, s a dialogus-formával is kísérletezett. *Platón* halála után Kisázsiában majd Leszbosz szigetén él, s 343-ban a makedón trónörökös, *Alexandrosz* nevelője lesz. A filozófus és a tanítvány viszonya meglehetősen homályos. *Sándor* trónralépte után *Arisztotelész* ismét Athénbe költözik. 335-ben alapította Apollón Lükeiosz szentélye mellett iskoláját — a Lükeiont —, amely sétacsarnokáról *(peripatosz)* a peripatetikus jelzőt nyerte. Tanít és tudományos kutatóközösséget szervez: ennek köszönheti a részleteket is felölelő átfogó tudását. *Nagy Sándor* halála után menekülnie kell Athénból, „hogy az athéniek ne vétkezzenek másodszor is a filozófia ellen" — mondta *Szókratészre* célozva. Szülőföldjén, Khalkiszban érte a halál a következő évben. 322-ben. Megható végrendeletéből megismerhetjük egyéniségét. A száműzött tudós rendelkezik házáról, gondoskodik két gyermekéről és második feleségéről, felszabadítja a személye körüli rabszolgákat. Visszaemlékezik korán elhúnyt édesanyjára és testvérére, s első felesége mellé kíván temetkezni „amint azt ő maga akarta". Utolsó óhajaként meghagyja testvérének, *Nikanornak*, hogy teljesítse az ő szerencsés hazatértéért tett fogadalmát: emeljen két

négy ölnyi kőszobrot Sztageiroszban a megmentő Zeusz és Athéné tiszteletére.

*Arisztotelésznek* — az akadémiai működés idejéből származó — ifjúkori, gondosan kidolgozott és a nagyközönség számára kiadott írásai *(exóterikoi logoi)* úgyszólván teljesen elvesztek. Ugyanez a sors érte az átmeneti korszak írásait is, amelyben már kezdi bírálni *Platónt*. A töredékek legújabb kiadása *W. D. Ross:* Aristotelis fragmenta selecta, Oxford 1955.

A „belső használatra", a hallgatók számára készült — akroamatikus — iratokat, a jegyzeteket *Rhodoszi Andronikosz* bocsátotta először közre i. e. 50 körül. Az utókor jóformán csak ezekből, a lükeioni működés (335—332.) idejére eső írásokból ismeri *Arisztotelész* gondolatait. Jegyzetei *(pragmata)* négy csoportra oszthatók:

1. A logikai művek gyűjteménye a később találóan eszköznek vagy szerszámnak elnevezett Organon. Ide tartozik a De interpretatione (Peri herméneiasz) a tételekről és az ítéletekről, az Analytica Priora et Posteriora az ítéletekről és bizonyításról, valamint a vitatkozás szabályait tárgyaló Topica, és a szofisták tévedéseiről (De sophisticis elenchis) című írás. A kategóriákról szóló arisztotelészi gondolatokat tartalmazó mű nem eredeti.

2. A Metaphysica 14 könyve az első filozófia problémáit tárgyaló különböző írások gyűjteménye. *Andronikosz* kiadásában a Physica nyolc könyve után — *meta ta phüszika* — következtek, s innét kapták a nevüket.

3. A természettudományos művek közül legfontosabb a Physica 8 könyve és a De anima 3 könyve a lélekről.

4. A gyakorlati tudományokkal foglalkozó írásai közül etikáját fia, *Nikomakhosz* adta ki 10 könyvben: Ethica Nicomachea. Társadalom- és államtudományi gondolatait a Politica 8 könyvében fejti ki. Ebbe a csoportba sorolhatjuk a retorikáról és a poétikáról írt műveit is.

### 3.3.2. *Arisztotelész logikája*

A logikát, a gondolkodás és a beszéd tudományát *Arisztotelésznek* köszönhetjük. Elsőként állapította meg gondolkodásunk struktúráját, s felismerte három alapelemét: a fogalmat, az ítéletet és a következtetést. A logikának — mondta *Kant* — *Arisztotelész* óta egy lépést sem kellett tennie hátrafelé, s csak a legújabb korban sikerült előre mennie.

1. „Fogalomnak nevezem a mondat részeit: tehát az alanyt és

az állítmányt" (Analytica priora 224 b). A fogalom — mivel a mondat része — nem *mond* még semmit: nem kijelentés, nem tétel, sem nem igaz, sem nem hamis. A „halandó ember" összetett fogalom, de nem állítja, hogy „az ember halandó". Mivel nem reflektál a fogalom keletkezésére, ellentétbe kerül önmagával. A *Platón*tól átvett „fogalom" ugyanis az általánost, maradandót, szükségképpenit mondja ki *(logosz tész ousziasz)*, tehát a létre irányul, amit *Arisztotelész* — bár kifejezetten nem fogad el, mégis — föltételez.

A szabályosan képzett fogalom a definició *(horiszmosz)*: „a lényeget megmutató beszéd" (Topica 154 a 31). A definíció a nembeliség *(genus proximum)* és a faji sajátosság *(differentia specifica)* meghatározásával nyilvánvalóvá teszi valaminek a lényegét. A fajilag különbözők közös jegyeit a nembeliség *(genosz)* fogalma tartalmazza; a fajhoz *(eidosz)* úgy jut, hogy a nembeliséget leszűkíti a faji különbségekkel: „az osztályból és a különbségekből keletkeznek ugyanis a fajták" (Metaphysica 1057 b). De milyen alapon állapítja meg *Arisztotelész* a közös és a különböző vonásokat? Látszólag nagyon hasonló élőlények között igen mélyreható, lényeges különbségek lehetnek, s ugyanígy megfordítva is. A kérdés fel sem merült benne, mivel a platóni metafizika talaján állva — bár az idea-tant bírálta — föltételezte a „lényeg látását" és előzetes ismeretét.

A mondatban használt fogalmakat típusokba, kategóriákba sorolja, s ezeken az állíthatóság legáltalánosabb módjait *(szkémata tón katégorión)* érti. Az első kategória az, amiről valamit állítunk: a szubjektum, az *ouszia*, rossz latin fordításban a *substantia*. Az állítmány lehet szükségszerű tulajdonság (például a háromszög szögeinek az összege), vagy esetleges járulék *(accidens)*. A szubsztancián kívül még kilenc kategóriát sorol fel: a mennyiséget, a minőséget, a viszonyt, a helyet, az időt, a helyzetet, a bírást, a cselekvést és a szenvedést. *Arisztotelész* is látta, hogy felosztása erőltetett: egyedül a Topica tartalmazza mind a tizet. A kategóriák nem pusztán logikai, hanem ontológiai elemek is: nemcsak a gondolkodásnak, hanem a létnek is a formái. Később azonban — főként a skolasztikában — megfeledkeztek a kategóriák eredetéről, arról, hogy nem megokoló, hanem leíró szkémák, s ilyenképp nem a legvégső realitások.

2. Amilyen hasznos és nélkülözhetetlen, olyan veszedelmes a fogalom. Bár meghatározása szerint eltekint az igaztól és a hamistól, hajlunk arra, hogy fogalmi világunkat — különösen azt, amelyben felnőttünk — magától értetődőnek és valóságosnak tartsuk. Az igaz vagy hamis az *ítéletben* nyilatkozik meg. Az ítélet

két fogalom összekapcsolása abból a célból, hogy állítsunk valamit a valóságról: „Igaz az az ítélet, amely a létezőt létezőnek, a nemlétezőt nem létezőnek állítja" (Metaphysica 1011 b). Az igazság nem az egyéni véleménytől, hittől, vagy szemponttól, nem vágyainktól, félelmeinktől, nem a fajtól vagy a korszellemtől, hanem a léttől, a valóságtól függ: „Bizonyos ugyanis, hogy nem azért vagy fehér, mert mi ezt gondoljuk, hogy igazán fehér vagy, hanem mert fehér vagy, azért van igazunk, amikor ezt állítjuk" (Metaphysica 1051 b).

De hogyan bizonyosodhatunk meg az igazságról? Mivel az ítélet fogalmakat kapcsol össze, nyilvánvalónak tűnik a fogalmi kiindulás. Ebben az esetben a „megfelelő és meg nem felelő fogalmak" elemzése — az ellentmondás és az azonosság elve — döntene az igazságról, és nem az, „ahogyan a dolgok vannak" *Arisztotelész* elutasítja ezt az utat — a platóni dialektikát —, s hangsúlyozza, hogy a fogalmak összekapcsolásának vagy elválasztásának a lehetőségét nem a fogalom tartalma, hanem a valóság szabja meg: az ítélet nem fogalmi elemzés, mert a fogalom nem maga a valóság *(auta ta pragmata)*, amint *Platón* állította.

Platóni módon értelmezi azonban az ítélet alanyát. Mivel a meghatározatlanról nem állítható semmi, az alanynak meghatározottnak kell lennie, s mivel a járulék nem önmagában áll fönn, az ítélet alanya az ousziа, a szubsztancia, a létező mivolta *(to ti én einai)*, például az ember mivolta *(to anthropó einai)*. Valaminek a mivolta azonban inkább állítmány, mint alany . Ezt a nehézséget az első és a második szubsztancia megkülönböztetésével oldja meg. Az első szubsztancia az egyedi, megismételhetetlen s önmagában fennálló valóság: ez nem állítható semmiről, de minden állítás alanya. A második szubsztancia az, ami sok egyedben közös, például „az embernek lenni" minden egyes emberben. Ennek ellenére nem az első, hanem a második szubsztancia az ítélet ideális alanya, mivel — *Platón* szellemében — a tudomány alanya (ma inkább úgy mondanánk, hogy tárgya) *Arisztotelész* szerint is az általános. Az egyed „kimondhatatlan" *(ineffabile)*; nem meríthető ki hiánytalanul az általános fogalmakkal, s ezért nem alkotható róla tudomány. A tudomány nem ezzel vagy azzal az emberrel, hanem az emberrel általában foglalkozik, vagy — fűzhetnénk hozzá mai ismereteink alapján — az emberek egyik vagy másik csoportjával.

3. A gondolkodás harmadik alapeleme a *következtetés*. Az *indukció* az egyes esetekből a különösön át jut el az általánoshoz. *Arisztotelész* ismerte a következtetésnek ezt a formáját, s a teljes indukciót nevezte így *(epagógé)*. A nem teljes indukciót para-

digmatikus következtetésnek mondta. (Analytica priora 23). A következtetés másik módja a *dedukció:* az általánosból következtet — a különösön át — az egyesre. A dedukció ideális formája a szillogizmus: „olyan gondolatfűzés, amelyben a bizonyos tételekből valami azoktól különböző szükségképpen következik, a tételek érvényénél fogva" (Analytica priora 24 b). Két ítélet — az előzmények *(praemissa)* — vagyis a főtétel *(Maior)* és az altétel *(minor)* kapcsolatából új ítélet *(Conclusio)* következik. A szillogizmus szíve az alsó és felső fogalmat összekapcsoló „középfogalom":

Minden ember halandó (M)
*Szókratész ember* (m)
Szókratész halandó (C).

A levezetés különféle formái közül *Arisztotelész* a bizonyító erejű *(apodeixisz)* következtetést tartja tudományosnak, amelyben a következmény szükségképpen fakad az előzményekből: ez a tiszta szillogizmus. Az apodiktikus szillogizmussal kapcsolatban joggal kérdezhető, hogy mi értelme van a levezetésnek? Az általános tételből, hogy minden ember halandó, teljesen felesleges külön levezetnünk, hogy Szókratész is az. Nem szólva arról, hogy a minden ember halandó tétel érvényességéhez előzetesen tudnom kellene, hogy Szókratész is halandó-e. *Arisztotelész* azt feleli, hogy az általános — ami logikailag megalapozza a következményt — „logikailag előbb" *(proteron)* van, „természetszerűen ismertebb" *(proteron té phüszei)*, bár hozzánk a későbbi *(hüsteron)*, az érzékelhető dolog van közelebb *(proteron prosz hémasz)*. A „korábbi" és a „későbbi" kifejezésekből alakult ki az „a priori" és az „a posteriori" — a tapasztalást megelőző és a tapasztalásból eredő — szakkifejezés. A „természeténél fogva" ismertebb az *az eidosz* vagy a *to ti én einai*, a *quod quid erat esse*: a forma, a dolog mibenléte vagy mivolta. „Ilyenek azok a dolgok, amelyek létezése lehetséges mások nélkül; e mások azonban nem lehetnek amaz előbbiek nélkül. Ez az a megkülönböztetés, amelyyel Platón is élt" (Metaphysica 1019 a). Az arisztotelészi logika háttere a platóni metafizika: *Arisztotelész* nem az általános elsődlegességével, hanem csupán „az ideák világával" fordul szembe.

### 3.3.3. *Arisztotelész tudományeszménye*

1. *Arisztotelész* a tudomány kedvéért foglalkozik a szillogizmussal. A tudományos ismeret egyik követelménye az, hogy az okot ragadja meg, a másik, hogy szükségszerű összefüggéseket fejezzen ki (Analytica posteriora 2). A szillogizmus megfelel mindkettőnek, mivel a dolgok lényegéből — okából — fakadó szükségszerű következtetés.

A biztos tudás alapja a lényeg megismerése: „Csak akkor tudom azt, hogy *mi* valami, ha tudom, hogy *miért* az" (Analytica posteriora 90 a). Aki ismeri a dolgok „miértjét"*(dioti)*, az ismeri a lényegét, hiszen a dolog a lényeg miatt az, ami. Az Analytica posteriora szerint valamennyi kérdés visszavezethető arra, *hogy* van-e középfogalom s *mi* az (miért az). A miért *(dioti)* sokkal fontosabb azonban, mint a hogy *(hoti)*; az arisztotelészi tudomány lényegelemző racionalizmusában is a platóni gondolkodás üt vissza: csak a platóni idea foglalja magában az egész valóságot.

*Arisztotelész* platonizmusának tulajdonítható a szillogizmus központi helyzete tudományelméletében. A tudományos megismerés „bizonyításra alapozott lelki alkat" *(exisz apodeiktéké)*, a bizonyítás pedig a lényegből levezetett szükségszerű következtetés: „Azt mindnyájan természetesnek tartjuk, hogy amit tudományosan megismerünk, az másképp, mint ahogy van, nem is lehet" (Éthika Nikomakheia, 1139 b 20—31.). Ma sem vonja kétségbe senki, hogy a tudományos megismerésen a bizonyítást értjük. Nem mondható el ugyanez arról, amit a tudomány mivoltáról, vagy a bizonyításról tanít. A tudomány *theória tész alétheiasz*: az igazságnak önmagáért való szemlélete. A hasznosságot a mesterség, az okosság *(phronészisz)* és a tapasztalat *(empeira)* szolgálja; az igazi tudomány ellenben azt nyújtja, „amit önmagával való megelégedésnek *(autarkeia)* nevezünk", az ezzel foglalkozó nem szorul munkatársak segítségére. „Egyedül erről a tevékenységünkről állíthatjuk, hogy magamagáért érdemli meg szeretetünket: belőle semmi más nem származik, mint éppen csak az, hogy ‚elmélkedünk', míg a gyakorlati tevékenységből magán a cselekvésen kívül több-kevesebb hasznot is húzunk" (Éthika Nikomakheia 1177 a 20—1177 b 4.). A bizonyítás a legfőbb okból vont végső következtetés: „az ember csak akkor tud valamit tudományosan, ha ismeretesek előtte a legfőbb okok, ha ezeket nem ismeri jobban, mint a végső következtetéseket, akkor csak véletlenségből lehet tudománya" (Éthika Nikomakheia 1139 b 31—35.).

2. Az „empirikus" *Arisztotelész* az ókori értelemben vett intui-

ciót, a fogalmi elemzést, a levezetést tekinti tudománynak. Hogyan ismeri meg azonban a tudomány elemezte „legfőbb okokat", a „lényegeket", „amelyekből a következtetés kiindul, de amelyek már le nem vezethetők?" „Itt aztán rávezetésnek *(epagógé)* van helye" — mondja (Éthika Nikomakheia 1139 b 31).

*Arisztotelész* itt fordít hátat *Platónnak*, aki a faji fogalmakat, az ideákat apriori ismeretnek tételezte föl, s belőlük vezette le a konkrét, egyedi ismeretet. Bár ismer közvetlenül evidens belátásokat — az azonosság elvét, az ellentmondás és a harmadik kizárásának az elvét — tisztában van azzal, hogy ezekből a formális elvekből nem vezethető le *ismerettartalom*. „Az egyes jelenségekből következik az általános tétel" — mondja —, s éppen az általános „észrevevése" az ész szerepe (Éthika Nikomakheia 1143 b 4). A megismerés *kezdete* a tapasztalás: „Nyilvánvaló, hogy a legelsőt rávezetéssel ismerjük meg" (Analytica posteriora 100 b 4). „Ha a tudás velünk született volna, hogyan maradhatna előttünk titokban az, hogy a leghatalmasabb tudománynak a birtokában vagyunk" (Metaphysica 993 a) hangsúlyozza *Platónnal* szemben, s rehabilitálja az érzéki megismerést. A tévedés nem *az érzékelésben*, hanem az *ítéletben* van; az érzékelés — amennyiben megmarad a maga területén — mindig igaz: „a sajátos érzékelhetők észrevevése ugyanis mindig helyes és valamennyi élőlényben megvan, a gondolkodás ellenben téves is lehet" (De anima 427 b 12).

„Az érzék az, ami az érzékelhető formákat anyaguk nélkül befogadni képes", miként a viasz a pecsétgyűrű alakját a vas vagy az arany nélkül fogadja magába (De anima 424 a). Az „érzékelhető formán" *(eidosz aisthéton, species sensibilis)* a dolog képzetét *(phantasma)* érti, „anyaga" nélkül. A képzeteket az emlékezés többé-kevésbé általános *közképzetté* alakítja: a „ló" közképzeténél általánosabb az „állat" közképzete, amely majdnem eléri az állat *fogalmát*. A legáltalánosabb képzetnek éppen ezért már az *eidosz episztéton*, a *species intelligibilis* nevet adja, bár még érzéki valóság, s a lélek alacsonyabb képessége, a „szenvedő ész" *(nousz pathétikosz)* fogadja magába. Belőle fejti ki a „cselekvő ész" *(nousz poiétikosz)* a dolog fogalmát. A *species intelligibilis* tartalmazza a fogalmi ismeret lehetőségét, amit az „alkotó ész" valósít meg. Az „alkotó ész" olyan, mint a fény: „ugyanis bizonyos értelemben a fény is valóságos színeket hoz létre a lehetőség szerint valókból" (De anima 430 a). A technomorf gondolkodásban a közképzet a nyersanyag, amelyből az „alkotó ész" az értelmi ismeretet formálja.

E művelet az *absztrakció (aphelein)*, szószerint kivevés, kieme-

lés, elvonatkoztatás. Mit ért ezen *Arisztotelész*? Jóval utána *Locke* és *Hume* számára a fogalom több, mint az érzéki közképzet, átlagérték. Úgy jön létre, hogy eltekintünk az individuális jegyektől, és megjegyezzük a tipikusakat. Ez a „fogalom" csak a képzeteket fogja egybe, a létről nem mond semmit. *Arisztotelész* szerint a fogalom *logosz tész ousziasz*, a dolog lételvét, az *eidoszt* vagy a *morphét* ragadja meg. Az absztrakció nem összehasonlítás, hanem megvilágítás; az „alkotó ész" tevékenysége nyomán — mivel „az érzékelhető formákban vannak meg a gondolhatók" — kiviláglik az érzékelhetőből az érthető, az egyediből az általános lényeg. Az arisztotelészi absztrakció nem fosztja ki, hanem világosabbá, többé, teljesebbé teszi a képzeteket. Ma úgy fejeznénk ki, hogy a szellem, a lét előzetes, de megfogalmazatlan ismeretéként, beletestesült a képzetbe, s így aktualizálja azt. Ebben a háttérben aztán már világos, amit a lélek kétféle képességéről mond: „az egyik ilyenféle ész (a szenvedő ész) természete az, hogy ő lesz minden, a másiké (alkotó ész), hogy ő alkot mindent" (De anima 430 a). Ennek tulajdonítható, hogy „a lélek bizonyos értelemben egyenlő a valók összeségével" (De anima 431 b), mivel megvan benne az aktív és passzív képesség, hogy mindent megismerjen, mindenné váljon.

*Arisztotelész* — s ebben még *Platón* hatása érzik — úgy gondolta, hogy az absztrakció segítségével közvetlenül felfogható a dolgok lényege, belátható, hogy mi az ember, mi a lélek, mi az élet, hiszen az eidosz az ismertebb, s természeténél fogva megelőzi a tapasztalást *(proteron té phüszei)*. Hangsúlyozza azonban, hogy az „egyetemest másképp, mint rávezetéssel nem pillanthatjuk meg" (Analytica posteriora 81 a). Mindazonáltal nem látja meg, hogy az, amit ő ismert meg lényegként, nem a bizonyító gondolkodás logikai föltétele, hanem „előzetes megértés" csupán: az értelmet feltáró gondolkodás lehetőségének a föltétele, s nem az az örök, szükségképpeni és változhatatlan összefüggés, mint aminek ő hitte. Bár gyakorlatilag alkalmazta a megértés hermeneutikai körét, elméletileg nem reflektált a megismerés lényegi befejezetlenségére, a tudomány önmagát javító s folytonosan előre haladó folyamatára. Ezzel magyarázható, hogy az absztrakció platonizáló értelmezése később megakasztotta azt a tudományos fejlődést, amit ő indított útjára, de sem az elmélet elégtelensége, sem pedig félreértése nem boríthatja homályba felfedezésének rendkívüli jelentőségét.

### 3.3.4. *Az első filozófia*

Mivel a tudományt — egészen a XIX. századig — filozófiának nevezték, *Arisztotelész* az „egyetemes tudománynak" az „első filozófia" nevet adta. „Van egy tudomány, amely a létezőt mint létezőt vizsgálja és vele mindazt, ami a létezőt önmagában és önmagáért megilleti" (Metaphysica 1003 a). Egyetlen szaktudomány sem értekezik a létezőről mint létezőről, hanem a létezők kiszakított részére szűkíti vizsgálódásait. A tudomány — mondja *Arisztotelész* — föltételezi, de nem tárgyalja mellőzhetetlen alapfogalmait: az azonosságot, az egységet, a szükségszerűséget, a lehetőséget, és más efféléket. Szükséges tehát az a tudomány, amelyiknek a legáltalánosabb és a legkevésbé kikutatott valóság — maga a létező és a létezőség tulajdonságai — alkotják a tárgyát.

*Arisztotelész* tudományelméletéből következik a később metafizikának mondott első filozófia második meghatározása: „a bölcsesség bizonyos alapelvekre és okokra vonatkozó tudomány" (Metaphysica 982 a). Az egyetemes tudománynak a legáltalánosabb alapelveket kell vizsgálnia.

Harmadik meghatározása szerint a metafizika „az önálló és változatlan okkal" *(peri khóriszta kai akinéta)* foglalkozik, s ezért teológia „azaz istenismeret" (Metaphysica 1026 a). Ha az első filozófia a létezőt mint létezőt vizsgálja, akkor nyilvánvalóan eljut a legelső okhoz: a filozófia nem szakadhat el a teológiától, a létező a léttől. *Arisztotelész* maga azonban szinte teljesen megfeledkezett a létről, csak a „létezőség" okait kutatta.

1. Az első és a legfontosabb ok az *ouszia*, amelyről „több értelemben szokás beszélni" (Metaphysica 1003 a). Az *ouszia* eredetileg a konkrét, egyedi valóságot: az első szubsztanciát, az állítások legvégső alanyát *(hüpokeimené)*, a járulékok hordozóját jelenti. Az *ouszia* logikailag a *gondolkodás* alapvető formája vagy kategóriája. De nemcsak ez, mert a lét hasonlóképpen struktúrált mint a gondolkodás. *Arisztotelész* számára evidens, hogyha a beszédben van valami „alapul szolgáló" (Metaphysica 1017 b) valóság, akkor van a létben is. Csak azért állíthatunk valamit az alanyról, mert az állítmányok *valóban* hozzá járulnak és benne állnak fönn. A logikai állítás az *ouszia* és a járulék létbeli kapcsolata miatt igaz: a járulék (az állítmány) az *ousziát* jelenti ki és tárja föl. Az *ouszia* belső rendként szabja meg s fogja össze a járulékok minőségét, számát, struktúráját, összefüggéseit, s ennélfogva ő maga jelenik meg bennük. A *jelenségben a létezőt ismerjük meg.*

*Platón* a második szubsztanciát, a lényeget *(ouszia)*, *Arisztote-*

*lész* az első szubsztanciát, a konkrét valóságot tekinti a tulajdonképpeni létezőnek. Nem áll meg azonban, hanem tovább kérdez: mi teszi az első szubsztanciát azzá, ami? Például Szókratész szubsztanciaként valamennyi járulék hordozója. De mi ez a Szókratész-szubsztancia? Szókratészről elsősorban azt állítjuk, hogy ember: ez a lényege vagy mivolta *(to ti én einai)*, a második szubsztancia *(deutera ouszia)*. A második szubsztancia — mivel az általános érteti meg az egyedit — „természeténél fogva előbbi és ismertebb", mint a konkrét létező. Nem az ideák egében lebegő eszme, hanem a konkrét dolog belső tartalma, meghatározó formája: „formának *(eidosz)* nevezem egy bizonyos dolog mivoltát *(to ti én einai)* és első szubsztanciáját *(protén ouszian)*", s ezzel visszakanyarodik oda, ahonnét kiindult. A formát anyagi szubsztanciának mondja, néhány sorral alább pedig újból az ellenkezőjét állítja: „Mert az anyagtalan szubsztanciát nevezem mibenlétnek". Az ellentét feloldására a dialektika útját választja: „ilyen értelemben valahogy a dolognak és az ellentétének is ugyanaz a formája van". A forma a konkrét dologban első szubsztancia, a gondolatbeli forma pedig az anyagtalan — második — szubsztancia (Metaphysica 1032 b). További terminológiai kiegyensúlyozatlanság, hogy a forma *(morphé)* kifejezéssel gyakran a külső alakot *(figura)* jelöli, bár az *eidosz* nem külső alak, hanem belső lételv: a dolog érthető összetevője, mivolta *(to ti én einai)*. A forma nem változik, nem a fejlődés végső terméke, hanem az anyagban végbemenő kibontakozás elindítója, irányítója és célja: „Mert a keletkező dolognak megvan a maga meghatározott természete, pl. a növénynek vagy az állatnak, — s ami által keletkezik az a fajta szerint elnevezett, a keletkezővel egyfajtájú természet, mely egy másik példányban előzetesen már megvan: így nemzi pl. az ember az embert" (Metaphysica 1031 a). Magyarázatul a tekhné világa, a mester, a segéd, az eszköz és az anyag viszonya szolgál. Az építőművész tudománya a ház lényege, azaz mibenléte. Így történik, hogy bizonyos értelemben „a ház a házból: az anyagi ház a szellemi házból" keletkezik. Miképpen határozhatja meg azonban a forma a természetes keletkezést, ha csak a kibontakozás végén jelenik meg? *Arisztotelész* válasza — hogy a forma a természeténél fogva megelőzi a konkrét létezőt — az ideákat csempészi vissza. Csak az a különbség, hogy nem a világot helyezi az eszmébe, hanem az eszmét a világba.

A konkrét dolognak anyagra *(hülé)* és formára *(morphé)* való visszavezetése a hilemorfizmus. A forma megegyezik a platóni ideával amennyiben elsődleges, változatlan tulajdonképpeni való-

ság, de abban különbözik tőle, hogy elválaszthatatlan az anyagi világtól: a forma az anyagi dolgok immanens lényege.

2. A forma kiegészítő fogalma az anyag. Puszta eszmékből nem építhető ház, s nem közömbös az anyag minősége sem. Tehát az anyag is lételv, a létezőket alkotó belső ok.

*Arisztotelész* kétféle anyagról beszél. Általános értelemben anyag az, amiből (például építőanyag) valami létrejön (Physica 192 a 31). Ezenkívül anyagnak nevezi „azt, ami önmagában sem nem valami, sem nem mennyiség, sem más olyasmi, amikkel a létezőket szoktuk meghatározni" (Metaphysica 1029 a). Ez az ősanyag (*próté hülé*); minden meghatározás nélküli, bármilyen formát befogadni képes puszta lehetőség. Az *első anyag* a forma kiegészítő fogalma, a létezők valós lételve, ugyanúgy nem önmagában való, mint a forma: reális — nem csak elgondolt —, de önmagában fenn nem álló lételvként a formával együtt alkotja a konkrét létezőt. A hilemorfizmus tipikus példája a technomorf gondolkodásnak. A szoborban valóban jól megkülönböztethető az anyag, amiből készült és a forma, ami megvalósult benne. Más területeken azonban sok bonyodalmat okoz ez a terminológia, mert az anyagot nem metafizikai értelemben, nem „első anyagként", hanem a létezők érzékelhető végső alapjaként (szubsztratum) értelmezi. A forma sem tesz eleget a világról alkotott dinamikus modell követelményeinek. *Arisztotelész* a meghatározatlan, de bármilyen meghatározás befogadására képes „első anyaggal" oldja meg a változás problémáját úgy, hogy az egyik forma helyébe a másik lép. Az eleaiak merev lét-fogalmát, a lét és a változás ellentétét — a Szókratész-előttiek *apeiron*-jához közel álló — anyaggal hidalja át. Bár *Platón* is összekapcsolja a létezőkkel, s a Timaioszban a „keletkezés dajkájának" nevezi az apeiront, az idea-tannal mégis megfosztja elsőszülöttségétől. *Arisztotelész* rendszerében az „első anyag" éppen olyan reális és örök létely, mint a forma, s nemcsak a változás, hanem az egyediség elvéül is szolgál.

3. A mozgást nem magyarázza meg kellőképpen sem a forma, sem az anyag. Olyan okot keres tehát, amely megérteti a valóságnak ezt az oldalát is.

Négyféle mozgást ismer. Közülük három — a kvantitatív és a kvalitatív változás valamint a térbeli helyváltoztatás — maradandó alanyon megy végbe. A negyedik fajta mozgás a szubsztanciális változás: az alany keletkezése vagy megszűnése. A változás kezdőpontja a régi forma eltűnése, végpontja az új forma megjelenése. A szorosan vett mozgás a kettő közti átmenet, amely lényegénél fogva befejezetlen: „a lesoványítás, a tanulás, a járás,

az építés. Mindezek mozgások és pedig befejezetlenek" (Metaphysica 1048 b). A mozgás azt is jelenti azonban, hogy ami azelőtt lehetőség szerint létezett, az most valóságos: „A valóságon azt kell érteni, hogy a dolog megvan, de persze nem úgy, mint ahogyan lehetőség szerint létezőnek mondjuk" (Metaphysica 1048 a).

*Arisztotelész*nek „nyilvánvaló, hogy a beteljesült valóság korábbi, mint a lehetőség" (Metaphysica 1049 b). A valóság megelőzi a lehetőséget *fogalmilag*, mivel a valóság az a föltétel, ami lehetővé teszi a lehetőség elgondolását. A valóság továbbá nemcsak fogalmilag, hanem *időben* is megelőzi a lehetőséget, mert bár a lehetőség az, ami megvalósul, de csak a valóság hatására: „Például az ember hatására az ember, a művelt ember hatására a művelt ember jön létre, miközben mindig valami első, eredeti lény indítja meg a mozgást" (Metaphysica 1049 b). Végül a valóság *lényeg szerint* is megelőzi a lehetőséget, mert a keletkezés valamely célra irányul: „cél viszont a megvalósultság, s ennek kedvéért jut valami a lehetőséghez. Az élő lények ugyanis nem azért látnak, hogy szemük legyen, hanem azért van szemük, hogy láthassanak" (Metaphysica 1050 a). Az előbbiekből következik az arisztotelészi filozófia egyik sarkalatos tétele: „minden, ami mozgattatik, valami mástól mozgattatik" (Physica 241 b).

Mivel a mozgás a cél kedvéért történik, s a cél a beteljesültség *(entelekheia)*, a mozgás oka — a hatékony valóság *(energeia)* — az, ami elérte célját. Az ember nemzi az embert — írja. A kifejlett ember a célját ért, beteljesült és hatékony valóság: *entelekheia* vagy *energeia* az oka az embernek. Az *entelekheia* a formával azonos: „A mozgató mindig formát *(eidosz)* visz magával; vagy egyedi szubsztanciát, vagy minőséget, vagy mennyiséget, ami azután — mivel mozgat — a mozgás elve vagy oka" (Physica 202 a). A cél-okságnak a formai okságra való visszavezetéséből kitűnik, hogy voltaképpen kétféle okságot ismer: anyagi okságot és formai okságot; amely egybeesik a mozgató okkal és a cél-okkal: „e három gyakran egybeesik" (Physica 198 a). A keletkező valamiből (anyag), valami által (forma) lesz valamivé.

Ha a forma a valóság, az aktualitás *(energeia, actus)*, akkor kiegészítő fogalma, az anyag a lehetőség *(dünamisz, potentia)*. A *dünamisz* lehetőséget vagy képességet jelent: „lehető annyit tesz, hogy vagy egy másik tárgytól képes valami hatást elszenvedni, vagy ez a valami tud egy másik tárgyra hatni" (Metaphysica 1046 a). A szenvedő *(potentia passiva)* és a cselekvő *(potentia activa)* lehetőség *„a másikban, mint a másikban"* van. *Arisztotelész* ismeri azonban az *igazi keletkezés* elvét is. „A természet *(phüszisz)* is ugyanabba a nembe tartozik, mint a lehetőség,

mert ez is mozgási elv, de nem másban van, hanem magában a maga jellege szerinti dologban, melynek természete, s amely önmagában tevékeny" (Metaphysica 1049 b). Az élőlények megfigyeléséből eredő, az élők önmozgását értelmező „természet" — bár tagadhatatlan a két szemlélet közti kölönbség — leírható a kézműves modell potencia fogalmával is. Beszél *Arisztotelész* első és második potenciáról. Első potencia puszta lehetőségként az „első anyag". Az első potencia és a forma együtt alkotja a második potenciát, amelynek beteljesült megvalósulása az első energeia *(actus perfecti)*, míg a második energeia *(actus imperfecti)* a második potenciával azonos. Az *Arisztotelészt* értelmező *Szent Tamás* megfordítja a sorrendet: nála a forma az *actus primus*, s ezt tovább tökéletesíti az *actus secundus* (lenni, élni, gondolkodni). Más terminológiát használ *Arisztotelész* arab értelmezője, *Avicenna*. A potencia passzíva az első vagy puszta potencia (például a *materia prima* vagy a lélekben az *intellectus possibilis*), a potencia aktíva pedig a forma (a lélek az anyaghoz, vagy az ismeretkép a lélekhez viszonyítva). Ebben a terminológiában a potencia aktíva és passzíva együtt alkotja az arisztotelészi „természetet". E bonyolultnak és túlságosan is elvontnak tűnő fogalmakhoz *Arisztotelész* a konkrét létező elemzése közben jutott. A konkrét élő emberben a beteljesült lét *(actus perfecti)* annyi, mint élni; a beteljesületlen lét *(actus imperfecti)* annyi, mint embernek lenni *(forma, eidosz, to ti én einai)*; a *„potentia prima"* pedig annyit jelent, mint „anyaginak lenni".

A megarai iskola tagadta a lehetőség szerinti létet, illetve — amennyiben nem térhetett ki előle — azonosította a valósággal, ami nyilvánvaló paradoxon. Ha a képesség azonos a valósággal, akkor — a szem látóképesség lévén — annak, aki behunyja a szemét, nem lehetne szeme, ez pedig ellenkezik a tapasztalással. Az aktus-potencia tan feloldja a lét és a keletkezés látszólagos ellentmondásait. Az aktus a megelőző állapothoz viszonyítva beteljesülés, s a további tökéletesedésnek a lehetősége: „Aki ugyanis citerázni tanul, az citerázással tanul citerázni, s a többi művészetről is ezt mondhatjuk". A Nikomakhoszi etikában megismétli, amit már többször mondott, hogy „a tanulás mindig már előbb elsajátított ismeretekből indul ki". Ez az oka annak, hogy amíg kezdetleges valakinek a tudása, addig nagyon nehezen tanul és nem tudja, milyen keveset tud. Könnyebben tanul az, aki már többet tud és tudja, hogy milyen kevés a tudása.

A lehetőség és a tényelegesség ugyanannak az egy valóságnak két oldala: nincs olyan valóság, amelyben nem lenne további lehetőség, és nincs olyan lehetőség, amely nem lenne valamikép-

pen valóság. *Arisztotelész* érdeme, hogy a létezőkből kihámozta a tiszta lehetőség *(potentia pura)* és a tiszta ténylegesség *(actus purus)* fogalmát, és felemelkedett „egészen az örökkévaló első mozgatóig". Az arisztotelészi keletkezés, fejlődés, tökéletesedés a potencia „törekvése" a formára, amely — ideális elsőbbsége folytán — e törekvés mozgatója. A világfolyamat mozgásának végső — vagy első — oka a mozdulatlan mozgató, amely úgy mozgatja a világot, „mint a szeretett lény az utána vágyakozókat" (Metaphysica 1072 b).

A newtoni fizika azt tanítja, hogy nem a mozgásnak, hanem a mozgás változásának van oka. Mivel a világfolyamat nem egyenesvonalú egyenletes mozgás, hanem mozgás-változás, tökéletesedés és teljesülés, jogos a világfolyamat immanens okáról, a létezők dinamikájáról beszélünk. Mivel e dinamika többé-válást, létben való gazdagodást és gyarapodást jelent, s mivel a kevesebbel nem magyarázható meg a több, igaza van *Arisztotelésznek*, hogy mind a létező, mind a fejlődés lehetőségének a föltétele az abszolút, tiszta, tökéletes lét. Tévedhet a részletekben — miként *Platón* is tévedett, akitől e gondolat ered — , de nem bizonyítható rá az alapgondolat helytelensége. A filozófiai sors furcsa játéka, hogy a fejlődés gondolata — amely egyedül igazolja az aktus-potencia tant — sehogy sem fért el rendszerében, hogy a legutóbbi időkig az arisztotelészi rendszer nevében támadták és bírálták a fejlődést, az egyetlen gondolatot, amelyben megszüntetve-megőrizve tovább él az arisztotelészi *dünamisz* és *phüszisz* tana.

4. A létezőt megvilágító negyedik elv a cél, „az, amiért valami van" *(to hou heneka, telosz, agathon)*.

A mai gondolkodás nem fogadja el a létezők általános elvéül a célt, mivel célja csak az embernek van. Az ember az egyetlen olyan lény, aki eltervezi és megvalósítja azt, amivel valami mást el akar érni: hidat épít, hogy átmehessen a túlpartra, rakétát tervez, hogy eljusson a Holdra. *Arisztotelész* is látja, hogy a cél a *tekhné* világában van otthon, úgy véli azonban, hogy a természetben is megtalálható, sőt innét leste el az embèr. Osztja *Démokritosz* nézetét, miszerint „mi, emberek, a legfontosabb dolgokban az állatok tanítványai vagyunk: a szövés és foltozásban a póké, a házépítésben a fecskéé, énekben pedig az énekes madaraké, a hattyúé és fülemüléé — utánzás révén". *Arisztotelész* azt mondja, hogy ha a földből kelne ki egy ház, az ugyanolyan lenne, mint amilyent a kőműves épít, s ha mesterségesen készítenénk egy növényt vagy állatot, ez sem lehetne másmilyen, mint a természet alkotta. Bár nem gondolkodnak a fecskék, a hangyák, a pókok,

mégis célszerűen viselkednek; de nemcsak az állatok, hanem a növények is (Physica 199 a—b). Általános elvként mondja ki tehát, hogy „a természet nem tesz semmit ésszerűtlenül és céltalanul" (De coelo 291 b 13).

Valóban igaz, hogy „semmit sem tesz vaktában a természet" (Politika, 1253 a)? Senki sem tagadja, hogy a pókháló a légyfogást szolgálja. De vajon az egész természetet átjáró, annak minden részletére kiterjedő elv-e a célszerűség? Nem gondolható-e el, hogy az, ami célszerű, véletlenül jött létre, s azért maradt fönn, mert célszerűnek bizonyult? — veti ellen már *Arisztotelész*. Bár az esőtől növekszik a vetemény, az eső mégsem a vetemény kedvéért esik, hanem a lehűlő légtömegek túltelítettsége miatt (Physica 198 b). Lehetetlen-e, hogy a szemfogak véletlenül alakultak ki, s hasznuk miatt maradtak fönn? *Arisztotelész* azt feleli, hogy a véletlennel megmagyarázható ez vagy az a kivétel, de nem a természet, amelynek éppen az a sajátossága, hogy mindig ugyanúgy történik, „hogy benső elvénél fogva folytonos mozgásban van meghatározott célja felé" (Physica 199 b 15). A háttér a kozmosz örök, befejezett és változatlan építménye; a fajok nem keletkeznek és nem múlnak el, csak az egyedek cserélődnek. A véletlennek — legalábbis annak, amit a biológusok így nevezznek — legalább akkora a szerepe a természetben, mint a fajok fennmaradásában kifejeződő célszerűségnek. A célszerűség nem a véletlen ellenében, hanem ennek segítségével valósul meg: a genetikus információ szükségképpen nem egészen pontos, a belecsúszó hibák teszik lehetővé az új fajok kialakulását, amelyek vagy meg tudnak felelni az életfeladatnak és fennmaradnak, vagy pedig kipusztulnak. A fejlődés — a véletlenek játékából kiemelkedő célszerűség — nem állítható olyan élesen szembe a véletlennel, mint az arisztotelészi célszerűség a démokritoszi véletlennel és szükségszerűséggel. *Arisztotelész* célszerűsége a démokritoszi cél-nélküliség antitézise, s ugyanolyan egyoldalú szemlélete a természetnek, mint amaz.

Az arisztotelészi cél ideális elsőbbsége folytán irányítja a keletkezést és a fejlődést. Az, ami nincs, nem képes azonban hatást gyakorolni. Ha tehát a cél mégis hat, akkor létezniük kell az ideáknak, s így ismét visszakerülünk *Platón*hoz. Mintha tőle hallanánk: „Az ember előbb van, mint a magva". Az arisztotelészi *entelekheia* örök, változatlan, szellemi ideaként irányítja az élőlények kifejlődését. A beteljesült emberi *entelekheia* a férfi, ha azonban valami véletlen folytán elromlik, akkor nő lesz belőle. A nő — mondja *Arisztotelész* — elrontott férfi *(mas occasionatus)*, s bár nem éri el a partikuláris természet — az ember — tökéletes-

ségét, mégis beillik a nagyobb természet — az emberi faj — célszerűségébe, mert semmit sem tesz vaktában a természet. A nők egyetlen erénye, hogy kevesebbet esznek a férfiaknál, egyébként azonban irigyek, állhatatlanok, gyávák, bosszúállók, érzékenyek, oktalanok és hazugok (Historia animalium 608 b).

A célszerűség vagy véletlen hibás alternatíva, mivel a célszerűség a véletlenek játékában s annak felhasználásával valósul meg. A kérdés ma az, hogy a véletlenből kiemelkedő célszerűség tényének a megállapítása — esetleg kiszámíthatósága — válaszol-e a miértre, hogy a jelenségek rendszeres előfordulása visszavezethető-e a véletlenre? A világfolyamatot — a kézműves modellből eredő „célszerűséggel" szemben — a növekvő valószínűség — az energiák elértéktelenedése árán való létgyarapodás, a széteséssel szemben érvényesülő egységesülés, a véletlenből kiemelkedő rendszeresség, az anyag magához térése a szellemben — jellemzi. Aki belátja, hogy a több nem magyarázható a kevesebbel, az nem a véletlennel magyarázza a rendet, nem az anyaggal a logoszt, hanem a transzcendens Logosz immanenciájával — szuverén, szabad, teremtői önközlésével — az értelmet hordozó létet.

### 3.3.5. *Speciális metafizika*

Az általános metafizikát a mozgás problémája köti össze a speciális metafizikával. Mivel a mozgás nem önmagában lévő valóság, ezért *Arisztotelész* a változás és tökéletesedés önmagában megálló és érthető alapját és okát keresi, s azt a lélekben, a világban és az istenben találja meg.

1. Az élet mozgásának az élőben bent lévő oka a lélek. Viszonylagos önmozgását — a világ közvetítésével — a mozdulatlan mozgatónak köszönheti (Physica 259 a 20—31 és 253 a 7—11). A lélek szubsztancia és forma: „a szerves fizikai test első valósága és beteljesülése" (De anima 412 b 4). Mivel a testet a lélek élteti — a testnek a lélek kölcsönöz létet — gyakran testiségről beszél: ennek beteljesülése *(entelekheia)* és valósága *(energeia)* a lélek. A test a lélek eszköze *(organon)*. A lélek továbbá cél-ok: „mert miként a gondolat, a természet is valamiért cselekszik, s ez a célja az élőlényekben a lélek. A test minden része a lélek eszköze *(organon)*, tehát őérte létezik" (De anima 415 b). „A kész mű ugyanis a cél, s a valóság éppen a kész mű. Ezért a neve is valóság a valóssá lételtől *(energeia—ergon)* és amire a valósulás folyamata irányul, az a teljes lét, az *entelekheia*" (Metaphysica 1050 a). Ha a lélek az organizmus — a fogalom *Arisztó-*

*telésztől* ered — célja, akkor nem fizikailag vagy biológiailag kiemelkedő *logosz*, hanem *to ti én einai* és *eidosz* (De anima 412 b és 414 a). Az egészből — és nem a részből — kiinduló gondolkodásban magától értetődő a lélek ideális elsőbbsége: a szülő megelőzi gyermekét, az örök és változatlan faj az egyedet. Ha korábbi, akkor ismertebbnek is kell lennie, mert az egész magyarázza meg a részt, s nem a rész az egészt. *Arisztotelész* az élet viszonylagos önmozgásából következtet az életelvre, s az elv mivoltából a szubsztanciális lélekre.

Az életelv fogalmát a tudományos takarékosság kánonja a valóság felesleges megkettőzéseként a mítosz világába sorolja. Ugyancsak elfogadhatatlan a lényeg ismeretének arisztotelészi előfeltevése. Az ember lényegéről legfeljebb előzetes ismerettel bírunk, amit hosszú és fáradságos kutatással kell kiigazítanunk és tartalommal megtöltenünk. Az ember érthető *egységéről* ellenben nem mondhatunk le ma sem. A rendkívül bonyolult külső és belső — fizikai, kémiai, biológiai, pszichológiai — összefüggések szükségszerű kapcsolata, a struktúrák mintája és alapterve teszi a szerves anyagot élőlénnyé illetve emberré. Amit *Arisztotelész* a lélekkel, mint a test formájával mond, azzal azt fejezi ki, hogy a minőségi különbség — a léttöbblet — nem vezethető vissza az anyag véletlen játékára.

Az élő szervezet érthető rendje a növényben a vegetatív lélek, az állatban a szenzitív lélek; az embernek ezenfelül szellemi lelke is van. Az érzékek közvetítette jelentéseket a szívben székelő központi érzék *(sensus communis)* fogja egybe. Az így nyert képzeteket *(phantasma)* az emlékezet *(memoria)* őrzi meg. Az érzéki megismerésre épül a szellemi *(logosz)*: a következtetés és az ítélet az értelem vagy okosság *(dianoia)*, a fogalmak és alapelvek belátása az ész *(nousz)* műve. A megismerés formális és hatóoka, az ész *(nousz poiétikosz)* alkotja a képzetek „anyagából" az ismeretet. Az „alkotó ész" örök, isteni, nem keveredő, nem szenvedő, tiszta valóság. A szellem másik összetevője, a „szenvedő ész" üres „írótábla", amelyre az érzékek, a gondolkodás és megértés írja az ismereteket. Elvben a lélek egységét vallja, bár azt állítja *Arisztotelész*, hogy a szellem (az értelem és az ész) elválasztható a szenzitív lélektől, s csak az isteni eredetű „alkotó ész" halhatatlan. A lelket az apa nemzi, az „alkotó ész" kívülről, az ajtón át *(thürathen)* tér be az egyed lelkébe (De animalium generatione 736 b 27). Az alkotó ész egyénfeletti, isteni eredetű, senkié és minden az övé, egyedül halhatatlan, az ember szabad választásának *(proaireszisz)* a föltétele.

2. A mozgás szintere a világ. A világegyetem holdfölötti része az örök csillagvilág vagy „másvilág", a holdalatti, szublunaris tartomány a születés és a halál tere. A gömbalakú világegyetem közepén helyezkedik el a Föld, amelyet ötvenhat csillag-szféra vesz körül. A kézműves-modellben a mozgás érintkezés útján jön létre: a mozdulatlan mozgatótól ered a legkülső körnek, az állócsillagok szférájának (az „első ég"-nek) a mozgása, amit egyik kör a másiknak, végül a földön élőknek ad át. A világ egységes mozgásának nincs sem kezdete, sem vége; az első mozgató tiszta valóságként állandóan mozgásban van (Physica VIII. 1). Az egyedek keletkezésének és elmúlásának a föltételeként a fajok nem keletkezhetnek, sem nem szűnhetnek meg. A mechanikusan értelmezett mozgásból *Arisztotelész* állandó mozgásra, s ebből a kozmikus építmény állandóságára és változatlanságára következtet. Ebben az egyszer s mindenkorra épült világban nincs helye a fejlődésnek és a történelemnek: az épület örök, legfeljebb a lakók cserélődnek benne, a családok nem. A tér mint a „körülzáró test határa a körülzárttal szemben" (Physica 212 a 6) nem esik egybe az anyaggal, amint *Platón* tanította, hanem a testek individuális helye. Amint a tér nem azonos az anyaggal, az idő nem azonos a változással, hanem „a változások száma a megelőző és a következő szerint" (Physica 220 a 11). Az idő — mint a tér is — kezdet és vég nélküli állandó és egyenletes valóság, amelyben a változás végbemegy. A homogén tér a mozgásnak, a homogén idő a sebességnek a föltétele. Mivel a mozgás mindig volt és mindig lesz, ugyanezt kell mondani a térről és az időről, következésképpen a világról is.

3. Isten nem a világ transzcendens teremtője, hanem a világ állandó mozgásának célja és középpontja: „az első mozdulatlan *(akinéton)* mozgató" (Metaphysica 1072 b). A mozgás kezdeteként és végeként elgondolt létező nem merev mozdulatlanság, hanem „a maga-magát gondoló ész" és „ebben nem változik" (Metaphysica 1074 b). Az önmagát-gondolás körforgásának a képében felfogott első és eredeti, isteni mozgás önmagában nyugvó, tiszta és teljes valóság *to ti én einai próton* (Metaphysica 1071 a 35). „Ezen az elven függ az ég és a természet" (Metaphysica 1072 b 13).

Az önmagát gondoló gondolkodás — *noészisz noészeósz* — a legnagyobb érték: „Élete olyan mint a mienk abban a rövid időben, mikor a legjobbat érjük el. De mindig ilyen, ami nekünk persze elérhetetlen. Tevékeny léte csupa boldogság" (Metaphysica 1072 b). Az isteni szellem autarkiája a beteljesülésnek és a

boldogságnak a mintaképe; mint a szeretett lény *(hósz erómenon)* felé, feléje törekszik mindig és mindenütt minden: ez a halhatatlan isteni *nousz* tevékeny az emberi *pszükhé*-ben is.

### *3.3.6. A jó és a közösség*

1. Az ész a közös, egyénfeletti igazság és értékelés ereje az emberben, „természetadta jogon uralkodik, vezet s fogja fel ésszel az erkölcsös és isteni dolgokat, s akár isteni természetű, akár pedig a legistenibb mindabból, ami bennünk van: az bizonyos, hogy a tökéletes boldogság nem lehet más, mint ennek a résznek a maga kiválósága szerint kifejtett tevékenysége". Az „elmélkedő tevékenység" *(theórétiké)* a legkiválóbb, aminthogy az ész is legkiválóbb mindabból, ami bennünk van, a legkitartóbb, s csodálatos gyönyörűséget rejt magában. Azt is, amit „önmagával való megelégedésnek" *(autarkeia)* nevezünk, az elmélkedésben találhatjuk meg a legnagyobb mértékben. Egyedül erről a tevékenységről állíthatjuk, hogy magamagáért érdemli meg szeretetünket: belőle semmi más nem származik, mint éppen csak az, hogy „elmélkedtünk", önmagán kívül semmi egyéb végcélra nem törekszik, tehát kétségtelen, hogy csakis ez lehet az ember legtökéletesebb boldogsága (Éthika Nikomakheia 1177 a—b). Ámde az ilyen élet magasabbrendű, mint amilyen az embernek kijár; isteni élet az emberihez viszonyítva, s a többi erény alapján áll. A boldog életnek, a szellem elmélkedésének a tanán kívül szükséges az ember számára elérhető boldogság: az etika és a politika tana is. Az elmélet *(theória)* nem nélkülözheti a cselekvést *(praxisz)* és az alkotást *(poiészisz)*. A cselekvés az egyedi élet megvalósítása, a benne szunnyadó lehetőségek beteljesítése. A térhez, időhöz és anyaghoz kötött *praxisz* kutató megfontolással és értelmes tanakodással közelíti meg az *autarkeiat*, ami közvetlenül van adva az elmélkedésben. A cselekvés mint az élet megvalósítása és beteljesítése rászorul a közös művekre, amelyek lehetővé teszik, előmozdítják és védelmezik ezt az életet: az alkotást s a benne megvalósuló megértést *poiészisz*nek, tudományos összefoglalását *(episztémé zétoumené) poiétikán*ak nevezi.

2. Az erkölcsi jó a boldogság. *Arisztotelész* meg van győződve, hogy a természetének megfelelő élet boldoggá teszi az embert, mert aki természetének megfelelően cselekszik, az eléri célját, tehát jó.

*Arisztotelész* az apriori ismert emberi *eidosz* elemzése útján jut el az ember természetéhez, amit az etika örök és változatlan mér-

tékének tesz meg. Minél természetesebb valami, annál jobb és annál több örömet ád. Az élvezet nem cél, hanem a természetes cselekvés következménye. Az erényes ember nem a boldogságért vagy az élvezetért teszi a jót, hanem magáért a jóért: a természetes tevékenység céljáért. Sem *Arisztotelész*, sem a „természeti törvény" mai hirdetői nem gondolnak arra, hogy amit „természetesnek" mondanak, az legnagyobb részt a *Nagy Sándor*-korabeli görög társadalom intézményeinek az ideologizálása.

Az emberben megvan a képesség, hogy konkrét helyzetekben is felismerje, mit kell tennie. Ezt nevezi okosságnak *(phronészisz)*: „helyes gondolkodással párosult lelki alkat, ami arra irányul, ami az embernek jó" (Éthika Nikomakheia 1140 b 20). Az erény a helyes gondolkodásnak *(orthosz logosz, recta ratio)* megfelelő lelki alkat (Éthika Nikomakheia 1144 b), a közép *(meszotész)* felismerése: például a bátorság erénye középütt helyezkedik el a gyávaság és a vakmerőség között. Nem gondol arra, hogy a közép megállapításához már előzetesen ismernie kell a jót és a rosszat. Számára az erkölcsi jó evidens: olyan élet, amely biztosítja az ember boldogulását kora társadalmában. Az arisztotelészi etika tehát voltaképpen ideológia. Előrevivő mozzanata azonban a felismerés, hogy az erény elsősorban nem az értelemben, hanem az akaratban és a cselekvésben van. Hangsúlyozza, hogy nem elméleti megfontolás, hanem gyakorlat teszi a mestert (Éthika Nikomakheia 1143 b). Az erény erkölcsös cselekedetek által valósul meg bennünk, ennek viszont az a föltétele, hogy már lelki alkatunk is erkölcsös legyen. A helyes lelki és testi alkat nem egyedül az egyéntől függ, de szabad akarata *(proaireszisz)* miatt az egyén jórészben maga felelős lelki és testi alkatáért és tetteiért. A szabad választást az ész irányítja, s az embernek módjában áll követnie vagy elutasítania.

3. Az állami közösség — mondja *Arisztotelész* — „az erényes cselekedetek ápolására áll fenn" (Politika, 1281 a). Az élőlények között a legkülönb teremtmény az ember, „de ha eltér a törvénytől és a jogtól, akkor mindennél alábbvaló". Ebből világos, „hogy a városállam természetszerű, s hogy az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény". Az állam megalkotója „a legnagyobb áldás forrása". Állami életre hivatottságunk legékesebb bizonyítéka a beszéd: „Hiszen mint mondani szokás, semmit sem tesz vaktában a természet; márpedig a beszédre egyedül az ember képes az élőlények közt". Következésképpen — az ember eidoszának lényeges vonásaként — mindegyikünknél előbbre való az állami közösség. „Hiszen az egész szükségképpen előbbre

való mint a rész: ha megsemmisítem az egészet, nem marad meg se kéz, se láb".

*Arisztotelész* számára — mint a görögöknek általában — a városállam a legnagyobb érték: a boldogság és a szellemi autarkeia modellje a *polisz* közössége: „A több faluból álló közösség a városállam, amely — hogy úgy mondjam — már eléri a teljes, önmagában való elegendőség *(autarkeia)* szintjét, s míg létrejöttének célja az élet, fennmaradásának a célja a boldog élet" (Politika, 1252 b). Az állam eszmei előbbsége nem szünteti meg az egyének önállóságát és szabadságát: bennük él az állam, mint az első ousziában a második.

*Arisztotelész* bírálja *Platón* utópiáját, helyteleníti a nőközösséget és a vagyonközösséget. Az állami élet alapja „a tulajdon és a vonzalom" férfi és nő között (Politika, 1263 a). A nők nem teljes értékű emberek. A család feje a férfi, aki különféleképpen kormányozza házanépét :„a feleség kormányzása politikai, a gyermekeké királyi" (Politika, 1259 a). A rabszolgák a szabad ember tulajdonát képezik. Mivel „az élet cselekvés *(praxisz)*, nem pedig munkálkodás *(poiészisz)*", a szolga csupán segéd és eszköz mindabban, ami erre a cslekvésre vonatkozik. Az emberek hátrányos megkülönböztetése a természet rendje szerinti, amint az abortusz is az, és a fejletlen újszülöttek kitevése (Politika, 1135 a).

*Arisztotelész* menthető azzal, hogy ő is korának gyermeke. Ez a felmentés azonban a fennálló társadalom ideológiai megalapozásaként feltáruló etikájának és politikájának az elítélése is. Ha természetesnek tartja a rabszolgaságot, a nők hátrányos megkülönböztetését, az újszülöttek kitételét, akkor vagy nem ismeri az emberi természetet, vagy nem lehet ez az erkölcsi jó kritériuma. A következmény mindkét esetben ugyanaz. A természet nem állapítható meg apriori fogalmi elemzés, hanem csak részletes és aposteriori tudományos kutatás útján. Egyedül az így nyert természet-fogalom tehető meg az erkölcs (viszonylagos) kritériumává.

IRODALOM

*1. A szókratizmushoz:*

*F. M. Cornford:* Before and after Socrates, Cambridge 1932.
*D. R. Dudley:* A history of Cynism, London 1937.
*A. J. Festugière:* Socrate, Paris 1934.
*G. Giannantoni:* I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, Firenze 1958.
*O. Gigon:* Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Bern 1947.

*R. Guardini:* Der Tod des Sokrates, Würzburg 1947.
*H. Kuhn:* Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik, München 1959.
*W. Nestle:* Die Sokratiker in Auswahl, Berlin 1972.
*A. E. Taylor:* Socrates, London 1935.

*2. Platónhoz:*

a) *Kiadások és fordítások:*

*J. Burnet:* Platonis opera, Oxford 1900—1907. 5 kötet. Platón a *Henricus Stephanus*-féle kiadás (Párizs 1578.) beosztása szerint szokás idézni. Például Phaidón, 88 d 3—5 = Phaidón 88. lap, d szakasz, s a (Burnet nyomán) 3—5. sor.
*Platon,* Oeuvres complètes. Texte établi et traduit. Collection des universités de France, Paris 1920-tól. 13 kötet.
*Plato,* Works with an English Translation. The Loeb Classical Library, London, Cambridge 1925-től. 10 kötet.
*Platon* Összes Művei. Magyar filozófiai társaság, Budapest 1943. 2 kötet.
*F. Schleiermacher:* Platon, Hamburg 1957—1959. 6 kötet.
*F. Ast:* Lexicon Platonicum, Darmstadt 1956. 3 kötet.

b) *Bibliográfia:*

*H. Cherniss:* Plato, 1950 bis 1957, Göttingen 1960.
*O. Gigon:* Platon (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie), Bern 1950.
*Th. G. Rosenmeyer:* Platonic Scholarship 1945—1955. The Classical Weekly 50 (1957).
*W. Totok:* Handbuch der Geschichte der Philosophie, Frankfurt 1964. 1 k. 146—212. o.
*K. Ueberweg,* K. Praechter: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1926. 1. k. 178—347. o.

c) *Általános irodalom:*

*A. H. Armstrong:* The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval History, Cambridge 1967.
*F. Copleston:* A History of Philosophy, Garden City 1962. I. kötet, 1. rész. 151—300. o.
*A. J. Festugière:* Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1950.
*P. Friedlaender:* Platon, Berlin 1964. 3 kötet.
*H. G. Gadamer:* Platons dialektische Ethik, Hamburg 1968.
*K. Gaiser:* Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1968.
*G. M. A. Grube:* Plato's Thought, Boston 1958.
*G. F. W. Hegel:* Előadások a filozófia történetéről, Budapest 1959. 2. k. 110—192. o.
*M. Heidegger:* Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1947.

*J. Hirschberger:* Geschichte der Philosophie, Freiburg 1965. 1. k. 72—152. o.
*E. Hoffmann:* Platon, Zürich 1950.
*E. Hoffmann:* Platonismus und christliche Philosophie, Zürich 1960.
*H. J. Krämer:* Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959.
*H. J. Krämer:* Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Amsterdam 1964.
*W. Lutoslawski:* The Origin and Growth of Plato's Logic, London 1905.
*Ph. Merlan:* From Platonism to Neoplatonism, Den Haag 1960.
*J. Moreau:* La construction de l'idéalisme platonicien, Paris 1939.
*P. Natorp:* Platos Ideenlehre, Leipzig 1922.
*F. Ricken:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 1218—1224. o.
*C. Ritter:* Platon, München 1910—1923. 2 kötet.
*L. Robin:* La théorie Platonicienne des idées et des nombres, Paris 1933.
*L. Robin:* Platon, Paris 1936.
*W. D. Ross:* Plato's Theory of Ideas, Oxford 1951.
*J. Stenzel:* Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Leipzig 1924.
*J. Stenzel:* Platon der Erzieher, Leipzig 1928.
*A. E. Taylor:* Plato, the Man and his Work, London 1926.

*3. Arisztotelészhez:*

a) *Kiadások és fordítások:*

*I. Bekker:* Aristotelis opera, Berolini 1831—1870. 5 kötet. A görög szöveg oldalszámát feltűnteti a latin fordítás. Metaphysica 994 a 1—11 például a Bekker-féle kiadás 2. kötetének 994. oldalán az első oszlop 1—11. sorát jelenti.
*W. D. Ross:* The Works of Aristotle, Oxford 1908—1931. 12 kötet.
*E. Rolfes:* Aristoteles. Philosophische Werke, Leipzig 1920—1924. 13 kötet (Philosophische Bibliothek 1—13.).
*E. Grumach:* Aristoteles. Sämtliche Werke in deutscher Übersetzung. Im Auftrage der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt 1956-tól.
Az athéni állam, Budapest 1954.
A lélekről, Budapest 1915.
Metafizika, Budapest 1936.
Nikomakhoszi etika, Budapest 1971.
Organon, Budapest 1961. 1. k.
Poetika, Budapest 1963.
Politika, Budapest 1969.

b) *Bibliográfia:*

*M. D. Philippe:* Aristoteles (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 8.) Bern 1948.
*M. Schwab:* Bibliographie d'Aristote, Paris 1886.
*F. Ueberweg, K. Praechter:* i. m. 1. k. 347—401., 101*—122*. o.
*P. Wilpert:* Die Lage der Aristotelesforschung. Zeitschrift für philosophische Forschung 1 (1946) 123—140. o.

c) *Általános irodalom:*

*D. Y. Allan:* The Philosophy of Aristotle, Oxford 1952.
*E. Barker:* The Political Thought of Plato and Aristotle, London 1906.
*W. Bröcker:* Aristoteles. Frankfurt 1964.
*R. Boehm:* Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung „Über das Sein und das Seiende". Metaphysik Z, Den Haag 1965.
*F. Copleston:* i. m. I. kötet, 2. rész 9—120. o.
*I. Düring:* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966.
*G. F. W. Hegel:* Előadások a filozófia történetéről, Budapest 1959. 2. k. 192—273. o.
*M. Heidegger:* Vom Wesen und Begriff der Aristoteles' Physik B 1. Il. pensiero, Milano, Varese 1958.
*Heller Á.:* Az aristotelési etika és az antik ethos, Budapest 1966.
*J. Hirschberger:* Geschichte der Philosophie, Freiburg 1965. 1. k. 153—242. o.
*W. Jaeger:* Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1955.
*J. M. Le Blond:* Logique et Méthode chez Aristote, Paris 1939.
*M. Müller:* Sacramentum mundi, Freiburg 1967. 1. k. 332—337. o.
*J. Ritter:* „Naturrecht" bei Aristoteles, Stuttgart 1961.
*L. Robin:* Aristote, Paris 1944.
*W. D. Ross:* Aristotle, London 1930.
*W. D. Ross:* Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford 1924. 2. kötet.
*W. D. Ross:* Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1936.
*W. Wieland:* Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen 1962.

d) *Arisztotelész hatástörténetéhez:*

*É. Gilson:* La philosophie au moyen âge, Paris 1948.
*M. Grabmann:* Mittelalterliches Geistesleben, München 1926—1956. 3 kötet.
*M. Grabmann:* Geschichte der scholastischen Methode, Darmstadt 1956. 2 kötet.
*F. Van Steenberghen:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971. 1. k. 508—517. o.

# 4. A HELLENIZMUS BÖLCSELETE

A hellenizmus — *Nagy Sándor* halálától a Római császárság bukásáig — gazdag kultúra és tudományos tradició örököse. Ez magyarázza a szellemi élet specializálódását: a természettudomány, az orvostudomány és a technika önállósulását. A filozófia — miután *Platón* és *Arisztotelész* kimerítette az elméleti magatartás lehetőségeit — újból a gyakorlati élet kérdései felé fordul. Az elmélettel — logikával és a fizikának mondott metafizikával — az etika kedvéért foglalkoznak. A filozófia — a műveltek vallásaként — az emberi élet értelmét és célját *(telosz)* keresi, s legfontosabb feladatának a lelki vezetést *(pszükhagógia)* tekinti, amit hamarosan elvitat tőle a kereszténység. Az embert nem a városállam tagjaként *(zóon politikon)*, az etikát nem a politika részeként értelmezi: a befelé forduló ember a külső viszonyoktól való függetlenségre törekszik. *Epikurosz* individualizmusa a „léleknek és a testnek a jóérzését" helyezi gondolkodásának a középpontjába. A sztoikusok felfedezik az emberiség fogalmát, s az embert közösségi lénynek *(zóon koinónikon)* tekintik. Az ember célja és boldogsága, az önmagával való egysége föltételezi a beilleszkedést az egyetemes törvénybe *(nomosz)*, amely egyformán kötelez mindenkit. A törvény azonos a kozmoszt irányító örök, isteni logosszal. A hellenizmus filozófiai irányzatai közül legjelentősebb a sztoicizmus, az epikureizmus és az újplatonizmus. A korszak végére a filozófia elveszti vezető szerepét a gondolkodásban. Az iskolák egymásután megszűnnek; utoljára az athéni akadémia, *Justinianus* császár rendeletére i. u. 529-ben.

1. Az athéni „tarka csarnokban" *(sztoa poikilé)* tartotta előadásait fizikai-logikai és etikai problémákról az iskola alapítója, a ciprusi születésű ZÉNÓN (333—262.). Közvetlen utóda KLEANTHÉSZ: Zeuszhoz írt himnusza a sztoikusok természetimádásának egyik legszebb bizonyítéka. Az „első sztoa" megmentője, a zénóni tanokat felújító, kiváló dialektikus képességű KHRÜSZIPPOSZ (281—208.) után az iskolát újból válságba sodorják a platóni akadémia támadásai.

A II—I. századi „középső sztoában" éled újjá a sztoicizmus PANAITOSZ (185—100.) működése következtében, aki enyhítette az „első sztoa" erkölcsi merevségét. A SCIPIO AEMILIANUS köréhez tartozó római arisztokraták között munkálkodott. „A helyes cselekvésről" írt művét CICERO felhasználja „De officiis" című írásában, s így jelentősen hozzájárul a római *humanitas*-eszmény kialakulásához. Tanítványa, POSZEIDÓNIOSZ (135—51.) a kozmoszt olyan organizmusnak tartja, amelyben a szimpátia fűz összse mindent mindennel *(szümpatheia tón holón)*.

A „kései sztoa" jelentős alakja EPIKTÉTOSZ (50—120.) Rómában tanított. Ő maga semmit sem írt, „Kézikönyvecskéjét" a történetíró ARRIANOSZ publikálta. Pedagógiai célokat követett L. ANNAEUS SENECA (i. e. 4—i. u. 65.). A kései sztoa tetőpontját alkotja MARCUS AURELIUS (121—180.) filozófiája. A görögül író császár „Elmélkedései" a végzet hatalmát és az ember tehetetlenségét hirdetik.

2. A sztoikusok *logikája retorikára* és *dialektikára* oszlik. Mivel a beszéd és a gondolkodás a természeti jelenségeket szabályozó *logosz* megnyilvánulása, a dialektika formális logikán és ismeretelméleten kívül nyelvelmélettel és grammatikával is foglalkozik. A testi hangképződménytől *(szémainonta)* különbözik a testetlen fogalom *(szémainomena, lekta)*. A megarai iskolához kapcsolódó tanításuk a feltételes és a diszjunktív kijelentésről *(axióma)* a modern logisztika alapja lett.

A sztoikusok szenzualisták. Az emberi tudás forrása az érzékelés: a képzetek a tárgyak lenyomataként *(tüpószisz)* rajzolódnak az „üres lap" jellegű lélekre. A képzet igazsága — hűsége — föltételezi az érzékszervek hibátlan működését valamint azt, hogy a megismerő alany és a megismert tárgy között nem túl nagy a távolság. Ha többen ugyanarra az eredményre jutnak, létrejönnek a „megragadó képzetek" *(phantaszia kataléptiké)*, amelyek alól nem vonhatja ki magát senki. A kataleptikus képzet az igaz-

ság kritériuma, mondja *Khrüszipposz*. *Zénón* szerint a valóságot, *Khrüszipposz* szerint beleegyezésünket „ragadja" meg. Hasonló evidenciával bírnak az ún. „előfogalmak" *(prolépszeisz)*, amelyek — bár nem apriori tartalmak — az emberi ész közkincsei *(koinai ennoiai, notiones communes)*. A „közös fogalmak" bizonyosságára támaszkodik — a középkorban oly nagyra értékelt — érvelés a „közmeggyőződés"-ből, amely mögött főként *Cicero* tekintélye állott. A — még ma is kísértő — „közmeggyőződés" rovására irandó például *Galilei* elítélése.

3. Fizikájukban azt tanítják, hogy csak a testi valóságról állítható a lét. A valóság két részre szakad: a szenvedőre *(paszkhon)* vagy anyagra *(hülé)* és az alkotóra *(poioun)*, amit művészien alakító tűzként *(pür tekhnikon)*, mindent átjáró szellemként *(pneuma)* vagy feszítő erőként *(tonosz)* képzelnek el. Az emberi mikrokozmosz példájára az isteni makrokozmoszt élőlénynek gondolják, melynek szubsztanciája örök. A világfolyamat óriási körforgásának csakúgy, mint az egyes ember kicsiny világának egyképpen a logosz az ura — hirdette *Zénón*. A különféle létezők kialakulásának és fejlődésének az okai a világlogoszból származó észcsírák *(logoi szpermatikoi)*, a minőségi különbség a világot átjáró *pneuma* intenzitásbeli különbségében keresendő. Az emberi lélek — tanítja a sok sztoikus — mulandó s nemzéssel keletkezik. A lélek legmagasabb része az uralkodó ész *(hégemoniké)*, alatta helyezkednek el az érzékek, a beszédképesség és a nemzőerő.

A természet jelenségei csodálatot, félelmet és hódolatot váltanak ki az emberből, s az istenség előzetes ismeretét *(prolépszeisz)* közvetítik. Így énekel *Kleanthész*:

„Mindenség ura, legfőbb úr a haláltalanok közt,
soknevű Zeusz, ki a Természet törvényein őrködsz,
üdvözlégy! A halandók tiszte: köszönteni téged"

(Horváth I. Károly fordítása).

Isten létének — a minőségi különbségekre és a célszerűségre támaszkodó filozófiai bizonyítékai — igazolják az előzetes ismeret helyességét. A sztoikus filozófia a Világlogoszt, a Világtörvényt, a Tüzet és a Szellemet tekinti istennek. A filozófiai istenkép és a népvallás között a mítoszok allegorikus értelmezése közvetít. Később a költők teológiájától *(mítosz)* és az államvallástól megkülönböztetik a filozófusok természetes teológiáját (theologia naturalis). A világ célszerűségében felismert isteni gondviselés *(pronoia)* úgy kormányozza a világot, hogy az az ember javát szolgálja. A világban uralkodó szükségszerű oksági összefüggéseknek *(heimarmené)* minden alá van vetve, még az ember lelki élete is. A Végzet *(fatum, heimarmené)* és az emberi szabadság ösz-

szeegyeztetésének a problémáját nem oldják meg. „Ha beleegyezel végzetedbe, akkor vezet, ha nem egyezel bele, akkor kényszerít" — írja *Seneca* (Epistola, 107, 11).

4. Rendkívüli hatása volt a sztoikus etikának, amelyért egyképpen lelkesedett *Szent Ambrus* és *Nagy Frigyes* porosz király. A külvilág észlelésével együttjár önmagunk észlelése. Ennek tulajdonítható, hogy az ember magamagához tartozónak *(oikeiószisz)* érzi és kifejleszteni igyekszik tulajdonképpeni létét, a *logoszt*. A *logosz* kibontakoztatása az ember java *(agathon)*, nem más, mint az erkölcsi jó *(kalon)* és boldogság *(eudaimonia)*. A boldogság független az erkölcsön kívüli *(adiaphoron)* tényezőktől. A „jelentéktelenség", az adiaphora világában azt, ami „megfelel *(proégmena)* az emberi természetnek", megkülönböztetik attól, ami ellene van *(apoproégmena)*. Mivel a logosz az összefüggéseket teremtő erő *(Poszeidóniosz)*, az ember célja, hogy összhangban éljen *(homologoumenósz zén)* — tanítja *Zénón* — az embert kitüntető logoszszal és a természettel *(Kleanthész)*, hogy kövesse a természetet *(Khrüszipposz)*, mert belőle ered a pozitív törvény. Az élőlények közül egyedül az embernek adatott meg, hogy felismerje a Törvényt — mégpedig minden embernek, görögnek és barbárnak, szabadnak és rabszolgának, férfinak és nőnek egyaránt. Az *oikeiószisz* nem szorítkozik az én határára: az emberhez hozzátartozik valamennyi ember. A sztoikus filozófus világpolgár, s a világállamban — közös logosz-természete miatt — minden ember egyenlő jogú.

Az erény lényege a *phronészisz*, a jó és a rossz belátása. Az erények nem szakíthatók szét, s mindegyikőjük oszthatatlan egész: vagy rendelkezik velük az ember vagy nem. Az erkölcsileg tökéletes cselekedetek *(katorthómata)* és a hibák *(hamartémata)* között helyezkednek el a közepes cselekedetek *(kathékonta)*, amelyek bár megfelelnek az emberi természetnek, nem az erkölcsi jóra irányulnak.

*Zénón* azt vallotta, hogy a bölcsesség birtokába jutott rabszolga valójában király, a gazdagságban duskáló, tudatlan hatalmasok viszont saját szenvedélyeik rabszolgái, mivel a boldogság nyitja a szenvedélyektől való megszabadulás. A szenvedély *(pathosz)* — mondja *Khrüszipposz* — tévítélet, mint a logosz betegségét, ki kell ölnünk *(apatheia)*. Bár a „középső sztoa" visszatér az arisztotelészi „közép" erkölcsi mértékéhez — *Cicero* az *„aurea mediocritas"* szószólója —, s *Szent Tamás* szembefordul vele, a sztoikus érzéketlenség mint erkölcsi ideál mind a mai napig rányomja bélyegét a keresztény etikára és közgondolkodásra. Ugyancsak a

sztoikus etikából meríti a keresztény erkölcstan a „természeti törvény" eszméjét.

Az ember bölcs, balga, vagy haladó *(prokoptón)* mondják a sztoikusok. A balga benső meghasonlottságban, a bölcs összhangban él a természettel, az emberekkel és önmagával. Amennyiben nem képes elviselni a külső élet terheit, vagy nem tudja másképpen megvalósítani az erkölcs értékét, a körülmények megfontolása után önként távozik az élők sorából. *Zénón, Kléanthész* és más neves sztoikusok éhhalállal vetettek véget életüknek.

### *4.2. Az epikureizmus*

A sztoa szöges ellentéte az ókori életfilozófia, az epikureizmus, amelynek erkölcsi kritériuma a gyönyör *(hédoné)*, értsd: a szép és kellemes élet.

1. EPIKUROSZ (314—270.) híres athéni kertjében — ahová szabad bejárata volt nőnek és rabszolgának is — a három félelemtől: az istenek, a halál és a természet félelmétől akarta megszabadítani hallgatóit.

A filozófia démokritoszi irányát folytatja, szenzualista ismeretelméletének igazságkritériuma az érzékelés. Az istenek létét nem tagadta, de kétségbe vonta, hogy a világ és az emberi sors dolgaihoz bármi közük volna, tehát semmi okunk arra, hogy féljünk tőlük. *Démokritosszal* szemben hangsúlyozza, hogy el kell ismernünk a természetben a véletlen *(tükhé, casu)* létezését is, s ez megszabadít a *fatum*, a végzet félelmétől, mivel lehetővé teszi az ember szabadságát. A haláltól sem kell félni, mert a halálban megszűnik mindenféle érzékelés; a halál után tehát semmi fájdalom nem érheti az embert.

Etikájában abból indult ki, hogy a félelmeitől megszabadult ember a természet törvényeit követve eléri a boldogságot, a földi élet gyönyöreit. „Amikor azt állítjuk, hogy a végcél a gyönyör, nem a kicsapongók gyönyöreiről beszélünk és nem az élvhajhászásban rejlő gyönyörökről, ahogy egyesek magyarázzák — vagy tudatlanságukban, vagy mert nem értenek egyet velünk, vagy mert helytelenül értelmezik a kérdést —, hanem arról, hogy testünk ne érezzen fájdalmat, lelkünk pedig zavart" — írja *Menoikeusznak* küldött levelében. Nem lehet szépen és kellemesen élni anélkül, hogy igazságosan ne élnénk, „de értelmesen, szépen és igazsá-

gosan sem lehet úgy élni,hogy gyönyörűségesen ne éljen az ember".

2. Az athéni kertből messzire sugároztak *Epikurosz* eszméi, sőt az epikureizmust LUCRETIUS CARUS (98—53.) fogalmazta meg tanköltemányében (De rerum natura). A világűrben egyenlő sebességgel zuhanó atomok a függőleges iránytól némileg elhajlanak *(declinatio)* „nem tudni mikor, nem tudni hol" mondja *Lucretius*, tehát véletlenül. A véletlen itt azt jelenti, hogy nincs oka az elhajlásnak, s ez egészen új gondolat a filozófia történetében. A démokritoszi *automaton* — *Arisztotelész* ezt mondja véletlennek — a célszerűséget — a történések szellemi irányítását — tagadja a természetben, s a természet egyetemes meghatározottságát, „kényszerűségét" tanítja. *Epikurosz* éppen ezt az általános determinizmust, a történések meghatározottságát és kiszámíthatóságát vonja kétségbe a „véletlennel", hogy így teret biztosítson a szabadságnak. A sztoikusok jogtalanul vádolták meg *Démokritoszt* azzal, hogy lemond az okról; ez *Epikurosz* találmánya volt.

Az epikureusok azt mondották, hogy a lélek zavartalanságát *(ataraxia)* mint a boldogság forrását csak úgy tudják megőrizni, ha nem érintkeznek a politika uraival, ha a bölcsek baráti társaságában keresik a kölcsönös megértést és elnézést, a kellemes életmód lehetőségét. *Epikurosz* kertjébe zárkózott *(lathe bioszasz)*, *Lucretius Carus* — látva, hogy nem zárkózhat el a gyűlölt *Julius Caesar* elől, s ilyen körülmények között lehetetlen szépen élnie — öngyilkos lett.

### *4.3. Az újplatonizmus*

Az újplatonizmus nem az eredeti platóni gondolkadás újjászületése, hanem bizonyos platóni, arisztotelészi, sztoikus és újpüthagóreus tanok vallásos összeötvözése.

1. A platóni gondolatvilágból átvették és Egynek, Szellemnek, Léleknek nevezték a „Parmenidész" első három feltevését, s az Egyet a Jóval (Politeia) azonosították. E három létezőn vagy hyposztázison nyugszik az egész valóság. A „Szofista" öt kategóriája (létező, azonos, más, nyugvás és mozgás) határozza meg az időtlen Szellem teljességét *(pantelósz on)*. Az *erósz* lendíti a gondolkodást, a szép közvetíti az igazságot és a megismerést. A filozófia célja a gondolkodás megtisztítása, és az istenhez való hasonulás *(homoiószisz theó)*, amint azt *Platón* a „Phaidónban" és a „Theai-

thétoszban" tanítja. A lélek tulajdonképpeni hazája az isteni. A „Timaioszból" átvették az eszmék világát, mint a *Démiourgosz* mintaképeit a lét és a keletkezés, mintakép és hasonmás dialektikáját. Az érzéki világ az eszmei világ hasonmása *(miméma)*, az idő a Világ-Lélek élete, szemben az örökkévalósággal, a Szellem életével.

Az arisztotelizmusból jelentősnek tartották azt a tételt, hogy a nem anyagi létben a gondolkodás és a gondolkodás tárgya azonos, hogy ennek következtében Isten önmagát gondolja el: *noészisz noészeósz* (De anima 430 a és Metaphysica 1074 b). Az önmagát elgondoló Istent nem tekintik azonban első vagy végső elvnek.

Nagy hatással volt az újplatonikus gondolkodásra a sztoikusok tanítása a mindenség összhangjáról *(szümpatheia tón holón)* és az észcsírákról. A világot organikus, lépcsőzetesen tagolt egységnek tekintik ők is, s az Egy-et minden létezőben bentlévő és tevékeny principiumnak tartják.

Az újpüthagoreusok (Tüanai *Apollóniosz*, *Hermész Triszmegisztosz*) számmisztikáját is beépítették rendszerükbe. Mindezekhez járult vallási forrásként az orphika, a káldeus orakulum és általában a mitológia.

E tarka sokféleségből úgy sikerült összefüggő rendszert alkotniuk, hogy gondolkodásukat az istenséggel való eggyéolvadás célja vezette. A filozófia PORPHÜRIOSZ (234—301.) után az üdvösség útja lesz, amit a *logiszmosz* és a *dianoia* segítségével kell bejárniuk, bár a racionális gondolkodást később háttérbe szorítják a mágikus gyakorlatok.

2. Az újplatonizmus egyik előfutára az Alexandriában élő, görögül író zsidó gondolkodó, PHILÓN (i. e. 25 — i. u. 40.), aki a görög filozófia segítségével értelmezi a Bibliát. Első alapgondolata a kinyilatkoztatás transzcendens-személyes Istene, aki jobb a jónál, és tökéletesebb a tökéletesnél. *Philón* második alapfogalma a világ egyénien értelmezett teremtése: Isten az örök anyagból teremtette a világot. Mivel az anyagból fakad mind a fizikai mind az erkölcsi rossz, a test a lélek sírja, amelytől meg kell tisztulni, a szenvedélyeket ki kell ölni.

*Philón* át akarja azonban hidalni ezt a tarthatatlan dualizmust. Ebből az igyekezetből ered harmadik alapfogalma, a *Logosz*. Isten és a világ közé közvetítő lényeket iktat: „erőket" *(dünameisz)*, amiket hol Isten tulajdonságaként, hol Isten szolgáló szellemeiként értelmez. Az erők alkotják meg a kaoszból a fajokat és a nemeket, a világ rendező principiumaiként ezek útján alakul ki a kozmosz. Valamennyi közvetítő lényt magában foglalja a *Logosz*: az

ideák ideája, az erők ereje, a legfelső angyal, Isten küldötte és helyettese, Isten elsőszülött Fia, a második Isten, Isten bölcsessége és okossága, a mindent éltető világlélek, aki által Isten a világot teremtette.

A *Logosz* isteni személy is, meg személytelen világlélek is, s így — igazi közvetítőként — mindkét tartományba integrálható. Isten transzcendenciája és immanenciája — mondja *Philón* — az emberi „logoszhoz" hasonlítható: a szó nem csak hang, nem csak eszme, hanem „kifejezett gondolat" *(logosz prophorikosz)*. A gondolatnak — szellemi valóságként — önmagában véve semmi köze a testhez, mégis testet kell öltenie szóben és hangban, érzékelhetővé kell válnia, hogy közölhető legyen.

3. A tulajdonképpeni újplatonizmus PLÓTINOSZ (205—270.) filozófiájával kezdődik. Életrajzírója, *Porphüriosz* szerint „meglátszott rajta, mennyire szégyenli, hogy testben kell élnie": egyfelől kettészakítja az érzéki és az érzékfölötti világot, másfelől megkísérli áthidalni a szakadékot.

Az Egy az első „hiposztázis", a létezők forrása és alapja, azonos a Jóval, s így a létezők mozgásának a célja. Az abszolút egyszerű Egy felülmúlja a sokat: „A sok hasonlít az Egyhez, az Egy azonben nem hasonlít a sokhoz". Ezért meghaladja a gondolkodást is, mivel a reflexió föltételezné benne a sokat. Különbözik mindentől, ami „általa" és rajta „kívül" van, s csak a világban lévő „sok" és „más" tagadása állítható róla *(via negativa)*. Transzcendenciája ellenére „mindenütt van és sehol sincs" mint a létezők létének és tevékenységének bennünk működő alapja: „Az Egy minden, mert minden belőle van" (Enneades, V, 2, 1), s „a lét, amely az Egytől származik nem szakadhat el tőle, bár nem azonos vele" (Enneades, V, 3, 12). Az Egy közli magából azt, amit tartalmaz — így „belőle" és „általa" valami más lesz — anélkül, hogy másvoltában megtagadná eredeti létét, hiszen már ahhoz is, hogy elgondolhassuk a mást, fel kell tételeznünk az eredetit. A Tökéletes az a föltétel, ami lehetővé teszi a kevésbé tökéletes elgondolását, az őskép teszi lehetővé a képmás megértését.

Második hiposztázisként a *Nouszt* bocsátja ki magából az Egy — amint túlcsordul a bővízű forrás, vagy szétsugárzik a fényforrás fénye — anélkül, hogy bármit is veszítene magából. A hasonlatok — a forrás, a gyökér, a mag — nem mondják meg azonban, hogy *miért* lép ki magából az Egy, hogy *egyáltalán* miért van valami rajta kívül is. A jónak az a természete, hogy szétárad *(bonum est diffusivum sui)* — mondják majd a skolasztikusok a megokolást felcserélvén a leírással, s jogosan veti fel *Leibniz* a megválaszolatlan kérdést: „Miért van inkább valami, mint egyáltalán semmi?"

(Principes de la nature et de la grâce, Gerhardt, VI, 602 n. 7.). A *Nousz* kiáradásában a „meghatározatlan kettősség" elve működik: a szellem ennek következtében lesz az első sokaság és máslét; a máslétben egység, mivel kiáradásának időtlen pillanatában visszafordul az Egyhez. A szellem az egységes sok, vagy a „létező egy" a „létező fölötti" Eggyel szemben. A szellem maradandó középpontja az Egy s így a reális sokaság összefoglalása; lényege a lét és a gondolkodás azonossága. A létet, amit elgondol, az ideák alkotják, az ideák pedig a szellem maga. A szellem az ideákban gondolja el magát, amelyek mindegyike más, mégis azonos az egész szellemmel. A *lét* és a *gondolkodás* egysége a szellem *élete*, s hármójuk dialektikus egysége a szellem *igazsága*.

A Szellemből ered harmadik hipotézisként a Lélek, belőle pedig az érzékelhető világ, amelyet az időben mozgat. A Lélek átfog minden lelki valóságot: a világ- és csillaglelket, az emberi, az állati és a növényi lelket. A Lélek a benne lévő „szellemszerűség" miatt az érthető és az érzékelhető világ közti közvetítő szubsztancia. Az emberi lélekben szüntelenül tevékeny transzcendens Szellem teszi lehetővé, hogy a lélek magába fordulva visszatérjen érthető alapjához, s benne — önmagát felülmúlva — szellemivé váljék *(noóthénai)*. A visszafordulás *(episztrophé)* nem olyan, mint amikor visszafordulunk séta közben, hanem a kiáradás másik oldala vagy aspektusa: az eredetinek a tudata a máslétben, az állítás a tagadásban, az egység a sokaságban, az azonosság a nemazonosságban. Etikailag az ember tudása igazi hazájáról, létéről és jobbik énjéről, a tökéletesről, amely magához vonz minket a nemes erószban, amint *Platón* leírta a Szümpószionban, s *Ágostontól Descartes*-ig újra meg újra megkísérelték kifejezni a gondolkozók. A dialektikus fölemelkedés beteljesülése az önmagunkból való kilépés *(eksztászisz)*, észfölötti egyesülés az Eggyel. A Szellem és a Lélek ellentéteként az anyag maga a meghatározatlanság, ezért *Plótinosz* számára „az első rossz".

4. *Plótinosz* ötven éves korában látott hozzá tanai leírásához. Műveit halála után egyik tanítványa PORPHÜRIOSZ hat, egyenként kilenc értekezésből álló könyvbe (Enneades) foglalta össze. Az újplatonikusok keresztény-ellenességének *(Kelszosz, Porphüriosz és Julianus Apostata)* visszája gondolatviláguk hatástörténete *Origenes, Nazianszoszi Szent Gergely, Nagy Szent Vazul, Nisszai Szent Gergely, Szent Ambrus, Szent Ágoston* teológiájában és *Boëthius* filozófiájában. A plótinoszi tanokat továbbfejlesztő PROKLOSZ (410—485.) rendkívüli hatást gyakorolt — *Pseudo-Dyonisius Areopagita* közvetítésével — a középkori teológiára és misztikára *(Scotus Eriugena, Johannes Tauler, Meister Eckhart* és *Nicolaus Cusanus)*.

IRODALOM


1. *A hellenizmushoz:*

*Th. Bonman:* Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1952.
*G. Budé:* De transitu Hellenismi ad Christianismum, Paris 1535.
*J. Daniélou:* Message évangélique et culture hellénistique, Paris 1961.
*A. Grillmeier:* Scholastik 33 (1958) 321—335. o., 528—558. o.
*J. Hessen:* Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums is neuerer Beleuchtung, München 1962.
*E. v. Ivánka:* Plato Christianus, Einsiedeln 1964.
*A. D. Nock:* Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, New York 1964.
*K. Prümm:* Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, Freiburg 1943.
*J. Stelzenberger:* Die Beziehungen der früchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933.
*P. Stockmeier:* Sacramentum mundi, Freiburg 1968. 2. k. 665—676. o.

2. *A sztoicizmushoz:*

a) *Kiadások és fordítások:*

*H. v. Arnim:* Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig 1905—1924. 4 kötet.
*M. van Straaten:* Panaitii Rhodii fragmenta, Leiden 1962.
*Cicero:* Filozófiai műveiből, Budapest 1967.
*Cicero:* A kötelességekről (De ofciis), Budapest 1885.
*Cicero:* A legfőbb jóról és rosszról, Budapest 1901.
*Epiktétosz* kézikönyvecskéje,Budapest 1944.
*Marcus Aurelius:* Elmélkedései, Budapest 1923.
*Marcus Aurelius:* Vallomásai, Budapest 1942.
*Seneca:* A bölcs állhatatosságáról, Pest 1872.
*Seneca:* Erkölcsi levelek, Budapest 1906. 2 kötet.
*Seneca:* Leveleiből, Budapest 1943.
*Seneca:* Vigasztalások, Budapest 1967.

b) *Bibilográfia:*

*F. Ueberweg, K. Praechter:* i. m. 1. k. 125*—130*. o., 149*—167*. o.
*O. Gigon:* Antike Philosophie (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 5.) Bern 1948. 36—41. o.
*W. Totok:* Handbuch der Geschichte der Philosophie, Frankfurt 1964. 1. k. 272—278. o., 293—321. o.

c) *Általános irodalom:*

*P. Barth, A.* Goedeckemeyer: Die Stoa, Stuttgart 1946.
*K. Barwick:* Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik, Berlin 1957.
*E. Bréhier:* Chrysippe et l'ancien stoicisme, Paris 1951.
*B. Mates:* Stoic Logic, Berkeley (California) 1953.
*M. Pohlenz:* Die Stoa, Göttingen 1964. 2 kötet.
*K. Reinhardt:* Poseidonios, München 1921.
*K. Reinhardt:* Kosmos und Sympathie, München 1926.
*F. Ricken:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 4. k. 737—743. o.
*O. Rieth:* Grundbegriffe der stoischen Ethik, Berlin 1933.
*S. Sambursky:* Physics of the Stoics, London 1959.

*3. Az epikureizmushoz:*

a) *Kiadások és fordítások:*

*C. Bailey:* Epicurus, The Extant Remains, Oxford 1926.
*E. Bignone:* Epicureo, Bari 1920.
*K. Büchner:* Lucretius Carus, De rerum natura. Lateinisch und deutsch, Zürich 1956.
*O. Gigon:* Epikur, Von der Überwindung der Furcht, Zürich 1949.
*H. Usener:* Epicurea, Leipzig 1887.
*Epikurosz* levelei, Budapest 1944.
*Epikurosz* levele Herodotoszhoz. Gondi J.: Filozófiatörténet szakosító szemelvénygyűjtemény. Budapest 1968.
*Epikurosz* legfontosabb tanításai, Budapest 1946.
*Simon E.:* Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Budapest 1966. 1. k. 145—170. o.
*T. Lucretius Carus:* A természetről, Debrecen 1957.

b) *Általános irodalom:*

*C. Bailey:* Lucretius, with Introduction and Commentary, Oxford 1947. 3 kötet.
*E. Bignone:* L'Aristote perduto e la formazione filozofica di Epicuro, Firenze 1936.
*E. Cresson:* Epicure, Paris 1940.
*A. J. Festugière:* Epicure et ses dieux, Paris 1946.
*K. Marx:* A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége (Doktori disszertáció), Budapest 1969.

*4. Az újplatonizmushoz:*

a) *Kiadások és fordítások:*

HERMÉSZ TRISZMEGISZTOSZ:

*A. D. Noch,* A. J. Festugière: Corpus Hermeticum. Texte établi et traduit, Paris 1945—1954. 4 kötet.

PHILÓN:

*L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter:* Philonis opera, Berlin 1896—1915. 6 kötet.
*H. Leisegang:* Indices ad Philonis Alexandrini opera, Berlin 1926—1939. 2 k.
*Philón:* Mózes élete, Budapest 1925. Népszerű Zsidókönyvtár 17—18.

PLÓTINOSZ:

*E. Bréhier:* Plotin, Ennéades. Texte établi et traduit, Paris 1924—1934. 7 kötet.
*P. Henry, H. R. Schwyzer:* Plotini opera, Paris, Bruxelles 1. k. (1951), 2. k. (1959).
*B. S. Page:* Plotinus, The Enneads, London 1965. 5 kötet.
*R. Harder:* Plotins Schriften, Hamburg 1962. 5 kötet.
*Plótinosz:* A szépről és a jóról, Budapest 1925.
*Plótinosz:* Istenről és a hozzá vezető utakról, Budapest 1944.

b) *Általános irodalom:*

HERMÉSZ TRISZMEGISZTOSZ:

*A. J. Festugière:* La révélation d'Hermés Trismegiste, Paris 1944—1954. 4 kötet.

PHILÓN:

*A. Altmann:* Jewish Philosophy, New York 1953.
*E. Bréhier:* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1950.
*J. Daniélou:* Philon d'Alexandrie, Paris 1958.
*E. R. Goodenough:* An Introduction to Philo Judaeus, Oxford 1962.
*I. Heinemann:* Philons griechische und jüdische Bildung, Heidelberg 1962.
*W. Völker:* Fortschritt und Vollendug bei Philon, Leipzig 1938.
*H. A. Wolfson:* Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, Cambridge (Massachusetts) 1947.

PLÓTINOSZ:

*H. Armstrong:* The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967.
*W. Beierwaltes:* Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, Frankfurt 1967.
*W. Beierwaltes:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 743—749. o.
*V. Cilento:* Plotino. Enneadi, Bari 1947—1949. 3 kötet.
*E. R. Dodds:* Proclus. The Elements of Theology, Oxford 1963.
*H. Dörrie:* Porphyrios' „Symmikta Zetemata", München 1959.
*P. Hadot:* Plotin, Paris 1963.
*E. v. Ivánka:* Plato Christianus, Einsiedeln 1964.
*R. Klibansky:* The Continuity of Platonic Tradition during the Middle Ages, London 1939.
*H. J. Krämer:* Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964.

*Ph. Merlan:* From Platonism to Neoplatonism, Den Haag 1955.
*W. Theiler:* Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966.
*J. Trouillard:* La purification plotienne. La procession plotinienne, Paris 1955.
*Th. Whittaker:* The Neo-Platonists, Cambridge 1928.
*E. Zeller:* Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1903. III/2. k. 468—931. o.

# A KÖZÉPKORI BÖLCSELET

A középkor szellemi világán a keresztény vallás uralkodott: a gondolkodás előterében nem a tudás, hanem a hit állott. A szentágostoni „Credo ut intelligam" *Canterbury Szent Anzelm* után a kor jelszava lett. A filozófiatörténet alapjában véve nem sokat mondhat erről az időszakról, amelyben nincs előföltétel nélküli, valódi filozófiai gondolkodás. A középkor óriási érdeme azonban, hogy az ókori gondolkodást átmentette az újkorba, s bőven akadtak ebben a korban is jól filozófáló — bár elsősorban vallási — lángelmék, mint *Szent Ágoston, Duns Scotus* vagy *Nicolaus Cusanus. Aquinói Szent Tamás* óriásként emelkedik ki a skolasztikában: a teológia és a filozófia módszeres különválasztása következményeként a filozófia és a tudomány felszabadulhatott az egyházi gyámkodás alól. A tudományok nem kis mértékben annak köszönhetik önállóságukat és nagykorúságukat, hogy a „Filozófus" *(Arisztotelész)* önálló tekintélyként jelenik meg *Aquinói Szent Tamás* írásaiban.

Az egész létében és szerkezetében a vallásra támaszkodó középkor egyértelműen a szellem pártján állt. Bevett tanítás, hogy a legfőbb bíró a lelkiismeret, amit még akkor is követni kell, ha téved. Annak, aki úgy véli, hogy Jézus nem Isten Fia, ki kell lépnie az egyházból, és vállalni kell saját szabadságát és lelkiismeretét — tanítja *Szent Tamás.* A hibázó feljebbvaló megintése alapvető erkölcsi követelmény. „Inkább vonjuk magunkra a kiközösítést, mintsem Isten ellen engedelmeskedjünk a földi bírónak", tanítja *III. Ince* pápa, s döntése bekerül az egyház törvénytárba is (Corpus Juris Canonici, II, 286). A lelkiismereti szabadság védelmében és a pápai döntés értelmében tanítja *Szent Tamás,* hogy inkább kiközösítésben haljunk meg, minthogy engedelmeskedjünk az elöljárók téves parancsainak, „mert ez az engedelmesség bűn

lenne az igazságosság ellen" (contra veritatem vitae), amelyről még a botrány elkerülése miatt sem mondhatunk le (In IV Sententiarum, d. 38). Meg kell azonban állapítanunk, hogy nem igen éltek a lelkiismereti szabadsággal; igaz, máskor is alig.

IRODALOM


*1. Források:*

*Baeumker, Grabmann:* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Münster 1891-től.
*Bardenhewer, Weyman, Zellinger:* Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Kempten, München 1911-től.
*Bibliotheca* Franziscana Scholastica medii aevi, Quaracchi 1903-tól.
*Corpus* Christianorum seu nova Patrum collectio, Turnhout, Paris 1953-tól.
*F. X. Funk:* Patres apostolici, Tübingen 1906. 2 kötet.
*E. J. Goodsped:* Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914.
*J. P. Migne:* Patrologia latina, Paris 1844—55. 217+4 kötet Patrologiae cursus completus, Series latina, Supplementum ed. A. Hamman, Paris 1957.
*P. Mandonnet:* Bibliothèque Thomiste, Le Saulchoir 1921-től.
*V. A. Padovani:* Grande Antologia filosofica: Il pensiero, Milano 1954. 3—5. k.
*F. X. Reithmayr, V. Thalhofer:* Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1869—1888. 79 k.
*Textes philosophiques* du Moyen Age, Paris 1955-től.

*2. Bibliográfia:*

*J. M. Bochenski:* Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie:
*P. J. de Menasce:* Arabische Philosophie (Heft 6.), Bern 1948.
*O. Schäfer:* Duns Scotus (Heft 22.), Bern 1953.
*F. Sciacca:* Augustin (Heft 10.), Bern 1948.
*F. van Steenberghen:* Philosophie des Mittelalters (Heft 17.), Bern 1950.
*G. Vajda:* Jüdische Philosophie (Heft 19.), Bern 1950.
*P. Wyser:* Thomas von Aquin (Heft 13—14.) Bern 1950.
*P. Wyser:* Der Thomismus (Heft 15—16.), Bern 1951.

*3. Általános irodalom:*

*Cl. Baeumker:* Die patristische Philosophie, München 1913.
*Cl. Baeumker:* Die christliche Philosophie des Mittelalters, München 1913.
*Cl. Baeumker:* Der Platonismus im Mittelalter, München 1916.
*M. D. Chenu:* Théologie du XII^e siècle, Paris 1957.
*M. D. Chenu:* Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1950. Németül: Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Heidelberg 1960.

*Fr. Copleston:* A History of Philosophy. Volume II/1—2 Garden City 1962. Volume III/1 Garden City 1963.
*J. de Ghellinck:* Patristique et Moyen-âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale, Bruxelles, Paris 1947—1949. 3 k.
*É. Gilson:* History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London 1955.
*É. Gilson:* L'Esprit de la philosophie médiévale, Paris 1948. Németül: Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950.
*M. Grabmann:* Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909—1911. 2 k.
*M. Grabmann:* Mittelalterliches Geistesleben, München 1926—1956. 3 k.
*J. Hirschberger:* Geschichte der Philosophie, Freiburg 1965. 1. k. 317—583. o.
*J. Hirschberger:* Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Leiden 1965-től.
*A. M. Landgraf:* Dogmengeschichte der Frühscholastik, Regensburg 1952—1956. 6 k.
*J. B. Metz:* Christliche Anthropozentrik, München 1962.
*H. Meyer:* Geschichte der abendländischen Weltanschauung, Würzburg 1947—1950. 5 k.
*J. Pieper:* Scholastik, München 1960.
*E. Simons:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 4. k. 382—390. o.
*F. Ueberweg, B. Geyer:* Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1927. (F. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 k.)
*P. Wilpert:* Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung, Berlin 1963.

# 5. A PATRISZTIKUS BÖLCSELET

## *5.1. A keresztény bölcselet kezdete*

A keresztény bölcselet felé vezető első lépéseket az egyházatyák tették, bár kezdetben nem sokra becsülték a filozófiát. *Szent Pál*ra hivatkoztak: „Lerontom a bölcsek bölcsességét, s az okosak okosságát meghiusítom. Hol marad a bölcs? Hol az írástudó? Hol az evilági tudás szószólója? Nem megmutatta Isten, hogy a világ bölcsessége ostobaság? A meghívottaknak Krisztus Isten ereje és bölcsessége" (1Kor 1,19—25.). *Tertullián* kárhoztatja, a vértanú *Justinus*, a „filozófus" védelmébe veszi a filozófiát. Maga *Szent Pál* is elismerően szól areopágusi beszédében a görög bölcsekről, s azt tanítja, hogy Isten természetes úton, „értelemmel" is felismerhető a teremtett világból. Végülis — hosszú huzavona után — a kereszténység *Szent Ágoston* befolyására igent mond a filozófiára: olvasni kezdik a filozófusokat, főként a platónikusokat és újplatónikusokat, akiknek *Ágoston* is oly sokat köszönhet. Mellőzhetetlenek a *Cicero* közvetítette sztoikusok, *Philón* és az újpüthagoreusok. *Arisztotelészt* még nem nagyon ismerik. Az egyházatyák közül főként az apologéták foglalkoznak filozófiával: *Minucius Felix, Aristides, Athenagoras, Lactantius*, valamint a három kappadókiai: *Nazianszoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely* és testvére, *Nagy Szent Vazul;* mindenekelőtt azonban *Origenes, Alexandriai Kelemen* és természetesen *Szent Ágoston*.

A korai kereszténység legfőbb filozófiai problémája *a hit és a tudás viszonya*. Előbb ellentétet láttak a kettő között, utóbb termékeny feszültséget. Két különböző út, de ugyanahhoz a célhoz vezet mindkettő. Talán a hit a tulajdonképpeni, a „királyi út" *(küriosz)*, de a tudás is Istentől származik és hozzá visz. A másik nagy kérdés *Isten léte*. Nem elégedtek meg azzal, hogy hittel elfogadják, hanem hamarosan bizonyítani is akarták Isten létét a „természetből" (Ró 1,19.). A *teremtés mikéntjének* filozófiai értelmezésében

két kézzel merítenek *Philón* és az újplatonikusok tanaiból. A kereszténység és a görög gondolkodás között az *erkölcs* terén alakult ki leghamarább a szintézis. A kereszténység átveszi az ideatant és a logosz-tant, mint a „természeti törvény"-ről szóló tanítást. A keresztény gondolkodók különleges érdeme az ember szabadságának a hangsúlyozása: a lelkiismeret cselekedeteinek az úrává teszi az embert, aki nem idegen előírásokat követ, hanem maga dönt tetteiről *(Nazianszoszi Szent Gergely).*

## *5.2. A nyugat tanítója*

AURELIUS AUGUSTINUS (354—430.) maga a patrisztika. A nyugat tanítójaként másfélezer évre meghatározta Európa szellemi arcát. *Aquinói Szent Tamás* és az ő műve az ókori metafizika átvétele a zsidó-keresztény hagyománytörténetbe, amely e két legnagyobb egyéniségének köszönheti belső feszültségét és kétféle hangsúlyát. Az igazság keresése közben *Ágoston Cicero* „Hortensius" című dialógusára bukkant, s ennek hatására a manichaeusokhoz csatlakozik. Belőlük kiábrándulva az igazságból is kiábrándul, s mélységes szkepticizmusba zuhan. Az újplatónikusok és *Szent Ambrus* révén ismét közelebb kerül a kereszténységhez, amit céltalan szenvedélyei miatt fiatalabb éveiben elhagyott. Hosszan tartó szellemi válságnak csúcsán — a Római levél hatására — megkeresztelkedik, és szerzetesi életre szánja el magát. Lemond retorika tanári állásáról, s szülőföldjére visszatérve, Hippoban telepedik le. Szellemi fejlődéséről maga számol be „Confessiones" című művében. Írásainak rövid áttekintését nyújtja a „Retractationes". Kiemelkedő írásai a „Soliloquia", a „De libero arbitrio", a „De vera religione", a „De Trinitate", az „Enarrationes in Ps I—XXXII" és főműve, a „De civitate Dei".

### *5.2.1. Az igazság*

*Ágoston* rájön, hogy az embert az igazsághoz való viszonya teszi emberré. A szkeptikusok azt mondták, hogy semmi sem biztos, hogy minden kétségbevonható. *Ágoston* válasza: „Kételkedhet az ember amiről csak akar, de magáról a kételkedésről már nem kételkedhet" (De Trinitate, X, 10). Aki kételkedik, az tudja, hogy tudása nem biztos, s így éppen kételkedése utal a biztos tudás, az

igazság létére. Évszázadokkal később *Descartes* hasonlóan válaszol azoknak, akik mindent kétségbe akarnak vonni. Van olyan szükségképpeni igazság — mondja *Ágoston* —, amely nem vonható kétségbe, mivel belátjuk egyetemes érvényét; például a mondat, hogy hét meg három az tíz. Az igazság hazája nem az érzéki, hanem a szellemi világ. Mint *Platón*, *Ágoston* is a matematika közvetítésével jut az igazság fogalmához. Hol keressük? „Ne keresd kívül, fordulj vissza tenmagadhoz, az ember bensejében lakik az igazság. Ha pedig azt látnád, hogy saját természeted is változik, akkor emelkedj tenmagad fölé" (De vera religione, 39, 72). A matematikai igazságok belátásakor találja meg a minden értelmes ember számára igaz „szabályokat", „eszméket", „rációkat", „formákat": velük mérjük, összevetjük és helyesbítjük az érzéki tapasztalatokat. Az emberi szellem apriori tartalmai ezek, amelyek lehetővé teszik az érzékelt nyersanyag földolgozását. Az igazság nem az ember birtoka, nem az ész szilárd állománya vagy tartós készlete, hanem élet és világosság. Az Istennel való találkozás világítja meg *(illuminatio)* elménket, ajándékoz meg a belátással: „Ne keresd kívül, tenmagadban belül van az igazság". Az *illuminatio* nem természetfölötti adomány, hanem a szellem „természete", apriori kapcsolata az igazzal, a jóval, a léttel. Istennel.

### *5.2.2. Az Isten*

Isten az igazság, mondja *Ágoston* (De vera religione, 31, 57). Igazságról igazságra emelkedve jutunk el a legfőbb igazsághoz, mint *Platón* Szümposzionjában. Isten tökéletessége nélkül nem gondolható el a kevésbé tökéletes: ő az első igazság és az első jóság, minden egyéb igazság és jóság föltétele *(anhüpotheton)*. Ez a felemelkedés bizonyítja Isten létét (noologikus istenbizonyítás), s egyben feltárja azt is, hogy mi az Isten: a teljes igazság, a legfőbb jóság, a létezők léte, közelebb van hozzánk mint mi önmagunkhoz, és fölötte áll annak, ami a legmagasabb az emberben: *„intimior intimo meo et superior summo meo"* (Confessiones, III, 6, 10). *Arisztotelész* azt mondta, hogy amint a szem élete (lelke) a látás, a szellem élete a gondolkodás. Az önmagát gondoló *(noészisz noészeósz)*, mindenestül ebbe a világba tartozó szellem nem az élő Isten. *Ágoston* nem költői fordulatként mondja, hogy az ember élete Isten: *„Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est"* (Confessiones, X, 6, 10). Az *illuminatio* eseménye Isten párbeszéde az emberrel, Isten és az ember szabadságának a színtere, a transzcendencia és az emberi történelem együttes meg-

valósulása. *Ágoston* a görög *polisz* autarkeia-jában megnyilvánuló szabadságfogalommal szembeállítja a transzcendenciára támaszkodó személyes szabadságot. Szabadságfogalmának roppant horderejét igazolja hatástörténete: az európai gondolkodásban, szabadságmozgalmakban s világfelfogásban kibontakozó szabadság növekedése.

### 5.2.3. *A teremtés*

A teremtés miértjére *Platónnal* válaszolja Ágoston: a jót a Jó teremti (De civitate Dei, XI, 21). A továbbiakban azonban nem követi az anyag örökkévalóságát tanító *Platónt*. *Plótinosz* emanációs elméletét sem fogadja el, marad tehát a semmiből való teremtés gondolata. Bár Isten egyszerre teremt mindent, a világ időben bontakozik ki. Filozófiai meggondolások alapján a hatnapos művet nem szószerint, hanem átvitt értelemben magyarázza (De genesi ad litteram, V, 5, 14 és De genesi contra Manicheos, II, 3, 4). Platonista beállítottságának megfelelően az anyagot legszívesebben puszta árnyéknak tekintené, hite azonban erősebb platonizmusánál. Az anyag — bár majdnem semmi *(prope nihil)* — arra való, hogy a formát és az eszmét ábrázolja, Isten dicsőségét hirdesse: *„fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna quae miramur"* (Confessiones, XII, 6, 8). Az idő elválaszthatatlan a teremtményektől, mert a változás törvénye alá esik minden, ami anyagi. Az időbeliség a teremtett világ alapdimenziója. Szakít a görögök kézműves modelljével: a világ dolgait nem ipari *termék*nek, hanem *termés*nek tekinti. A fejlődést nem mechanikus erővel, hanem az anyagba teremtett észcsírákkal *(rationes seminales)* magyarázza. A sztoikusoktól kölcsönzött észcsírák *(logoi szpermatikoi)* az örök isteni ideák teremtményi megfelelői az anyagi világban, mivel *Ágoston* — *Plótinosz* nyomán — Istenbe helyezi az ideákat. A teremtmények az észcsírák révén részesülnek az isteni ideákból.

### 5.2.4. *A lélek*

*Ágoston* nem a kozmosszal magyarázza az embert, nem azon „csodálkozik" (Theaitétosz 115 b), hogy a folytonosan fenyegető khaosszal szemben fennmarad az „ékes világ", hanem a lélek

mélységein (Confessiones, XIII, 13, 14). A lélekre vonatkoztatja a mindenséget: a lelken „kívül" van a világ (Confessiones, X. 6, 3), a lélek mélyén és minden fölött Isten. Ezért hangsúlyozza: „Istent és a lelket akarom megismerni. Mást nem? Nem, mást semmit" (Soliloquia, I, 2, 7). A lelket tartja az embernek, a mellőzhetetlen testet keresztény hite miatt valahogyan elviseli, de igazából nem tud megbékélni vele. Föloldatlan manicheizmusa még ma is beárnyékolja a keresztény antropológiát. Bár a kinyilatkoztatás az ember egységéről, test és lélek egyenjogúságáról beszél, a keresztény gondolkodásban a testnek és velejáróinak lebecsülése és megvetése uralkodik. A kinyilatkoztatás emberképe helyett a platóni-sztoikus emberkép a mérvadó: az ember „lélek, amely egy haladó és földi testet vett használatba" (De moribus eccl, XXVII, 52). *Ágoston* alapozza meg a lélek szubsztancialitásáról szóló tanítást is. Az *én* nem tevékenységeinek az összege, hanem reális, önálló és maradandó valóság (De Trinitate, XV, 22, 42). A lélek halhatatlansága az örök és változatlan igazsággal való kapcsolatából, az *illuminatio*-ból ered: az örök igazságból kiáradó világosság ajándékozza meg halhatatlan léttel. A lélek eredete föloldhatatlan apória, mivel a lélek közvetlen isteni teremtését nem tudja összeegyeztetni az áteredő bűn tanával. Bár a másik lehetőség — a gyermek lelkét a szülők nemzik — a materializmus határát surolja, mégis ezt választja (Retractationes, I, 1, 3).

### 5.2.5. *Az etika*

Az erkölcs alapja az „örök törvény": *„Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans"* (Contra Faustum, 22, 27). Bár az erkölcsi törvény csak része az örök törvénynek, a részt gyakran azonosítja az egésszel. Kedvelt kifejezése a sztoikusoktól átvett *lex naturalis:* benne látja Isten örök akaratát, amely megnyilatkozik a tízparancsolatban és azonos Isten lényegével. A cselekedet erkölcsiségét nem az értelemből, hanem az akaratból származtatja, mivel a szívnek megvan a maga „természetes helye", s ha elég mély a szeretet, akkor nem tévedhet a szív: *„Dilige, et quod vis, fac"* (Tractatus in 1 Jo., 7, 8). Az ember szívének természetes helye Isten: „Magadhoz igazítottál minket Uram, és nyugtalan a szívünk, amíg meg nem pihen Benned" (Confessiones, XIII, 9, 10). A szív apriori tud az örök szeretetről és a benne lelhető örök boldogságról, következésképpen eleve részese a bölcsességnek: „Aki tud az

igazságról, az tud a változhatatlan fényről, és aki tud erről, az tud az örökkévalóságról. A szeretet tud róla. O *aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas*" (Confessiones, VII, 10, 16).

### *5.2.6. Isten országa*

*Ágostont* méltán tekinthetjük a történelmi gondolkodás megalapítójának. Míg az ókorban a történelmet a természet örökké visszatérő pusztulásának és keletkezésének a képében szemlélték, addig szerinte a történelemnek kezdete, iránya és célja van. Az embert és történelmét a történelemfeletti Istennel való találkozás alkotja: az emberi történelem kezdete az *illuminatio*, a vége Isten tökéletes megnyilvánulása. A történelem értelme Isten kinyilatkoztatása s az ember egyesülése Istennel. Az emberi történelem Isten elfogadásának vagy elutasításának: a Jézus Krisztusban való üdvösségnek vagy a kárhozatnak a története. Mivel csak azoknak az eseményeknek van értelmük, amelyekben Isten belép a világba, a kárhozat története fölfoghatatlan számunkra, s csak a történelem végén lesz egyértelműen nyilvánvaló. Az emberiség nagyobbik fele a *civitas terrena* illetve a *civitas diaboli*. A *civitas Dei* a választottak közössége, de egyetlen konkrét-történeti intézmény vagy közösség sem azonosítható vele, így természetesen az egyház sem. Az egyház és az állam *civitates permixtae*, az egyház legfeljebb előfeltétele az idők végzetével megnyilvánuló „Isten országának": tehát nem maradandó nagyság, s meg kell szűnnie Isten eljövendő országában.

## *5.3. A patrisztika vége*

MANLIUS SEVERINUS BOËTHIUS (480—524.) tekintélye a középkorban *Szent Ágostonéval* vetekedett. Korának egyik legműveltebb férfia, Páviában konzuli tisztet tölt be, majd *Teodorik* hamis gyanú alapján kivégezteti.

*Boëthius* az ókori filozófiát közvetítette a középkornak: *Platón* istenfelfogását, boldogság-fogalmát, a részesülés tanát és a Timaiosz főbb gondolatait. A sztoa filozófiájából a természet és a természeti törvény, a sors és a gondviselés, s főként a realitás fogalmát adja át az utókornak. Elsőként fordította latinra *Arisztotelész* néhány művét, s kialakította *Arisztotelész* filozófiájának latin

terminológiáját. Logikai, számtani és zenei írásait tankönyvként használták az úgynevezett hét szabad művészet hallgatói.

„De consolatione philosophiae" című művének meghatározásai — az örökkévalóságról, a boldogságról, a gondviselésről, a személyről — a skolasztika közkincsei lettek.

Ugyancsak nagy tekintélynek örvendtek a — tévesen — DIONYSIUS AREOPAGITA-nak (ApCsel 17,34) tulajdonított iratok.

Az újplatonikus *Proklosz* hatását tükröző pszeudo-dionüszoszi művek alapgondolata Isten feltétlen transzcendenciája. A lét és tökéletesség feletti Istent az állítás, a tagadás és a fokozás hármas útján közelíthetjük meg. Istenről is állítható a teremtmények tökéletessége *(theologia affirmativa)*. Mivel Isten létfölötti, tagadnunk kell róla minden teremtményi fogyatékonyságot *(via negativa)*. A harmadik út azt jelenti, hogy fokozottan kell állítanunk Istenről minden tökéletességet *(via eminentiae)*. A megtisztulás, a megvilágosodás és az egyesülés útján jut el az ember az átistenüléshez *(theószisz)*: a lélek elmerüléséhez az isteni homályban, a tudós tudatlanság *(docta ignorantia)* állapotához, amikor Isten a maga felfoghatatlanságában van jelen a lélek számára. *Pseudo-Dionysius* művei mély hatást gyakoroltak *Aquinói Szent Tamás*ra.

IRODALOM


*1. Szent Ágostonhoz:*

a) *Kiadások és fordítások:*

Még mindig a legjobb a híres *Maurinus* kiadás: Sancti Aurelii Augustini opera omnia, studio monachorum ordinis S. Benedicti, Paris 1679—1700. 11 k. *Migne* átvette a latin patrológiába: PL 32—47. kötet.

*F. Cayré:* Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin, Paris 1936.

*Szent Ágoston* vallomásai, Budapest 1924—1925. (1942).

*Szent Ágoston* elmélkedései, Tata 1928.

*Szent Ágoston* hippói püspök „A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve", Budapest 1938. (1922).

*Szent Ágoston* Isten városáról írt XXII könyve, Pest 1859.

*Aurelius Augustinus* püspöknek a pogányok ellen Isten városáról írt 22 könyve. Pécs 1942. 1 k. (I—IV. könyv).

b) *Bibliográfia:*

C. *Andresen:* Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, Darmstadt 1962. 465—574. o.

c) *Általános irodalom:*

*H. X. Arquillière:* L'augustinisme politique, Paris 1955.
*M. Blondel:* Exigences philosophiques du christianisme. Paris 1950. Németül: Philosophische Ansprüche des Christentums, Wien, München 1954.
*F. Cayré:* Dieu présent dans la vie de l'esprit, Paris 1951.
*F. Cayré:* Initiation à la philosophie de Saint Augustin, Paris 1947.
*F. Cayré:* La contemplation Augustinienne, Paris 1927.
*E. Dinkler:* Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934.
*H. Y. Diesner:* Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins, Halle 1954.
*É. Gilson:* Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1949.
*M. Grabmann, J. Mausbach:* Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft, Köln 1930.
*J. Guitton:* Actualité de Saint Augustin, Paris 1955.
*J. Hessen:* Die Philosophie des heiligen Augustins, Nürnberg 1949.
*E. Hendrikx:* Augustins Verhältnis zur Mystik, Würzburg 1936.
*P. Henry:* St. Augustine on Personality, New York 1960.
*G. Huber:* Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik der spätantiken Philosophie, Basel 1956.
*R. Jolivet:* Dieu, Soleil des esprits, Paris 1934.
*R. Jolivet:* Le problème du mal d'après St-Augustin, Paris 1936.
*B. Kälin:* Die Erkenntnislehre des heiligen Augustins, Sarnen 1921.
*W. Kamlach:* Christentum und Geschichtlichkeit, Suttgart 1951.
*H. De Lubac:* Augustinisme et Théologie moderne, Paris 1963.
*H. I. Marrou:* Augustinus, Hamburg 1961.
*J. Mausbach:* Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1929. 2 k.
*E. C. Messenger:* Evolution and Theology, London 1931.
*A. Mitterer:* Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart, Freiburg 1956.
*R. Ronald—Gosselin:* La morale de S. Augustin, Paris 1925.
*F. Van Steenberghen:* The Philosophical Movement in the Thirteenth Century, Edinburgh 1955.
*B. Switalski:* Plotinus and the Ethics of St. Augustine, New York 1946.

2. *Boëthiushoz:*

a) *Kiadások és fordítások:*

*Migne:* Patrologia latina, 63—64. k.
*L. Bichler:* A. M. S. Boethii Philosophiae consolatio, Turnholti 1957. (Corpus Christianorum, Series latina 94. k.)
*S. Brandt:* A. M. S. Boethii in Isagogen Porphyrii Commenta, Vindobonae 1906. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 48. k.)
*K. Büchner:* A. M. S. Boethii Philosophiae consolationis libri quinque, Heidelberg 1947.
*H. F. Stewart, E. K. Rand:* Boethius. The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy, London 1926.

*G. Weinberger:* Boethii Philosophiae consolationis libri quinque, Vindobonae 1934. (Corpus Scriptorum Eccl. Lat. 67. k.)
*Boëthius,* Antius Manlius Severinus: A filozófia vigasztalása, Budapest 1970.

b) *Általános irodalom:*

*K. Bergeron:* La structure du concept latin de personne: Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII[e] siècle, Paris 1932. 2[e] sér.
*H. J. Brosch:* Der Seinsbegriff bei Boëthius, Innsbruck 1931.
*K. Bruder:* Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra, Leipzig 1928.
*L. Cooper:* A Concordance of Boethius, Cambridge (Massachusetts) 1928.
*P. Courcelle:* Boëthius et l'école d'Alexandrie: Mélanges d'archéologie et d'histoire. 52 (1935) 393—404. o.
*K. Dürr:* The propositional Logic of Boëthius, Amsterdam 1951.
*G. Pfleigersdorfer:* In Boëthius' De interpretatione: Wiener Studien 60—66. (1953) 131—154. o.
*F. Stegmüller:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1958. 2. k. 554—556. o.

*3. Dionysius Pseudo-Areopagitahoz:*

*Migne:* Patrologia graeca, 3—4. k.
*Ph. Chevallier:* Dionysiaca, Brügge 1937—1950. (A két kötet Dionysius valamennyi latin fordítását tartalmazza.)
*H. Engberding:* Zur neuesten Identifizierung des Pseudo-Dionysius Areopagita Philosophisches Jahrbuch 64 (Fulda, 1956) 218—227. o.
*H. C. Graef:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1959. 3. k. 402—403. o.
*I. M. Hornus:* Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 35 (Strasbourg 1955) 408—448. o.
*M. Viller, K. Rahner:* Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939. 229—239. o.
*W. Wölker:* Kontempiation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1957.

# 6. A SKOLASZTIKUS BÖLCSELET

## *6.1. A skolasztika kialakulása*

A skolasztika a tulajdonképpeni középkori filozófia. Nevét onnan nyerte, hogy — *Nagy Károly* korától a reneszánszig — a középkori „iskolákban" művelték. Eleinte a székesegyházi, a kolostori és az udvari iskolákban *(schola palatina)*, majd a főiskolákon *(universitas)*. Az oktatás tárgya a „hét szabad művészet" volt. A *trivium* a nyelvtant, dialektikát és logikát ölelte fel, a *quadrivium* a számtant, geometriát, zenét és csillagászatot. A dialektikában nemcsak a logikát, hanem a filozófia többi ágát, a retorikában pedig az etikát is tanították. Bár a „mesterek" papok vagy szerzetesek voltak, *Cassiodorus* „világi tudománynak" *(scientiae seculares)* nevezte a hét szabad művészet összefoglaló „kompendiumát". A bölcselet később önállósult, és a XII. századtól kezdve középső helyet foglal el a hét szabad művészet és a teológia között.

A tanítás módszere a *lectio* és a *disputatio:* a mai előadás és a szemináriumi gyakorlat. A lectio elismert mesterek véleményeit *(sententiae)* ismertette és magyarázta *(commentarium):* a teológiai lectio főként *Petrus Lombardus* szentenciáit, a filozófiai *Boëthius* és *Arisztotelész* műveit. A disputatio a mesterek és a hallgatók szabad beszélgetése volt. Az irodalmi alkotások — a kommentárok, a summák és a quaestiok — a tanítás célját szolgálták. A *quaestiones disputatae* a kéthetenkénti *disputatio ordinaria* (pl.: *de veritate, de malo, de potentia)* megörökítése, a *quodlibetalia* az évenkét kétszer — karácsony és húsvét előtt — tetszés szerinti kérdésekről folytatott disputa.

A skolasztikus gondolkodás kifejezetten „tekintélyi": a Szentírás, az egyházatyák, a zsinatok, a „Filozófus" *(Arisztotelész)* és a „kommentátor" *(Averroës)* tanítására támaszkodik. A különböző „tekintélyek" ellentmondásai kikényszerítik a skolasztikusokból az önálló gondolkodást és a kritikát, amely azonban gyakran meddő formális-logikai vitákban merült ki.

### 6.1.1. *Scotus Eriugena*

Az egyik ír szigeten született JOANNES SCOTUS ERIUGENA (800—877.) nyitja meg az önálló gondolkodók sorát. *Kopasz Károly* a párizsi schola palatina veztésével bízza meg. Fő művében — *De divisione naturae* — Istenről mint a legfőbb okról, az ideákról, a teremtett dolgokról és Istenhez való visszatérésükről ír.

A kezdet kezdete a teremtő teremtetlen természet *(natura creans non creata)*: Isten. Az ő tudásának köszönheti létét az ideák világa: a teremtett és teremtő természet *(natura creata creans)*. A teremtett — bár örök — ideák a dolgok létének elsőrendű okai *(causae primordiales)*. A lét harmadik fokozata a teremtett és nem teremtő természet *(natura creata non creans)*. Benne látható a láthatatlan, felfogható a felfoghatatlan, s ezért dicsőítik az értelmes teremtmények. Az utolsó fokozat a létezők visszatérése a kezdethez. *Eriugena* — bár *III. Honorius* 1225-ben elítéli — nem panteista: Isten és a világ nem azonos, hanem „hasonló", a világ Isten (platónikus) „hasonmása".

*Eriugena* az igaz filozófiát azonosítja a vallással, mivel a hit és a tudás között nem lehet áthidalhatatlan ellentmondás. Az emberi tekintéllyel szemben azonban az értelem pártját fogja: *„auctoritas ex vera ratione processit, ratio vera nequaquam ex auctoritate"* (De divisione naturae, I, 69). A hatalommal szemben a tudáson alapuló hozzáértés tekintélyét fogadja el, „mivel gyönge lábakon áll az olyan tekintély, amelyet nem támaszt alá értelmi belátás, míg a valódi értelmi belátáson nyugvó ésszerűség ereje megdönthetetlen".

A XI. században egyesek megmámorosodtak a dialektikától, s szillogizmusokkal akarták megoldani a lét problémáit (Besatei *Anzelm*, Toursi *Berengár* stb.). Az ellenpárt válaszaként PETRUS DAMIANUS (1007—1072.) radikálisan elveti a filozófiát. Isten előtt nem érvényesek a logika szabályai: ő a megtörténtet megnem-történtté teheti, a filozófia — az ördög találmányaként — szükségtelen lelkünk megmentéséhez, s legfeljebb a teológia szolgálója *(ancilla theologiae)*. Ez a *dialektikusok és antidialektikusok* vitájában elhangzott mondat megpecsételte a skolasztika sorsát; bár alkalom adtán a csillagászatot is a teológia szolgálójának nevezték, mivel ez is lehet Istenhez vívő út.

### 6.1.2. Szent Anzelm

A skolasztika atyja, ANZELM (1033—1109.) Aostában született, a normandiai Bec kolostor apátja, később Canterbury érseke. A „Monologion" című műve Isten bölcsességéről, a „Proslogion" Isten létéről szól.

*Anzelm*et elsősorban az ész és a hit viszonya érdekli. „A keresztény embernek a hit által kell tovább mennie az észhez" — mondja —, „nem az észtől kell eljutnia a hithez" (Epistola, 41). Az ész feladata a hit igazságainak a mélyebb megértése: „nem azért keresem a megértést, hogy higgyek, hanem hiszek, hogy értsek" (Proslogion, 1). A *„fides quaerens intellectum"* — a Proslogion eredeti címe — a hit megértését, belső szükségszerű összefüggéseinek a feltárását írja zászlajára. „Hanyagságnak tartom, ha szilárdan hiszünk, s nem igyekszünk fel is fogni azt, amit hiszünk" (Cur Deus homo, I, 2). „Most ezt gőgnek mondják; a közvetlen tudást, a hitet többre tartják, mint a megismerést. Anselmus azonban és a skolasztikusok az ellenkezőt tűzték ki célul" — írja *Hegel* (A filozófia történetéről, 3. k. 121. o.). Bár *Anzelm* a filozófiát a teológia szolgálatába állítja, bizonyos értelemben — a „szükségszerű összefüggések" hangsúlyozásával — döntőbíróként fölébe is helyezi. Ennek tulajdonítható, hogy „racionalizmussal" (az ész a döntőbíró) vádolja a teológia, s „tudománytalansággal" a filozófia, holott a teológia nem mondhat le az észről, az ész pedig — legalább filozófiai hitként — a hitről. A hit és az ész kölcsönös egymásrautaltságáról és elsődlegességéről tesz bizonyságot minden olyan gondolatrendszer vagy világnézet, amely a világ, az élet, az emberi sors egységes értelmezésére törekszik.

A hit megértését kereső ész az istenhit közvetlen élményének a belátásából következtet Isten létére. *Anzelm* híres ontológiai istenbizonyítéka így hangzik: „Az, aminél nagyobb nem gondolható, nem lehet csupán az értelemben", mert: „Ha az, aminél nagyobb nem gondolható, csupán az értelemben volna; akkor az, aminél nagyobb nem gondolható, olyasmi volna, aminél lehet valami nagyobbat gondolni" ennélfogva: „Az, aminél nagyobb nem gondolható mind az értelemben, mind a valóságban van" (Proslogion, 2). *Gaunilo* — *Anzelm* kortársa — könyvet ír bizonyítéka ellen a „tudatlan védelmében" (liber pro insipiente): egy tökéletes sziget elgondolásából nem következik a sziget léte. Hasonlóképpen érvel később *Kant* is: száz elgondolt tallér nem ugyanaz, mint száz valóságos tallér. *Anzelm* a „tudatlan ellen védelmező könyvvel" (liber apologeticus adversus insipientem) válaszol. *Gaunilo* bírálata hibás, mert a sziget — és a száz tallér — nem a „legtökéle-

tesebb lény", amelyben lényeg és lét, lét és gondolkodás teljesen egybeesik. *Anzelm* „tökéletes lénye" a *Boëthius*-féle „summum omnium bonorum cunctaque bona intra se continens" vagy a platóni „anhüpotheon" és „hikanon". Ez a magyarázata, hogy a *Platón*hoz közelálló gondolkodók — *Leibniz*ig és *Hegel*ig — rokonszenveztek az ontológiai istenbizonyítással, *Szent Tamás* és *Kant* ellenben élesen bírálják, bár alapjában véve nincs is akkora különbség kiindulásukban. *Szent Tamás* a konkrét dolgok létéből következtet a szükségképpeni létre, *Anzelm* a szükségképpeni létezőnek bennünk megjelenő fogalmából. Formális-logikai okfejtésének az a hibája, hogy fogalmi elemzés. S „ez csak a kezdet lehet" — jegyzi meg *Hegel*.

*Anzelm* elvitathatatlan érdeme a teológiai módszer megalapítása. „Soha katolikusok nem voltak olyan barbárok, hogy nem akarták volna megítélni, filozófiailag megfogalmazni az örök igazságot" (*Hegel:* i. m. 125. o.).

### *6.1.3. Petrus Abaelardus*

ABÉLARD (1079—1142.) — regényes érzelmi életével (Héloïse és Abélard), és külön utakon járó gondolataival — meglehetős felfordulást keltett a derék és jóravaló skolasztikusok között. Párizsban gyakran ezer hallgatónak adott elő. Filozófiai módszere, az egymásnak ellentmondó „tekintélyek" szembeállítása, nemcsak felrázta kortársai gondolkodását, hanem megalapozta a skolasztikus dialektikát is.

A középkor nagy tekintélye, *Boëthius* nem oldotta meg az általános fogalmak *(universalia)* problémáját. Az ún. *realisták* szerint az általános fogalom tárgyi tartalma „mint általános" („a ház", „az ember") létezik, megelőzi az egyedit *(universalia ante rem)*, s ez nem ad az általánoshoz semmi lényegest és különlegest. Az emberi lélek például nem önálló szubsztancia, hanem „az ember" tulajdonsága csupán. Velük ellentétben a *nominalisták* egyedül a konkrét individuumot tartották valóságosnak. Compiègnei *Roscellin* azt tanítja, hogy az általános fogalmak merő hangok *(flatus vocis)*, legfeljebb puszta nevek *(nomina):* amennyiben alkalmasak a tárgyak bizonyos csoportjának a megjelölésére. A nominalizmus a XII. századi szkepszis és a modern konceptualizmus előfutáraként tanítja, hogy az általánosnak csak fogalmi léte van.

*Abélard* gonosz játékot űz mesterével: miután darabokra szedi *Champeauxi Vilmos* realizmusát s meggyőzi annak tarthatatlanságáról, ugyanezt teszi új, antirealista nézeteivel is. Saját megol-

dásában a nyelvlogikára támaszkodik. Az *universale* — mondja — az, ami alkalmas arra, hogy többről állítsuk. Az állítmánynak használható név *(nomen)* nemcsak szó vagy hang *(vox)*, hanem — a közmegegyezés alapján jelentést *(significatio)* hordozó — beszéd *(sermo)*. Mivel a közmegegyezés nem nyújthat igazi tudást, az általános fogalom szubjektív érvényű: *„ad attentionem refertur, non ad modum subsistendi"*. *Abélard* úgy beszél, mint a mai angolszász gondolkodók. *Platón* és *Ágoston* az ideát tekintette igazi létezőnek, a tudás és a lét föltételének. *Arisztotelész* és *Boëthius* azt mondotta, hogy az absztrakció a dolgok reális lényegét ragadja meg. *Aquinói Szent Tamás* is — bár nem tagadja az emberi gondolkodás saját formáinak és struktúráinak a szerepét a megismerésben — *Arisztotelész* álláspontján van. Jóllehet a lét szövegét saját nyelvünkre fordítjuk le — mondja *Szent Tamás* —, a jelentés ugyanaz minden nyelven; ki-ki ugyanazt hallja és mondja a maga módján. *Szent Tamás* szerint a valóság szól hozzánk, *Abélard* szerint mi beszélünk a valóságról szubjektivitásunknak megfelelően: de valóban róla beszélünk; nem megalkotjuk, hanem értelmezzük. Rendkívül kritikusan, de mégis realistaként gondolkozik. A kérdés azon dől el, hogy képesek vagyunk-e a lényeg valamikénti megragadására, az absztrakcióra. Ha igen, akkor megismerhető a lét, ha nem, akkor ezt a „nemet" sem állíthatjuk, hiszen legalább ez biztos megismerés lenne. Az universaliák ontológiai problémájával kapcsolatosan figyelembe kell vennünk, hogy a „létező" mindig reális, de nem minden „reális" (például a „járulék") létező is egyben.

Az etikában a szándék jelentőségét emeli ki. A középkori erkölcsi katekizmusokkal *(libri poenitentiales)* szemben azt állítja, hogy az egyéni lelkiismeret az erkölcsiség kritériuma, mivel tárgyi értelemben vett bűn nincs *(nullam esse substantiam peccati)*. Megfeledkezik arról, hogy a szándékot tárgya határozza meg, s a szándék egyedül kivételképpen elegendő csak az erkölcsi magatartáshoz. Maga is látta a szubjektivizmus veszélyét: „Nem azért jó a szándék, mert annak látszik, hanem azért jó, mert ténylegesen az, aminek tartjuk" — mondta (Hirschberger, 1. k. 415. o.). Tehát a szubjektív lelkiismeret nem szakítható el a tárgyi normától.

*Abélard* jókora kavarodást keltett egyéni tanaival és életével. A kereszténységhez azonban hűséges maradt: „Nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo; non sic esse Arisztoteles ut secludar a Christo" — írja *Hebrissa*nak (Migne, 178. k. 375. o.). A gondolatszabadság középkori tiszteletének ékes bizonyítékaként mégis „mesternek" tartották, és jelentős gondolkodók vallották tanítójuknak: *Petrus Lombardus*, a későbbi *II. Caelestin* és *III. Sándor pápa*.

*6.1.4. Humanisták és misztikusok*

Chartres nemcsak katedrálisáról, hanem a dóm építésekor virágzó iskolájáról is nevezetes. Itt foglalkoznak elsőként az „új logikával" *(logica nova)*: az Organon eddig ismeretlen könyveivel és a Physica-val. *Hippokratész* és *Galenus* műveit is olvassák, valamint a zsidó és arab természettudományos írásokat, de nem hanyagolják el a szépirodalmat sem. Az iskolát a platonizmus és a természettudományos érdeklődés (Timaiosz) jellemzi.

A „század legkiválóbb platonikusa" CHARTRESI BERNÁT tíz évig (1114—1124.) állt az iskola élén. Szerinte az isteni ideáktól különböző — a kaotikus anyaggal egyesült — *„formae nativae"* alkotják a világ dolgait. Öccse, THIERRY az idős *Platón* püthagoreizáló spekulációit eleveníti föl az Egyről és a számról (változás). Az iskola neves tagja, GILBERTUS PORRETANUS hátat fordít a platónizmusnak: *„universalia quaedam sunt quae ab ipsi individuis humana ratio quodammodo abstrahit"* (Migne, 64. k. 1374. o.). Mivel a tudományok a saját területükön érvényes elvekre *(rationes propriae)* épülnek, a filozófiát elhatárolja a teológiától.

A skolasztika kialakulásáról rajzolt kép nem mellőzheti a misztikusokat: az ész nem mondhat le a szívről.

CLAIRVAUXI BERNÁT (1091—1153.) elutasítja „a filozófusok szőrszálhasogató fecsegéseit" *(nugiloqui ventilatores)*, nem azért mert megveti, hanem mert biztosabb alapra akarja helyezni az igazságot. Az igazság megismerésének kezdete az én önző érdekeit elnémító alázat. Az igazi filozófia a Megfeszített szeretete: ez vezet az isteni bölcsességhez a consideratio, az ekstázis és az egyesülés útján. „Nem vagyok egy Istennel, ezért nem vagyok egy önmagammal sem. Istennel azonban csak a szeretetben egyesülhetek, ha alázatosan engedelmeskedem Neki; csak akkor lehetek alázatos, ha igaz vagyok" (De cognitionis humanae conditionibus, 9). Isten saját képére teremtette az embert, de csak az Ige a valódi kép. Ha utána nyúl a lélek, akkor kiegyenesedik és megnyílik, ha nem, akkor bezárul *(anima curvata)*, bár még így sem „görbe fadarab" *(Kant)*, hanem Isten kiváló teremtménye *(magna creatura)*.

HUGÓ (1096—1141.) Ágoston-rendi kanonok, a párizsi Szent Viktor kolostor-iskola magisztere, a tudományok pártfogója: „Tanulj meg mindent, s hamarosan belátod, hogy nem haszontalan" (Hirschberger, 1. k. 423. o.). Az erények fájának gyökere az alázat, alacsonyabb ágai a sarkalatos erények, magasabb ágai a hit és a remény, koronája pedig a szeretet (De fructibus carnis et spiritus). Neves tanítványa Szentviktori RICHÁRD (+1173): a

„lélekszikra" *(scintillae animae)* fogalmát neki köszönheti a misztika.

JOACHIM A FIORE (1132—1202.) a kalabriai S. Giovanni in Fiore kolostor apátja jól példázza, hogy a *jót* gyakran meghiúsítja a *jobb*. A történelem értelmét a haladásban látja. Az Atya — ószövetségi — és a Fiú — újszövetségi — korszaka után elérkezettnek hiszi a Szentlélek korszakát: a szellem és a szabadság birodalmát, amelyben a jogi egyházat felváltja a lélek egyháza. Az intézményes egyház megszűnésétől várja az új paradicsomot. Utópista idealizmusát joggal ítélte el a IV. lateráni zsinat: valóban utópia azt hinni, hogy az emberi társadalom valaha is nélkülözheti az intézményt, bár az intézmény rászorul az állandó bírálatra.

IRODALOM


*1. Általános irodalom:*

*Alszeghy Z.:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1960. 4. k. 433—438. o.
*P. Chenu:* Théologie du XII^e siècle, Paris 1957.
*F. Copleston:* A History of Philosophy, II/1. 123—207. o.
*B. Geyer, F. Ueberweg:* Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1928. 2. k. 181—281. o.
*J. de Ghellinck:* L'essor de la littérature latine au XII^e siècle, Bruxelles, Paris 1946. 2 k.
*J. de Ghellinck:* Le mouvement théologique du XII^e siècle Bruges 1948.
*É. Gilson:* La Philosophie au Moyen Age, Paris 1952.
*É. Gilson:* History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London 1955, 111—178. o.
*M. Grabmann:* Geschichte der scholastischen Methode, Darmstadt 1952. 2. k.
*M. Grabmann:* Mediaeval Studies 12 (Toronto 1950) 123—162. o.
*L. Halphen:* L'essor de l'Europe, Paris 1932.
*Ch. H. Haskins:* The Renaissance of the Twelfth Century, Cambridge (Massachusetts) 1927.
*R. Heinzmann:* Sacramentum mundi, Freiburg 1968. 2. k. 135—139. o.
*R. Klibansky:* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages, London 1939.
*A. M. Landgraf:* Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkt der Schulenbildung, Regensburg 1948.
*L. Ott:* Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, Münster 1937.
*G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay:* La renaissance du XII^e siècle, les écoles et l'enseignement, Paris, Ottawa 1933.

*2. Kiadások és monográfiák:*

SCUTUS ERIUGENA:

a) *Migne:* Patrologia latina, 122. k.

*C. E. Lutz:* Annotationes in Marcianum, Cambridge (Massachusetts) 1939.

*J. Scotus: Eriugena:* De divisione naturae, Oxford 1681 (1964).

b) *H. Bett:* Johannes Scotus Eriugena, a Study in Mediaeval Philosophy, Cambridge 1925.

*M. Cappuyns:* Jean Scot Erigene, sa vie, son oeuvre, sa pensée, Louvain, Paris 1933.

*H. Dörries:* Zur Geschichte der Mystik. Eriugena und der Neuplatonismus, Tübingen 1925.

*P. Mazzarella:* I. pensiero di Giovanni Scoto Eriugena. Saggio interpretativo, Padua 1957.

*E. Patzelt:* Die karolingische Renaissance, Wien 1924.

*A. Schneider:* Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen, Berlin 1921—1923. 2. k.

*W. Seul:* Die Gotteserkenntnis bei Johannes Skotus Eriugena unter Berücksichtigung ihrer neo-platonischen und augustinischen Elemente, Bonn 1932.

PETRUS DAMIANUS:

*Migne:* Patrologia latina, 144—145. k.

SZENT ANZELM:

a) *Migne:* Patrologia latina, 158—159. k.

*F. S. Schmitt:* S. Anselmi Opera omnia, Edinburgh 1946-tól 5 k.

*F. S. Schmitt:* Anselmi Monologion et Proslogion. Accedunt Gaunilonis pro insipiente et Anselmi responsio, Padua 1951.

b) *K. Barth:* Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, München 1931.

*E. Gilson:* Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950. 47—70. o.

*D. Henrich:* Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960.

*A. Kolping:* Anselms Proslogion-Beweis, Bonn 1939.

*R. W. Southern:* St. Anselm and his Pupils, London 1941—1943.

*G. Söhngen:* Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion, Bonn 1938.

*J. L. Springer:* Argumentum ontologicum, Van Gorkum 1947.

*F. van Steenberghen:* Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, Bern 1950. 17. füzet 24. o.

ABÉLARD:

a) *Migne:* Patrologia latina, 178. k.

*V. Cousin:* Ouvrages inédits d'Abélord, Paris 1836.

*B. Geyer:* Petrus Abaelards Philosophische Schriften, Münster 1919—1933. 4 k.

*M. Dal Pra:* Pietro Abelardo. Scritti Filosofici, Milano 1954.

*L. M. De Rijk:* Petrus Abaelardus Dialectica, Assen 1956.

b) *É. Gilson:* Héloise et Abélard, Études sur le moyen-âge et l'humanisme, Paris 1953.
Németül: Heloïse und Abaelard, Frankfurt 1955.
*J. Isaac:* Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à St. Thomas, Paris 1953.
*A. M. Landgraf:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1957. 1. k. 5—6. o.
*J. G. Sikes:* Peter Abaelard, Cambridge 1932.

A CHARTRESI ISKOLA:
a) *Migne:* Patrologia latina, 199. k. 666—938. o. (Bernát)
*Migne:* Patrologia latina, 188. k. (Gilbertus Porretanus)
b) *A. Clerval:* Les écoles de Chartres, Paris 1895 (1965).
*H. Flatten:* Die Philosophie des Wilhelm von Conches, Coblenz 1929.
*R. L. Poole:* Illustrations of the Medieval Thought and Learning, London 1920.
*C. C. J. Webb:* John of Salisbury, London 1932.

SZENT BERNÁT:
a) *Migne:* Patrologia latina, 182—185. k.
*J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais:* Opera S. Bernardi, Roma 1957-től.
b) *É. Gilson:* La théologie mystique de St. Bernard, Paris 1934.
*J. Lortz:* Bernhard von Claivaux, Mänch und Mystiker, Wiesbaden 1955.
*J. de la Cr. Bouton:* Bibliographie Bernardine 1891—1957., Paris 1958.

HUGÓ:
a) *Migne:* Patrologia latina, 175—176. k.
*C. H. Buttimer:* Hugonis de St. Victoris Didascalion. De Studio legendi. Critical Text, Washington 1939.
b) *D. van den Eynde:* Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de St.—V., Roma 1960.
*J. R. Kleinz:* The Theory of Knowledge of Hugh of St. Victor, Washington 1944.
*H. Ostler:* Die Psychologie des Hugo von Sankt Viktor, Münster 1906.
*L. Ott:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1960. 5. k. 518—519. o.
*H. Weisweiler:* Scholastik 27 (1952) 321—343. o.

SZENTVIKTORI RICHÁRD:
a) *Migne:* Patrologia latina, 196. k.
*J. Chatillon:* Liber exceptionum, Paris 1958.
*G. Dumeige:* Les quateres degrés de la violente charité. Texte critique avec introduction, traduction et notes, Paris 1955.
*J. Ribailler:* Richard de Saint Victor, De Trinitate, Paris 1958.
b) *J. Chatillon:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1963. 8. k. 1293—1294. o.
*G. Dumeige:* Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952.

JOACHIM A FIORE:
a) *E. Buonaiuti:* Joachim de Fiore. Tractatus super quatuor Evangelia, Roma 1930.

*E. Buonaiuti:* Joachim de Fiore. Scritti minori. De articulis fidei, Roma 1936.
b) *E. Benz:* Ecclesia spiritualis, Stuttgart 1934.
*E. Buonaiuti:* Joachim de Fiore, Roma 1931.
*A. Dempf:* Sacrum imperium, Darmstadt 1954.
*H. Grundmann:* Neue Forschungen über Joachim von Fiore, Marburg 1950.
*K. Löwith:* Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953. 136—147. o.
*J. Ratzinger:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1960. 5. k. 975—976. o.

## *6.2. A skolasztika virágkora*

A skolasztikát az arisztotelizmus átvétele, az egyetemek kialakulása és a kolduló rendek elterjedése virágoztatta fel.

1. Az arisztotelizmus középkori hatástörténete a logikával kezdődik. *Boëthius* hagyományozta a középkorra a filozófia és a teológia „eszközét", bár az akkor ismert Organon csak a Kategóriákról és az Értelmezésről *(Peri herméneiasz)* szóló írásokat tartalmazta; *Boëthius* többi fordítása elveszett. A XII. században fedezik fel újból az „Organon" másik három könyvét (Analytica, Topica, Sophistica). Ebben az időben kezdik fordítani *Arisztotelész* egyéb írásait is, s egyre növekszik közvetlen hatása az európai gondolkodókra.

Közvetve — az arab-zsidó filozófia révén — eddig is foglalkoztak vele. Az Abasszida fejedelmek (750-től) bagdadi udvarukba gyűjtötték a szír tudósokat, akik részint görögből, részint szírből arabra fordították a görög filozófusokat. Mivel e fordítók kivétel nélkül újplatonikusok voltak, a munkájuk nyomán kialakuló arab filozófia arisztotelészi és újplatonikus gondolatok ötvöződése. A középkorban *Alfarabi* (+950) elsőként különbözteti meg a lélet és a lényeget, a világot — újplatonikusan — emanációval eredezteti. Hasonlóan gondolkodik az arab filozófus fejedelem, *Avicenna* (Ibn Szinna 980—1037.) is. *Averroës* (Ibn Rosd 1126—1198.) — *Szent Tamás* a „Kommentátor"-nak nevezi — *Arisztotelész* leghűségesebb követője. Az intellectus agens közös mindenkiben, s csak ez a közös lélek halhatatlan (averroizmus).

Az arab gondolkodók hatását tükrözi a zsidó filozófia két legjelesebb képviselője *Avencebron* (Salamon Ibn Gebirol 1020—1070.) és *Moses Maimonides* (Maimuni +1204.), akit nagyra becsült *Szent Tamás* is, teremtéstanában és istenbizonyítékaiban felhasználta *Maimonides* gondolatait. A zsidó filozófia központja Toledo, ahol arab és zsidó filozófusok műveit, főként azonban

*Arisztotelészt* kezdik fordítani latinra — részint a spanyolon keresztül.

Toledoi példára kezdenek fordítani Oxfordban. *Robert Grosseteste* az eredeti görög szöveghez nyúl vissza. A fordítások harmadik központja Szicilia, ahol a XII. század derekától az eredeti görög szövegből fordítják *Arisztotelész* műveit latinra. *Moerbeke Vilmos* a meglévő fordításokat kijavította s újakat is készített, főként *Szent Tamás* számára.

Az arisztotelizmus átvétele nem ment surlódás nélkül. A párizsi egyházmegyei zsinat 1210-ben kiközösítéssel sújtja *Arisztotelész* természetfilozófiai művének az olvasóit. *Courcon Robert* pápai követ 1215-ben a Metaphysicara is kiterjeszti a tilalmat. *IX. Gergely* 1228-ban figyelmezteti a párizsi egyetem teológusait e filozófia veszélyeire, 1231-ben kiterjeszti a tilalmat Toulouse-ra. Az egyetemeken nem sokat törődnek azonban a tilalmakkal — Párizsban elsőként *Robert Grosseteste* tanítványa, *Roger Bacon* hágja át a tilalmat, s a szabad művészetek fakultása ezzel túlnő eddigi előkészítő jellegén. *Brabanti Siger* — e fakultás képviselőjeként — szította az averroista viták tüzét. *Tempier* érsek 1270-ben és 1277-ben elítélte *Sigert* és *Aquinói Szent Tamást*; őt főként a filozófia és a teológia szétválasztásáért, s a metafizika önállósításáért. Canterbury dominikánus érseke *Robert Kilwardby* hivatalosan elveti *Tamás* több tételét. E tilalmak és kiközösítések lassan feledésbe merülnek anélkül, hogy valaha is visszavonták volna őket. A domonkos rend nagykáptalanja már a XII. században a rend doktorává avatja *Tamást*, s *Arisztotelészt* illetően 1366-ban már a pápai legátus követeli a licenciához a szabad művészetek fakultásán *Arisztotelész* összes műveinek a tanulmányozását.

2. Nagyot lendített a skolasztikán az egyetemek kialakulása. Az első egyetem a Szajna szigeten működő iskolák egyesülése: *„nos universitas magistrorum et scholarium"* írják 1221-ben a párizsi magiszterek. A párizsi *universitas* négy nemzetre vagy fakultásra *nationes vel facultates)* tagolódott: franciákra, pikárdokra, normanokra és alemánokra (angolok, németek, magyarok, csehek, lengyelek, skandinávok). A bécsi egyetem négy fakultása 1365-ben: az osztrák, a német, a cseh és a magyar nemzet. Az egyetem eredetileg a tanárok és hallgatók privilégiumokkal védett közös testülete, s csak később jelenti a *studium generale*-t. A studium generale elvégzésével nyert fokozatot *(licentia ubique docendi)* mindenütt elismerték. Az egyetem legfőbb tisztségviselőjét, a *cancellariust* a püspök nevezte ki, a rektort a nemzetek képviselői választották. Párizsban a magiszterek, Bolognában a hallgatók választották a rektort és a tanárokat. A studium gene-

rale négy fakultása: artium (bölcselet), teológia, egyházjog és orvostudomány.

3. A bölcselet fejlődését mozdították elő a koldulórendek is. Leghíresebb rendi iskoláik Oxfordban, Rómában, Nápolyban és Kölnben voltak. *Bonaventura* és *Szent Tamás* a párizsi egyetemen is tanítottak. A ferencesek inkább az ágostoni-platonikus hagyományt ápolták, a domonkosok *Arisztotelész* eszméit terjesztették.

IRODALOM


*1. Az arab és a zsidó filozófiához:*

*a) Kiadások:*

*F. Dieterici:* Al Farabis philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt, Leiden 1892.

*Cl. Baeumker:* Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften, Münster 1933.

*Avicenna:* Opera philosophica, Venetiis 1508 (1961).

*Avicenna:* Philosophia prima, Venetiis 1495 (Louvain 1961).

*Averroës:* Arisztotelis opera latine cum commento Averrois ed. Nicoletus Vernia, Venetiis 1483.

*Averroës:* Aristotelis opera omnia. Averrois in ea opera Commentarii, Venetiis 1562. (fotomechanikus utánnyomás 1962.) 12 kötet.

*S. Van den Bergh:* Die Epitome der Metaphysik des Averroës, Leiden 1924.

*Cl. Baeumker:* Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico is latinum translatus, Münster 1892—1895.

*S. Munk:* Maimonides. Le Guide des Egarés, Paris 1856—1866. 3 k.

*b) Általános irodalom:*

Lásd: *Copleston,* II 1. k. 333—334. o., *Hirschberger,* 1. k. 430—432. o., *Wulf,* 1. k. 295—313. o.

*2. A fordításokhoz:*

*M. Grabmann:* Aristoteles im 12. Jahrhundert, Toronto 1950.

*M. Grabmann:* Guglielmo die Moerbeke, il traduttore delle opere di Aristotele, Roma 1946.

*J. T. Muckle:* Greek Works Translated Directly into Latin Before 1350, Toronto 1942.

*3. Az arisztotelizmushoz és az egyetemekhez:*

*H. Denifle:* Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, Berlin 1885 (1956).

*A. L. Gabriel:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1965. 10. k. 510—513. o.

*M. Grabmann:* Methoden und Hilfsmittel des Aristoteles-studiums im Mittelalter, München 1939.
*M. Grabmann:* I divieti di Aristote sotto Innocenzo III e Gregorio IX, Roma 1941.
*H. Grundmann:* Vom Ursprung der Universitäten im Mittelalter, Berlin 1957.
*Ch. H. Haskins:* The Rise of the Universities, New York 1957.
*H. Rashdall, F. M. Powicke, A. B. Emden:* The Universities of Europe in the Middle Ages, Oxford 1951.

### *6.2.1. Teológusok és filozófusok Párizsban*

Bár Párizst már a XII. században a „filozófia városának" nevezték, a város szellemi arculatát mégis a teológusok határozták meg. A Szent Viktor kolostor-iskolában tanult PETRUS LOMBARDUS (+1160.), a párizsi székesegyházi iskola magisztere, majd a város püspöke. A szentenciák négy könyve című művét évszázadokig tankönyvül használták.

A XIII. század elejének kiváló teológusai *(Auxerrei Vilmos, Fülöp a kancellár* és *Auvergnei Vilmos* párizsi érsek) a teológián kívül kifejezetten filozófiai kérdésekkel is foglalkoztak. AUVERGNEI VILMOS átveszi *Avicennától* a lét és a lényeg reális megkülönböztetését. A létezők lényege nem zárja magába létüket: egyedül Istennek lényege a lét; az ő léte szükségszerű, a teremtményeké esetleges (kontingens). Bírálja az arabok újplatonikus eszméit; elutasítja a világ örökkévalóságáról, a közös intellectus agens-ről és az emanációról hirdetett tanaikat. A dolgok — mondja — nem úgy viszonyulnak Istenhez, mint a víz a forráshoz, hanem *analogikusan:* mint az egészséges az egészséghez *(Arisztotelész).* Isten a *„primum esse per se ipsum solum"* egyben a létezők léte: *„primo et principaliter est esse omnium, cuius participatione esse dicuntur".* De hozzáfűzi, hogy nem állítható „egyenlően és egyértelműen" *(aequaliter et univoce)* a lét Istenről és a világról: más értelemben használjuk az egészséges szót az emberről, az arcszínéről, az orvosságról vagy az életről.

A filozófia fejlődését eredményesen mozdította elő a párizsi filozófiai fakultás tanárainak *logikai érdeklődése.* SHYRESWOOD VILMOS (+1267.) írja az első logika könyvet: Introductiones in logicam. A grammatica a helyes beszéddel *(recte loqui),* a rhetorica a szép beszéddel *(ornate loqui),* a logica az igaz beszéddel *(vere loqui)* foglalkozik, amelynek legfontosabb eszköze a szillogizmus. Tanítványa, PETRUS HISPANUS, a későbbi *XXII. János* pápa írta a legkelendőbb logika tankönyvet: Summulae logicales.

A harmadik kiemelkedő logikus AUXERREI VILMOS. Mindhárman az „artium" tanárai voltak, amely ebben a korban válik önálló filozófiai fakultássá. A dáciai MARTINUS nyelvlogikai műve (Tractatus de modis significandis) a modern logisztika, nyelvfilozófia és hermeneutika előfutára.

IRODALOM

*1. Kiadások:*

*Petri Lombardi* Libri IV. Sententiarum, Quaracchi 1916. 2 k.
*Guielmi Alverni* Opera omnia, Paris 1674 (Frankfurt 1963). 2 k.
*M. Grabmann:* Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood, Münster 1937.
*J. M. Bochénski:* Petri Hispani Summulae logicales, Torino 1947.
*Guielmi Antissiodorensis* Summa aurea, Paris 1500.
*H. Roos:* Martin von Dacien und seine Schrift De modis significandi. Ein Beitrag zur Geschichte der dänischen Sprachlogik im Mittelalter, 1946.

*2. Általános irodalom:*

*Ph. Delhaye:* Pierre Lombard. Sa vie, ses oeuvres, sa morale, Montreal, Paris 1961.
*A. Masnovo:* Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino, Milano 1945—1946. 2 k.
*M. Grabmann:* Mittelalterliches Geistesleben, München 1926—1956. 3. k. 243—253. o.
*Ph. Boehner:* Medieval Logic, Chicago 1952.

### *6.2.2. Az oxfordi iskola*

A skolasztika másik jelentős centruma a platóni-ágostoni hagyományokat ápoló oxfordi egyetem. Bár ismerik *Arisztotelészt* — az iskola alapítója, *Robert Grosseteste* kiváló *Arisztotelész*-fordító — nem fogadják be szolgaian. Annál nyíltabbak az arab természettudomány előtt, és buzgón ápolják Chartres örökségét, a matematikát és a fizikát. A konkrétumok iránti fogékonyságuk — az angolszász gondolkodás jellemző vonása — jól megfér platonizmusukkal, annak bizonyságául, hogy az idealizmus nem szükségképpen ellentéte a realizmusnak.

ROBERT GROSSETESTE (1175—1253.) „párját ritkító tudós, értett a matematikához és optikához, s annyi nyelven tudott, hogy eredetiben olvashatta az egyházatyákat s a múlt filozófusait és

bölcseit", írja mesteréről *Roger Bacon* (Hirschberger, 1. k. 446. o.). Természettudományos érdeklődéséről tanúskodnak *filozófiai* művei a fényről, a fénytörésről és visszaverődésről, a szivárványról, a színekről, a Nap melegéről. *Platón* és *Ágoston* tisztelőjeként elsőként fordítja le a Nikomakhoszi Etikát, s kísérletet tesz arra, hogy — a platóni ideák és az arisztotelészi lényeg helyett — matematikai-kvantitatív módon írja le a természetet s értelmezze mesterét, *Platónt*. *Galilei* empirikus-matematikai módszere erre az „oxfordi Platón"-ra támaszkodik.

ROGER BACON (1210—1292.) a középkor egyik legeredetibb gondolkodójaként messze megelőzi korát. A visszásságokat felfedő, de kíméletlen bírálataiért — *Nagy Szent Albert*et tudatlansággal vádolja — jótevőjének, *IV. Kelemen* pápának halála után élete utolsó húsz esztendejét kolostori fogságban tölti, tudományos munkában.

Főműve, az „Opus maius" tudományelméleti kérdésekkel foglalkozik, s arra törekszik, hogy a tudományt a gyakorlati élet szolgálatába állítsa. Követelménye sehogysem illett akkor a „theória" függetlenség-eszményéhez. Másik forradalmi gondolata, a *tudományos kísérletezés* szíven találja a tekintélyi elvet és a szillogizmust (levezetés). Méginkább felkavarja a kedélyeket, hogy a korabeli „studium" bűnéül rója fel az emberi butaság forrásait: a méltatlan tekintélyek bálványozását, a megszokást, a közvélemény előítéleteit, a tudatlanságunkat elfedő látszat-tudás fitogtatását (Opus maius, I).

Bár még az arisztotelészi *intellectus agens* fogalmát is ágostoni — tehát idealista — módon értelmezi, autók, repülőgépek és olyan járművek tervezésén töri a fejét, amelyek „biztonságosan közlekedhetnek a tengerfenéken és a folyamok mélyén" (Opus maius, VI). A kritikus módszer hatalmának hangsúlyozójaként *Francis Bacon* és *Descartes* középkori előhirnöke. Méltán kapta a „Doctor Mirabilis" jelzőt, bár *Hegel* csupán két sort szán neki: „a fizikát művelte, hatása nem volt, puskaport, tükröket, távcsöveket talált fel; meghalt 1294-ben" (A filozófia történetéről, 3. k. 145. o.). Ez nagyonis sokatmondó szűkszavúság: a rendszerezők örök félelme a kellemetlen kritikusoktól.

IRODALOM

*F. Alessio:* Rivista critica di storia della filosofia 14 (Milano 1959) 81—102. o.
*L. Baur:* Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, Münster 1912.

*J. S. Brewer:* Fratris Rogeri Baconi opera quaedam hactenus unedita, London 1859.
*J. H. Bridges:* The opus maius of Roger Bacon, Oxford 1897 (1964) 3 k.
*A. C. Crombie:* Robert Grosseteste, Oxford 1962.
*T. Crowley:* Roger Bacon. The problem of the Soul in his Philosophical Commentaries, Louvain 1950.
*St. C. Easton:* Roger Bacon and his Search for a Universal Science, Oxford 1952.
*E. Heck:* Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft, Bonn 1957.
*E. Massa:* Rogeri Baconi Moralis philosophia, Turici 1953.
*S. H. Thomson:* The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, Cambridge 1940.

### *6.2.3. A régebbi ferences iskola*

A régebbi ferences iskola őrizte meg legtovább az ágostoni hagyományokat. Többek között az akarat elsőbbségét az értelemmel szemben, az illumináció tanát, az isteni ideákat mint az emberi megismerés lehetőségének a föltételeit; a szellemi anyagról, a lélek viszonylagos önállóságáról a testtel szemben, a lélek képességeinek és szubsztanciájának az azonosságáról és a lélek közvetlen önmegismeréséről szóló tanítást, valamint az ágostoni hagyomány sarkalatos tételét a filozófia és a teológia egységéről.

SZENT BONAVENTURA (1221—1274.) családi nevén *Johannes Fidanza, Alexander Halensis* kiváló tanítványa, *Szent Tamással* együtt küzd azért, hogy a kolduló barátok is katedrához juthassanak Párizsban. Pápai legátusként vezette a lyoni zsinatot, s itt érte utól a halál 1274-ben.

*Ágoston* hűséges követőjeként, a kimondottan konzervatív *Bonaventura* filozófiájának sarkköve Isten. *Tamás* szerint a lét fogalma a legáltalánosabb, és a legelsőbben ismert, *Bonaventura* számára Isten a *„primum cognitum"*. Saját lelkünkben ismerjük föl: *„inserta est ipsi animae notitia Dei sui"*, mivel őt közvetíti mind az igazság, mind az érték megismerése. Elfogadja az *Anzelm*-féle istenbizonyítást és az aposteriori érvelést, de legértékesebbnek az apriori-intuitív megismerést tartja: a lélek magamagában és tevékenységeiben éli át Istent. Ragaszkodik az ideák tanához, s bírálja *Arisztotelészt*, aki — bár érvei nem érnek semmit (In hexaemeron, 6, 2) — mellőzi azt. *Arisztotelész* csak a tudomány *(sermo scientiae)*, *Platón* ellenben a bölcsesség nyelvén *(sermo sapientiae)* beszél — mondja *Bonaventura*. Az ideákat ter-

mészetesen Istenbe helyezi, de nemcsupán logikai, hanem teremtő valóságként: az idea *„rationes foecunditatis ad concipiendum, producendum et pariendum"* (In Hexaemeron, 20, 5.). Az ideákat Isten Fia foglalja össze: a Logosz az Atya ajkán az egyetlen megfelelő (adekvát) Szó, akiben Isten kifejezi mindazt, amit akar, tehát a világot is.

A Logosz — „örök művészetként" a világ isteni föltétele. A létezők ilyenek vagy olyanok, tehát végesek és körülhatároltak, ámde a végesek láttán szükségképpen kell állítanunk a végtelen létezőt *(summum ens)* (Opera, I, 153.). A végtelen létező — mondja az Itinerariumban — az *actus purus*, az *esse divinum*. „Meglepő az az értelmi vakság, amely nem veszi észre azt, amit legelsőbben lát, s ami nélkül képtelen megismerni" (Itinerarium, 5.). Tehát szerinte is a létet ismerjük meg elsőként, a *primum cognitum* azonban nem a legáltalánosabb és legüresebb „valami" *(ens commune)*, hanem tiszta aktualitás létezése. *Descartes* is azt vallja, hogy Isten léte az elsőként és leginkább ismert. E gondolat hatástörténetéből kiviláglik, hogy *Bonaventura* felfogása sem állja meg a helyét. Arra a kérdésre, hogy mi az emberi megismerés lehetőségének a föltétele, az európai filozófia háromféleképpen válaszol. Az egyik a — ebben a kérdésben *Platóntól Hegelig* terjedő — „philosophia perennis" válasza: a megismerés transzecendens föltétele a — bensőleg határtalan, de nem a *Bonaventura*-féle „legfőbb létező". Ezért mondja *Szent Tamás*, hogy amikor egyáltalán megismerünk valamit, bennfoglaltan Istent is megismerjük: „Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito" (De veritate, q. 22 a. 1 ad 1). *Kant* válasza a második: a teret és az időt lényegében véve meg nem haladó érzéki szemlélet látóhatára az, amelyen belül adva vannak a megismerés tárgyai. *Heidegger* pedig — az esszencialista metafizikát bírálva — azt mondja, hogy az emberi egzisztenciát (megismerést) megalapozó transzcendencia a semmire irányul *(K. Rahner:* Hörer des Wortes, München 1940. 79. o.).

A világ — tanítja *Bonaventura* — Istenből ered, de nem automatikusan, hanem teremtés révén. A létezők lényegből és egzisztenciából, matériából és formából összetettek, a léleknek is van matériája. A létezők több szubsztanciális formával bírnak *(pluralitas formarum)*, az észcsírákat magába foglaló ősanyag nem puszta lehetőség, tehát tartalmilag is meghatározza a létezőt. A konzervatív *Bonaventurának* az ősanyagról hirdetett nézetei sokkal közelebb állnak a tudomány mai követelményeihez, mint az arisztotelészi-tamási felfogás. Az Istentől eredő világ dolgainak szemlélete Hozzá visszavezető vándorút *(Itinerarium mentis ad Deum)*,

hiszen a dolgok ősképek hasonmásai. *Bonaventura* reflektál az ideatan alapvető aporiájára — hogy látjuk és mégsem látjuk őket —, s háromféle ismeretet különböztet meg. Vannak olyan ismeretek, amelyek csak „árnyékai" *(umbra)*, vannak olyanok, amelyek már „nyomai" *(vestiga)* s végül vannak „hasonmásai" *(imagines)* az ideáknak. Bár a „hasonmás" sem adja vissza tökéletesen az eredetit, a hasonlóság (analógia) alapján a lélek felemelkedhet Istenhez. Az analógia — a dolgok legmélyebb érthetőségének a kutatása — gondolkodásunk kritikus felszabadítása. Az, hogy soha nem ragadhatjuk meg egészen a dolgok logoszát, megóvja gondolkodásunkat mind a természettudomány, mind a felszínes filozófia korai megelégedettségétől.

A „keresztény filozófia" szószólójaként *Bonaventura* heves küzdelmet folytat a párizsi filozófiai fakultás tanáraival, akik a filozófia nagykorúságáért és önállóságáért harcolnak. *Bonaventura* téved, amikor a filozófiát kinyilatkoztatott tételekre építi föl; ámbár kérdés, hogy egyáltalán van-e előföltétel nélküli filozófia. Mindenesetre: a filozófia csak akkor tudomány, ha pusztán filozófia, és semmi más, ha mellőzi a jelzők használatát, s elzárkózik a filozófián kívüli meghatározások elől.

IRODALOM


a) *Alexandri de Hales* Summa theologica, Quaracchi 1924—1948. 4 kötet.
*Magistri Alexandri de Hales* Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi, Quaracchi 1951—1957. 4 kötet.
*S. Bonaventurae* opera omnia, Quaracchi 1882—1902. 10 kötet.
*S. Bonaventurae* opera theologica selecta, Quaracchi 1934—1949. 4 kötet.
*Ph. Boehner:* Itinerarium mentis in Deum, New York 1956.
*Bonaventura:* Élet fája, Budapest 1946.
*Bonaventura:* Életem Krisztus. Kisebb művek, Budapest 1946.
*Bonaventura:* Krisztus a mi szőlőtőnk. Elmélkedés Jézus szenvedéseiről, Budapest 1946.
*Bonaventura:* A lélek útjai Istenhez, Gyöngyös 1942.
*Bonaventura:* A tökéletesség kis tükre, Budapest é. n.

b) *Z. Alszeghy:* Grundformen der Liebe, Roma 1946.
*Copleston:* i. m. II 1. k. 301—322. o.
*É. Gilson:* La philosophie de S. Bonaventure, Paris 1953.
*É. Gilson:* Die Philosophie des hl. Bonaventura, Köln 1960.
*E. Gössmann:* Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis, München 1964.
*R. Guardini:* Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung, Düsseldorf 1921.
*Hirschberger:* i. m. 1. k. 450—457. o.

*E. W. Platzek:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1958. 2. k. 582—584. o.
*J. Ratzinger:* Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1959.
*K. Ruh:* Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik, Bern 1956.
*A. Zumkeller:* Die Augustinerschule des Mittelalters, Roma 1964.

### *6.2.4. Nagy Szent Albert*

Új irányba tereli a skolasztika fejlődését NAGY SZENT ALBERT (1193—1280.). Ő nyitja meg a sváb filozófusok *Hegel*en át *Heidegger*ig és *Rahner*ig vívő sorát. A párizsi egyetemen, majd a domonkosok kölni főiskoláján tanít. Itt találkozik legkiválóbb tanítványával, *Aquinói Szent Tamás*sal. Pápai követ, provinciális, regensburgi püspök és vándorprédikátor. Megfordul Itáliában. Anagniban, Firenzében, majd Kölnben, Würzburgban és Strassburgban működik, résztvesz a lyoni zsinaton, 1277-ben újra Párizsba megy, hogy *Tempier* érsekkel szemben megvédje nagy tanítványát, *Aquinói Tamás*t. Kölnben éri utol a halál november 15-én. Művei terjedelme — gyalogszerrel megtett útjai ellenére 38 negyedívnyi kötet — méltán váltja ki tanítványai csodálatát: „*Nostri temporis stupor et miraculum*" — írja róla *Strassburgi Ulrich* (Summa de bono, IV, 3, 9), „Ő volt a legtudósabb magiszter, akihez nem hasonlítható senki a bölcs Salamon óta" — írja egy névtelen krónikás. Ennek ellenére — vagy éppen ezért — sokan gyűlölik, s bár műveit felhasználják, képtelen vádakkal rágalmazzák. Az utókor varázslónak tartotta rendkívüli természettudományos ismeretei miatt (Hirschberger, 1. k. 458—463. o.).

Azt vallja, hogy *Platón* és *Arisztotelész* tudományának szintézise viszi előbbre a filozófiát. A létet — mint *Grosseteste* — az emanációs fénymetafizikával értelmezi. Isten a teremtetlen fény. Ő hozza létre a első „intelligenciát" *(intellectus agens universaliter)*: belőle erednek (emanáció) a létezők. Az univerzáliák kérdésében is közvetít *Platón* és *Arisztotelész* között. A faji lényeg *(eidosz)* megelőzi a dolgokat, és független konkrét megvalósulásuktól *(universale ante rem)*. Általános fogalmaink gondolati tartalmak, s ilyenképpen a dolgok után vannak *(post rem)*. Az individuális dolog a faji lényeg konkretizálódása *(universale in re)*. A létezőket a lényeg és az *existentia* alkotja. Olykor úgy tűnik, hogy a lét és a lényeg reális különbségére gondol, mint *Avicenna*, máskor pedig csak fogalmira, mint *Averroës*. Nem fogadja el a szellemi szubsztanciá-

nak materiából és formából való reális összetettségét, helyette *Boëthius „quod est"* és *„quo est"* megkülönböztetéséhez nyúl vissza. A konkrét lélek *(quod est)* individuális szubsztancia, amely általános formájának (természetének=*quo est)* köszönheti faji mivoltát. Ezt a terminológiát használja majd *Szent Tamás* is a szellem definíciójára: *intellectus „quo est omnia fieri et facere"* (Summa theologica, I q. 88 a. 1). Nem fogadja el *Averroës* tanítását, s minden egyes léleknek individuális „szenvedő és alkotó észt" tulajdonít *(intellectus agens et possibilis).*

*Albert* kiváló természettudós; tiszteli a hagyományt és a tekintélyt, de többre értékeli a természet megfigyelését és pontos leírását. Tisztában van a kísérletezés *(experimentum)* jelentőségével. „Háromszáz éves kerülőúttól szabadult volna meg a természettudomány, ha az Albert-kijelölte úton halad tovább" — mondja állattani művének (De animalibus, Münster 1916.) kiadója, *H. J. Stadler.* A természettudós kora legnagyobb misztikusa: *Eckhart, Seuse, Tauler* és *Cusanus* merítenek írásaiból.

IRODALOM


*1. Kiadások:*

*A. Borguet:* Opera omnia, Paris 1890—1899.
Az Albertus—Magnus Intézet 40 kötetre tervezett, a kritikai igényeknek megfelelő kiadásából (Editio Colenensis) eddig megjelent a 12. (Münster 1955.), a 19. (Münster 1952.), a 26. (Münster 1957.) és a 28. kötet (Münster 1951.).

*2. Bibliográfia:*

*F. Uebarweg, B. Geyer:* Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928. 402. o., 739—743. o.
*M. H. Laurent, M. I. Congar:* Essai de bibliographie albertienne: Revue Thomiste 36 (Paris 1931) 422—468. o.
*A. Walz, A. Pelzer:* Bibliographia Alberti Magni: Angelicum 21 (1944) 13—40. o.

*3. Általános irodalom:*

*H. Bales:* Albert Magnus als Zoologe, München 1928.
*M. Grabmann:* Mittelalterliches Geistesleben, München 1936. 2. k. 324—412. o.
*J. Hirschberger:* i. m. 1. k. 458—463. o.
*B. Geyer:* Die grossen Deutschen, Berlin 1956. 1. k. 201—216. o.
*W. Kübel:* Lexikon für Theologie und Kirche, Fereiburg 1957. 1. k. 285—287. o.

*P. G. Meersseman:* Introductio in opera omnia Beati Alberti Magni, Bruges 1931.
*H. Ostlender:* Albertus Magnus, Düsseldorf é. n.
*G. C. Reilly:* Psychology of St. Albert the Great compared with that of St. Thomas, Washington 1934.
*H. Ch. Scheeben:* Albertus Magnus, Köln 1955.

### *6.2.5. A skolasztika fejedelme*

AQUINÓI SZENT TAMÁS párját ritkítóan világos, átgondolt, a legkisebb részletet is felölelő szintézisét nem az eredetiség, hanem — mint a korabeli dómokat — a páratlanul merész konstrukció szilárd eleganciája jellemzi. Nem volt önálló kutató, *Albert*nek egyetemesebb volt a tudása, *Bonaventurának* izzóbbak és bensőségesebbek az érzelmei, *Duns Scotus*nak finomabbak a logikai megkülönböztetései, mindenkit fölülmúlt azonban *Tamás* érthető stílusa, tiszta és világos szerkesztése — mondja *Gilson* (Le thomisme, Paris 1948.).

Működése a római jog XII. és az arisztotelizmus XIII. századi reneszánszára valamint a középkori bibliamozgalom — evangéliumi megújulás — idejére esett. Rendkívüli rendszerező erejével igyekszik összhangba hozni a kor gondolatvilágát s feltárni a görög patrisztika hagyományait. Alkotása *nem időfölötti szintézis, hanem a teológiai-filozófiai tudomány soha be nem fejezett építése* a kor valamennyi rendelkezésre álló építőanyagából. A múlt értékeire épülő, a hagyomány betűjét átértelmező gondolkodás előre mutat a jövőbe, amelyet még mi sem hagytunk teljesen magunk mögött *(P. Engelhardt)*.

*Tamás* 1224-ben a Nápoly melletti Rocasecca várában született, húsz éves korában belép a domonkos rendbe, Párizsban és Kölnben tanul, 1256-ban magiszter a párizsi egyetemen. Három év múlva az orvietoi majd a viterboi pápai udvarban „lector curiae", itt ismerkedik meg *Moerbeke Vilmos*sal, akinek a megbízható *Arisztotelész*-fordításokat köszönheti. 1269 és 1272 között ismét Párizsban tanít. Tudományos tevékenységének a tetőpontján élete szüntelen küzdelem: harcolnia kell a világi papok sorából kikerülő professzorokkal, a latin averroistákkal *(Brabanti Siger)*, a ferences iskola képviselőivel *(John Peckham)* és az egyházi tanítóhivatallal. *Tempier* érsek 1272-ben *Sigerrel* együtt *Tamás*t is elítéli, aki tiszteletet parancsoló tárgyilagossággal védi meg álláspontját, s nem tágít attól. *X. Gergely* meghívja a lyoni zsinatra, de útközben utoléri a halál, 1274. március 7-én.

Filozófiai művei közül kiemelkednek az *Arisztotelész* könyveihez írt magyarázatok, kiváló filozófiai bevezetés a De ente et essentia című könyve. Jelentősek még a Quaestiones disputatae (De veritate, De potentia, De anima, De malo), valamint az apologetikus célzatú Summa contra Gentiles (S. c. G.). Teológiai művei közül filozófiai szempontból is fontosak a Szentenciák négy könyvének a magyarázatai, és a befejezetlen — a laikus nagyközönség számára készült — Summa theologica (S. th.).

*6.2.5.1. A megismerés metafizikája*

*Tamás* filozófiája nem a hitből, hanem az ember természetes tudásvágyából indul ki. Ő az első középkori filozófus, aki szükségesnek látja bizonyítani, hogy az értelem természetes világosságán kívül van természetfölötti kinyilatkoztatás is. A tudomány feladata nem merül ki a teológia szolgálatában. Önálló célja és feladata, „hogy beírja az emberi lélekbe az univerzum egész rendjét, valamennyi okát és elvét". Az igazság legfőbb kritériuma azonban a hit: „Azt, ami a többi tudományban ellentmond a teológiának, tévedésként el kell vetnünk" (S. th. I q. 1 a. 6).

*Ágoston* azt mondta, hogy belül keressük az igazságot. Az *Aquinói* — a Filozófus nyomán — az érzékelésből eredezteti a megismerést (S. th. I q. 1 a. 9). Az anyagi dolgok mivolta (S. th. I q. 88 a. 3) az elsőként ismert: *„quod est primo et per se cognitum"* (S. th. I q. 85 a. 8). Az isteni világosság éppen olyan szükséges a megismeréshez, mint a Nap fénye a látáshoz (S. th. q. 84 a. 5). E néhány mondatból kiviláglik egész ismeretelmélete. Az érzéki benyomások kialakította közképzet nem teljes megismerés. Az elképzelés nem elegendő oka, hanem inkább anyaga a tudásnak: *„non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo materia causae"* (S. th. I q. 84 a. 6). Az értelmi megismerés másik „oka" az „alkotó ész" *(intellectus agens)*; megvilágítja a képzetet, absztrahálja belőle a fogalmat.

Hogyan történik ez? Az *intellectus agens* az emberi szellem spontán és aktív képessége, ő „alkot mindent": *„quo est omnia facere"* (S. th. I q. 88 a. 1) — mondja *Szent Tamás Arisztotelész* nyomán (De anima, 430 a 15). Az *intellectus agens* formailag „valami készség, amilyen például a fény, ami valóságos szineket hoz létre a lehetőség szerint valókból". Tartalmilag a lét egész tágasságának az elővételezése, előzetes létismeret, az emberi szellem potencialitásának aktuális mozzanata, meghatározottsá-

ga, amely nélkül a szellem puszta potenciaként semmis lenne. „A szellemi lélek — mondják — olyan mint a horizont *(quidam horizon)* és a testi és a testetlen valóság közötti határ" (Summa contra Gentiles, II, 68). Az *intellectus agens* a lét horizontjaként „az első igazság ismertető jele *(impressio)*", „az alapelvek készsége" *(habitus principiorum)* a lélekben (De veritate, q. 8 a. 15). Az értelmi tevékenység „készsége" velünk születik, de nem idea, hanem az érzékelt valóság intellektuális megragadását teszi lehetővé. A materia-forma modellben az *intellectus agens* világossága a *„forma"*, a képzet pedig a *„materia"*. Az értelmi megismerés — az absztrakció — úgy jön létre, hogy az értelem fénye egyesül a képzetek anyagával. E gondolat mögött a lét és az igazság eredeti egysége áll. *Szent Tamás* nem azt keresi, hogy mi egyesíti a megismerő alanyt a megismerés tárgyával, mert akárcsak *Hegel*nél, szerinte nem az egység, hanem a különbözőség szorul magyarázatra, *„ens et verum convertuntur"*: a lét és az igazság fölcserélhető fogalmak; minden ami van és amennyiben van igaz és érthető. Mivel az „anyagi" kevésbé van mint a szellemi, az intellectus fényének „informálnia" kell a képzeteket, hogy megértsük őket. Az „értelem" a megismerő észnek és az érthető dolognak közös aktualitása: *„intellectus et intelligibile in actu sunt idem"* (S. th. I q. 14 a. 2). Az eddigiekből következik az emberi ész meghatározása: természete — *„quo est"* — abban áll, hogy ő lesz minden és ő alkot mindent — *„omnia facere et fieri"* — (S. th. I q. 88 a. 1). Az ész passzív és aktív képesség, amit a lét határoz meg. Passzív képesség, mert csak „lehetőség szerint minden", aktív képesség mert a saját erejéből „lesz minden". Az ész az egész lét befogadásának a lehetősége és az erre irányuló törkvés. Mivel anyagi való ilyesmire nem képes, azért testetlen, azaz szellemi. Az emberi szellem lehetőségként a lét maga; mert belefér minden.

Mint *Platón* — vagy *Kant* — *Szent Tamás* sem mellőzheti a megismerés apriori föltételét. Nála azonban ez az apriori elem sem nem idea, sem nem a kanti „szemléleti forma", hanem előzetes ismeret a létről. Az „alkotó ész" nem a tárgyat alkotja meg *(Kant)*, nem megfogalmazott, nem tematikus tudás, nem az ideák tárháza, hanem az „igazság készsége", az első igazság olyan elővételezése, amelyhez hozzámérhető valamennyi többi igazság. Az első igazság *Szent Tamás* számára Isten, maga a lét, *„ipsum esse"*: a létezők létének és megismerhetőségük lehetőségének közös föltétele (De veritate, 22, 1). Az ész tudásvágyának nem elégséges alapja sem a létezők összessége *(Kant)*, sem pedig a semmi *(Heidegger)*, mert egyik sem okolja meg „az alkotó észben"

megnyilvánuló többletet, föltétlent és végtelent. Mivel az ész mindenről akar tudni mindent — s a mindenen kívül nincs semmi —, természeténél fogva vágyódik Isten után *(desiderium naturale videndi Deum)*, és eleve tud róla (S. th. I q. 75 a. 6 és Summa contra Gentiles, II, 55.). Nem kifejezetten, hanem ítéleteiben foglaltan: amikor a létet állítja valamiről, akkor implicite Isten létét is állítja. Mivel Isten a Teremtő, a szintetikus-apriori — ismeretgyarapító — ítéletek lehetősége abban rejlik, hogy *közös föltétele van* a dolgok lehetőségének és megismerhetőségének. Az emberi értelem „önmagában véve tévedhetetlen" (De anima, III, 6), mivel a legfőbb igazságból részesül. A tévedések az érzékcsalódásból, a szenvedélyekből, az akarat rosszra hajló voltából és az előítéletekből erednek. Az igazság kritériuma mégsem a szubjektivitás, mivel — létük transzcendens föltétele révén — a létezők is részesülnek az igazságból, s így alapvetően mivoltuknak megfelelően hatnak *(mensurant)* az emberi lélekre (De veritate q. 1 a. 2.).

A megismerés pszichológiáját *Arisztotelész* szellemében értelmezi. A fantázia — az alkotó ész eszközeként — rányomja a szenvedő észre az anyagi dolog közképzetét *(species impressa)*, amely aktuálisan „érzéki", potenciálisan azonban „érthető" *(species intelligibilis)*, mert belőle absztrahálja az alkotó ész a megértettet. A tényleges megértésből, „belátásból" ered a „belső szó" *(verbum cordis)* vagy *conceptio, definitio* stb. — a kései skolasztikában a *„species expressa"* —, amit szóban kimondunk, vagy betűvel leírunk. Nézzük egy példán. Ha meg akarjuk ismerni a kört, akkor képzeljünk el egy kereket, majd azt, hogy a kerület minden egyes pontja egyenlő távolságra van a középponttól. Ha értelmünk megragadja a pont, egyenlő távolság stb. szükségszerű összefüggéseit, kialakul a kör megértése, létrejön a „belátás". Ezt követi bennünk a kör fogalma, meghatározása stb., amit már szóban vagy írásban is kifejezhetünk. Mi történt ebben a folyamatban? A képzelőerő tudásvágyunk eszközeként kialakította bennünk az „ideális alakú kör" érzéki képét, amelyben értelmünk belátta, fölismerte, megragadta a kör szükségszerű belső összefüggéseit.

### *6.2.5.2. Lételméleti alapfogalmak*

1. *Arisztotelész* nem ismerte a teremtett lét — hanem csak az örök világ — fogalmát. *Tamás* filozófusként is a teremtettséget tartja a létezők legegyetemesebb meghatározásának. A teremtés *emanáció: „totius entis a causa universali et hanc quidem emanationem designemus nomine creationis"* (S. th. I q. 45 a. 1). A ki-

áradás nem automatikus *(Avicenna)*, hanem Isten szabad elhatározásának a következménye. Az *„actio sequitur esse"* elv következtében a teremtmény hasonlít Teremtőjére: a dolgok tulajdonképpeni mivolta *„per prius"* Istenben van (S. th. I q. 13 a. 2). A transzcendens megalapozás biztosítja a világ immanenciáját, amelyben Isten — a létező lét — közvetlenül, legbelül és állandóan jelen van (S. th. I q. 81 a. 4). Isten nem kívülről „löki" a világot, hanem belső jelenléte tartja mozgásban az okok és okozatok állandó és kivétel nélkül mindenre kiterjedő játékát (S. c. G. II, 21). Abban mutatja meg nagyságát, hogy a dolgoknak saját létet és saját tevékenységet juttat, tehát „aki kisebbiti a dolgok tökéletességét, az Isten hatalmát kisebbíti" (S. c. G. III, 68). Isten nem vetélytársa a világnak, nem nyúl bele kívülről a világ menetébe. Ugyanaz az eredmény Istennek és a világnak köszönheti létét: „közvetlenül hat mindkettő, csak más módon" (S. c. G. III, 70). Ez érvényes az emberi szabadságra is: a teremtő nem fosztja meg, hanem megajándékozza az embert szabadságával (S. th. I q. 83 a. 1 ad 3).

2. Bár *Tamás* visszautasítja a platóni eszméket *(formae separatae)*, a *„participatio"* fogalmát — átértelmezetten — használja (S. th. I q. 44 a. 1). *Platón* szerint a részesülés azt jelenti, hogy a dolgok az eredeti létező „hasonmásai". *Szent Tamás* szerint a létezők nem az ideákból, hanem a létből részesülnek. A világ és a lét értelmezésének két alapvetően különböző modellje közül az egyik a részesülés. Eszerint nem a kevesebb okolja meg a többet, hanem a több a kevesebbet. Amint az igazat, a jót, a szeretetet úgy ismerhetjük csak meg, ha van valami előzetes tudásunk az igazról, jóról és szeretetről (tehát a létről), az ontológiai sorrendben is a lét *(Ipsum esse)* az első, s utána következnek a létezők.

3. Az előbbiekkel szorosan összefügg a *lét analógiája*. *Arisztotelész* szerint a lét nem genus-fogalom, mivel nem határozható meg közelebbről *(specificatio)* olyasmivel, ami nem tartozik a lét fogalmi körébe. A létet a különféle létezőkről nem állíthatjuk egyértelműen *(univoce, szünónümosz)*, sem egészen más értelemben *(aequivoce, homónümósz)*, hanem csak hasonló értelemben. Az állításnak ezt a módját *Szent Tamás* analógiának, *Arisztotelész „parónümia"*-nak mondja (Categoriae, 1).

Az analógia fogalmát *Platón* használta elsőként: a jó szülötte *(ekgonosz)* „hasonlatos" *(analogon)* magához (Az állam, 508 b). Mivel *Arisztotelész* visszautasítja a participáció fogalmát, másként értelmezi az analógiát. Az mondja, hogy az analógia különböző viszonyok hasonlósága: a szem úgy viszonyul a testhez, mint az értelem a lélekhez. *Tamás* szerint a viszonyok hasonlósága az *analogia proportionalitatis* (De veritate, q. 2 a. 11). *Arisztotelész*

is használja azonban a platoni analógiát, csak másként nevezi. A Metafizika első könyvében azt írja, hogy a létet úgy állítjuk a különféle létezőkről, mint az egészséget az emberről, az arcszínről, az ételről és a gyógyszerről. Később ezt a fajta analógiát az *analogia proportionis vel attributionis* névvel illették, s *Tamás* a teremtmény és a Teremtő viszonyára alkalmazza: *„alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur et haec analogia est creaturae ad Deum"* (I Sententiarum, d. 35, 1, 4).

Az analógia-gondolat segítségével érthető az, amit *Tamás* az igazságról mond. *Canterbury Anzelm* készítette elő és *Nagy Szent Albert* fogalmazta meg a problémát. *Tamás*nak arra kellett felelnie, hogy mindazt, amit igaznak mondunk, magában is megilleti-e ez a rang, vagy csupán az első, önmagában álló Igazsághoz (Isten) való viszonya alapján. Azt válaszolja, hogy egy igazság — az isteni — révén igaz mindaz, ami Istenen kívül van, a teremtett dolgok világában azonban *sok* igazság van, ami által a dolgokat is igaznak mondhatjuk (I Sententiarum, d. 19, 5, 2 sol.). A teremtmények világában a dolgokhoz igazodó kijelentést mondjuk elsődlegesen igaznak; az igazság itt annyi mint „helyesség" *(orthotész)*; a dolog létében gyökerező s a dolog létéről mondott értelmes ítéletben megvalósuló vonatkozás. *Szent Tamás* a létezők létezésében is megleli ezt a vonatkozást, amely a lélekben kristályosodik ki egészen: a lélek azáltal, hogy — maga is létező és nyitva áll valamennyi létező előtt — önmagához viszonyul, önmagára hajlik vissza *(reflectio)*, mint arra a helyre, amely összegyűjti valamennyi létezőt (De veritate, 1, 1).

A létezők létének és a lélek létének összetartozása, mint alapvető igazság, az Első Igazságban gyökerezik (De veritate, 1,7). Az „Első Igazság" Isten tökéletes jelenléte önmagában *(praesentia sibi)*. A létezők léte, „valósága" az észben „világosságként" a létezők jelenléte, amely az „alkotó ész"-nek, a teremtetlen világosságból való részesülésnek köszönhető. A lét világossága tartalmilag a gondolkodás logikai eszközében, az ellentmondás elvében *(habitus principiorum)* fejeződik ki (I Sententiarum d. 19, 5, 1). Mivel az igazság evilági „helye" az állító és a tagadó ész (S. th. I q. 16 a. 2), az igazságot az észre és nem „örök mondatokra" és „ideális összefüggésekre" való tekintettel, tehát végesként, időbeliként (S. th. I q. 16 a. 7) és változóként (S. th. 2. 16 a. 8) kell értelmeznünk *(P. Engelhardt)*.

4. *Szent Tamás* lételméletében kiemelkedő helyet foglalnak el a *transzcendentáliák*. Ezeken olyan legegyetemesebb meghatározásokat ért, amelyeket valamennyi létezőről állíthatunk: *res, ali-*

*quid, unum, verum, bonum.* A transzcendentáliák nem adnak hozzá semmit a léthez, hanem más szempontból tekintik: minden dolog valami, létező, egy, igaz és jó (De veritate, q. 1 a. 1).

5. Az arisztotelészi kategória-tant is beépíti rendszerébe. Látja, hogy *Arisztotelész* a gondolkodás- és beszédmódokból vezeti le a szubsztanciát és a többi kategóriát, mégsem tartja egyedül csak kifejezésmódnak őket, hanem a lét fokozatainak *(gradus).* A kijelentés módja *(praedicabilia)* a logikába (nem, faj, különbség, tulajdonság, esetlegesség), a kijelentés tartalma *(praedicamenta)* az ontológiába tartozik. *Szent Tamás* sem veszi észre, hogy a kategóriák nem szigorúan vett „létélvek", hiszen nem megokoló, hanem leíró funkciójuk van.

6. A szubsztancia — a létező — négy elve: az anyag, a forma, a hatóok és a cél-ok.

A szubsztancia hosszú történetében hol az anyagot (szubsztratum, szubjektum, *hüpokeimené),* hol a formát, hol a kettőt együtt jelenti. *Arisztotelész* — ingadozásai ellenére is — elsősorban ez utóbbit *(substantia prima)* érti rajta. *Szent Tamás* ebben is követi mesterét; a gondolkodás és a beszéd — ennélfogva a tudomány — lehetőségének mellőzhetetlen föltétele a szubsztancia: valami, amiről valamit mondunk.

A hilemorfizmusban csak terminológiai újítást eszközöl. A materia prima egészen meghatározatlan, a második materia mennyiségileg meghatározott *(materia signata)* és további meghatározásokat fogadhat magába. A materia önmagában meghatározatlan — tehát végtelen — lehetőségét a forma determinálja ezzé vagy azzá. A dolgot egyetlen forma (szubsztanciális) határozza meg. A dolog lényegén *(quod quid est)* a formát és a materiát együtt érti: *essentia substantialis.* A lényeg *(essentia, substantia, essentia substantialis)* létének az oka *(quod quid erat esse)* a dolog formája (De ente et essentia, 2). *Szent Tamás* a mivoltot *(quod quid erat esse)* tekinti a dolog valódi okának, s nem oldja fel az aporiát — ami abból adódik, hogy egyfelől a forma elsődleges (S. th. I q. 84. a. 1 ad 5), másfelől az anyag időben megelőzi a formát és valódi oksági hatást fejt ki —, bár ismeri a skolasztikus axiómát: *„forma producitur e potentia materiae". Arisztotelész* is tudta, hogy csak eszmékből nem építhetünk házat, és az sem mindegy, hogy milyen építőanyagot használunk fel, de ő sem vállalta a következményeket.

A sztatikus meghatározáson kívül szükség van a dinamika elvére is, amit *Szent Tamás* az arisztotelészi actus-potentia tanban talál meg. A potencia nemcsak logikai lehetőség, ami nem több annál, hogy egy gondolatban nincs belső ellentmondás, hanem „lehető-

ség szerinti lét": *befejezetlen lét*, amely nem érte még el célját. Ilyen potencia például az emberi ész: befejezetlen mindaddig, amíg nem tud mindenről mindent, vagy — ontológiai fogalmazásban — amíg nem gyűjti magába az egész létet, azaz nem „lesz minden". Ha az észt „befejezetlen létnek" mondjuk, akkor ebben az összetételben a befejezetlen jelenti a „szenvedő észt", a lét pedig „az alkotó észt", a létből való részesülést.

Az alkotó és szenvedő ész együtt az ember szellemi „természete". *Szent Tamás* terminológiájában az *actus primus* a „forma", amit tovább tökéletesít az *actus secundus*, az arisztotelészi *„energeia"*: élni, ismerni stb. A szenttamási *actus primus* megfelel az arisztotelészi első *entelekheianak*: „a lélek első teljesültsége *(entelekheia)* a szerves fizikai testnek" (De anima, 212 b 4). Az *actus secundus* pedig megfelel *Arisztotelész* teljes valóságának, az első energeianak. Átveszi (De ente et essentia, 1) a Filozófustól a létezők dinamikájának immanens elvét, a természetet (Physica 192 b 24). A természet kettőt jelent: vagy — sztatikusan — a dolog lényegét, mivoltát, szubsztanciáját, vagy — dinamikusan — a dolog aktivitásának az elvét. Az ember „szellemi természete" ezek szerint jelentheti azt, hogy az ember szubsztanciális formája „szellemi" (nem anyagi), és jelentheti az intellektuális tevékenység elvét *(intellectus quo est omnia fieri et facere)*.

A természet mint lényeg reálisan különbözik a dolog lététől. *Szent Tamás* filozófiájában központi kérdés az *essentia* és az *esse* reális megkülönböztetése, amit *Avicennától* vett át. A teremtett dolgok mivolta nem zárja magába a létet: a dolog lényege vagy *mibenléte* éppen az, amiben léte fennáll (De ente et essentia, 5). A lét és a lényeg különbsége abból derül ki — mondja *Szent Tamás* —, hogy valaminek a lényegét tökéletesen fel tudjuk fogni anélkül, hogy a létére vonatkozóan állítanánk valamit: *„Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo"*. Ebből a megfontolásból adódik, hogy az egyetlen létező, amelynek lényege a léte *(suum esse)*, Isten.

### *6.2.5.3. Isten*

A szellemtörténet egyik legvégzetesebb fordítása — írja *P. Engelhardt* — az Exodus 3,14. versének görög (LXX) átültetése (Kittel, II, 396. o.): „Én vagyok a létező" *(ego eimi ho ón)*. A „hetvenes" fordítók a szövetség történelmileg megnyilatkozó Istenét a görög filozófia semlegesből *(on)* himneművé *(ón)* alakított alapfogalmával azonosítják. *Szent Tamásnak* adva van tehát Isten

„legmegfelelőbb neve": a Létező, aki van (S. th. I q. 13 a. 11). Nem elégszik meg azonban a „legfőbb létezővel", mert a létezők elemzése szükségképpen elvezeti „magának a létnek" *(ipsum esse)* a fogalmához, amelyen a legáltalánosabb *(esse commune)* és teljesen meghatározatlan létet érti, s ez viszi el Isten létéhez *(ipsum esse subsistens)*. A De ente et essentia című művében írja, hogy nem elég, ha Istent csak létnek *(esse tantum)* mondjuk, mert Ő a legtisztább lét, amihez nem adható hozzá semmi, mert nincs benne semmiféle hiány (De ente et essentia, 6). Az isteni létet „a magamagában fennálló lét"-nek *(ipsum esse subsistens)*, a „létező lét"-nek nevezi. A világból való felemelkedés végcélja nem az üres és meghatározatlan — mert bármiről állítható — lét, hanem a lét teljessége, ennélfogva az esse csupán közvetítő a létezők és a „létező lét" között. Az általános létet az emberi szellem vonatkoztatja el a létezőkből, a valóságban azonban — általánosként — nem létezik (S. c. G. I, 26).

E gondolatmenet egyik lényeges eleme, hogy a meghatározatlan lét átmenet csupán, a másik, hogy Istent nem létezőként, hanem létként kell megközelítenünk. Az általános létről — átmeneti jellege miatt — könnyen elfeledkezünk: következésképpen Isten a létezők közé siklik; egy lesz a többi közül, s megszűnik isteni volta — írja *Lotz*. Azért utasítja el *Heidegger* a metafizikát, mégpedig joggal, mert a *Szent Tamás* utáni metafizika valóban megfeledkezett a létről. Ennek tulajdonítható, hogy az Isten megismerhetősége ellen fölhozott kanti nehézségeket nem tudta megoldani. Ha megfeledkezünk a létről, akkor nem juthatunk el Istenhez mint létezőhöz sem. *Heidegger* gondolkodása az általános lét körül forog, amely — legalábbis elvben — nyitott Isten előtt. A későbbi *Heidegger* egyre inkább megfeledkezik azonban kiindulásáról, és amilyen mértékben önálló létezővé zsugorodik a meghatározatlan lét — ahelyett hogy megőrizné átmeneti jellegét —, olyan mértékben zárul be gondolkodása Isten előtt.

*Szent Tamás* az általános lét révén jut a létező léthez, pontosabban azon át, amit *Heidegger* „ontológiai differenciának" nevez. Ez úgy nyilvánul meg a véges létezőben, hogy a létező csak bír a léttel, vagy csak részesül belőle (S. th. I q. 3 a. 4), amiért is a létezőben a lét különbözik a létezőtől. Különösképpen nem tudja a létező kimeríteni a magában véve végtelen lét teljes bőségét (S. c. G. I, 43). Ezért haladja meg a lét legbenső mélysége a véges létezőt, ami a lét és a lényeg *(esse et essentia)* reális különbségében fejeződik ki (Quodlibetalia, III q. 8 a. 20). Ez a különbség jelzi a transzcendenciát: annak a létnek a tulajdonságaként, amely — annyira különbözvén a létezőktől, hogy nem lehet azok belső

alkotóeleme — létként önmagában áll fönn: szubszisztál *(Esse subsistens)*. A szubszisztáló lét nemcsak a létezők léte *(actualitas omnium rerum)*, hanem maga „a lét" teljes, összekeveretlen tisztaságában: *„actualitas omnium formarum"* (S. th. I q. 4 a. 1 ad 3). Tőle függ valamennyi létező; ő maga azonban a létezőktől függetlenül, magamaga által a lét; ezért ab-solut, mindentől független a szó legteljesebb értelmében. Isten abszolút volta bizonyul tehát az ontológiai különbség tulajdonképpeni tartalmának, amiért is az Istenről való beszédnek — maga mögött hagyva a meghatározatlan létet — el kell érnie az abszolút létet.

A fölemelkedést az ontológiai különbségnek — végeredményben a létnek — legfőbb alapelvei hordozzák. A Summa theologica leghíresebb fejezete (I q. 2. a. 3) tárgyalja az *„Istenhez vivő öt utat"*. Az első út a mozgásból következtet „az első mozdulatlan mozgatóra", mivel a lét az önmagával való teljes azonosságot nem éri el a létezőkben, hanem csak a szubszisztáló létben. Ugyanebbe az irányba mutat az okság útja is, hiszen a lét föltétlenül kizárja a nem-létet. A harmadik út — *ex possibili et necessario* — a létezők részleges-partikuláris — mint a skolasztikában mondják kontingens — létén emelkedik felül az egészhez és a föltétlenhez, az önmagában fönnálló léthez. Ugyanerre a létre utal a létezők participációja a létből — a létezők tökeletességének különféle foka —: a részesülés a föltétel nélküli lét teljes bőségén nyugszik. Az ötödik út azt mondja, hogy valamennyi létező törekszik a létre, miközben a maga sajátos módján közelíti meg célját, a lét teljességét — a szubszisztáló létet —, amely összegyűjti és magához vonja valamennyi létező törekvését.

Az öt út gondolatmenete közös. A létezőkben — a létezők és a lét különbségében — megmutatkozik a meghatározatlan lét *(esse commune)*, amelynek önnön valója csak a szubszisztáló létben pillantható meg. „És ezt mondjuk Istennek" — fűzi hozzá *Szent Tamás* minden egyes „út" végén. Negatív fogalmazásban azt jelenti ez, hogy ha nem lenne a szubszisztáló lét, akkor a lét nem lene sem önmagával azonos, sem a nemlét abszolút ellentéte, sem a létezők alapja, sem célja. Egyszóval: a lét nem lenne lét, nem különböznék a létezőktől, s teljesen elmerülne bennük. Saját vonásai helyett a létezőkét viselné, ilyenként azonban el kellene tűnnie, mivel a létező is csak a lét által azonos magával. A létező tulajdon léte révén gyökerezik a szubszisztáló létben, és az ő révén hasonló hozzá (S. c. G. II, 22 és II, 53). A létezőkben a lét hirdeti Istent és vezeti el Hozzá az elmét *(Lotz, 573—579. o.)*.

*6.2.5.4. Az ember*

A szenttamási filozófia antropológiai fordulata akkor tűnik ki a legvilágosabban, amikor a teológiai tradíció összeütközik az ember érdekével *(P. Engelhardt). Szent Tamás*nak nem a lélek „az ember"; számtalan érvvel bizonyítja, hogy az ember beteljesülése megköveteli a testet is (S. th. 1, II q. 4 a. 5). „A test nélkül hiányzik a lélek természet szerinti tökéletessége" — mondja. „A lélek test nélkül nem az ember", mert a lélek természete szerint a „test formája" (S. th. I q. 76 a. 1). Sokan támadták ezért a tanításáért, mert veszélyeztetve látták a lélek szellemiségét, hiszen az arisztotelészi *entelekheia* — a test formája — nem szellemi, hanem anyagi valóság. *Szent Tamás* elegáns megoldása az *intellectus* fogalmához kapcsolódik. Az ész a lélek szellemi képességeként járul a lélek szubsztanciájához, s mint „szellemi forma" *(accidentalis)* határozza meg azt: *anima intellectualis*. A szellemi lélek — az aki képes a többre, az képes a kevesebbre is elv alapján — betöltheti a vegetatív és szenzitív funkciókat egységesítő és hordozó központi forma, vagy forma szubsztanciális szerepét az emberben, míg az állatok szenzitív központi formája nem hordozhat szellemi képességeket.

A régi — teológiai és görög filozófiai — szemlélet és az új antropológiai fordulat a szigorúan vett filozófiai antropológia területén is megütközik egymással. Az ember beteljesüléséhez hozzátartozó test anyagi volta miatt elhatároló és körülzáró. A konkrét ember tehát az emberlét körülhatárolt, egyedi „esete" (S. c. G. I, 44), ugyanakkor azonban — Istenhez és az angyalokhoz hasonlóan — *személy: „substantia individua naturae intellectualis"* (S. th. I q. 29 a. 1), vagy *„subsistens distinctum in natura rationali"*. A szentháromságtanban és a krisztológiában meghonosodott személyfogalom kötelezi a teológust, hogy az ember önértelmezésében is kidolgozza annak analóg kiindulását. *Szent Tamás* abból a szabadság-élményből indul ki, hogy az ember „ura a cselekedeteinek" (S. th. I q. 29 a. 1), s ebből következtet a személy saját, önálló, közölhetetlen létére (S. th. I q. 29 a. 3). Az ember mint személy tehát nem az általános „esete", hanem „megismételhetetlen" (S. th. I q. 29 a. 1. arg. 1 és ad 1) és „egyetlen". Az ember belső feszültsége voltaképpen az egyed és a személy ellentéte, mert amíg az egyed azt jelenti, hogy a faj példányai tetszés szerint megismételhetők, addig a személy éppen azt mondja, hogy nem ismételhető meg soha többé, hogy mégegy ugyanolyan nem lehet belőle.

Ezt a kiindulópontot — amelyben már kirajzolódik az újkori

filozófia szabadság-ontológiája — *Szent Tamás* nem tette meg következetesen antropológiája alapjává, de levonta belőle az embert, mint erkölcsi lényt illető következtetéseket: az erkölcsi tevékenység alanya a szabad személy. Csak a személy cselekedete emberi *(actus humanus)*, szemben az ösztönből és egyéb meghatározottságokból eredő cselekedetekkel *(actus hominis)*. Az örök törvény az embert nem kényszeríti, hanem a norma vagy parancs alakját ölti magára az ember számára. Az örök törvényből részesül az emberi ész: ezt nevezi *recta ratio*-nak. Ezen azt érti, hogy nemcsak a gondolkodásnak, hanem a cselekvésnek is vannak olyan legfőbb elvei, amelyek megelőzik bennünk a konkrét cselekvést. Ez az etikai *„habitus principiorum"* — az örök törvényből való részesülés — a legfőbb etikai alapelv apriori ismerete: *tedd a jót, kerüld a rosszat.* A *recta ratio* — más néven *syntheresis* — segítségével képesek vagyunk a konkrét helyzetben megítélni a jót és a rosszat. A *lelkiismeret* nem érzés vagy valami titokzatos mitikus valóság, hanem a *recta ratio konkrét gyakorlati ítélete (iudicium practicum)*. Ehhez az ítélethez mindenképpen ragaszkodnunk kell, még akkor is ha tárgyilag téves, de alanyilag helyesnek tartjuk.

Ha *Szent Tamás* filozófiáját — hermeneutikai kiindulásunknak megfelelően — a múltból táplálkozó és az újkorba vivő folyamatnak tekintjük, akkor vele együtt gondolkodva — a tekintély hatására „megkövült Tamás" ellenében — bejárhatjuk az általa kijelölt utat, amelynek még ma sem érhetünk a végére.

## IRODALOM


*1. Kiadások, fordítások és lexikonok:*

*Sancti Thomae Aquinatis* opera omnia, Parmae 1852—1872. 25 negyedívnyi kötet. Utánnyomás New York 1948—1950.

*Sancti Thomae Aquinatis* opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1882. A legjobb kritikai kiadás, eddig 16 kötet jelent meg. Legkönnyebben hozzáférhető a Marietti-féle kiadás:

*S. Thomae Aquinatis* opera omnia, Torino 1948-tól. Eddig 28 kötet jelent meg.

*H. Christmann:* Die deutsche Thomas-Ausgabe, Salzburg, Heidelberg, Graz, Wien 1933-tól. Eddig megjelent a Summa theologica és a Compendium theologiae.

*R. Allers:* Thomas von Aquin. Über das Sein und das Wesen. Deutsch-lateinische Ausgabe, Frankfurt 1959.

*Schütz A.:* Aquinói Szent Tamás szemelvényekben, Budapest 1943.

*Petri de Bergomo:* In opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula aurea eximii doctoris F. Petri de Bergomo, Bologna 1475. Legújabb kiadása (editio fototypica) Alba-Roma é. n.
*L. Schütz:* Thomas-Lexikon, Paris 1895. (Stuttgart 1958.)

*2. Életrajzok:*

*E. De Bruyne:* St. Thomas, Le milieu, l'homme, la vision du monde, Bruxelles 1928.
*G. K. Chesterton:* Aquinói Szent Tamás, Budapest 1938.
*W. P. Eckert:* Das Leben des hl. Thomas von Aquin, erzählt von Wilhelm von Tocco, und andere Zeugnisse zu seinem Leben, Düsseldorf 1965.
*A. Walz:* Thomas von Aquin, Basel 1953.

*3. Általános bevezetések:*

*M. D. Chenu:* Introduction à l'étude de S. Thomas, Montréal, Paris 1950. Németül: Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Heidelberg 1960.
*H. F. Dondaine, D. Schlüter, O. H. Pesch:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1965. 10. k. 119—134. o.
*P. Engelhardt:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 4. k. 901—914. o.
*É. Gilson:* St. Thomas d'Aquin, Paris 1925.
*M. Grabmann:* Thomas von Aquin, München 1949.
*P. Grenet:* Le Thomisme, Paris 1953. Németül: Der Thomismus, Essen 1959.
Initiation théologique, Paris 1952—1953. 4 kötet. Németül: Die katholische Glaubenswelt, Basel, Freiburg, Wien 1959—1961. 3 kötet.
*O. H. Pesch, D. Schlüter:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1965. 10. k. 157—167. o.
*J. Pieper:* Hinführung zu Thomas von Aquin, München 1958.
*A. D. Sertillanges:* La philosophie de S. Thomas, Paris 1907. Németül: Der hl. Thomas von Aquin, Köln 1954.

*4. Filozófiai monográfiák:*

*A. Antweiler:* Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles, Bonn 1936.
*A. Antweiler:* Die Anfanglosigkeit der Welt nach Thomas und Kant, Trier 1961. 2 kötet.
*P. Engelhardt:* Sein und Ethos, Mainz 1963.
*J. de Finance:* Être et agir dans la philosophie de S. Thomas, Rome 1960.
*H. D. Gardeil:* Initiation à la philosophie de S. Thomas, Paris 1952—1953. 4 kötet.
*L. B. Geiger:* Le problème de l'amour chez S. Thomas, Montreal, Paris 1952.
*É. Gilson:* Being and Some Philosophers, Toronto 1952.
*A. Hayen:* La communication de l'être d'après S. Thomas, Paris, Louvain 1957—1959. 2 kötet.
*A. Hayen:* L'intentionnel selon S. Thomas, Paris, Bruxelles 1954.
*R. J. Henle:* S. Thomas and Platonism, Den Haag 1961.
*W. Kluxen:* Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964.
*A. Krempel:* La doctrine de la relation chez S. Thomas, Paris 1952.

B. *Lakebrink:* Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Köln 1955.
B. *Lonergan:* The Concept of *Verbum* in the Writings of St. Thomas Aquinas: Theological Studies 7 (Woodstock 1946) 349—392. o., 8 (1947) 35—79. o., 10 (1949) 3—40. o., 359—393. o.
J. *Legrand:* L'univers et l'homme dans la philosophie de S. Thomas, Bruxelles, Paris 1946. 2 kötet.
B. *Lonergan:* Verbum, Word and Idea in Aquinas, London, New York, Toronto 1970.
J. B. *Lotz:* Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1962. 1. k. 573—579. o.
J. *Maréchal:* Le Thomisme devant la Philosophie critique: Le point de départ de la Métaphysique, Bruxelles, Paris 1949. 5. k.
R. *Markovics:* Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung, Roma 1956.
J. B. *Metz:* Christliche Anthropozentik, München 1962.
A. *Mitterer:* Formen und Missformen des heutigen Thomismus: Philophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 65 (1957).
A. *Mitterer:* Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen. Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart, Wien 1947.
L. *Oeing-Hanhoff:* Ens et unum convertuntur, Münster 1953.
O. H. *Pesch:* Philosophie und Theologie der Freiheit bei Thomas von Aquin in Quaest. disp. 6 de malo: Münchener Theologische Zeitschrift 13 (1962) 1—25. o.
K. *Rahner:* Geist in Welt. München 1957.
K. *Rahner:* Hörer des Wortes, München 1963.
G. *van Riet:* L'épistémologie thomiste, Louvain 1946.
P. *Rousselot:* L'intellectualisme de S. Thomas, Paris 1924.
M. *Seckler:* Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964.
G. *Siewerth:* Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt 1961.
G. *Siewerth:* Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit, Düsseldorf 1954.

### *6.2.6. A latin averroizmus*

A szenttamási arisztotelizmust sokan bírálták. A konzervatív ausgusztiniánusok pánikba estek, a kereszténységet féltették tőle. A latin averroisták tanaival együtt *Szent Tamás* néhány tételét is elítélték (*Copleston*, II/2. k. 152—163. o.). Valójában nem is tanainak, hanem inkább szavainak újszerűsége miatt, amint ez oly gyakori a szellemi harcokban. Nem fogadták el mélyértelmű megkülönböztetését, hogy a hit nem a szavakra, hanem a jelzett valóságra vonatkozik: „actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem" (De veritate, q. 14 a. 8 ad 5). A megszokott kifejezé-

sekhez ragaszkodó — a megértést a megszokással összetévesztő — konzervatív gondolkodók ritkán veszik a fáradságot, hogy megértsék azt, amit olvasnak. Pedig ezen a téren is tanulhatnának *Szent Tamástól*, aki arra a kérdésre, hogy miért hálás leginkább Istennek, így felelt: „Megértettem minden oldalt, amit életemben olvastam" (*Chesterton*, 10. o.).

Másként állt a dolog a párizsi filozófiai fakultás mestereivel, akik már nem voltak urai az általuk fölidézett szellemeknek. Bár nem teológiai tálalásban olvasták *Arisztotelészt*, így sem ismerték meg az igazit; *Avicenna* helyett *Averroësre* esküdtek. A legkiválóbb latin averroista, BRABANTI SIGER (1235—1284.) azzal az igénnyel lép föl, hogy a filozófiai kar professzorai szabadon adhassák elő *Arisztotelész* „eredeti" véleményeit, anélkül, hogy szükségképpen azonosulnának velük. *Van Steenberghen* szerint *Siger* nem „latin averroista". Találóbb, ha filozófiáját heterodox vagy radikális vagy újplatonizáló arisztotelizmusnak nevezzük, amelyre az averroizmus és a tomizmus is hatott (La philosophie au XIII$^{e}$ siècle, 400. o.). Mivel *Arisztotelész* szerint az anyag örök, nem esik Isten hatáskörébe: nem terjed ki rá sem a teremtés, sem a gondviselés. Ősnemzés nincs, valamennyi faj öröktől fogva létezik. *Siger* feleleveníti az örök körforgás gondolatát is, a püthagóreusok és *Hérakleitosz* 10 800 napévből álló világévét. Mivel a természettől van minden, a lényegtől nem különbözik reálisan a létezés. *Averroësre* hivatkozva azt tanítja, hogy az egyetlen intellectus agens közös mindenkiben, s egyedül ez halhatatlan. Egyéni örök élet nincs, tehát a földön kell keresnünk a legfőbb jót: a közösség javát.

Ezek az eszmék nem maradtak meg az iskola falain belül, s nagyon megfeleltek a kor liberális áramlatainak. A tudományok hierarchiáját képviselő teológiai fakultás nemcsak a heterodox tételeket ítéli el, hanem a filozófia szabadságát is tagadja. *Bonaventurával* együtt *Szent Tamás* is szembekerül *Sigerrel*, hiszen az ő túlzásai veszélyeztették leginkább *Tamás* arisztotelizmusát. A teológiai kar szorgalmazására *Tempier István* párizsi érsek 1270. december 10-én a „philosophie nouvelle" 13 tételét, majd 1277. március 7-én (*Szent Tamás* halálának az évfordulóján, későbbi ünnepén) 219 tételét — köztük *Szent Tamás tanait* — elítéli. A *Tempier* érsek elítélte tételek között szerepel a kettős igazság (*duplex veritas*) tana is: eszerint valami lehet igaz a filozófiában és nem igaz a teológiában, vagy megfordítva. *Siger* azonban — *Szent Tamás* még kevésbé — sohasem vallotta ezt az elvet. Az eretnekséggel gyanúsított *Siger* 1276-ban a pápai udvarba menekült a francia inkvizíció elől. Mivel a kutatás még nem zárult le, *Sigerről* nehéz helyes ítéletet alkotnunk. Állítólag később vissza-

vonta szélsőséges és provokatív tanait — mások szerint, sohasem tette ezeket magáévá —, nem lehetetlen azonban, hogy igyekezett a teológusok szája íze szerint beszélni, s innét ered a kettős igazság vádja.

IRODALOM


*F. Ehrle:* Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten 50 Jahren nach seinem Tod: Zeitschrift für Katholische Theologie 37 (Innsbruck 1913) 266—318. o.

*P. Glorieux:* Répertoire des maitres en théologie de Paris au XIII[e] siècle, Paris 1933. 2 kötet.

*M. Grabmann:* Der lateinische Averroismus des 13. Jh. und seine Stellung zur christilichen Weltanschauung, München 1931.

*Ph. Merlan:* Monopsychism Mysticism Metaconsciousness. Problem of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition, The Hague 1963.

*F. Van Steenberghen:* Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédits, Louvain 1931—1942. 2 kötet.

*F. Van Steenberghen:* La Philosophie au XIII[e] siècle (Philosophes Médiévaux IX), Louvain 1966.

*F. Van Steerberghen:* Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant, Bruxelles 1938.


### *6.2.7. Az újabb ferences iskola*

Az iskola alapítója és kimagasló képviselője JOANNES DUNS SCOTUS (1266—1308.), a skolasztika egyik legnagyobb szelleme. Előbb Oxfordban, majd Cambridge-ben és Párizsban tanít, 42 éves korában Kölnbe hívják, ahol egy év múlva meghal. Fogalmai találóbbak, megkülönböztetései finomabbak, érvei súlyosabbak a többiekénél, s náluk jóval több problémát lát meg. A kritikát nem önmagáért, hanem a teljesebb igazság kedvéért műveli. Méltán kapta a *doctor subtilis* jelzőt. Az átlag-skolasztikusoknál óvatosabb *Arisztotelész* tanaival: vitába száll *Szent Tamással*, s közvetíteni akar *Ágoston* és *Arisztotelész* között. Legfontosabb művei: Opus oxoniense (a szentenciák oxfordi magyarázatai); Reportata parisiensa (párizsi előadásainak utólagos lejegyzése); Quaestiones quodlibetales (többnyire a tárgyalt problémák végleges eldöntése); Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicae Aristotelis.

A *tudás* területét leszűkíti a *hitével* szemben. A metafizika tárgya nem Isten — amint *Averroës* vélte —, hanem a létező mint létező

*(ens inquantum ens)*, ahogy *Avicenna* tanítja. A természetes tudás csak akkor biztos, ha érzékelhető benyomásokra nyúlik vissza. Az érzékfeletti dolgokról nincsenek tiszta fogalmaink. Istent nem a filozófiával, hanem hittel és teológiával ismerjük meg. A lélek teremtése és halhatatlansága sem bizonyítható az ész természetes világosságában; biztos felismerésüket a kinyilatkoztatásnak köszönhetjük. Szűkebbre vonja a *természeti törvény* határát is: csak az első három parancsra fogadja el *Szent Tamás* nézetét, hogy a tízparancsolat emberi ésszel belátható — s szükségszerű — természetes igazság. A logikailag nem szükségszerű parancsok megváltoztathatók: elgondolható olyan erkölcsi rend is, amelyben megengedett a gyilkosság, a többnejűség és tilos a magántulajdon. Az erkölcsi parancsok nem észbeli tartalmak, hanem az isteni akaratban gyökereznek.

Ezzel eljutunk az *akarat primátusához* a szenttamási intellektualizmussal szemben. Bár *Scotus* is tudja, hogy az akarat önmagában „vak", mégis többre értékeli az értelemnél; a szeretet szorosabban fűz Istenhez mint a hit, vagy fordítva: Isten nemismerésénél súlyosabb bűn Isten gyűlölete. Az akarat szabadságát védelmezi: ezt nem determinálhatja semmi, még a legfőbb jó sem. Az akarat maga oka a szabadságának. Istenben is az akarat az örök eszmék oka: mivel Isten akarata azonos lényegével, nem akarhat azonban mást, mint csak jót és igazat. *Scotus* félreértette *Szent Tamást*, aki a szabadságot az akarat és az értelem alapvető egységével, s nem az értelem elsődlegességével magyarázza.

Voluntarizmusa az újkori individualizmus egyik előfutára. Ugyanebbe az irányba mutat másik „modern" gondolata is: az individualitás nem a materia funkciója, amint *Platón*, *Arisztotelész* és *Szent Tamás* tanította. Nem irracionális maradék, hanem értelemmel megragadható, pozitív léttartalom: *haecceitas*. Az egyén részben tökéletesebb a fajnál, mert olyan pozitívumot tartalmaz, ami nincs meg a fajban, részben szegényebb is nála, mert a faj számtalan lehetséges megvalósulása közül csak egyetlenegyet valósít meg. Az „egyediség" *(haecceitas)* és az egyetemesebb (faji és nemi) „formalitások" nem különbözhetnek egymástól oly mértékben, mint az anyag és a forma, vagyis nem különböznek reálisan. Viszont a különbség nemcsak észbeli *(distinctio rationis)*, mert a *haecceitas* olyan pozitív mozzanat, amely a fajiságban nincs meg. Ennélfogva a különbség *distinctio formalis a parte rei:* a létező egymást föltételező és egymástól elválaszthatatlan rétegei, formalitásai alkotják a konkrét létezőt. *Scotus* fogalmi elemzés útján jutott ehhez a gondolathoz. Amint Platón fogalma magába foglalja az ember, a létező stb. fogalmát, ugyanúgy kifejezésre

juttatja azt is, hogy a valóság több rétege található meg benne, s ezek — bár tárgyilag azonosak — formálisan különböznek egymástól.

*Ismeretelméletében* az egyetemes közvetítése nélkül, közvetlen érzéki-szellemi intuicióval ismerjük meg a konkrét dolgokat. Az objektivitás modellje a világ dolgaira való irányulás; megismerni számára annyi, mint szemügyre venni, vagy megtekinteni. Az értelmi megismerést — akárcsak *Parmenidész* — a fizikai látás modellje szerint képzeli el. Az „intuició" tárgya, az „általános természet" *(natura communis)* az egyedi és az általános között helyezkedik el, és aligha több a dolog közképzeténél. Belőle „absztrahálja" az *intellectus agens* az általános fogalmat, de nem a szenttamási, hanem a szenzualista értelemben vett elvonatkoztatással. Az absztrahálást követi a megértés: az értelem szemügyre veszi a reá nyomott fogalom tartalmát. A harmadik lépés a különböző fogalmi tartalmak összevetése. „Az az igaz, ami megfelel arányainak" *(Hirschberger,* i. m. 1. k. 541. o.): ítéleteink igazsága nem a dologgal való megegyezésben, hanem az intuícióval megragadott ideákhoz való viszonyában rejlik. *Szent Tamás* kitart amellett, hogy az igazság a megismerő alany és a megismert tárgy viszonyában keresendő. *Scotus* az igazságot az értelmi tevékenység belső, alanyi viszonyaiból állapítja meg. Szubjektivizmusa, amely hamarosan átcsap a nominalizmusba, az újkori filozófia előfutárának tekinthető.

A létet nem az emberi megismerés céljának és föltételének, hanem intuitív szemlélettel megragadott fogalmi tartalomnak tekinti. A lét — helyesebben a létező — fogalma kiterjedését tekintve a legtágabb, tartalmát tekintve a legkevesebb: a semmi ellentéte. A metafizika tárgya ez a legáltalánosabb létfogalom, amit egyértelműen *(univoce)* állítunk mindenről. Az egyértelműen állított lét további meghatározása, modalitása, hogy véges vagy végtelen, szükségszerű vagy lehetséges stb. Isten léte nem bizonyítható a mozgásból, hanem a létesítő-, a cél- és a minta-okságból (Oxoniense I d. 2 q. 2 n. 10). Elgondolhatónak tartja a végtelen lény fogalmát: nagyra becsüli *Szent Anzelm* istenbizonyítékát, s elővételezi *Leibniz* gondolatait is.

IRODALOM

1. *Kiadások:*

*J. Duns Scoti* Opera omnia. Editio nova juxta editionem Waddingi, Paris 1891—1895. 26 kötet. (Nem hiteles műveket is tartalmaz.)
*M. F. Garcia:* J. D. Scoti Commentaria Oxoniensia ad IV libros Magistri sententiarum, Quaracchi 1912—1914.
*P. C. Balic:* J. D. Scoti opera omnia, Roma 1950-től.

2. *Bibliográfia:*

*O. Schäfer:* Bibliographia de Vita, Operibus et Doctrina J. D. Scoti saec. XIX—XX, Romae 1955.

3. *Általános irodalom:*

*J. Auer:* Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und des Johannes Duns Scotus, München 1938.
*K. Balic:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1959. 3. k. 603—605. o.
*T. Barth:* De fundamento univocationis apud J. Duns Scotum, Romae 1939.
*T. Barth:* Individualität und Allgemeinheit bei J. D. Scotus: Wissenschaft und Weisheit 16—20 (Düsseldorf 1953—1957).
*É. Gilson:* J. Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales, Paris 1952. Németül: J. D. Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, Düsseldorf 1959.
*M. Grajewski:* The Formal Distinction of Duns Scotus, Washington 1944.
*M. Heidegger:* Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916.
*R. Messner:* Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles, Freiburg 1942.
*H. Mühlen:* Sein und Person nach D. Scotus, Freiburg 1951.
*P. C. Vier:* Evidence and its Function According to J. D. Scotus, St. Bonaventure (New York) 1951.

### *6.2.8. Skolasztika és misztika*

A skolasztika nem érthető a misztika nélkül. A legékesebb bizonyíték erre a Gotha melletti Hochheim városkában született ECKHART mester (1260—1327.). Domonkos, Párizsban megszerzi a magiszteri fokozatot, buzgó lelkipásztor és rendi elöljáró. Életének utolsó éveit a domonkosok kölni házában tölti. 1326-ban eljárást indít ellene a kölni püspök, 1329-ben — bár hangsúlyozza egyéni jóhiszeműségét — latin írásaiból 28 tételt ítél el *XXII. János*

pápa. *Eckhart* eleve aláveti magát az egyház ítéletének: „Kész vagyok helyesbíteni mindazt, ami írásaimban vagy szavaimban a legjobb tudásom ellenére is helytelen, mert tévedhetek ugyan, de eretnek nem birok lenni; az első az értelem számlájára írandó, a második az akaratéra" — mondotta. Bár újplatonikus, jól ismeri *Arisztotelész* és magyarázói, valamint *Ágoston, Albert, Tamás* és a nagy női misztikusok *(Bingeni Hildegard, Nagy Szent Gertrud, Magdeburgi Matild* stb.) írásait.

*Eckhart* elsősorban ontológus, akit a *valódi lét* érdekel. Nem a későbbi, hanem a korábbi, a jelenségek mögötti tulajdonképpeni valóság magyarázza meg a létezők világát. A lét elsődlegessége a skolasztikusok közkincse, senki sem nézi azonban közülük akkora csodálattal a lét transzcendenciáját és egyúttal immanenciáját a dolgokban, mint *Eckhart.* Szavai remegnek a csodálattól és a hálától, hogy bár a voltaképpeni lét egészen más mint a létezők, mégis a dolgok legbelső, igazi lényege. Ezt a csodálkozást akarja felkelteni másokban is, mert számára a metafizika nem múzeumi tárgy, nem papír, hanem élet, valóság és egzisztencia. Látja a lét azonosságát és különbözőségét, azt, hogy a transzcendencia nem fordított, hanem egyenes arányban van az immanenciával, az örökkévaló az idővel, az isteni az emberivel, a Teremtő a teremtménnyel (ApCsel 17,28). Ő sem akart mást mondani, mint *Szent Ágoston,* hogy a mindent fölülmúló Isten a legbensőnknél is közelebb van hozzánk. *Eckhart* a legnagyobb újplatonikus, aki megszüntetve őrizte meg az újplatonizmus misztikáját: nagyon is jól ismerte rendtársának, *Aquinói Szent Tamás*nak az írásait. Tudta azt is — amit a legtöbb metafizikus elfelejt —, hogy a „metafizikai világ" és az érzékelhető világ között nincs szakadék, hogy nincs abszolút „másvilág", amelynek semmi köze ehhez a világhoz.

*Eckhart teológus* is. A lét kétértelmű kifejezés: jelentheti a létezőket és az Igazat, az Egyet, az Elsőt. Ennek tulajdonítható, hogy kétféleképpen beszél Istenről. Hol azt mondja (LW. I, 156. o.), hogy Isten a lét *(esse est Deus),* hol pedig, hogy Isten nem lét, hanem gondolat és gondolkodás *(intellectus et intelligere).* Kortársait rendkívül megbotránkoztatta beszédmódja, pedig *Arisztotelész* és *Szent Tamás* is így határozták meg Istent, igaz, hogy a létet sem vitatták el tőle. *Eckhart* sem a létet, hanem csupán a létező létét (Seiendheit — mondaná *Heidegger)* tagadja meg Istentől, s a negatív teológia módszerével a voltaképpeni létet állítja róla. „Ha azt mondtam, hogy Isten nem lét, hanem lét fölötti, nem tagadtam meg tőle a létet, hanem felemeltem hozzá. Ha a rezet veszem az aranyban, akkor ott a réz, de magasabb

módon mint önmagában" — fejti ki a Quasi stella matutina prédikációban (Quint, 196. o.). Az emelkedett lét a Gondolat: *Eckhart* rehabilitálja a lét és az igazság hajdani egységét. Mivel a platóni eszmék *Ágoston* óta nem az égben vannak, hanem Isten értelmében, ezért Isten gondolat és gondolkodó, vagyis alapvető lét. Mindez tiszta és világos platonizmus; különös, hogy mégis félreértették. Az isteni eszméket azonosítja a Fiúval: „Ő az Atya Szava. Az Atya ebben a szóban mondja ki magát, az egész isteni természetet és mindent ami Isten, úgy amint megismeri, és úgy ismeri meg, amint van" (Quint, 157. o.). Benne mondja ki Isten a teremtményeket is, amint azok „kiviláglanak" Szavából. Probléma, hogy miként lehetnek a kivilágló — teremtett — eszmék azonosak a Fiúval, aki nem teremtmény? Már a chartresi iskola is vesződött vele: hogyan gondolhatók el az időbeli dolgok örök eszméi Istenben?

*Eckhart* kiváló *lelkivezető* volt: a misztika nem elmélet, hanem gyakorlat. „Az elmélkedésnél többet ér enni adnunk az éhezőnek. Aki pedig éppen elragadtatásba esnék mint Szent Pál, de tudja, hogy egy kis leveske kellene az egyik betegnek, — sokkal többre tartom, ha a szeretet végett hagynád az elragadtatást, s annál nagyobb szeretettel szolgálnád a beteget" (Karrer, 190. o.). E konkrét magatartás háttere az Istennel való egyesülés gondolata: „Isten születése a lélekben". A skolasztikus teológia azt tanítja, hogy a megszentelő kegyelem által a Szentlélek lakik bennünk, és Isten fiai vagyunk. Ez Isten születésének az egyik módja. *Eckhart* tovább megy. Azt mondja: ha újjászületünk Isten kegyelméből, akkor Isten Fia születik meg bennünk. Ebből a születésből ered a Szentlélek, s így a lélek a Szentháromság lakóhelye lesz. Meglehetősen merészen, de következetesen folytatja a gondolatot: *„Hogy Isten éppen Isten, annak én is oka vagyok; ha nem lennék én, Isten sem lenne"* (Pfeiffer, 284. o.). Arra gondol, hogy az emberi az isteni eszmék hasonmása, hogy jobbik énünk Istenben van, s Isten sem lehet nélküle. Az ember több húsnál és vérnél, térnél és időnél, s az a feladata, hogy elérje igazi énjét. Isten születése helyett a lét születését is mondhatná: az igazi én a voltaképpeni lét. Az ember a „lélek mélyén" vagy a „lélekszikra" *(scintilla animae)* révén közvetlenül egyesül Istennel; a lélek mélye az „isteni" az emberben. *Szent Tamás* józan nyelvén a *syntheresis* vagy *habitus principiorum* ez, a modernek kifejezésével a lét „elővételezése" vagy a szellem megnyíltsága, apriori ismerete (Hirschberger, 548—558. o.).

*Eckhart*ot hálás tanítványa HEINRICH SUSO vagy SEUSE (1295—1366.) védi meg támadói ellen. A mester másik követője

JOHANN TAULER (1300—1367.). Körükből kell eredeztetnünk a *„Német teológiát"*, amit *Eckhart* legnagyobb tisztelője, *Luther Márton* nyomatott ki. *Eckhart* misztikáját folytatja a németalföldi RUYSBROECK (1294—1388.), s a Németalföldön íródott „Krisztus követése", talán GEERT GROOTE tollából.

IRODALOM


*1. Kiadások:*

*Meister Eckhart.* Die lateinischen und deutschen Werke. Herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936-tól. A latin művek rövidítése: LW, a németeké: DW.

*Fr. Pfeiffer:* Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Leipzig 1857 (1924). 2. k.

*J. Quint:* Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate, Stuttgart 1955.

*O. Karrer:* Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung, München 1926.

*2. Irodalom:*

*J. Ancelet—Hustache:* Maître Eckhart et la mystique rhénane, Paris 1956.

*W. Bange:* Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein, Limburg 1937.

*J. Bernhart:* Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance, München 1922.

*J. A. Bizet:* Henri Suso et le déclin de la scolastique, Paris 1946.

*J. A. Bizet:* Suso et le Minnesang, Paris 1947.

*J. Bühlmann:* Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse, Luzern 1942.

*A. Dempf:* Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk, Leipzig 1934.

*J. Hirschberger:* Geschichte der Philosophie, Freiburg 1965. 1. k. 544—559. o.

*H. de Hornstein:* Les grand mystiques allemands du XIV$^{e}$ siècle: Eckhart, Tauler, Suso, Luzern 1929.

*V. Lossky:* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960.

*M. A. Lücker:* Meister Eckehart und die Devotio moderna, Leiden 1950.

## 6.3. *A skolasztika alkonya*

Bár a XIV. és a XV. századot a hanyatlás korának szokás mondani, a kort jellemző *kritikai érzék* óvatosságra int az ilyen szabványítéletekkel szemben. Sokat foglalkoznak az intuitív megismerés és az individuáció kérdésével, az isteni ideákkal, a matematikai és a formális logika jelentőségével. A korszak kezdetére *Ockham* nyomta rá szelleme bélyegét, a középkor alkonyán pedig — vagy már az újkor kezdetén —, *Cusanus* a skolasztika legértékesebb örökségét menti át, s lerakja az újkori gondolkodás alapjait.

### 6.3.1. *Az ockhamizmus*

WILLIAM OCKHAM 1285 táján született London környékén. Belép a ferences rendbe, Oxfordban tanul és tanít, bár ellenfele, az egyetem kancellárja megakadályozza a magiszteri fokozat elnyerésében. Valószínűleg innét kapta a *„Venerabilis inceptor"* nevet. *Johannes Lutterel* kancellár eretnekséggel vádolja, *XXII. János* pápa Avignonba idézi — akár *Eckhart* mestert —, de formálisan nem ítéli el tanait. A ferencesek generális rendfőnökével együtt megszökik, s *Bajor Lajos* pisai udvarába menekül, mire a pápa kiközösíti. Később Münchenben szolgálja császári ura érdekeit: ellenszolgáltatás képpen személye védelméért tollát ajánlja föl a pápával rossz viszonyban lévő császárnak: *„Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo". Paduai Marsiliussal* együtt a császár udvarában élesen támadja a pápát és politikáját. A császár halála után keresi a kiengesztelődést, de 1349-ben elragadja a pestis. Sírja ma is látható Münchenben.

A megismerésben — igazi angolszász gondolkodó lévén — a tapasztalásnak juttatja a legnagyobb szerepet. *Szent Tamás* az érzékelést a megismerés anyagi okának tekinti, *Scotus* hangsúlyozza a közvetlen intuíció szerepét, *Ockham* úgy véli, hogy ennél is tovább kell mennie. A külvilág dolgainak érzéki-intuitív szemlélete (tapasztalás) és tudattartalmaink s aktusaink szellemi-reflex intuíciója teljesen elegendő oka a megismerésnek. Az érzékelhető dolgok intuitív ismeretéből absztraháljuk az általános fogalmakat, a szerinte a konkrét egyedekre nem vonatkoztatható, létüktől vagy nemlétüktől eltekintő tartalmakat. Ez az absztrakció éppen a fordítottja a szenttamásinak, és az angolszász filozófia „sensation-abstraction" fogalompárjának az előfutára. A magya-

rázó elvekkel való *tudományos takarékosság (non est ponenda pluralitas sine necessitate)* miatt fölöslegesek az ismeretképek *(species)*. Nincs szükség érzéki ismeretképre, mert az érzékelést elegendően megmagyarázza a tárgy és az érzék, az értelmi intuícióhoz sem szükséges ismeretkép, mert az érzékelés amúgy sem hozhat létre szellemi ismeretképet (I. Sententiarum d. 27 q. 2 K). Jogosan bírálja a scotusi ismeretelméletet, nem veszi észre azonban, hogy a species-tan gyökere nem „metafizika", hanem tapasztalás: *Szent Tamás* ismeretképe ugyanis a képzet *(phantasma)*, amely nélkül nincs *mit* megértenünk, a szellemi ismeretkép pedig a megértés következménye; a *verbum mentis*, a fogalom, a definíció, amit szavainkkal kijelentünk, s ami nélkül nem gondolkozhatunk. Ha a megismerés nem több a tapasztalásnál, s nincsenek ismeretképeink, akkor természetesen nem beszélhetünk általános fogalmakról *(species, eidosz, universale)* sem. Az *universale* nem előzi meg a dolgokat *(ante rem)* — amint a platonikusok mondják —, de a dolgokban sincs *(in re)* — amint *Arisztotelész* és *Szent Tamás* tanítja —, hanem „csak a lélekben és ezért nem a dolgokban" (I Sententiarum d. 2 q. 7 G).

És mi van az értelemben, vagy amint *Ockham* mondja, a lélekben? Fogalmaink a dolgok természetes jelei *(termini)*, amelyek a dolgokat helyettesítik *(supponunt)*. A fogalom úgy jelzi tárgyát, mint a felkiáltás a fájdalmat vagy a füst a tüzet: *intentio est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest supponere* (Logica I, 1 c. 12). A szóbeli kifejezés ellenben megegyezésen alapul — *tantum ex institutione* — (I Sententiarum d. 2. q. 8 E), csak fikció, nem több, mint a megjelölt neve: *non plus quam vox est sui significati* (I Sententiarum d. 2. q. 7 T). *Ockham* ennek ellenére sem nominalista, mert — bár rendkívül kritikus — nem tételez föl áthidalhatatlan szakadékot a megismerő alany és a megismerés tárgya között. Lehetségesnek tartja a tudományt is, s megkülönbözteti a fogalmak egymáshoz való viszonyára *(secunda intentio)* vonatkozó racionális tudományt és a tárgyakra irányuló *(prima intentio)* reális tudományt. A tárgyi tudomány nem egyetemes határozmányokkal foglalkozik — amelyek nem léteznek —, hanem a fogalom körébe tartozó egyedekkel, s azért lehetséges, mert a fogalmak a fogalmi körhöz tartozó egyedek természetes jelei. Bár a többi kategóriát elutasítja, a szubsztancia és a minőség kategóriája nem merőben szubjektív, hanem (ismeretelméletileg) a transzcendens valóságra utal. Az ockhamizmustól *Gabriel Biel, Suarez* és *Leibniz* közvetítésével vezet az út *Kantig* (Hirschberger, 562—564. o.).

*Ockham* zseniális felfedezése a tudományos takarékosság, s

joggal állítja, hogy valaminek a „természete" *(intrinseca natura)* éppen olyan ismeretlen s meghatározásra szoruló, mint a matematikában az „*x*". Az egyetemes emberi gondolkodás balszerencséjére, ellenfelei nem értették meg. Úgy vélték, tökéletes ismeretre tesznek szert, ha egy jelenség vagy dolog természetére, speciesére, formájára hivatkoznak: például arra, hogy a melegnek „a melegség formája" az oka. Valójában ezzel nem mondtak többet, minthogy a melegnek valami érthető oka van, amit azonban már a szaktudománynak kell kideríteníe. *Ockham* joggal bírálta a korabeli filozófiát, de tévedett, amikor a megismerést a tapasztalásra korlátozta és kiiktatta belőle a megértést: a szükségszerű összefüggések megragadásának a képességét. Ha tudta volna, hogy a megértés nem valami belső kép vagy lényeg *(eidosz)* titokzatos „intuíciója", hanem a szükségszerű összefüggések megragadása, akkor egészen más irányt vett volna az európai gondolkodás és tudományosság.

IRODALOM


*1. Kiadások:*

*Ph. Boehner:* William Ockham. Summa logicae. Pars prima. Pars secunda et Tertiae prima. St. Bonaventure (New York) — Louvain 1951—1954. 2 kötet.
*Ph. Boehner:* William Ockham. Quaestio prima principalis Prologi in primum librum sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel, Paderborn 1939.
*Ph. Boehner:* William Ockham, Philosophical Writings, Edinburgh 1957.
*E. Buytaert:* Tractatus Logicae minor, St. Bonaventure 1964.
*E. Moody:* Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus, St. Bonaventure (New York) 1965.

*2. Általános irodalom:*

*E. Amann:* Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1931. 11. k. 864—904. o.
*L. Baudry:* Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques. Paris 1950. 1. k.
*L. Baudry:* Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham, Paris 1958.
*Ph. Boehner:* Collected Articles, St. Bonaventure (N. Y.) 1958.
*Ph. Boehner:* Mediaeval Logic, Manchester 1952.
*F. Copleston:* A History of Philosophy, Garden City 1963. III/1. k. 56—133. o., 222—224. o.
*O. Fuchs:* The Psychology of Habit according to William Ockham, St. Bonaventure 1952.
*W. Kölmel:* Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitische Schriften, Essen 1962.
*G. de Lagarde:* La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, Louvain 1962—1963. 4—5. k.

*G. Martin:* Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen, Berlin 1949.
*M. Menges:* The Concept of Univocity regarding the Predication of God and Creatures according to William Ockham, St. Bonaventure 1952.
*J. P. Reilly:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1965. 10. k. 1142—1145. o.
*H. Saphiro:* Motion, Time and Place according to William Ockham, St. Bonaventure 1959.
*D. Webering:* Theory of Demonstration according to William Ockham, St. Bonaventure 1953.

*3. Bibliográfia:*

*V. Heynck:* Franziskanische Studien 32 (1950) 164—183. o., 34 (1952) 12—31. o. Bibliographia Franciscana Roma 10. (1951—1953), 11, (1954—1957).

### *6.3.2. A nominalisták*

*Ockham* követői szélsőséges nominalisták: az általános fogalom a dolgok egy csoportját megjelölő puszta név *(nomen)* csupán. Metafizikailag így szokták megfogalmazni a kérdést: vajon az ideákban és az általános fogalmakban keresendő-e a tulajdonképpeni létező, amelyből az egyedek csak részesülnek, vagy pedig az egyedek a tulajdonképpeni létezők, s az általános elvonatkoztatás csupán? Ha így vetjük föl a kérdést, akkor a nominalistáknak van igazuk, mert az ideák nem léteznek, hiszen ami létezik, az ipso facto konkrét. A létező egyedek közös, érthető struktúrája azonban reális és konkrét, s ez teszi lehetővé, hogy tudományt alkossunk róluk. Amit a tudomány az elektronokról, elemekről, vegyületekről, sejtekről stb. mond, az tárgyi tényállást fejez ki. Az általános ugyanis nem szükségképpen elvont, amint *Platón* és *Arisztotelész — via antiqua* — gondolta. A létező metafizikai összetevőinek a neve vagy a fogalma általános: a forma például valamennyi formát jelenti. Ez az egyetemesség azonban nem teszi elvonttá, mert potenciáin, formáin és aktusain kívül nincs semmi más a dologban. A metafizikai alkotók konkrét egyetemessége annak tulajdonítható, hogy heurisztikusan (az ismeretszerzés módja szerint) definiáljuk őket. A forma definíciója például nem vonatkozik közvetlenül a tárgyra — mint az ember vagy a víz definíciója —, hanem a megismerő tevékenység egy meghatározott típusára, a megértésre, s csak ennek közvetítésével a tárgyra. Ha szakítunk a platonizáló *Arisztotelésszel* s nem ideának, hanem heurisztikus fogalomként a dolgok érthető összetevőjének tekintjük a formát (a lényeget stb.), akkor könnyű belátnunk mind *Arisz-*

*totelész* mind a nominalisták — *via moderna* — tévedését. *Arisztotelész* szerint egy biológiai faj lényege a földre száműzött és „természeténél fogva ismert" platóni idea, a nominalisták szerint a „lényeg" puszta szó, amelynek nem felel meg tárgyi realitás. Ezzel szemben a biológiai faj az adott életfeladatok érthető megoldása: rendszeresen előforduló, érthető és ésszerű összefüggések egésze, olyan általános fogalom, amelynek tárgyi tartalma van.

A via moderna kiemelkedő képviselője, AUTRECOURTI MIKLÓS (+1350) szerint a „dolog maga" (a faj, a lényeg, a szubsztancia) nem ismerhető meg. Az ellentmondás elve az egyedül nyilvánvaló elv, amely valamennyi tételben az alany és az állítmány tökéletes azonosságát követeli meg. Nem állítható tehát, hogy „Szókratész ember" — már *Ockham* is ezt mondta —, hanem csak, hogy „Szókratész az Szókratész". Ebből azonban az következik, hogy az egyik dologból nem ismerhető meg a másik, vele nem azonos dolog, tehát az okság elve nem érvényes. A jelenségekből nem következtethetünk a szubsztanciára — a helytelen szubsztanciafogalom szerencsétlen következményeként! — a tudatjelenségekből a külvilágra. Az egyetlen biztosan megismerhető szubsztancia kinek-kinek a saját lelke. Mérsékeltebb nézeteket vallott INGHENI MARSILIUS (+1396) és az „utolsó skolasztikus" GABRIEL BIEL (+1495) tübingeni professzor. Az ockhamizmus és nominalizmus — a via moderna — különösen az oxfordi és a párizsi, valamint az újonnan alapított bécsi és prágai egyetemen terjedt el, és sem a pápák sem az egyetemi hatóságok tilalmai nem tartóztathatták fel.

*Ockham* kritikus szelleme nemcsak lerombolta a metafizikát — nem utolsósorban a metafizikusok korlátoltsága miatt—, hanem előkészítette a természettudományok fejlődését is. JOHANNES BURIDANUS (+1358) az akarat pszichikai determinizmusával keltett feltűnést (Buridán szamara). Elveti a mozgás arisztotelészi értelmezését („a természetes hely"), s helyette az *impetus*-ra vezeti azt vissza. SZÁSZORSZÁGI ALBERT (+1390) a bécsi egyetem első rektora a gravitációval, ORESMEI MIKLÓS (+1382) navarrai tanár, majd lisieuxi püspök az analitikus mértan és a koordinátarendszer alapjaival foglalkozott.

A *Bajor Lajos* és *Szép Fülöp* udvarában élő jogfilozófusok egyértelműen tagadják a pápák jogát, hogy beavatkozzanak az államok életébe. *Ockham* barátja, *Paduai Marsilius* Defensor pacis című művében a törvények előkészítésében és szentesítésében megnyilvánuló *népfölség* elvét vallja: a fejedelemre a törvények végrehajtásának a kötelezettsége hárul.

## IRODALOM


1. *Kiadások:*

*J. Lappe:* Nicolaus von Autrecourt, Münster 1908.
*A. E. Moody:* Johannis Buridani Quaestiones super libros quattuor de caelo et mundo, Cambridge (Massachusetts) 1942.
*A. D. Menut, A. J. Denomy:* Maistre Nicole Oresme: Le livre du ciel et du monde. Mediaeval Studies 3 (1941) 185—280. o., 4 (1942) 159—297. o., 5 (1943) 167—333. o.
*J. P. O'Donnel:* Nicholas of Autrecourt: Mediaeval Studies 1 (Toronto 1939) 179—280. o.
*R. Scholz:* Marsilius von Padua, Defensor pacis, Hannover 1933.
A többi szerző és mű csak ősnyomtatványokban található.

2. *Általános irodalom:*

*J. Auer:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1962. 7. k. 1020—1023. o.
*H. Blumenberg:* Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966. 75—200. o.
*Ph. Boehner:* Collected Articles on Ockham, St. Bonaventure, Louvain. Paris 1958.
*E.Borchert:* Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme, Münster 1934.
*F. Copleston:* A History of Philosophy, Garden City 1963. III/1. k.
*M. Dal Pra:* Nicola di Autrecourt, Milano 1951.
*P. Duhem:* Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, Paris 1913—1917. 5 kötet.
*R. Haller:* Archiv für Begriffsgeschichte 4 (Bonn 1959) 113—157. o.
*C. H. Haskins:* Studies in the History of Mediaeval Science, Cambridge (Massachusetts) 1924.
*G. Heidingsfelder:* Albert von Sachsen, Münster 1926.
*J. Hirschberger:* Geschichte der Philosophie, Freiburg 1965. 1. k. 566—568. o.
*L. Kattsoff:* Conceptualisme, Réalisme ou Nominalisme en Logique: Les Etudes philosophiques NS. 1 (Paris 1948) 312—328. o.
*A. Maier:* Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik, Leipzig 1939.
*A. Maier:* Die Impetustheorie der Scholastik, Wien 1940.
*A. Maier:* An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts, Essen 1943.
*A. Maier:* Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, Roma 1949.
*A. Maier:* Die metaphysischen Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, Roma 1955.
*C. Michalski:* Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle, Krakow 1928.
*H. Obermann:* The Harvest of Mediaeval Theology. Gabriel Biel and the Late Mediaeval Nominalism, Cambridge (Massachusetts) 1963.
*H. Rombach:* Substanz — System — Struktur, Frankfurt, München 1965. 1. k. 57—139. o.
*R. H. Schlette:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 806—810. o.

*W. Stegmüller:* Das Universalienproblem einst und jetzt, Darmstadt 1965.
*H. Veatch:* Realism and Nominalism Revised, Milwaukee 1954.
*P. Vignaux:* Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1931. 11. k. 717—784. o.

### *6.3.3. Nicolaus Cusanus*

1401-ben született a Mosel menti Kues városkában *Henne Krebs* hajós gyermekeként. Deventerben nevelődik, Heidelbergben filozófiát, Páduában egyházjogot hallgat, Mainzban ügyvédeskedik, s valószínűleg 1435. után szentelik pappá Kölnben. A bázeli zsinaton (1432) a konciliaristákkal szemben a pápa pártjára áll, s a platóni *methexisz* gyakorlati alkalmazásaként a császár központi hatalmát is védelmezi. 1438-ban a bizánci udvarba küldött pápai követség tagja, a következő években pápai legátus a német birodalmi gyűléseken. 1448-ban bíboros, 1450-ben Brixen püspöke. Reformtörekvései miatt a tiroli herceg fogságba veti. Az umbriai Todi-ban hal meg 1464-ben, testét Rómában, szívét Kuesben temetik el. Legfontosabb filozófiai művei: De docta ignorantia (1440), Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis (1450). Bár *Cusanus* ízig-vérig humanista — *Tacitus* Annaleseinek I—VI. könyvét ő találja meg — s a skolasztika sok tekintetben idegen számára, ő maga — nem úgy mint *Bacon* vagy *Descartes* — a skolasztika folytatójaként értelmezi gondolkozását.

#### *6.3.3.1. A megismerés*

A „kis idióta" és a „nagy szónok" egy római borbélyműhelyből a Forumon nyüzsgő piaci életet nézi. Miként lehetséges a számolás és a mérés — kérdi az idióta? Megkülönböztetés útján — feleli a szónok. De mivel különböztetnek meg? Az *egy*-et veszik egyszer, kétszer, háromszor, s így jön létre a szám: *per unum ergo fit numerus.* Éppen ilyen a hossz- és a súlymérték egysége is. Ezután már csak az a kérdés, miként kell értelmeznünk az egyet, a számolás és mérés lehetőségének a föltételét? Nem tudom, mondja a szónok, csak azt tudom, hogy az egy nem fogható fel számnak, mert a szám későbbi mint az egy *(quia numerus est post unum).* Ami összetett, mindig későbbi az egynél, az egy éppen ezért nem mérhető és nem számolható, egészíti ki az idióta. A számolás és a mérés föltétele nem ragadható meg számmal, súly-

lyal és hosszmértékkel *(numero, pondere, mensura inattingibile).* A mérés modelljéről *Cusanus* a létezők elvét akarja leolvasni: azt, amiben, ami által, amiből levezethető a levezetett, amit már nem foghat meg a későbbi, de ami lehetővé teszi minden egyéb felfogását: *ipsum est per quod, in quo et ex quo omne intelligibile intelligitur et tamen intellectu inattingibile* (Idiota de sapientia, I, 6).

A cusanusi filozófia változatos alapképletében elsőként a *docta ignorantia* gondolata ötlik szemünkbe *(Hirschberger).* Egyik összetevője a szókratészi alapelv: tudom, hogy nem tudok. *Cusanus* látja, hogy a legtöbben abbahagyják a tanulást, megállnak szellemi fejlődésükben; nem veszik észre, hogy nem tudják azt, amit tudni vélnek. A „tanult tudatlanság" mélyebb rétege a negatív teológia. Azt mondja, hogy a megismerés lehetőségének végső föltételét, Istent, nemcsak hogy nem ismerjük, hanem nem is ismerhetjük meg: Isten *lényege* megfoghatatlan *(inattingibilis).* De nemcsak Isten, hanem a dolgok lényege sem ismerhető meg közvetlenül. Megértette *Ockham* tulajdonképpeni mondanivalóját, és így fejezi ki: „Semmi sem annyira pontos a világon, hogy ne lehetne még pontosabb, semmi sem olyan egyenes, hogy ne lehetne még egyenesebb, semmi sem olyan igaz, hogy ne lehetne még igazabb" (Idiota de sap., II, 32). Az adekvát ismeretet nem téveszti össze — mint a sztoa és a skolasztikusok — a tökéletes és teljes ismerettel. A megismerés folyamata hozzávetőleges fogalmakon át vezető véget nem érő út: a létet mindig újabb és újabb oldalról *kíséreljük* megismerni. A kísérlet hangsúlyos, mivel az igazság nem nyílik meg egyszerre és közvetlenül számunkra. A gondolat nem új, a negatív teológia régtől tisztában volt vele. A nominalisták kimutatták a visszatükröződés-elmélet tarthatatlanságát, erősen leszűkítették a lényeg megismerhetőségének a lehetőségét: naivitás azt hinnünk, hogy a dolog lényegi képmása jelenik meg tudatunkban. De nem áll meg a tagadásnál. Azért tudjuk, hogy nem ismerjük Istent, mert tudunk a végtelenről. A végtelent sem ismerjük, hanem csak tudunk róla: tudásunk eléri de egyúttal el is marad mögötte. Túlmegy a nominalizmuson is. Igazat ad neki annyiban, hogy ezen a világon semmi sem elég pontos, de csak azért állíthatjuk ezt — mondja —, mert valamiféle tudásunk van az abszolút igazról és helyesről. Haladóbb a skolasztikusoknál, akik azonnal látni vélték a dolog lényegi képmását, s kritikusabb a nominalistáknál, mert tisztában van azzal, hogy a kritika lehetőségének a föltétele nem a kétely, hanem az igazság valamiféle feltárulása. Két korszak határmesgyéjén állva mindkettőből a legjobbat egyesíti gondolkodásában: *a skolaszti-*

*kából azt, hogy egyáltalán lehetséges igaz megismerés, az újkorból azt, hogy éppen az igazság követeli meg a kritikus gondolkodást.*

*Cusanus* filozófiájának másik ismertetőjegye az *apriorizmus* — mondja *Hirschberger.* A Forumon folytatott beszélgetésből kiderült, hogy az *unum* megelőzi valamennyi ismeretünket: a tapasztalás lehetőségének a föltételeként nem származhat sem a tapasztalásból, sem az absztrakcióból. Szellemünk *(mens)* az isteni szellem képmásaként az ellentétek egysége *(complicatio)*, amelyből kifejthető *(explicatio)* a sokféleség: amint az egység kibontakozása a szám, a mozgás a nyugalomé, az idő a pillanaté és az örökkévalóságé, az összetettség az egyszerűségé, a különbözőség az azonosságé és így tovább. Ennek megfelelően szellemünknek két képessége van. Az egyik a *ratio* vagy értelem: a megkülönböztetés, az elhatárolás, a következtetés vagyis a fogalmi közvetett gondolkodás képessége. A másik az *intellectus*, az ész: nem az ellentéteket hanem az egységet, nem a végest, hanem a végtelent ismeri meg; nem fogalmi közvetítéssel, hanem fogalomfölötti közvetlenséggel (De coniecturis, II, 16 és I, 6). Bár *Arisztotelész*szel vallja, hogy a lélek „üres írótábla", amelyet érzékeink írnak tele, kifejti, hogy „Platón sem téved egészen", mivel a lélek „eredeti ítéletével" *(concreatum iudicium)* rendelkező szellem, ítéletet alkothat mindenről, amit az érzékek közvetítenek. A létezők és a fogalmi ismeret elmarad az eszményi igazságtól, mert bár minden olyan szeretne lenni, amilyen az eszméje, mégsem éri el és alábbvaló marad — amint *Platón* mondja (Phaidón 75 b). Mivel az eszme valamiképpen mégis „megjelenik" a létezőben és a szellemben, a megismerés nem áll meg a tagadásnál: a kételyen és a relativizmuson felülemelkedve igaz ismeretre tehetünk szert, amit végső soron az intellectusnak köszönhetünk.

Filozófiájának harmadik alapgondolata a *dialektika.* Legnagyobb felfedezésének azt tartotta, hogy a végtelenben egybeesnek a földi sokaságtól elválaszthatatlan ellentétek *(coincidentia oppositorum).* Nehezen érthető gondolatát matematikai példákkal iparkodik szemléltetni. A körvonal görbülete az átmérő növekedésének az arányában kisebbedik, s a végtelen átmérőjű kör kerülete egyenesnek tekinthető. Így szűnnek meg a végtelenben a véges világban elénk táruló ellentétek. Másik példája a kör és a sokszög viszonya. Isten — a létezők végső alapja — úgy egyesíti magában a világban lévő ellentéteket, mint a kör a végtelen sok szögű sokszöget. Ebből az ontológiai megfontolásból ered ismeretelméleti belátása, hogy az értelem *(ratio)* — sokféle szabályával és fogalmaival — az ész *(intellectus)* végtelen egységének a

kibontakozása. A logika szabályai csak az értelemre vonatkoznak, a fogalmi világ szintjét meghaladó ész számára — mivel a szellemi élet forrása és eredete — az ellentmondás elve is megszűnik. A cusanusi ész szintetikus és produktív egységét sokan a német idealizmus — *Kant, Fichte, Schelling* — előfutárának tekintik. *Cusanus* maga természetesen csak az isteni észnek tulajdonított teremtő erőt, ezzel a fenntartással azonban filozófiája valóban a szubjektív idealizmus gyökerének tekinthető. Gondolkodása az ókort köti össze az újkorral. Bár *Szent Tamás* is azt tanította, hogy Istenben egybeesik ami a Földön különböző és ellentétes (Summa theol., I q. 4 a. 2 ad 1), *Cusanus* mégis inkább közvetlenül *Platón* gondolataiból merít, aki a Jó eszméjéből vezeti le *(diaireszisz)* a sokféleséget *(Hirschberger,* 574—580. o.).

### *6.3.3.2. Isten, ember, világ*

A Docta ignorantia első könyve szerint Isten az „abszolút maximum": a bőség és a teljesség, nem hiányzik belőle semmi, nem lehet kisebb vagy nagyobb. Isten ezért foglalja magába *(complicatio)* mindazt, amit értelmünk különbözőként és ellentétként fog fel. Benne egybeesik *(coincidentia)* mindaz a sokféleség, ami a térbeli-időbeli világban kibontakozik: „Deus est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo: est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus" (De docta ignorantia, II, 3). Isten és a világ viszonyát különböző oldalakról közelíti meg. Az Isten által teremtett világ a „korlátolt maximum" *(maximum contractum),* amelynek oszthatatlan középpontjaként — abszolút minimum — Isten mindenütt jelen van: a világ minden egyes részében bent van az egész *(quodlibet in quolibet),* mert Isten minden mindenben. Következésképpen a világ is végtelen, de nem bensőleg-aktuálisan mint Isten, hanem külsőleg, amennyiben a végtelen Isten hasonmásaként nincs határa. Meglehetős rövidlátásra vagy célzatosságra vall a kuesi bíborost ezért panteizmussal vádolni: nem panteizmus ez, hanem platonizmus. Isten úgy előzi meg a világot, mint a monász a számokat: a hasonlóság nem azonosságot, hanem különbözőséget és összetartozást jelent. A hasonlóság biztosítja az eredet és a következmény, a mérték és a megmért, a Teremtő és a teremtmény különbözőségét és egységét: az egyén és az egész, a megismerés és az igazság, a végtelen és a véges összetartozását.

Filozófiai spekulációi a természettudományos gondolkodást is gazdagították. Mivel minden, ami van individuális és megismételhetetlen, mivel az univerzum végtelen *(maximum contractum),* a

Föld nem a világ közepe, egyáltalán nincs középpontja a világnak, az állócsillagok köre nem a világ határa, a Föld csak egy csillag a sok közül, minden egyes pont középpont abban az értelemben, hogy tükröződik benne az egész mindenség. *Cusanus Kopernikusz* és *Kepler* előfutára; kísérletei a mérleggel szerves tartozékai gondolkodásának. Tudja, hogy teljes pontosság nem érhető el, hanem csak hozzávetőleges, „a mérleg eredménye azonban közelebb van az igazsághoz" *(De staticis experimentis, 119)*. Mivel számára az eszme alapvetően megméri a világot, azért minden arányos: tehát órával kell mérnünk az érvelést, összehasonlítás céljából meg kell mérnünk az egészséges és a beteg ember ürülékének a súlyát, a fémek fajsúlyát. Bár a mérésen alapuló természettudomány eredményeit már nem érhette meg, tisztában volt a mérés gondolatának horderejével.

A Docta ignorantia harmadik könyve az emberről szól. Az ember célja a végtelen, felfoghatatlan és elrejtett Isten *(Deus absconditus)*. Az emberben él az Isten utáni vágy: a végtelen és a tökéletesség utáni vágy formájában. A világ dolgainak ellenkező irányú törekvése azonban a fennmaradásra, a saját fajuk szerinti megmaradásra, az őket megillető, nekik kijáró tökéletességre irányul. Az embert is hajtja a vágy, hogy tökéletes *ember* legyen, hogy megvalósítsa az ember eszméjét. Valamennyi teremtmény közül egyedül neki adatott meg, hogy beteljesülését Krisztusban, az Istenemberben lássa meg. Következésképpen benne egyesül a végtelen utáni vágyódás a tökéletességre való törekvéssel; azzal, hogy megvalósítsa magát, hogy igazán ember legyen. Minden egyes ember egy kis világ (mikrokozmosz), egyetlen és megismételhetetlen; jobbik énjének az eszméje tartja összze, óvja meg a széteséstől, véletlentől, önkénytől, s teszi lehetővé, hogy eljusson önmagához. Az ember a dolgok mértéke, mert az isteni eszme képmása, mert az emberi ész Istenre irányul és belőle részesül. „Csodálatos dolog: az ész tudni vágyik . . . Nem elégednék meg önmagával, ha olyan kevéssé tökéletes Teremtő hasonmása lenne, aki nagyobb és tökéletesebb lehetne. Végtelen és felfoghatatlan tökéletessége következtében nagyobb minden tudhatónál és felfoghatónál. Ezt mondja Istenének minden teremtmény, és hogy ennek az Istennek és semmiképpen sem csekélyebbnek a képmása" (De venatione sapientiae, cap. 12 n. 32).

## IRODALOM

*1. Kiadások:*

*H. Blumenberg:* Nikolaus von Cues, die Kunst der Vermutung, 1957.
*Nicolai de Cusa* opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, Leipzig, Heidelberg 1939-től.
*L. Gabriel:* Philosophisch-theologische Schriften. Lateinisch-deutsch, Wien 1964-től.
*E. Hoffmann:* Schriften des Nikolaus von Cues, Leipzig, Heidelberg 1936—1952. 13 kötet.
*A. Petzelt:* Philosophische Schriften, Stuttgart 1949. 1. k.
*Faber Stapulensis:* Opera omnia, Paris 1514. Fotomechanikus utánnyomás 1962-ben.
*P. Wilpert:* Schriften des Nikolaus von Cues, Lateinisch-deutsch, Heidelberg 1964-től.

*2. Általános irodalom:*

*G. V. Bredow:* Docta ignorantia: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel, Stuttgart 1972. 2. k. 273. o.
*E. Colomer:* Nikolaus von Kues und Raimund Lull, Berlin 1961.
*M. de Gandillac:* La philosophie de Nicolas de Cues, Aubier 1941. Németül: Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischer Weltanschauung, Düsseldorf 1953.
*R. Haubst:* Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues, Trier 1952.
*R. Haubst:* Die Christologie des Nikolaus von Kues, Frankfurt 1956.
*R. Haubst:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1962. 7. k. 988—991. o.
*J. Hommes:* Die philosophische Gotteslehre des Nikolaus Cusanus, München 1926.
*K. Jaspers:* Nikolaus Cusanus, München 1964.
*J. Koch:* Nikolaus von Cues und seine Umwelt, Heidelberg 1948.
*J. Lenz:* Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues, Trier 1958.
*J. Lenz:* Die docta ignorantia des Nicolaus Cusanus, Würzburg 1923.
*P. Mennicken:* Nikolaus von Kues, Trier 1950.
*G. Pöppel:* Die docta ignorantia des Nikolaus Cusanus als Bildungsprinzip, Frankfurt 1956.
*P. Rotta:* Niccolò Cusano, Milano 1942.
*G. Santinello:* Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica, Padova 1958.
*E. Vansteenberghe:* Le cardinal Nicolas de Cues. L'action — la pensée, Paris 1920.
*K. H. Volkmann—Schluck:* Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Frankfurt 1957.

# ÚJKORI BÖLCSELET

Az ókor a kereszténység előtti, a középkor a keresztény filozófia korszaka. Az újkori bölcselet kereszténység utáni gondolkodás. Nem támadja szemtől-szembe a teológiát, de felszabadul gyámkodása alól. A bölcseletben nem ismer el a gondolkodásnál magasabb tekintélyt vagy mércét. A *Szent Tamás* elindította szekularizáció kezdi meghozni gyümölcseit. A fizika kopernikuszi fordulatát hamarosan követi a világ önállósulása és nagykorúsága. Az emancipáció nem ment megrázkódtatások nélkül: a világ függetlenségéért folytatott szellemi küzdelem gyakran az elidegeníthetetlen és hiteles keresztény értékeket is kétségbe vonta. Ezért olyan áttekinthetetlen és nehezen értékelhető a nominalizmussal és a humanizmussal kezdődő újkori bölcselet: valódi értékekért folytatott küzdelme elválaszthatatlanul összefonódik valódi értékek ellen vívott harcával.

A nominalisták vagy konceptualisták szerint az általános fogalmak nem ragadják meg a dolgok belső struktúráját: csak külső, érzékelhető összefüggéseket jelző nevek. A név konvencionális megjelölésként (pl. hidrogén) nem tartalmazza a megnevezett valóság lényegét. Ez igaz, tévednek azonban, amikor azt mondják, hogy képtelenek vagyunk tárgyi összefüggéseket tartalmazó általános fogalmakat alkotni, amilyen például a hidrogén meghatározása a periodikus rendszerben elfoglalt helye, atomsúlya stb. alapján. Az általános fogalom *teljes* kiüresítése a transzcendens megismerés tagadásához vezet: Isten nem ismerhető meg az ész természetes világosságában. A nominalizmus elszakítja a világot a túlvilágtól, az embert Istentől. Az elszakítás velejárója egyfelől — ha valaki mégis kitart a transzcendens Isten mellett — az irracionális hit, másfelől a transzcendencia feladása és a metafizika elvetése. Az alternatíva első tagjának következménye a protestan-

tizmus, a szupranaturalizmus, a természet megvetése és lefokozása, második tagjának pedig a transzcendencia nélküli immanencia, a természet istenítése, a naturalizmus és új mitoszképződés. A hiteles keresztény felfogásban a transzcendencia nem szakítható el az immanenciától, a természetfölötti nem szünteti meg a természetet, Isten nem nyomja el hanem beteljesíti a világot.

A humanizmus — a reneszánsz szellemi önmegalapozásaként — a XIV. és a XV. századi olasz kereskedő-arisztokrácia szellemi világa. A nagypolgárság gazdasági-társadalmi hatalmának eszmei tükrözéseként célja az *„uomo divino"*: a felszabadult, vallásilag semleges, a természet, az élet és a művészet szépségei iránt fogékony ember. Amíg *Dante* az ember ideális képét vetíti ki, azt, hogy milyennek „kellene" lennie az embernek, a humanisták a valóságos embert rajzolják meg: az emberi nagyság és tragédia mellett a kicsinyességet és a komikumot is méltónak tartják művészi ábrázolásra és filozófiai eszmélésre. Ez a humanizmus teljesen elüt *Cusanus* humanizmusától, amelyben azért az ember mindennek a mértéke, mert az ő mértéke a transzcendens Isten. A humanizmus közvetlen-külső indítékát a ferrarai és a firenzei uniós zsinatoknak (1438), valamint a Konstantinápoly elfoglalása (1453) után Itáliába menekülő bizánci tudósoknak köszönheti. Belső indítéka az *eredeti források* iránti igény, mert ezek elősegítették a középkori kötöttségek lerázását. A *Mediciek* már 1440-ben platonikus akadémiát létesítenek Firenzében. *Marsiglio Ficino* (1433—1499.) *Platón* fordítója, az újplatonizmus híve. *Pico della Mirandola* (1463—1494.) az „Ember méltóságáról" írt könyvében az ember korlátlan átalakulási képességét emeli ki: az embert nem eredete, hanem célja határozza meg. Az akadémia nevesebb tagja még a görög származású *Plethon* és *Bessarion* bíboros. A platonikusokon kívül akadnak arisztotelikusok, sztoikusok és epikureusok. A humanisták felfedezők és feltalálók, kiásnak mindent, ami régi: nemcsak szobrokat és könyveket, hanem az ókori gondolkodást. *Pietro Pomponazzi* (1462—1525.) a középkori arisztotelizmussal szemben *Arisztotelész ókori* kommentátorát *Aphrodiaszi Alexandert* követve tagadja az egyéni lélek halhatatlanságát. *Pierre de la Ramée* (Petrus Ramus) ellenben kijelenti, hogy *Arisztotelész* minden szava hazugság. Kultúrtörténeti szempontból a legjelentősebb humanista *Rotterdami Erasmus* (†1536). A „Philosophia Christi" kialakítására irányuló kísérlete *Platón, Cicero* és a sztoa szintézise, nem rendszert, hanem az igaz önnevelés útját akarja nyújtani. Bár a humanisták filozófusok is, egyikőjük sem alkotott bölcseleti rendszert, az ember felé forduló gon-

dolkodásuk azonban döntően határozta meg az újkori filozófia fejlődését.

A *Cusanus* halálától (1464) *Descartes* haláláig (1650) terjedő átmeneti korszak végképp megszünteti a középkori filozófiát, és előkészíti az újkorit. A *reneszánsz fogalma* — az újjászületés *(rinascita)* szó a XVI. századbeli *Giorgio Vasari* alkotása — a társadalom sajátos történelmi reflexióján alapul. Míg a *konzervativizmus* a történelmi-társadalmi folyamatot alkotó párbeszéd közvetlen folyamatosságát vallja, s a *forradalom* a múlttal való teljes szakítást, addig a reneszánsz egy szerinte méltatlanul elfelejtett korhoz nyúl vissza, s a vele folytatott párbeszédben keresi a társadalom új irányú kibontakozását. A reneszánsz azonosságát is kétirányú veszély fenyegeti. Az új iránti lelkesedése, a forradalméhoz hasonló lendülete teljesen elszakíthatja a múlttól, a történelmi eszményképhez való vonzódása pedig történelmietlen azonosuláshoz, a régmúltat másoló restaurációhoz vezethet. A reneszánsz konkrét hordozója az emberi történelem egyik legviharosabb és legellentétesebb társadalma. Miközben az alkimisták a bölcsek kövét keresik, megszületik a természettudományos gondolkodás. Bár névleg keresztények, a hatalmat, az élvezetet és a művészetet istenítik. Mivel mindez sok pénzbe kerül, a kor leggazdagabb intézménye, az egyház előljár a pompa és az élvezethajhászásban. A nominalizmus és a reneszánsz kori papság és főpapság életmódja következtében kialakuló reformáció megszünteti a középkori társadalom hűbéri rendjét, létrehozza — a reneszánsz legfontosabb hatásaként — az európai társadalom emancipálódását.

IRODALOM

*1. Általános irodalom:*

*R. Aubenas, R. Ricard:* L'Église et la Renaissance 1449—1517., Paris 1951.
*H. Baron:* The Crisis of the Early Italian Renaissance, Princeton 1955. 2 kötet.
*A. Buck:* Das Geschichtsdenken der Renaissance, Krefeld 1953.
*K. Burdach:* Vom Mittelalter zur Reformation, Heidelberg 1893.
*K. Burdach:* Reformation, Renaissance, Humanismus, Darmstadt 1963.
*J. Burckhardt:* Die Kultur der Renaissance in Italien, Basel 1860.
*E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall:* The Renaissance Philosophy of Man, Chicago 1956.
*F. Copleston:* A History of Philosophy, Garden City 1963. III 2. k.
*J. Delumeau:* La Civilisation de la Renaissance, Paris 1967.

*A. Dempf:* Sacrum imperium. Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, Darmstadt 1954.
*W. K. Ferguson:* The Renaissance in Historical Thought, Boston 1948.
*E. Garin:* Der italienische Humanismus, München 1947.
*M. P. Gilmore:* The World of Humanism 1453—1517., New York 1952.
*Th. Haecker:* Vergil, Vater des Abendlandes, München 1952.
*K. Hecker:* Sacramentum mundi, Freiburg 1968. 2. k. 762—769. o., 4. k. 286—292. o.
*G. W. F. Hegel:* Előadások a filozófia történetéről, Budapest 1960. 3. k.
*Heller Á.:* A reneszánsz ember, Budapest 1967.
*J. Hirschberger:* Geschichte der Philosophie, Freiburg 1969. 2. k. 3—22. o.
*J. Huizinga:* Herbst des Mittelalters, Stuttgart 1952.
*B. O. Kelly:* The Renaissance Image of Man and the World, Princeton 1966.
*P. O. Kristeller:* Le Thomisme et la Pensée italienne de la Renaissance, Paris 1967.
*P. O. Kristeller:* Renaissance Thought, New York 1965.
*W. Rüegg:* Cicero und der Humanismus, Zürich 1946.

*2. Bibliográfia, kiadások, fordítások:*

*J. Hirschberger:* 2. k. 14—15. o., 20. o., 22. o.
*J. Copleston:* III/2. k. 253—254. o.
*E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall:* The Renaissance Philosophy of Man (Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives), Chicago 1948.
*D. Erasmus:* Opera omnia recognovit *J. Clericus*, Leiden 1703. 11 kötet (Utánnyomás Hildesheim 1961.).

# 7. A RENESZÁNSZ FILOZÓFIÁJA

## *7.1. Okkultizmus és miszticizmus*

Ebben a korban virágzik az okkultizmus és az alkímia, az újplatonikus misztika és a középkori teozófia.

A hylozoista PARACELSUS (1493—1541.) másként Theophrastus Bombastus, a természet misztikusa és mágusa. Az orvostudományt tekinti alaptudománynak; az emberi mikrokozmosz megismerése tárja föl a makrokozmosz titkait is. Titkos tanait a beavatottaknak (adepti) szánja, akik kapcsolatban állnak az elemek szellemeivel, s Faust doktor példájára megidézhetik őket. *Paracelsus* ugyanakkor kiváló orvos, elévülhetetlen érdeme, hogy felhívta a figyelmet az *empíria*, a tapasztalás jelentőségére. Nagy hatással volt a XVI. század rajongóira és teozófusaira, és *Leibniz* gondolkodását is befolyásolta.

A kabbalista (kabbala=hagyomány) J. REUCHLIN (1455—1522.) az újplatonizmust a számmisztikával ötvözte, NETTESHEIMI AGRIPPA (1486—1535.) az okkult — rejtett — jelenségek és erők filozófusa, JOHANNES TRITHEMIUS (†1516) apát a fekete mágia és alkímia hírhedt beavatottja. Az okkultizmus is hozzájárult a boszorkányperek elterjedéséhez. A kollektív tébolynak legalább félmillió ártatlan nő esett áldozatul. Nemcsak az okkultisták terjesztették azonban, hanem a teológusok, sőt az egyházi tanítóhivatal is. *VIII. Ince* pápa 1584-ben kiadott bullája (Summis desiderantes affectibus) olajat öntött a tűzre, amelyet társadalmi kérdések lobbantottak föl. Mivel az „Isten kegyelméből uralkodó" fejedelmeket nem vonhatták felelősségre, a „boszorkányokat" okolták a nyomorúságért. Hogy miért éppen nőket, és csak elenyésző számban férfiakat? A férfijogú társadalom nőellenessége — a másik nem vonzásától való neurotikus rettegés — kivetítette szexuális ingerelhetőségét, és a nőkben tárgyiasítva küzdött ellene. A bo-

szorkányőrületnek a XVII. század felvilágosult teológusai, orvosai, jogászai és a gazdasági fellendülés vetett véget.

A reneszánszhoz hozzátartozik a reformáció is. A protestáns misztika képviselője SEBASTIAN FRANCK (1499—1553.) és VALENTIN WEIGEL (1533—1588.). Elutasítják a vallásos külsőséget, sőt a Szentírást is. Isten nem ismerhető meg az ész fényében, hanem a teozófia útján. A teozófia — a theosz és a szophia szavak összetételeként — néhány kiválasztott látomásából és megvilágosításából eredezteti a vallást. JAKOB BÖHME (1575—1624.) — a *„philosophus teutonicus"* — cipészműhelyében filozofál. A „lausitzi német varga" — *Hegel* nevezte így — önálló gondolkodó; töprengései valódi vallásos keresésből és vívódásból fakadnak. Rajongónak minősítették — írja *Hegel* —, de ez nem mond semmit. „Mert ha úgy tetszik, minden filozófus minősíthető annak, még Epikuros és Bacon is; mert még ők is úgy vélték, hogy az embernek valami másban is van az igazsága, nemcsak az evésben és ivásban, és a favágás, szabóskodás, kereskedés, vagy egyéb céhbeli és hivatali teendők mindennapi értelmi életében" (A filozófia történetéről, 3. k. 215. o.). A „német filozófusnál" Isten az emberben nyilatkozik meg, és benne tér vissza magához. *Böhme* hatott a pietizmusra, *Angelus Silesius*ra, a német idealizmusra, *Schelling* és *Scheler* gondolkodására.

IRODALOM

*E. v. Aster:* Geschicte der Philosophie, Stuttgart 1963. 171—182. o.
*F. Copleston:* III/2. k. 74—84. o., 256—257. o.
*Hegel:* 3. k. 193—235. o.
*J. Hirschberger:* 2. k. 22—36. o.
*Kecskés P.:* A bölcselet története főbb vonásaiban. Budapest 1943. 339—341. o.

## 7.2. *A reneszánsz természetfilozófiája*

A humanisták újra felfedezik a természetet, vallási tiszteletben részesítik, s a világot összetartó legbenső erőket kutatják. A természet erőinek a megismerése lehetővé teszi a felettük való uralmat, amelynek primitív, mágikus formáját hamarosan felváltja a tapasztalásra támaszkodó természettudomány.

### 7.2.1. *Giordano Bruno*

A reneszánsz filozófiájának kiemelkedő képviselője GIORDANO BRUNO (1548—1600.), domonkos szerzetes; heterodox — a tanítástól eltérő — nézetei miatt 1572-ben menekülni kényszerül rendjéből. Bejárja egész Európát, 1592-ben Velencében följelentik az inkvizíciónak, letartóztatják, a következő évben Rómába viszik. Mivel nem volt hajlandó visszavonni nézeteit, a Campo dei Fiorin rakott máglyán fejezi be életét. Gondolkodásában van valami látnoki: inkább megsejti, mint kikövetkezteti az igazságot. *Arisztotelész*, az újplatonikusok, *Raimundus Lullus* és főként *Cusanus* befolyásolta gondolkodását.

*N. Kopernikus* (†1543) frauenburgi kanonok, halála évében adta ki „De revolutionibus orbium coelestium" című művét. Ebben fejti ki, hogy a Föld nem nyugvó középpontja a világnak. Mások még mitsem gyanítottak, *Bruno* azonnal átlátta a felfedezés roppant horderejét. *Kopernikusz* még a Napot tekinti a világ középpontjának, *Bruno* megsejti, hogy a Nap egy a többi csillag közül: a naprendszer egy kiterjedt és bonyolultabb rendszer része. A végtelen világegyetemben nincs „fönn" és „lenn", a „hold fölött" és „a hold alatt" levő világ megkülönböztetése értelmetlen. „A többi csillag lakói éppúgy kerületben (mozgásban — Ny. T.) vannak hozzánk, mint mi hozzájuk képest; mi csakúgy középpont vagyunk nekik, mint ők nekünk; mi éppúgy csillagok fölött járunk és benne foglaltatunk az égben mint ők" ( A Végtelenről, a Világegyetemről és a Világokról, 142. o.). *Bruno* előkészíti a természettudományos világképet. Bár nem végez egzakt kísérleteket — nem természetbúvár —, felvázolja azt a vonatkoztatási rendszert, amelyben elhelyezhetők a fizika eredményei. „Mert a világegyetemben nincs közép és nincs kerület; ellenben ha akarod, mindenben van közép és viszont minden pontot valamely más középhez vagy középponthoz viszonyítva egy kerület részének tekinthetünk" (i. m. 248. o.).

Az „isteni Cusanus" — *Bruno* nevezte így — végtelennek mondta a világegyetemet, ezen azonban azt értette, hogy a hasonmás — bár vég nélkül megközelíti — soha nem éri el Isten eredeti végtelenségét. *Bruno* a világot tekinti a végső valóságnak: *Natura est Deus in rebus* — mondotta. Fölösleges az első mozgató, mivel maga az anyag a mozgás elve: belőle fakad a különféle alakot öltő valóság valamennyi formája. Az anyag és a forma ellentétét nem arisztotelikusan, hanem dialektikusan értelmezi: a formák különbözőségét megszüntetve őrzi a materia azonossága. Következésképpen tagadja a szubsztanciák különbözőségét, s *Spinoza*

előfutáraként — akit erősen befolyásolt — csak egyetlen szubsztanciát fogad el.

Az Okról, Elvről és Egyről ötödik dialógusában kifejti, hogy „a világegyetem egy, végtelen, mozdulatlan . . . egy az abszolút lehetőség, egy a valóság, egy a forma vagy lélek, egy az anyag vagy test, egy a tárgy, egy a létező". Egy a legnagyobb és a legkisebb: „aki a természet legnagyobb rejtélyeit akarja megfejteni, az nézze meg és vegye jól szemügyre a minimumokat és maximumokat, az ellentétes és ellentmondó jelenségeket. Mélységes mágia van abban, ha ki tudjuk csalni az ellentétet, miután megtaláltuk az egyesülés pontját". *Cusanus* nyomán azt mondja, hogy a valóság végtelen kis részekből áll, amiket metafizikailag monászoknak, matematikailag pontnak, fizikailag atomoknak mondhatunk. A kuesi bíboros Isten végtelenségének a visszfényét, *Bruno* Istent látja a végtelen világban: „A legfőbb jó, a legfőbb tárgya vágyakozásunknak, a tökéletesség, a legfőbb boldogság abban az egységben van, mely a mindenséget magában foglalja" (Az Okról, Elvről és Egyről, 114. o.). „Isten, vagyis az intelligencia nem külső okozója a forgásnak és keringésnek; hozzá ugyanis sokkal méltóbb, hogy belső elve legyen a mozgásnak, amely elv (a világegyetem) tulajdon természete, tulajdon formája, tulajdon lelke" (De immenso I, 2, 159: i. m. XLVII. o.).

### *7.2.2. Galileo Galilei*

GALILEO GALILEI (1564—1641.) Pisában majd Páduában matematika tanár. A kopernikuszi tanok hirdetéséért az inkvizíció börtönbe záratta, s az öreg és beteg tudós kénytelen volt tanait visszavonni. Miután az inkvizíció a máglyahalál büntetést felfüggesztette, *Galilei* — a hagyomány szerint — megjegyezte: „És mégis mozog a Föld". Ő lett az egyház és a természettudomány évszázados feszültségének a jelképe. A II. vatikáni zsinat burkolt elégtételt szolgáltatott neki: „Csak sajnálkozhatunk, hogy éppen a keresztények között is lábrakapott néha bizonyos lelkület, amely nem látva eléggé tisztán a természettudományok jogos önállóságát, civódásokat és összeütközést keltett, és sokakkal elhitette, hogy a hit és a tudomány szemben állnak egymással" (Gaudium et spes, 36. pont). A konstitució III. fejezetének 7. lábjegyzete — a *XXIII. János* pápával baráti viszonyban volt kiváló római teológus — *P. Paschini* „Vita e opere di Galileo Galilei" című művére hivatkozik, amely nyíltan helyreállítja *Galilei* becsületét. A 13. szkéma (a Gaudium et spes konstitució tervezete) világosabban

beszélt, és az egyházat hibáztatta a Galilei-ügy miatt. A zsinati atyák többsége azonban nem látta be, hogy az egyenes beszéd növelné az egyház tekintélyét. Hogy az egyház és a világ között tátongó „szavahihetőségi hézagot" csak az őszinteség és a nyíltság hidalhatja át, az meghaladja még ma is az intézmény számos képviselőjének szellemi látóhatárát. *Galilei* „megbocsáthatatlan bűne" az volt, hogy szembe mert helyezkedni az intézménnyel, amely tisztán látta, hogy az új világfelfogás korlátozza hatalmát.

*Arisztotelész* azt mondta, hogy a nagyobb kő a kicsinél gyorsabban esik. Megállapításában nem az a figyelemre méltó, hogy téves, hanem az, hogy sohasem jutott eszébe, hogy kipróbálja (Szent-Györgyi A.). Szelleme nem igényelte a kísérletet, s úgy vélte, hogy érzékei tökéletesen működnek. Ha megérintett valamit, nedvesnek vagy száraznak, keménynek vagy lágynak érezte, tehát szerinte ebből a négy „elemből" kell felépülnie a világnak is. *Galilei* rájött, hogy a szabadon eső testek sebessége nem függ a súlyuktól. Felfedezésében nemcsak az eredmény, hanem a módszer is föltűnő. Felment a pisai ferde toronyba, különböző súlyú golyókat és köveket ejtett le, s megbízta barátait: figyeljék, melyik találja el hamarább a kövezetet. *Arisztotelész* szerint a testek azért esnek, mert „természetes helyük" lent van. A pisai fizikus nemcsak a választ, hanem a kérdést is elutasítja: nem azt kell kérdeznünk, hogy *miért*, hanem hogy *miként* esnek a testek. A *hogyan* kérdésre nem a dolgokban rejlő és viselkedésükben megnyilvánuló minőség (például „nehéz") válaszol, hanem az esés törvénye.

A fizikai jelenségek megismerésének módja az elemzés *(metodo risolutivo)* és a szintézis *(metodo composito)*. Az elemzés útján *(metodo risolutivo)* megállapított tényezők — a test súlya, a megtett út hossza, az esés ideje, a levegő ellenállása stb. — közti mérhető összefüggéseket keresi. Hogy feltevését *(metodo composito)* — miszerint a testek esési ideje nem függ a súlyuktól — igazolja, olyan körülményeket teremt — kísérlet —, amelyben kiküszöböli a levegő ellenállását, és megméri az esés idejét. A feltevés helyességét nem levezetéssel, hanem méréssel igazolja. A kísérlet dönti el, hogy a tényezők között milyen mérhető összefüggés állapítható meg. A kísérlettel ellenőrzött és igazolt feltevés a matematika segítségével megfogalmazható *természeti törvény*.

Az új módszer következményeként a természettudományban az összefüggéseket kifejező, matematikailag megfogalmazott függvénykapcsolatok (funkció) lépnek az arisztotelészi formák helyébe. A testek mozgását nem az arisztotelészi lényeg, hanem külső erők szabják meg. Mechanikus természetfelfogásában a funkció (mér-

hető összefüggés) fölváltja a formát, a természeti törvény a szubsztanciát, a mennyiség a minőséget, a technika a mágiát. *Galilei* annyira nem bízott az érzékeiben — legalábbis úgy tűnt —, hogy az érzetminőségeknek az ún. szekundér-kvalitásoknak (szín, szag, íz stb.) nem tulajdonított valóságos létet. Felújítja *Démokritosz* tanítását arról, hogy a minőségi tulajdonságok „látszat szerintiek", s az elsődleges minőségre — a kiterjedésre — vezeti vissza őket. A „kiterjedéssel bíró mozgó testet" tekinti realitásnak, a valóság kritériuma számára a tér és időbeliség. Nem veszi észre, hogy a mozgó testet végeredményben ugyanúgy érzékeljük, mint a színeket vagy a hangokat, tehát a mérhetőségre nem támaszkodhat a valós és a nem valós megkülönböztetése.

Helyesen látta meg, hogy a természettudományos megokolás nem azonos a leírással, hogy a fizikában a jelenségeknek egymáshoz — és nem érzékszerveinkhez — való viszonyát kell megragadnunk, s hogy a természet könyvét a matematika nyelvén írták. De nem így fejezte ki. A dolgok és a vizsgáló alany érzékszervei közti viszony helyett másodlagos minőségről, a dolgok egymásközti viszonya helyett a reális és objektív elsődleges minőségről beszélt, s ezt a mozgó test matematikai paraméterének tekintette. E felemás filozófiai felfogás — amely a kiterjedést tartja a realitás kritériumának, s tagadja az érzetek realitását — veszélyes lavinát indított el. *Descartes* az anyagi szubsztancia fogalmát a kiterjedéssel azonosítja *(res extensa)*. Az empiristák tagadják a kiterjedés nélküli szellemi szubsztanciát *(res cogitans)*, *Kant* pedig a realitás megismerhetőségét. Nála már a *Galilei*-féle objektív és reális testek is jelenségek csupán, hiszen a funkció nem a dolgok belső lényegét, hanem külső összefüggéseit jelöli.

A természettudományos módszer megszületését követő négyszáz esztendő a tévedések és félreértések tragikomédiája. *Galilei* a természettudományos megokolást nem az összefüggések belátásában és megértésében, hanem a szekundér-kvalitásnak a primérkvalitásra való visszavezetésében látta. Az arisztotelikusoknak fogalmuk sem volt arról, hogy mesterüknél a forma heurisztikus fogalom, közvetlenül nem a dologra, hanem a megismerés módjára vonatkozik. A természettudósok nem fogták föl, hogy a megokolás a megértésre — s nem az érzékelésre vagy elképzelésre — épülő tudás, hogy a realitás nem azonos az „alanyon kívüliséggel" (az objektivitással), hogy *a valóság kritériuma* nem a külvilág megtapasztalása, hanem a tapasztalásra és kutatásra, belátásra és feltevésekre, reflexióra és igazolásra támaszkodó *értelmi ítélet*.

Igazság és tévedés elvont fogalmak, amelyek az életben szorosan egybefonódnak. *Galilei* a természettudományos módszer meg-

alapítójaként örökre beírta nevét az emberi szellem történetébe. A filozófusok mulasztása, hogy nem láttak át a nagy fizikus felemás *filozófiai* nézetein, s nem igazára, hanem tévedésére építették rendszerüket.

### 7.2.3. *Francis Bacon*

BACO OF VERULAM (1561—1626.) *I. Erzsébet* és *I. Jakab* minisztere, az abszolút monarchia híve. Sikkasztás és megvesztegetés miatt perbe fogják és börtönbüntetésre ítélik. Elsőként veti föl az újkori filozófia központi kérdését, a módszertan problémáját. Az eddigi filozófia teljesen a spekulációra támaszkodott, *Bacon* a filozófiát természettudományos alapokra akarja helyezni, s az empirikus-induktív módszert vezeti be.

Az új módszer segítségével új filozófiát kíván alkotni. Erre utal főművének a címe is — Instauratio magna. A természet*től* kell tanulnunk és nem abból, amit eddig a természet*ről* mondtak. Első problémája a tudományok rendszerezése. Amilyen jelentős az eddig fel sem merült kérdés felvetése, olyan használhatatlan a megoldása, mivel nem tárgyuk, hanem az alany megismerőképessége szerint osztályozza a tudományokat. A teológia a cél-okot, a fizika a ható okot, a filozófia a formát kutatja. A forma nála nem az arisztotelészi *morphé*, hanem valamiféle tisztázatlan, legáltalánosabb létesítő ok (hő, világosság, súly stb.). A kor igazi gondolkodóinak szellemi látóhatárát az egzaktságra való törekvés szabta meg; *Bacon* a filozófiából is ki akarja lúgozni az elméleti megfontolást, elfelejtve, hogy a filozófia — alapjában spekulatív tudomány lévén — teljesen soha nem nélkülözheti azt.

A Novum organon — az Instauratio magna harmadik része — első könyvében kifejti, hogy a helyes megismerést akadályozzák az úgynevezett „idolumok", ködképek. A *törzs* ködképei az ember természetéből erednek: érzékcsalódások, a gondolkodást befolyásoló önkényesség, az elvontságokhoz való vonzódás a törzsi téveszmék okai. A *barlang* ködképei az egyes emberre jellemző — testi-lelki tulajdonságai, neveltetése, szokásai és a véletlen következtében kialakuló — sajátos korlátok. Az ember be van zárva saját barlangjába: a nézeteknek olyan megmerevedett szerkezete alakul ki benne, amely lehetetlenné teszi, hogy befogadja a nem közvetlen környezetéből, neveltetéséből, társadalmi helyzetéből keletkezett igazságokat. A barlang ködképeit ma „ideológiai beszűkültségnek" mondanánk, amit a gondolkodás rugalmassága, a más emberek helyzetébe való beleélés, az ellenkező nézetek

tiszteletben tartása, a párbeszéd készsége akadályozhat meg. A legtöbb bajt a *piac* ködképei okozzák. Azt hiszik az emberek, hogy az ész parancsol a szavaknak, ámde megesik, hogy a szavak az értelem ellen fordítják a hatalmukat. A piac olyan hely, ahol az emberek állandóan beszélnek anélkül, hogy a szavak tartalmára ügyelnének. A szavak gyakran nemlétező dolgokat jelölnek, néha pontatlanok, néha régi terminusz technikuszok segítségével kell egészen új tartalmakat jelölni: a piac ködképei a szemantikai problémát vetik föl. A *színház* ködképei a hagyományos filozófiákból eredő előítéleteket jelentik: a hagyományt éppen olyan hazugnak tartja, mint a színházat.

*Bacon* ismerte idősebb kortársának, *W. Gilbert*nek természettudományos művét (De magnete), de nem értette meg — bár lelkesen hirdette — a benne kifejtett új módszert. Az újonnan kialakuló tudomány az indukciónak köszönheti sikereit. Az indukciónak két fajtája van: a teljes és a nem teljes indukció. A tudományt csak az utóbbi mozdíthatja elő. *Galilei* úgy érte el eredményeit, hogy néhányszor megismételt kísérleteivel igazolta feltevését: nem kellett a világ valamennyi tárgyát ledobnia a pisai toronyból, hogy megfogalmazhassa a szabadesés törvényét. A teljes indukció — azaz minden egyes jelenség megfigyelése — tudományos képtelenség; a szellemi megismerés, az absztrakció iránti bizalmatlanság következménye. *Bacon* három állathoz hasonlítja a filozófusokat. Az empirista olyan, mint a *hangya:* csak gyűjt, csak gyűjt, de nem dolgozza fel az összegyűjtött élelmet — vagy információt. A spekulatív filozófus — *Arisztotelész* — olyan, mint a *pók:* nem törődik a külső világgal, csak önmagából szövögeti hálóját, csak önmagából alkot. Ő maga sem hangya, sem pók, hanem *méh:* összegyűjti a virágport, de nemcsak megőrzi, hanem fel is dolgozza mézzé. Bár szóban bírálja, valójában az empirizmus híve, vagy legalább szállászcsinálója. Az empirizmus ismertető jegye ugyanis nem a tapasztalat fontosságának a hangsúlyozása, hanem az absztraháló képesség elutasítása, az egyetemes törvények és szabályok megismerhetőségének a tagadása. Az angolszász empiristák — *Hobbes, Locke, Hume* — megkövetelte teljes indukció kilátástalansága a valóság megismerhetőségének a tagadásához, s a kanti kriticizmuson át a német idealizmushoz vezetett.

*Bacon* elsőként mutat rá az újkori filozófiában a *gyakorlat* jelentőségére a megismerésben. „Mert a helyesen leszűrt és csoportosított elvek nem szűkmarkúan, hanem bőkezűen szolgálják a gyakorlatot, és seregestül özönlenek nyomukba az új meg új gyakorlati eredmények." Nem elégszik meg a közvetlenül „hasznot hozó" kísérletekkel; a „megvilágosító kísérletektől" várja

a tudomány haladását, céljának azonban a hasznosságot tartja. Eszménye az alkalmazható tudomány: tantum possumus, quantum scimus — mondotta. A tudás nem puszta érv vagy dísz, hanem hatalom: „nem vélemény, amelyet meg kell védelmezni . . . , hanem munka, amelyet el kell végezni; én pedig nem valami szektának vagy tanításnak megalapozásán dolgozom, hanem a hasznosság és hatalom megalapozásán" (A Magna Instauratio előszava). A Nova Atlantis című műve egy távali sziget életének a rajza, ahol megmarad az osztálytársadalom. A termelőerők óriási fejlődése hallatlan jólétet teremt: a nép életszínvonala a kizsákmányolás ellenére is szászszorosan jobb, mint a kor uralkodó osztályáé. Tudományeszményét az Új Atlantiszon élők egyéni és kollektív cselekvéseinek összességével — az elképzelt — társadalmi gyakorlattal igazolja.

Helyesen ismerte föl az elmélet és a gyakorlat összetartozását, de nem látta meg a benne rejlő hermeneutikus problémát: a tudományelmélete és a kapitalista társadalom közötti visszacsatolást. Nem is beszélve arról, hogy a megálmodott vagy elképzelt gyakorlat nem próbája az elméletnek. A technikai felfedezések igazolták meggyőződését, hogy a „tudás hatalom", s azt a zseniális gondolatát, hogy „a természetnek csak úgy parancsolhatunk, ha engedelmeskedünk neki" (Instauratio Magna: „A munka terve"). Rendkívüli érdeme, hogy ösztönzően hatott mások gondolkodására. Bár *I. Jakab* nem fogadta meg tanácsát a tudományok támogatását illetően, a londoni Royal Society — tudományos akadémia — alapítói (1662-ben) őt tekintik mintaképüknek, s a francia enciklopédisták neki ajánlják művüket: „legtöbb hálával Bacon kancellárnak tartozunk, aki a tudományok és mesterségek általános lexikonjának eszméjét fölvetette" — írja *Diderot*. Legbuzgóbb tisztelője is kénytelen azonban elismerni, hogy a nagy kancellár, miközben sikerrel hirdette a tudomány eszméit, teljesen elmaradt kora tudományától. Visszautasította *Kopernikuszt* és nem tudott *Keplerről*, lebecsülte *Gilbertet* és nem értette meg *Galileit*. Módszerét sem használja a tudomány: az általa bírált hipotézis-alkotás nélkül nem ért volna el eredményt sem *Darwin*, sem *Einstein*.

## IRODALOM

*1. Kiadások és fordítások:*


GIORDANO BRUNO

*G. Aquilecchia:* Dialoghi italiani, Firenze é. n. (1958)

*F. Fiorentino:* Giordano Bruno. Opera latine conscripta, Napoli, Firenze 1870—1891. (Utánnyomás Stuttgart 1961-től.) 4 kötet, 8 rész.

*G. Gentile:* Giordano Bruno. Opere italiane, Bari 1907—1908. 3 kötet.

*Szemere S.:* Giordano Bruno párbeszédei Az Okról, Elvről és Egyről és A Végtelenről, a Világegyetemről és a Világokról, Budapest 1914.

NICOLAUS COPERNICUS

*F. Zeller et C. Zeller:* Nicolai Copernici Thorunensis De revolutionibus orbium caelestium libri sex, München 1949. 4 kötet.

J. KEPLER

*W. v. Dyck, M. Caspar:* Johannes Kepler, Opera omnia, München 1937—1959. 19 kötet.

GALILEO GALILEI

*A. Favaro:* Edizione nazionale delle opere di Galileo Galilei, Firenze 1890—1909. 20 kötet.

*F. Flora:* Galileo Galilei, Opere, Milano 1953.

*Galileo Galilei:* Mozog-e a Föld? Budapest 1947.

*Galileo Galilei:* Párbeszédek a két legnagyobb világrendszerről, a ptolemaioszi-ról és a kopernikusziról, Budapest 1959.

FRANCIS BACON

*R. L. Ellis, J. Spedding, D. D. Heath:* Lord Bacon's Works, London 1857—1874. 14 kötet.

*J. M. Robertson:* The Philosophical Works of Francis Bacon, London 1905.

*Francis Bacon:* Esszék, Budapest 1968.

*Francis Bacon:* Novum Organum I. és Új Atlantis, Budapest 1954.

*Simon E.:* Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Budapest 1966. 1. k. 176—212. o. (Novum Organum I.)


*2. Általános irodalom:*


G. BRUNO:

*N. Badaloni:* La filosofia di G. Bruno, Firenze 1955.

*W. Boulting:* Giordano Bruno, His Life, Thought and Martyrdom, London 1914.

*L. Cicuttini:* Giordano Bruno, Milano 1950.

*F. J. Clemens:* Giordano Bruno und Nikolaus von Cues, Bonn 1847.

*F. Copleston:* A History of Philosophy, Garden City 1963. III 2. k. 55—73. o., 255—256. o.

*R. Hönigswald:* Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme, Basel 1938.

*A. Mercati:* Il sommario de processo di Giordano Bruno, Città del Vaticano 1942.
*J. C. Nelson:* Renaissance Theory of Love. The Contest of Giordano Bruno's Eroici furori, London 1958.
*N. Picard:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1958. 2. k. 733—734. o.

G. GALILEI

*A. Aliotta, C. Carbonara:* Galilei, Milano 1949.
*A. Armitage:* Copernicus, the Founder of Modern Astronomy, London 1938.
*A. Banfi:* Galileo Galilei, Milano 1949.
*H. Blumenberg:* Kosmos und System: Studium generale *10* (1957) 61—81. o.
*E. A. Burtt:* The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science, New York 1936.
*H. Butterfield:* Origins of Modern Science, London 1949.
*W. C. Dampier:* A History of Science, Cambridge 1948.
*F. Dessauer:* Der Fall Galilei und wir, Frankfurt 1957.
*F. Dessauer:* Naturwissenschaftliches Erkennen, Frankfurt 1958.
*E. J. Dijksterhuis:* Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlin 1956.
*P. Duhem:* Essor sur la notion de théorie physique de Platon à Galilei, Paris 1908.
*R. Y. Forbes, Power, C. Singer:* A history of Technology, Oxford 1956.
*H. C. Freiesleben:* Galileo Galilei. Physik und Glaube an der Wende zur Neuzeit, Stuttgart 1956.
*J. H. Jeans:* The Growth of Physical Science, Cambridge 1947.
*A. Koyré:* Etudes Galiléennes, Paris 1940.
*P. Paschini:* Vita e opere di Galileo Galilei, Città del Vaticano 1964.
*W. T. Sedgwick, H. W. Tyler:* A Short History of Science, New York 1939.
*Szent-Györgyi A.:* Egy biológus gondolatai, Budapest 1970.
*F. Sh. Taylor:* Science Past and Present, London 1945.
*L. Thorndike:* A History of Magic and Experimental Science, New York 1923—1942. 6 kötet.
*L. White:* Die mittelalterliche Technik und der Wandel der Gesellschaft, München 1968.
*A. N. Whitehead:* Science and the Modern World, Cambridge 1938.
*A. Wolf:* A History of Science, Technology and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, London 1935.

F. BACON

*F. H. Anderson:* The Philosophy of Francis Bacon, Chicago 1948.
*Copleston:* i. m. III/2. k. 103—122. o.
*W. Durant:* A gondolat hősei, Budapest 1931. 93—134. o.
*B. Farrington:* Francis Bacon, Philosopher of Industrial Science, London 1951.
*K. Fischer:* Francis Bacon und seine Schule, Heidelberg 1923.
*E. v. Hippel:* Bacon und der Staatsgedanke des Materialismus, 1948.
*P. Hossfeld:* Francis Bacon und die naturwissenschaftliche Begriffe seiner Zeit, Bonn 1951.
*P. Rossi:* Francisco Bacone: Dalla magia alla scienza, Bari 1957.

## 7.3. *Az ember és az állam új értelmezése*

A hatalom nemcsak a fizikában, hanem a politikában is megigézte a reneszánsz gondolkodóit.

NICCOLÓ MACCHIAVELLI (1469—1527.) jog- és államfilozófiáját valamint antropológiáját a kvantitatív-mechanikus szemlélet jellemzi. Az eredeti tőkefelhalmozás, a kezdődő kapitalizmus korában az abszolút monarchiát tartja a helyes államformának. „A Fejedelem" című művében a politikai hatalom kérdéseivel foglalkozik. Mindenki rendelkezik a hatalom bizonyos mennyiségével. Az uralkodó csak úgy tudja biztosítani hatalmát, ha erősebb ellenfeleinél. A hatalmat minden áron meg kell szereznie, ha lehet erkölcsös úton, de nem szabad visszarettennie más eszközöktől sem. *Macchiavelli* alaptévedése, hogy a politikát elválasztja az erkölcstől, bár helyesen mutat rá a bűnök és a szenvedélyek súlyára a közéletben. A tagadhatatlan tényből, hogy a jó gyakran a rosszon keresztül valósul meg, hogy a negativitás lendítheti a történelmi fejlődést, nem következik, hogy a cél szentesíti az eszközt. A jó cél és a rossz cél megkülönböztetése itt erkölcsi szofizma: a besúgás, a hazugság, elvtelenség, árulás, jogfosztás és a gyilkosság mindenképpen elvetemültség és aljasság. A lét jóságába vetett alapvető bizalom nem teheti zárójelbe az erkölcsi kérdést, a történelmi haladás reménye nem viszonylagosíthatja a jót és a rosszat. *Arisztotelész* és *Szent Tamás* bizalma *Platón* és *Ágoston* bizalmatlansága ellenében, *Cusanus, Leibniz, Hegel* és *Marx* optimizmusa *Luther, Pascal, Kant, Kierkegaard* és *Heidegger* pesszimizmusával szemben nem lekicsinyli, hanem kidomborítja az erkölcsi érték jelentőségét.

Sir THOMAS MORE (1478—1535.) sorsa tökéletesen szemlélteti *Macchiavelli* elméletét. A kiváló humanista, emelkedetten gondolkozó államférfi és hivő katolikus meggyőződéséért a vérpadot is vállalja. *VIII. Henrik* erőszakos intézkedései — „objektíven" — a haladást szolgálták, *Thomas More* tisztasága, becsülete és hűsége — „objektíven" — a haladást gátolja. *Morus* utálattal emlegeti az országlás művészetét csalással oktató itáliait, *Henrik* király *Macchiavelli* elveit megtestesítő gátlástalan fejedelem. Konfliktusuk a történelem és az erkölcs, a fejlődés és a magatartás igazsága közti ellentétet példázza. A tiszta *Morus*nak csak az eszközei tiszták: ellenfele, *Henrik* történelmi célokhoz jut el hamis eszközökkel. A szembenállásnak ezt a típusát „egyenlőtlen fejlődésnek" nevezi a társadalomtudomány. *Morus* bukása történelmi szükségszerűség, de tévedésének az igazsága — *Marx* szavával — világ-

történeti tévedés volt. A humanista tiltakozik benne az új kor törpesége ellen. A barbár Angliából a fejlett Flandriára tekint, sőt szemhatárába belefér „seholsincs" ország is (Utópia a görög *ou* és *toposz* szavak összetételéből), ahol béke, boldogság és nyugalom fékezi meg a rút önzést. Utópia szigetén mindenki részesül az életfontosságú javakból, mindenki résztvesz a termelésben, mindenkinek marad elég ideje szelleme fejlesztésére. A *Morus* Utópiájában megfestett szocializmus szöges ellentéte a baconi Új Atlantisz kapitalizmusának. Bár nem ismeri fel a történelmi fejlődés útját — így a történelmi gyakorlat szempontjából nincs igaza —, a világtörténelem mégis az ő tévedésének az igazságát — a szocializmust — igazolja valamennyi ellenfelével szemben.

HUGO GROTIUS (1583—1645.) az egész világgal kereskedő, a függetlenségét nemrég kiharcolt Hollandia gyermeke. Az áldatlan itáliai viszonyok között élő *Macchiavelli* számára az állam a jog forrása: a rendezett viszonyok között élő hollandusnak az állam csupán védelmezi és biztosítja a jogot, amely megelőzi az államot, sőt az államok egymásközti viszonyára is érvényes (H. Grotius: A háború és a béke jogáról, Budapest 1960. 3 k.). A jog nem gyökerezik sem a haszonban, sem a hatalomban, hanem — etsi Deus non daretur (De jure belli ac pacis, I, 1 3.§) — az ember eszes és társas természetében. A szekularizált „természtjog" alapja a *tulajdonhoz való jog*. Belőle vezeti le *Grotius* az összes többi jogot, még azt is, hogy az ember — mivel tulajdona a test — eladhatja magát rabszolgának, hogy a meghódított országok lakosai rabszolgasággal vásárolhatják meg jogukat az élethez, hiszen a győzteseknek jogukban állott volna kivégezni őket. A holland kereskedők éltek is rettenetes „jogukkal". Ha a jog alapja a tulajdon, akkor minden áru: az élet, a szabadság, a kultúra, a szerelem. A feleség a férj tulajdona, mint háza, barma és egyéb jószága. A nép vagy az állam ellenben nem a király tulajdona, mint a cipője vagy a ruhája. *Grotius* átveszi *Bellarmin* (1542—1621.) és *Suarez* (1548—1611.) tanait a *népfölség* elvéről. Az uralkodó hatalma nem Istentől, hanem a néptől van. A hatalmat a nép kapja Istentől, és a nép bízza meg a királyt a hatalom gyakorlásával. Nem vonja le azonban a népfölség elvének következményét, s visszautasítja *J. De Mariana* elméletét az ellenállás jogáról. A spanyol jezsuita „De rege et regis institutione" című művében (1599) kifejti, hogy a népnek jogában áll megválasztania az államformát, amelyben élni kíván. Megválaszthatja az uralkodó személyét, előzheti, sőt meg is ölheti abban az estben, ha visszaél hatalmával és elnyomja a népet. A népfölség elidegeníthetetlen jog: nem ruházható át senkire, még a királyra sem, aki csupán a nép megbízottja (Hirschberger, 2. k. 64—66. o.).

## IRODALOM


*1. Kiadások és fordítások:*

*H. Floerke:* Niccolò Macchiavelli, Gesammelte Schriften, München 1925.

*G. Mazzoni, M. Casella:* Niccolò Macchiavelli, Tutte le opere storiche e letterarie, Firenze 1929.

*A. Passerini, G. Milanesi:* Le Opere di Niccolò Macchiavelli, Firenze 1873—1877. 6 kötet.

*C. Schmid:* Niccolò Macchiavelli: Auswahl und Einleitung, Frankfurt, Hamburg 1952. (Fischer Bücherei 133. sz.)

*Niccolò Macchiavelli:* A fejedelem, Budapest 1964.

*Macchiavelli — Nagy Frigyes:* A fejedelemről, Budapest 1942.

*Thomae Mori* opera omnia latina, Francofurti 1689. (Utánnyomás 1963.)

*W. E. Campbell:* Thomas More, The English Works, London 1931. 2 kötet.

*Thomas Morus:* Utópia, Budapest 1963.

*K. Schmidthüs:* Die Briefe des heiligen Thomas Morus aus dem Gefängnisse, Frankfurt 1951.

*B. J. A. de Kanter van Hettinga Tromp:* Hugonis Grotii De iure belli ac pacis libri tres, Lugduni Batavorum 1939.

*Hugo Grotius:* A háború és a béke jogairól, Budapest 1960. 3 kötet.

*2. Általános irodalom:*

*J. W. Allen:* A History of Political Thought in the Sixteenth Century, London 1928.

*G. Böing:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1961. 6. k. 1258—1259. o.

*W. E. Campbell:* More's Utopia and his Social Teaching, London 1930.

*W. E. Campbell:* Erasmus, Tyndale and More, London 1949.

*F. Chabord:* Macchiavelli and the Renaissance, London 1958.

*R. W. Chambers:* Thomas More, London 1935. Németül: Basel 1947.

*H. W. Donner:* Introduction to Utopia, London 1945.

*A. P. D'Entrèves:* Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy, London 1951.

*H. O. Evennett:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1962. 7. k. 627—628. o.

*J. Farrow:* The Story of Thomas More, London 1956.

*O. Gierke:* J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staalstheorien, Aalen 1958.

*O. Huber:* Traditionsfestigkeit und Traditionskritik bei Thomas Morus, Basel 1953.

*F. Meinecke:* Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, München 1960.

*G. Möbus:* Politik des Heiligen, Berlin 1953.

*L. v. Muralt:* Macchiavellis Staatsgedanke, Basel 1945.

*A. Norsa:* Macchiavelli, Milano 1950.

*P. Ottenwälder:* Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius, Tübingen 1950.

*E. Reibstein:* Völkerrecht, Frankfurt, München 1958. 1. k. 333—361. o., 631. o.

*L. Russo:* Macchiavelli, Bari 1949.

## 7.4. *Skolasztika a reneszánszban*

*V. Károly* birodalmának főiskoláin továbbra is a skolasztikát tanították, csak a tankönyv lett más. *Petrus Lombardus* szentenciái helyett *Aquinói Szent Tamás* Summa theologica-ja lett a vezérfonal. A skolasztikát Salamanca, Alcala és Coimbra egyetemein spanyol és portugál filozófus-teológusok újították meg. Az új irány első kiváló képviselője *Francisco Vitoria* (1480—1546.). A „De civili potestate" és „De indis et iure belli" című művéből sokat merített *H. Grotius*. A salamancai egyetem másik kiváló tanára *Dominicus Soto* (1494—1560.) szintén hatott *Grotiusra*. *Vitoria* legkiválóbb tanítványa *Melchior Cano* (1509—1560.', „De locis theologicis" című munkája a teológiai ismeretelmélet és módszertan alapvető műve. A legfontosabb „teológiai hely" a Szentírás, majd ezt követi a hagyomány, a dogmák, a zsinatok, a római pápa, az egyházatyák valamint a teológusok. A nominalizmuson a domonkos THOMAS DE VIO CAJETANUS (†1543) és FRANCISCUS SILVESTRIS DE FERRARA (†1528) valamint a jezsuita FRANCISCO SUAREZ (†1617) kerekedett fölül. A *Szent Tamáshoz* közel álló *Suarez* a barokk skolasztika kiemelkedő képviselője. Sokat köszönhet *Scotus*nak és a nominalistáknak. A logika területén vizsgálódásai szinte teljesen a fogalomra korlátozódnak. Az ítélet mellőzhetetlen feladatának az elhanyagolása miatt rendszere — pozitív vonásai ellenére — sem alkalmas a transzcendentális módszer átvételére és a metafizika valódi megalapozására. Erre a feladatra még mindig megfelelőbb — mert több támpontot nyújt — *Szent Tamás* eredeti tanítása.

IRODALOM


*1. Kiadások:*

*Copleston:* III/2. k. 261—263. o.
*Hirschberger:* 2. k. 71. o., 80—81. o.

*2. Általános irodalom:*

*J. G. Caffarena:* Suarezianismus: Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 4. k. 474—752. o.
*F. Copleston:* III 2. k. 153—250. o.
*E. Haible:* Loci theologici: Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 291—296. o.

*J. Hirschberger:* 2. k. 70—85. o.
*J. Höffner:* Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenem Zeitalter, Trier 1947.
*B. Jansen:* Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhundert, Fulda 1938.
*W. Kasper:* Die Methoden der Dogmatik, München 1967.
*A. Lang:* Die Loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925.
*E. Reibstein:* Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca, Karlsruhe 1955.
*R. Specht:* Barockscholastik: Sacramentum mundi, Freiburg 1967. 1. k. 475—477. o.
*F. Stegmüller:* Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg 1957. 1. k. 1260—1265. o., 1269. o.

# 8. A RACIONALIZMUS

A reneszánsz lobogását és forrongását a XVII. és XVIII. századi rendszerezés követi. *Bacon* befolyása és tekintélye következtében a filozófiában polgárjogot nyer a természettudományos egzaktságra való törekvés. A *Cusanus-*, *Kopernikusz-*, *Kepler-* és *Galilei*-féle deduktív-matematikai módszer és a baconi tapasztalati-induktív eljárásmód szembeállítása és széjjelválasztása a filozófiában egyfelől a racionalizmushoz, másfelől az empirizmushoz vezet.

## *8.1. A kartezianizmus*

Ha igazuk lenne azoknak, akik azt állítják, hogy RENÉ DESCARTES az első és egyúttal utolsó nagy francia filozófus, Franciaországnak akkor sem kellene szégyenkeznie (Hirschberger, 2. k. 88. o.). 1596-ban született, s a La Flèche-i kollégiumban nevelkedett. „Meggyőződésem, hogy sehol a világon nem tanítják jobban a filozófiát" — írja a jezsuiták oktatásáról, bár kétségeit nem tudják eloszlatni. Később jogot és matematikát tanul, és önkéntesnek jelentkezik a francia hadseregbe. 1619-ben a Duna menti téli szálláson, Neuburgban „csodálatos felfedezést" tesz. Rájön rendszere kulcsára: cogito, ergo sum, s ez végképp eloszlatja kételyeit. Magyarországon is jár, 1621-ben részt vesz Érsekújvár ostromában, 1623-ban teljesíti fogadalmát: elzarándokol Loretoba, mert a Szent Szűz megszabadította kételyeitől. Visszatér Párizsba, majd 1629-ben Németalföldön telepedik le abban a reményben, hogy a kontinens legfejlettebb országában zavartalanul élhet a tudománynak. 1649-ben *Krisztina* svéd királynő hívására

Stockholmba költözik. Szervezete nem bírta a kemény éghajlatot, és félév múlva meghalt. Főműve „Discours de la méthode" (Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről) 1637-ben jelent meg. 1641-ben követi a „Meditationes de prima philosophia" (Elmélkedések a metafizikáról), majd 1644-ben rendszere összefoglalásaként a „Principia philosophiae" (A filozófia elvei). Halála után jelent meg az 1628-ban íródott „Regulae ad directionem ingenii". Magyar nyelven *Alexander Bernát* fordításában 1906-ban jelentek meg művei.

### *8.1.1. Kétely és igazság*

A tudományok siralmas állapotából arra a meggyőződésre jut, hogy a valóban megbízható ismeretek előfeltételeként felül kell vizsgálnunk valamennyi ismeretünket. Kételkednünk kell még abban is, hogy saját testünk vagy a külvilág testei léteznek, mivel érzékeink megbízhatatlanok. Éppoly bizonytalanok az észigazságok és a rájuk épített következtetések. Ez a módszeres kételkedés minden kétely felett álló, abszolút szilárd ismerethez vezet el: mindenben kételkedhetem, de nem kételkedhetem a kételkedés tényében. A gondolkodás kétségbevonhatatlan tényével adva van a gondolkodó léte is: gondolkodom, tehát vagyok. A „tehát" nem következtetésre, hanem a tudatosság közvetlen átélésére utal. A „je pense, donc je suis" helyes fordítása ez lenne: gondolkozás (kételkedés) közben tudok magamról. „Észrevettem, hogy ebben: *gondolkodom, tehát vagyok*, csak egy dolog az, ami meggyőz e tétel igazságáról, ti. az, hogy *egészen világosan belátom:* ahhoz, hogy gondolkodjunk, léteznünk kell" (Discours, IV, 3: Simon, 1. k. 234. o.).

A világos belátás segíti hozzá az igazság kritériumához a *világos és határozott* (clara et distincta) ismerethez. „Világosnak nevezem azt a képzetet, amely a figyelő elme előtt jelen van és nyilvánvaló. Így 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 magában" (Principia, I, 45). Az igazság nála nem a megismerés és a dolog megfelelősége, hanem a világos és határozott ismeret, a megismerő alanyban létrejövő evidencia. A szubjektivizmus veszélyét úgy akarja el-

kerülni, hogy a szubjektív evidenciát a tiszta és határozott ideából eredezteti.

Azt mondja, hogy vannak velünk születet eszméink *(ideae innatae)*, amelyek nem származhatnak sem a tapasztalásból *(ideae adventitiae)* sem a képzeletből *(ideae a me ipso factae)*. Ilyen velünk született eszmének tekinti a szükségszerű szubsztancia ideáját — az istenfogalmat —, a „kiterjedt test" *(res extensa)* és a nem kiterjedt, „gondolkodó szubsztancia" *(res cogitans)* eszméjét, s az egyetemes és szükségképpeni ismereteket: a szám, az idő, a mozgás fogalmát, mindent, ami matematizálható és visszavezethető „egyszerű elemekre", mint a mértanban. A kiterjedés matematikailag leírható világos és határozott képzete megbízható, elsődleges minőség. Mivel a szín, a hang, az édes és a keserű, a meleg és a hideg érzete matematikailag nem írható le, azért a másodlagos minőségek közé sorolja őket. „Valami igaz" ugyan van bennük, de nem a dologról magáról tudósítanak.

A velünk született eszmét eleinte teljesen kész, tartalmi ismeretnek tekintette. *Hobbes* 5. ellenvetésére válaszolva kifejti, hogy az ideán nem a dolgoknak „a testi képzeletben lefestett képmásait" érti. Ideának nevezi azt, „amit az értelem közvetlenül felfog: olyannyira, hogy mivel akarás és félés közben észlelem, hogy akarok és félek, magát az akarást és félést is az ideák közé számítom" (Simon, 1. k. 254. o.). A kilencedik ellenvetésre adott feleletében pedig hozzáfűzi, hogy ideának nevezi „azt is, amit ész által nyerünk". A *Regius* (holland orvos, *Descartes* követője)-féle programhoz megjegyzi: „Nem mondtam soha, hogy a szellemnek a gondolkodás képességétől különböző, veleszületett eszmére volna szüksége". Filozófiája a benne rejlő feszültségek következtében sokféleképpen értelmezhető. Az ellenvetésekre adott feleleteiből arra következtet *Hirschberger*, hogy az *idea innata* a későbbi, *Leibniz*-féle észigazságot jelenti: valami, ami nem a tapasztalásból ered, hanem a tapasztalás megértésének és szellemi feldolgozásának a lehetősége. Erre utal az a felfogása, hogy a világos és határozott ideák „elemi ismeretek" (mint az analitikus mértanban a pontok és az egyenesek), s levezethető belőlük az egész filozófia.

### *8.1.2. Isten és a külvilág*

Az ókorban és a középkorban a külvilág, a kozmosz volt az elsődleges, az adott, az objektív valóság és magyarázó elv. *Descartes* a szubjektumból indul ki, az alanyt tekinti az elsődleges-

nek a tárggyal, a tudatot a léttel, a belsőt a külsővel szemben. A karteziánizmus következménye az angolszász empirizmus, a német immanencia-filozófia, s a modern antropológia: *Descartes* valóban az újkori filozófia atyja. Ő maga azonban — eltekintve fiatalkori kételyeitől — meg van győződve a külvilág létezéséről és megismerhetőségéről. A megismerő alanynak és a megismerés tárgyának közös föltételét *Platón* az ideában látta, *Ágoston* az isteni megvilágításra *(illuminatio)*, *Tamás* a szintherézisre *(habitus principiorum)* vezeti vissza a megismerés lehetőségét. *Descartes* végső biztosítéka Isten: rendszerének alapja, az idea clara et distincta Istennek köszönhető.

A külvilág létét és megismerhetőségét az Istenre való hivatkozással kívánja biztosítani. Ennek következtében elsősorban Isten létéről kell teljes bizonyossággal bírnia. Tudatunkban megtaláljuk — mondja — a legtökéletesebb lény eszméjét. A végtelenül tökéletes szubsztancia fogalmának nem lehet elégséges oka a véges emberi értelem, mivel az okozat (az isteneszme) tökéletesebb az oknál (emberi értelem). Az isteneszme okának legalább annyi valódi (formális — mondja *Descartes)* tökéletességgel kell rendelkeznie, amennyit az isteneszme tartalmaz (objektív-elgondolt valóság). A tudatunkban elgondolt isteneszme valódi oka ezek szerint csak a legtökéletesebb lény lehet (Meditatio, III, 15). Első bizonyítéka a platóni idea-tan és a skolasztikus okság elv ötvözete.

Második bizonyítéka abból indul ki, hogy a végtelen fogalma nem a véges tagadása, hanem pozitív tartalmú: nem a határ tagadásával jut el a végtelenhez, hanem a végtelen az a föltétel, amely lehetővé teszi, hogy rájöjjön fogalmai véges voltára. Ha pedig a „véges" — elsősorban én magam, a gondolkozó alany — realitás, akkor a „végtelennek" is annak kell lennie. „A végtelen fogalma megelőzi a végesét, Isten fogalma valamiképpen a magamét" (Meditatio, III, 23). Okfejtése — megfelelő élesítéssel — ma is helytáll. Ha egzisztenciánk megvalósítása közben határba ütközünk, az élet, a megismerés és a szeretet határába, amely föltart és egyúttal arra késztet, hogy fölébe kerekedve túllépjünk rajta, akkor ebben az ütközésben nem az üres semmi, hanem a korlátlan élet, a végtelen igazság és az abszolút szeretet jelenik meg életünkben, mert a *semminek* határa sincs.

A harmadik út, amelyen eljut Istenhez, az ontológiai istenérv. Az Elmélkedések V. részében (7—12.) nem az isteneszme létéből, hanem tartalmából következtet Istenre. Mivel Isten lényegétől nem választható el Isten léte, a bennünk lévő isteneszme realitásából következik a legtökéletesebb lény realitása. Isten lényegé-

től valóban nem választható el léte, csakhogy a róla alkotott fogalom nem azonos vele: a Jóság ideájáról alkotott emberi fogalom — logosz — még *Platónnál* sem maga a Jóság. Teljesen jogos *Kant* bírálata: száz lehetséges tallér *fogalma* nem különbözik száz valódi tallér *fogalmától*, mivel a fogalom nem azonos az általa megragadott valósággal. *Hirschberger* szerint *Kant* teljesen félreérti az ideál-realizmust, amelynek éppen az a titka, hogy a gondolkodásban nincs üresjárat (i. m. 2. k. 107. o.), csak arra nem gondol, hogy eszerint a kentaúrnak is léteznie kellene.

*Descartes* eljut Istenhez. „Visszatérve egy tökéletes lényre vonatkozó képzetem vizsgálatára, azt találtam, hogy ez a képzet olyképpen foglalja magában a létezést, mint ahogyan a háromszög képzete magában foglalja azt, hogy három szöge egyenlő két derékszöggel, vagy a gömbé azt, hogy felületének minden pontja egyenlő távolságra van a középponttól — sőt talán még világosabban." „Sokan elhitetik magukkal, hogy nehéz megismerni Istent, sőt, hogy nehéz megismerni azt is, mi a lelkük. Ennek oka abban van, hogy elméjük sohasem emelkedik túl az érzékelhető dolgokon, s ők annyira hozzászoktak ahhoz, hogy mindent csak képzeletükkel fogjanak fel, amely a gondolkodásnak az anyagi dolgokra vonatkozó különös módja, hogy mindaz, amit nem lehet elképzelni, érthetetlennek látszik előttük... Nekem úgy tetszik, hogy akik képzeletükkel akarják megérteni ezeket a képzeteket, éppen úgy tesznek, mintha a szemüket akarnák használni a hangok látására vagy illatok szagolására" (Értekezés, IV. 5—6). Miután eljut Istenhez, el tudja oszlatni a kételyt. Istenről nem tételezhetjük föl, hogy megtévesszen minket. Ha tehát határozott és világos fogalmunk van valamiről, akkor megbízhatunk benne, hogy ismeretünk igaz. Ha tudjuk, hogy mindaz, ami világos és tiszta bennünk, egy tökéletes és végtelen lénytől származik, akkor biztosak lehetünk abban, hogy fogalmaink a külvilág hűséges képei bennünk. Következésképpen meggyőződhetünk arról, hogy a külvilág létezik, és igaz ismeret szerezhető róla.

*Descartes* nem vette észre okoskodásának hibás körét. Azt állítja, hogy elsődleges (nem levezetett), egyszerű (nem tapasztalásból eredő) és pozitív (közvetlen) ismeretünk van Istenről. Ennek éppen a fordítottja az igaz. A velünk született isteneszmének csak annyi az igazság-magva, hogy értelmünk és akaratunk Istenre, a szellemi tevékenység lehetőségének a föltételére irányul. *Descartes* is látja az ontológiai érv fogyatékosságát, s ezért a bennünk lévő isteneszme létéből következtet az okságielv segítségével az eszme létesítőjére, Istenre. Rendszerén belül azonban

eljárása ellentmondás, hiszen az okság elvét is Istentől belénk oltott tiszta és határozott ideának tartja. Érvelése körben forgó (circulus vitiosus): abból indul ki, amit bizonyítani akar.

### *8.1.3. A szubsztancia-fogalom*

Gondolkodásának tengelye a világos és határozott éntudat. „Ebből felismertem, hogy szubsztancia vagyok, amelynek egész lényege vagy természete abban van, hogy gondolkodik, s amelynek léte nem függ sem valamely helytől, sem valamilyen anyagi dologtól" (Discours, IV, 2). A szellemi szubsztanciát *(res cogitans)* azonosítja az éntudattal; nem reflektál arra, hogy az „én" *nem határozott* fogalom — mást jelent nyelvtanilag, mást pszichológiailag és mást metafizikailag — és nem ismerhető meg *közvetlen* világossággal, hanem csak a tárgyra irányuló tudattevékenységek közvetítésével. Az éntudat nem tartalmazza a szellem határozott és világos fogalmát sem.

Általánosan — formálisan — azt érti szubsztancián, ami létében nem szorul rá semmi másra: ez pedig egyedül Isten, tehát csak ő nevezhető — a szó szoros értelmében — szubsztanciának (Principia, I, 51). A descartesi szubsztancia-fogalom gyümölcseként *Spinoza* már tagadja a teremtett dolgok önálló létét, *Malebranche* és *Geulincx* pedig önálló tevékenységét. *Descartes*-ot — a nagyoknál oly gyakori — következetlensége megóvta a szélsőségektől: Isten biztosítja a teremtett szubsztancia valódi létét és saját tevékenységét. A szubsztancia megnyilvánulásából ismerhető meg a lényegét alkotó alaptulajdonsága, attributuma. Az anyagi szubsztancia attributuma a kiterjedés, mivel csak ez ismerhető meg tisztán és határozottan a matematika útján. Az anyagi szubsztanciától teljesen különböző szellemi szubsztancia lényege — amint már láttuk — a gondolkodás vagy a tudat. A kiterjedést és a mozgást nem értette meg azonban sem *Galilei*, sem *Descartes*, hanem csak jóval később *Einstein*: a kiterjedés és a mozgás „tiszta és határozott fogalma" a három térbeli és a negyedik időbeli dimenzió függvénye. A kérdés gyökere ismeretelméleti probléma. *Descartes* — helyesen — minőségi különbséget lát az érzéki észlelés és a fogalmi gondolkodás között, erről azonban nincs tiszta és határozott ismerete. A fogalmi gondolkodást a fizikai látás modellje alapján képzeli el, következésképpen úgy véli, hogy a szubsztancia fizikai „test", a kifelé forduló tapasztalás tárgya, holott valójában heurisztikus fogalom; a tapasztalati ada-

tokban belátott szükségszerű összefüggés: egység, egész és azonosság.

A helytelen szubsztancia-felfogás súlyos következménye a test és a lélek különválasztása. A lélek többé nem a test szubsztanciális formája, hanem a kiterjedt testtel laza kapcsolatban álló „tudat", amelynek székhelye a tobozmirigy. A test és a lélek elválasztása logikusan következik a tapasztalás és gondolkodás, az érzékelés és a szellem különválasztásából, s a szellemi megismerésről alkotott helytelen modellből. Az állatok sem valódi élőlények: nem hallanak, csak hallómozgás megy bennük végbe, nem látnak, csak látómozgást végeznek. Az állat nem több a növénynél, s a növény a kiterjedt testnél. *Descartes* mechanikus természetfilozófiája visszautasítja a természeten belüli minőségi különbséget. Nincs más, csak kiterjedt test és térbeli mozgás: a természet teljesen leírható a három térbeli dimenzió és az időparaméter segítségével. A kiterjedés „fogalmáról" beszél ugyan, de valójában érzékelt képzetére, a kiterjedt test és az érzékelhető alany — s nem a kiterjedések egymásközti — összefüggésére gondol. Ámde a kiterjedés érzékelt képzete úgy viszonyul a fogalmához, mint a látott szín a fényhullámokhoz, a hang a levegő longitudinális rezgéseihez, mint az atomok és molekulák mozgási energiája a hőérzethez. A descartesi eszmék visszhangjaként *Hobbes* a gondolkodást a mozgó testre vezeti vissza, s *J. de la Mettrie* az embert tökéletes automatához hasonlítja.

A tények súlya alatt *Descartes* később elismeri a test és a lélek kölcsönhatását, továbbra is tagadja azonban az ember szubsztanciális egységét. Előkelő tanítványa, *Liselotte* pfalzi hercegnő hiába figyelmezteti a kölcsönhatás-elmélet belső ellentmondásaira, *Descartes* nem tágít attól. Tévedésének a gyökere az *idea clara et distincta* éppen nem tiszta és világos fogalma.

### *8.1.4. Descartes méltatása*

*Descartes* vitathatatlan érdeme, hogy fölhívja a figyelmet a filozófia megalapozásának a szükségességére, de tagadhatatlan az is, hogy filozófiája nem tudott megfelelni a tiszta és határozott fogalmak magaállította követelményének. Jelentős tette, hogy a tárgyi világból az anyagi világba: az emberbe helyezte a filozófiai gondolkodás kiindulását, hiszen az emberben mutatkozik meg a legteljesebben a teremtett lét. Nem sikerül azonban megőriznie az ember egységét, s ezáltal kettészakítja a létet is. Következésképpen megszűnik a lét analógiája: szellem és anyag

között nincs többé rokonság vagy hasonlóság, hanem csak különbözőség. A szellem hamarosan azonosul Istennel, legalábbis jobban különbözik az anyagtól, mint Istentől. Az emberi gondolkodás azonban huzamosabb ideig nem tudja elfogadni a valóság kettészakítását, egységesítő törekvése alapelvet keres, amelyből levezetheti a valóságot. *Descartes* bölcseletének eredményeként a világ, az ember és az élet magyarázatának az alapelve nem a lét, hanem vagy a szellem vagy az anyag. A szellemi magyarázat gyümölcse a hegeli konceptualizmus, az anyagié a materializmus. *Descartes* valamennyi ellentmondása az *idea clara et distincta* tisztázatlan fogalmából fakad. A „*cogito*" ugyanis nemcsak a kételyt és igenlést, megértést és ítéletet, hanem az érzetet és a képzetet is magában foglalja (Meditatio, III, 19). Ennek következtében az objektivitás kritériuma nem a belátásra épülő ítélet, hanem az érzékelés és a tapasztalás; az igazság szerinte nem a létben, hanem a szubjektumban gyökerezik. A szubjektivizmus veszélyét a „nagylelkűség", az erkölcsi tökéletesség lett volna hivatva ellensúlyozni (Les passions de l'âme, 153), az erkölcsi tökéletesség azonban a helyes megismerés gyümölcse; így gondolkodása ismét hibás körben mozog. Nem tudja kiküszöbölni rendszeréből a racionalizmusra annyira jellemző voluntarizmust, az igazság önkényes megállapítását, mivel a szubjektivizmus horizontjában nem az igaz és a jó, hanem a hasznos és a kellemes az alapkritérium.

### *8.1.5. Ellenfelek és követők*

*Descartes* tanait 1642-ben betiltják Hollandiában, művei 1663-ban az egyházilag tiltott könyvek jegyzékére kerülnek, 1672-ben a Sorbonne-on is megtiltják filozófiájának az oktatását. Számos neves kortársa lelkesedik azonban érte: *Bérulle, Bossuet, Fénelon* és a Port Royal köre.

Kezdetben BLAISE PASCAL (1623—1662.) is követője, később legnagyobb ellenfele. *Pascal* kiváló megfigyelő lévén helyesen bírálta *Descartes* racionalizmusát s elszakadását a konkrét valóságtól. Joggal nehezményezte, hogy *Descartes* istenérvei nem szólnak a szívhez, igaza van, hogy Ábrahám, Izsák, Jákob Istene nem azonos a filozófusok Legfőbb Lényével. *Pascal* abból következtet Isten létére, hogy az ember nem elég önmagának; az emberi természet túlmutat önmagán, s ezt csak Isten léte okolhatja meg kellőképpen. Nem veszi észre, hogy ő is *Descartes* nyomán jár, amikor az emberben keresi Isten nyomát.

A. GEULINCX (1625—1664.) löweni tanár elutasította a test és a lélek kölcsönhatását, együttműködésüket az *okkazionalizmus* elméletével magyarázta: a testi változás alkalmából *(occasio)* megfelelő lelki, illetve a lelki változásnak megfelelő testi változást hoz létre Isten az emberben.

NICOLE MALEBRANCHE (1638—1715.) a test és a lélek áthidalhatatlan különbözősége miatt csak az éntudatot tekinti *közvetlen* ismeretnek, a többi ismeretet az ideákra vezeti vissza. A lélek — végessége folytán — nem fogadhat magába végtelenül sok eszmét; egyetlen lehetősége az, hogy közvetlenül Istenben szemléli az ideákat. Az *ontologizmus* azt állítja, hogy a megismerés sorrendje azonos a lét sorrendjével: Istenről mint elsődleges létezőről van az első ismeretünk is. *Geulincx* és *Malebranche* a létezőket megfosztja önállóságuktól és eredeti tevékenységüktől, amelynek közvetlen okát Istenbe helyezi. Csak vallásos hitük tartja őket vissza a panteizmustól, amelynek kiemelkedő képviselője *Spinoza*.

IRODALOM


*1. René Descartes:*

a) *Kiadások és fordítások:*

*Ch. Adam, P. Tannery:* Oeuvres de Descartes, Paris 1897—1913. 12 kötet.

*R. Descartes:* 1. Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről. 2. Elmélkedések a metafizikáról. 3. A filozófia elvei, Budapest 1906.

*R. Descartes:* Válogatott filozófiai művek, Budapest 1961.

*J. P. Sartre:* R. Descartes. A szabadságról, Budapest 1948.

*Simon E.:* Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Budapest 1966. 1. k. 218—281. o.

b) *Általános irodalom:*

*F. Alquié:* La Découverte métaphysique de l'Homme, Paris 1950.

*F. Alquié:* Descartes, Stuttgart 1962.

*A. G. A. Balz:* Descartes and the Modern Mind, New Haven (USA) 1952.

*L. J. Beck:* The Method of Descartes, Oxford 1952.

*L. J. Beck:* The Metaphysics of Descartes, London 1965.

*L. Brunschvicg:* Descartes, Paris 1937.

*E. Cassirer:* Descartes, New York 1941.

*F. Copleston:* i. m. IV. k. 13—160. o. 341—344. o.

*J. De Finance:* Cogito cartésien et réflexion thomiste, Paris 1946.

*K. Fischer:* Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg 1897—1904. 10 kötet.

*H. Gouhier:* La Pensée métaphysique de Descartes, Paris 1962.

*M. Guéroult:* Descartes selon l'ordre des Raisons, Paris 1953.

*J. Hirschberger:* Geschichte der Philosophie, Freiburg 1969. 2. k. 86—122. o.
*K. Jaspers:* Descartes und die Philosophie, Berlin 1966.
*W. Kern:* Sacramentum mundi, Freiburg 1967. 1. k. 710—713. o.
*J. Laporte:* Le Rationalisme de Descartes, Paris 1950.
*R. Lauth:* Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München 1965. 11—41. o.
*R. Lefèvre:* La bataille du „cogito", Paris 1960.
*H. Rombach:* Die Bedeutung von Descartes und Leibniz für die Metaphysik der Gegenwart: Philosophisches Jahrbuch 70 (Fulda 1962) 67—97. o.
*G. Schmidt:* Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes, Tübingen 1965.
*G. Selba:* Bibliographia Cartesiana, Den Haag 1964.

*2. B. Pascal:*

a) *L. Brunschvicg:* Blaise Pascal, Oeuvres complètes, Paris 1908—1923. 14 kötet.
*L. Brunschvicg:* Pensées et opuscules, Paris 1947.
*B. Pascal:* Gondolatai, Budapest 1924.
*B. Pascal:* Gondolatok, Budapest 1944.
*B. Pascal:* Gondolatok a szerelemről és egyebekről, Budapest 1921.
*B. Pascal:* Vidéki levelek, 1925.
b) *E. Baudin:* La philosophie de Pascal, Neuchâtel, 1946—1947. 4 kötet.
*F. Copleston:* i. m. IV. k. 161—180. o., 344—345. o.
*F. T. H. Fletcher:* Pascal and the Mystical Tradition, Oxford 1954.
*R. Guardini:* Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal, München 1954.
*M. L. Hubert:* Pascal's Unfinished Apology, London 1952.
*P. Humbert:* L'oeuvre scientifique de Blaise Pascal, Paris 1947.
*R. E. Lacombe:* L'apologétique de Pascal, Paris 1958.
*L. Lafuma:* Histoire des Pensées de Pascal, Paris 1957.
*J. Laporte:* Le coeur et la raison selon Pascal, Paris 1950.
*H. Meyer:* Pascals „Pensées" als dialogische Verkündigung, Göttingen 1962.
*J. Steinmann:* Pascal, Stuttgart 1959.
*E. Wasmuth:* Die Philosophie Pascals, Heidelberg 1949.
*E. Wasmuth:* Der unbekannte Pascal, Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre, Regensburg 1962.

*3. A. Geulincx:*

*J. P. N. Land:* A. Geulincx, Opera philosophica, Den Haag 1891—1893. 3 kötet.
*F. Copleston:* i. m. IV. k. 181—185. o., 346. o.
*A. Covotti:* Storia della filosofia. Gli occasionalisti: Geulincx — Malebranche, Napoli 1937.
*H. J. Vleeschauwer:* Three Centuries of Geulincx-Researches, Pretoria 1957.

4. *N. Malebranche:*

*P. Constabel, A. Cuvillier, A. Robinot:* N. Malebranche, Oeuvres complètes, Paris 1960.
*E. Behler:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1961. 6. k. 1326—1327. o.
*P. Ducassé:* Malebranche, sa vie, son oeuvre. sa philosophie, Paris 1942.
*H. Gouhier:* La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse, Paris 1948.
*M. Guéroult:* Malebranche, Paris 1955—1959. 3 kötet.
*A. Luce:* Berkeley and Malebranche, London 1934.
*P. Mennicken:* Die Philosophie des N. de Malebranche, Leipzig 1927.
*P. S. Nadu:* Malebranche and Modern Philosophy. Calcutta 1944.
*A. Robinet:* Malebranche et Leibniz, Paris 1955.

## *8.2. Az azonosság filozófiája*

BARUK d'ESPINOSA Portugáliából bevándorolt zsidó kereskedő család fiaként született Amszterdamban, 1632-ben. Zsidó nyelvészeti és történelmi tanulmányokat folytat, korán megismerkedik a skolasztikával, a legnagyobb befolyást *Descartes* eszméi gyakorolják rá. Mivel nem sikerült arra kényszeríteni, hogy adja föl a hagyományos vallással szembenálló nézeteit, az úgynevezett „nagy kitaszítással" sújtották. „A hitközség tanácsának vezetői ezennel közhírré teszik . . .: Az angyalok ítéletével és a szentek szentenciájával anathéma alá vetjük, utáljuk, elátkozzuk és kirekesztjük Baruch de Espinozát az egész szent közösség hozzájárulásával, szemtől-szembe a szent könyvekkel, amelyekben a 613 szabály foglaltatik, kimondván ellene azt az átkot, amelylyel Éliás próféta sújtotta a gyermekeket s mindamaz átkokat, amelyek a törvény könyvében meg vannak írva. Legyen átkozott lefektében, legyen átkozott fölkeltében; átkozott elmentében és átkozott megjöttében. Soha meg ne bocsásson neki és rá ne tekintsen az Úr; lángoljon ellene mától fogva az Úrnak haragja és bosszúsága, nehezedjék reá minden átok, amely a Törvény könyvében meg van írva, s töröltessék el az ő neve az ég alatt; válassza őt külön az Úr a gonoszra Izraelnek valamennyi törzsétől, bocsássa reá az égnek minden átkát, amely a Törvény könyvében foglaltatik; és váltassanak meg a mai napon mindazok, akik engedelmeskednek Urunknak, Istenünknek. Ezennel figyelmeztetünk mindenkit, hogy senki élő szóval ne beszélgessen vele, se írásban ne érintkezzék; hogy senki ne tegyen neki semmi szolgálatot, ne

lakozzék vele egy födél alatt, ne lépjen hozzá négy rőfnél közelebb s ne olvasson el semmi írást, amelyet ő diktált, avagy saját kezével írt" (Durant, 140—141. o.). A kiközösítés után veszi fel a *Benedictus Spinoza* nevet. Sok „példa igazolja, hogy a vallási viták megszüntetésére hozott törvények inkább felizgatják, mintsem megjavítják az embereket, hogy másokat féktelen szabadosságra bátorítanak, s hogy a vallási szakadások nem az igazság iránt való nagy szeretetből keletkeznek (amely tudvalevőleg a nyájasság és szelídség forrása), hanem erős uralomvágyból" — írja a *Teológiai-politikai tanulmány* (1670) huszadik fejezetében. Optikai lencsék csiszolásából él, előkelő barátainak a támogatását alig veszi igénybe. Nem fogadja el a pfalzi választófejedelem meghivását sem a heidelbergi egyetem katedrájára. Tüdővészben hal meg 1677-ben. Legelső írása a „Rövid tanulmány Istenről, az emberről és annak boldogságáról", amelyet 1852-ben találtak meg. Főműve az „Etika, geometriai módon bizonyítva". Ismeretelméletét a befejezetlen „Tanulmány az értelem megjavításáról" című művében fejti ki. Mindkettőt barátai adták ki 1677-ben, halála után.

### *8.2.1. A szubsztancia és attributumai*

Azt írja *Spinoza* a Rövid tanulmányban, hogy a semminek nincs attributuma, csak a *valami*nek. A véges valaminek véges, a végtelennek végtelen attributumai vannak; minden „valami" Isten: *Deus sive natura sive substantia.* Csak egyetlen szubsztancia létezik, a mindent magában foglaló „Isten vagy a természet". A fiatal *Descartes* is azt gondolta, hogy csak egy szubsztancia van: az egyes létezők nem önállóan, hanem benne vannak és benne „valamik". Később visszavonta szubsztancia-fogalmának szélsőséges következményeit, *Spinoza* azonban nem tágított. Az Etika első részének harmadik meghatározása ezt mondja: „Szubsztancián azt értem, ami magában van, s amit magából értek meg, azaz aminek fogalma nem szorul más dolog fogalmára, amelyből alakulnia kell" (Spinoza Ethikája, 1. o.). A *szubsztancia* két — teljesen egyenrangú — (lényeges tulajdonsággal) *attributum*mal rendelkezik: kiterjedéssel és gondolkodással. Harmadik alapfogalma a *modusz.* Ezen a változó egyedi dolgokat, az attributumok külső hatásra kialakult állapotát *(affectiones)* érti: az ember is csak része vagy módosulása a természetnek, bár a szelleme — a gondolkodás attributuma — örök.

*Spinoza* kritikátlanul átvette *Descartes* hibás szubsztancia-

fogalmát, s tévedését fokozta deduktív módszerével. „*More geometrico*" — geometriai módon — vezeti le a meghatározásokból az axiómákat, belőlük a tételeket, bizonyításokat, corollariumokat és scholionokat. Ismeretelméletének alapgondolata a lét és a gondolkodás parmenidészi egysége: „a képzetek rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata". A téves ideák oka az *imaginatio:* „bizonyos véletlen és lazán összefüggő benyomások, melyek nem a szellem erejéből adódnak" (Tanulmány az értelem megjavításáról: Opera, II, 32). Súlyosan tévednek, „akik nem különböztetik meg határozottan az elképzelést és a megértést *(intellectio)*" (uo.). A megértés, az ész, az *intellectio* „az örökkévalóság bizonyos alakjában" (Ethika, 88. o.) fogja fel a dolgokat, s így jut el az igaz eszmékhez. Az igazság szükségképpen örök: „Örök igazságon azt értem, amit — ha egyszer állítanunk kell — sohasem tagadhatunk. Így az első és örök igazság az, hogy Isten van, nem örök igazság azonban az, hogy Ádám gondolkodik" (Tanulmány: Opera, II, 20). Az örök igazság, nyilvánvalósága folytán, nem szorul bizonyításra: „a tiszta és határozott ideák nem lehetnek tévesek" (uo.). Mivel „a bizonyosság és az objektív lényeg" (uo.) azonos, a helyes módszer az, amely az örök igazságból vezeti le az igazságot, vagy ami ezzel egyre megy, a dolgok objektív létét, vagy az eszméket — fejtegeti az Értelem megjavításáról szóló tanulmányában.

Az örök, változatlan és szükségképpeni igazságból, Istenből geometriai úton levezethető a többi igazság és az egész valóság. Isten végtelen természetéből szükségképpen ered a világ: „éppúgy, amint a háromszög természetéből öröktől fogva mindörökké következik *(resultatio)*, hogy három szögének összege két derékszöggel egyenlő" (Ethika, I, 17. tétel). Ami a háromszög természetéből resultál — következik vagy ered —, az maga a háromszög, tehát ami Isten természetéből ered, az maga az Isten: *Deus sive natura sive substantia.* A különféle dolgok az egy természet, vagy Isten vagy szubsztancia állapotai *(affectiones)*, móduszai, bizonyos megnyilvánulásai. *Szent Pál* azt mondja, Istenben élünk, mozgunk és vagyunk. A *Pseudo-Areopagita* Istenből eredezteti *(emanatio)*, *Cusanus* Isten explikációjának mondja a világot. *Spinoza* gondolkodásában — egyébként csakúgy, mint legnagyobb ellenfeléjében, *Leibnizében* — Isten *állítmány*, amit a világról állít. Tanítása az újplatonizmus panteista — *Goethe* szerint „theissimus" — változata (Hirschberger, 2. k. 137—138. o.). A szűkebb értelemben vett teizmus — amelyben Isten a logikai mondat állítmánya — saját belső dinamikájánál fogva előbb panteizmusba, majd ateizmusba torkollik, mivel tárgyként nem gondol-

ható el Isten. *Spinoza* abban különbözik az újplatonikusoktól, hogy ő teljesen azonos értelemben állítja az anyagról, az életről, az érzékiségről, az értelemről és a végtelen értelemről, hogy „van". *Leibniz* joggal kárhoztatja fogalmai pontatlanságáért és többértelműségéért; nem veszi azonban észre, hogy gondolkodásuk alapszerkezetében sokkal több a megegyezés mint a különbözőség, s egyképpen járultak hozzá mindketten „Isten halálához".

Az igazán hibás — bár mentségéül hivatkozhat *Galileire* — *Descartes:* fogalmainak belső ellentmondásai hajtották *Spinozát* a panteizmusba. *Descartes* tagadta az anyagi szubsztancia és a kiterjedés különbözőségét, s a szubsztanciát teljesen önállónak tekintette. Következésképpen a szubsztancia saját magának az oka *(causa sui)*, s ha a kiterjedés lényegi megnyilvánulása, akkor nem csodálkozhatunk azon, amit már *Geulincx* megfogalmazott: *„si auferas modum, remanet ipse Deus"* (Hirschberger, 2. k. 140. o.). *Spinoza* csak levonta a következtetést, amely tovább hatott a német idealizmusban. A távolabbi előzmény *Scotus* univók létfogalma, formális disztinkciója és „haecceitas" tana, amit *Suarez* közvetített *Descartes*nek; a *Scotus*éhoz hasonló ismeretelméletével, létfogalmával, az *essentia* és az *existentia* reális különbségének a tagadásával.

### *8.2.2. A determinizmus kérdése*

*Spinoza* világában a *szükségszerűség* uralkodik. A geometriai magyarázat eredményeként az „ok" *(causa)* azonosul a szükségképpeni összefüggést kifejező „észokkal" *(ratio)*. Isten természetéből logikai szükségszerűséggel következik a világ teljesen determinált folyamata: nem történhet semmi másként, mint ahogy történt. „Másként és más módon, mint Isten a dolgokat létrehozta, létre nem hozhatta azokat" — írja az Ethika első könyvében (33. tétel). „Nincs a dolgok rendjében semmi esetleges, hanem az isteni természet szükségszerűsége determinált mindent bizonyos módon való létezésre és működésre" (29. tétel). „Az akarat nem nevezhető szabadnak, hanem csupán szükségszerű oknak" (32. tétel). Az akarat a gondolkodás bizonyos módja, — mint minden egyéb — rászorul az okra, amely a működésre és a létezésre determinálja. *Spinoza* nem azt mondja tehát, hogy — ha egyáltalán van valami, akkor — mindennek van oka, hanem, hogy teljesen szükségképpen van minden, ami van: lehetetlen, hogy másként legyen vagy ne legyen. Az Etikában kifejett apodiktikus szükségszerűség kikapcsolja a világból a ténylegességet, esetle-

gességet, véletlent és az egyediséget. „Innen következik, hogy az emberi lélek Isten végtelen értelmének része" (Ethika, II, 11). Nem különbözteti meg a ténylegességet és a szükségszerűséget, nem látja be, hogy bár szükségszerűségen alapul a ténylegesség, mégsem azonos vele; amint az asszertorikus (bizonyos föltételek bekövetkezésétől függő) ítélet magában foglalja az apodiktikus — föltétel nélküli — ítéletet, bár nem azonos vele. A világ létét és fönnállását Isten abszolút szükségszerű létének köszönheti; nélküle nem lenne a világ, tehát a szükségszerű lét burkolt állítása nélkül nem állítható a világ léte sem. Ebből azonban nem következik a világ és Isten azonossága, hanem az, hogy Isten a transzcendens föltétel, ami lehetővé teszi mind a világ létét, mind a világ létének az állíthatóságát. Egyébként ő maga is gondol ilyesmire, amikor ezt írja: „ha Isten lényegéhez értelem és akarat tartozik, e két tulajdonságon bizonyára egészen mást kell érteni, mint amit az emberek rendesen értenek rajta. Mert ennek az értelemnek és akaratnak, mely Isten mivoltát alkotná, minden tekintetben (toto caelo) különböznie kellene a mi értelmünktől és akaratunktól: a néven kívül semmiben sem egyezhetnek meg: s éppen csak annyi hasonlóság lehet köztük, mint amennyi a kutya (csillagzat) közt az égen s a csaholó állat közt van" (Ethika, 20. o.).

*Spinoza* filozófiai determinizmusára támaszkodik a XIX. századi *mechanikus determinizmus*. Eszerint a természeti törvények teljesen egyértelműen meghatározzák — determinálják — a világfolyamat menetét. A mechanikusan működő okok kirekesztik a világból az isteni és a szellemi okság hatását. A világ gépszerű felfogása nem ismeri el a véletlen és az esetleges objektivitását. A XX. századi fizikában a *Galilei, Newton, Clerk-Maxwell* és *Einstein* nevéhez fűződő törvényeket klasszikus természeti törvényeknek nevezik, s azt állítják, hogy a mechanikus determinizmus a klasszikus törvények egyoldalú szemléletére támaszkodik. A newtoni stb. törvények ideális körülményekre vonatkoztatott elvont összefüggéseket állapítottak meg: a szabadesés törvénye „tulajdonképpen" légüres térre vonatkozott, a fonalinga „tulajdonképpen" matematikai inga volt. Azt fejezték ki, hogy mi történik akkor, ha *bizonyos föltételek* bekövetkeznek, a föltételek megvalósulásának a problémáját azonban nem vizsgálták. A XX. század felfedezései és technikai forradalma annak köszönhető, hogy *Max Planck* a mérési hibának tekintett pontatlanság okát kereste. Hamarosan kiviláglott, hogy az úgynevezett klasszikus törvények képtelenek teljesen megmagyarázni valamennyi folyamatot, s szükség van — a *Boltzmann*-féle statisztikától eltérő típusú — statisztikus törvények bevezetésére. Az újtípusú statisztikai törvények nem

rekesztik ki a rendszeres előfordulástól való nem-rendszeres eltérést: az objektív véletlent és esetlegeset. A véletlen különböző oksági sorok alkalmi találkozása (valakinek a fejére esik a tégla), nem magyarázható meg egyetlen oksági sor alapján. A mechanikában viszonylag elhanyagolható a véletlen, a mikrofizika azonban már kénytelen számolni vele csakúgy, mint a kémia és a biológia. Az objektív véletlen a szükségszerűségek *alkalmi* találkozásakor jön létre. Az a jellegzetessége, hogy nincs olyan kauzális sor, amellyel magyarázható lenne, hanem csaknem végtelen sok oksági lánc alkalmi találkozásának a felfedésével (*Hermann I.*, 74. o.). Mivel a klasszikus törvények nem determinálhatják a természet történéseit, a mechanikus determinizmus tarthatatlan. A világ nem órapontossággal működő precíziós gép, s amint nem küszöbölhető ki belőle a visszásság, a zsákutca és a katasztrófa, ugyanúgy nem szünteti meg a törvények szabályossága és szükségszerűsége az egyéniséget és a szabadságot. A természet nem határozza meg teljesen az embert, aki éppen a szükségszerűséghez alkalmazkodva kerekedik föléje: repülőgépet épít, űrrakétába száll és a gravitációra támaszkodva győzi le a nehézkedés korlátait.

### 8.2.3. *Spinoza naturalizmusa*

A szabadságot és a szükségszerűséget nem tekinti egymást kizáró ellentétnek. „Szabadnak mondjuk azt a dolgot, amely kizárólag saját természetének szükségszerűsége folytán létezik, s amelyet csupán önmaga késztet cselekvésre: szükséges pedig, vagy inkább kényszerű az oly dolog, amelynek bizonyos és meghatározott módon való létezését és működését más valami határozza meg" (Ethika, 2. o.). Az emberi indulatokat és szenvedélyeket keletkezésük és változásuk okait feltárva kívánja magyarázni. Az indulatokat a képzelőerőből (*imaginatio*), az erényeket az észből eredezteti, legkiválóbbnak a lelki erősséget (*animositas*) és a nagylelkűséget (*generositas*) tartja. Az indulatok uralmát az ember fölött nevezi szolgaságnak, s az ember uralmát indulatai fölött szabadságnak. Az egyik indulatot csak egy nála erősebb indulattal lehet megfékezni. A legmagasabbrendű erkölcsi érték „Isten értelmi szeretete" (Ethika, V. 32. tétel).

Van-e értelme *Spinoza* rendszerén belül etikáról beszélnünk? A szabadság nála aligha mondható emberinek. Az ember nem háromszög: tettei nem erednek a „természetéből" olyan szükségszerűséggel, mint a háromszög természetéből a szögek összege.

Voltaképpen nem etikát akar nyújtani, hanem a szenvedélyek és indulatok fizikáját. Ez a szándéka sem állja ki azonban az immanens kritika próbáját: ha minden szükségszerűséggel következik be, akkor miért avatkozzunk bele a dolgok menetébe; miért javítsuk meg értelmünket és akaratunkat, ha minden úgy történik, ahogyan történnie kell és nem is történhet másképp. Államelméletében nem titkolja *naturalista* felfogását: „A természet jogán és törvényén nem értek mást, mint minden egyes lény természetének ama szabályait, amelyek felfogásunk szerint természettől fogva meghatározzák... Pl. a halak természettől fogva arra vannak determinálva, hogy ússzanak, s hogy a nagyok felfalják a kisebbeket: ezért a halak legfőbb természetes joguknál fogva a vízben élnek, s a nagyok felfalják a kisebbeket" — írja A Teológiai-politikai tanulmányban (Simon, 1. k. 311. o.). *Macchiavelli* és *Hobbes* hűséges követőjeként az erény, a jog, az erkölcs és a szokás azonos nála a hatalommal: „Mert bizonyos, hogy a természetnek önmagában tekintve teljes joga van mindahhoz, amit megtehet, azaz a természt joga addig terjed, ameddig a hatalma" (uo.). Hogy semmi kétségünk ne legyen, hozzáfűzi: „S itt nem ismerek semmiféle különbséget emberek és a természet egyéb individuumai között" (uo.). Az államnak az egyének szabadságát — hatalmát — kell biztosítania.

A naturalizmus váratlan felbukkanása — hiszen ismeretelméletében még *Platón* idealizmusán is túltesz — fogalmainak kétértelműségét jelzi. Önkényesen felvett szubsztancia-fogalmából önkényesen kiterjesztett módszerével vezeti le tételeit. Államelméletében a szélsőséges individualizmus híve, habár rendszerében nem fér el sem a szabadság sem az egyén. Szellemesen bírálja a természet célszerűségét (Ethika, 36—43. o.), tagadja a finalitást, de kijelenti: „Azon a célon, aminek kedvéért valamit cselekszünk, vágyat értek" (Ethika, 175. o.). A vágy azonban — bár lehet hiábavaló is — mindig célra irányul. A fogalmi szabatosság hiányában rendszere homlokegyenest ellenkező kategóriákban helyezhető el. Kortársai veszedelmes ateistát láttak benne, *Schelling* és *Hegel* idealista gondolkodónak tartották, noha *Spinoza* mind a világot, mind Istent megfosztja valódi értékeitől. A véges és a végtelen azonosítása — *Hegel* szavaival a véges végtelenné tétele s a végtelen végessé tétele — mindkettőt értékteleníti. Leghevesebb bírálója, *Leibniz* szerint a legrosszabb fajta filozófiát — *philosophia pessimae sortae* — művelte. *Spinoza* nem materialista és nem idealista, hanem racionalista. Gondolkodása az emberi ész állandó és folytonos istenítése: amit nem képes felfogni, annak a létét is tagadja. Mivel a véges, esetleges, egyedi létet sokkal

nehezebb megérteni, mint az abszolút szükségképpeni létet, az ember mindig hajlik arra, hogy tagadja a véges, az egyedi, a nem szükségképpeni lét lehetőségét. Ez nem materializmus, sem nem idealizmus, hanem *hübrisz:* értelmi dölyf, amely magán kívül nem hajlandó elismerni mást. A vérbeli filozófus nem semmisíti meg, hanem „kihordja" a problémát: nem szünteti meg a feszültség egyik pólusát sem; vállalja a véges és a végtelen, az egyén és a közösség, az immanencia és a transzcendencia kibékítésének és összeegyeztetésének mindvégig közelítő — célt nem érő — kísérletét.

IRODALOM


*1. Kiadások és fordítások:*

*C. Gebhardt:* Opera, Heidelberg 1925. 4 kötet. A háromkötetes német fordítás: C. Gabhardt, O. Baensch, Hamburg 1955—1959.

*Benedictus de Spinoza:*

Etika, Budapest 1909. (1969.)
Ifjúkori művek, Budapest 1956.
Levelei, Budapest 1926.
Műhelyében. Szemelvények, Budapest 1963.
Politikai tanulmány és levelezés, Budapest 1957.
Teológiai-politikai tanulmány, Budapest 1953.
Tractatus politicus, Budapest 1925.
Tractatus theologico-politicus, Budapest 1903.
Válogatott művei, Budapest 1953.

*Simon E.:* Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Budapest 1966. 1. k. 311—344. o.

*2. Általános irodalom:*

*L. Brunschvicg:* Spinoza et ses contemporains, Paris 1951.
*F. Copleston:* i. m. IV. k. 211—269. o.
*W. Cramer:* Spinozas Philosophie des Absoluten, Frankfurt 1966.
*V. Delbos:* Le Spinozisme, Paris 1916.
*St. v. Dunin—Borkowski:* Spinoza, Münster 1932—1936. 4 kötet.
*W. Durant:* A gondolat hősei, Budapest 1931. 135—179. o.
*L. S. Feuer:* Spinoza and the Rise of Liberalism, Gloucester (Massachusetts) 1965.
*K. Fischer:* Spinosas Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1946.
*A. Guzzo:* Il pensiero di Spinoza, Torino 1964.
*H. F. Hallet:* Benedict de Spinoza, The Elements of his Philosophy, London 1957.
*S. Hampshire:* Spinoza, London 1956.
*S. Hessing:* Dreihundert Jahre Ewigkeit. Spinoza-Festschrift, Den Haag 1962.

*Hermann I.:* Bevezetés az ítélőerő kritikájához: I. Kant Az ítélőerő kritikája. Budapest 1966.
*J. Hirschberger:* 2. k. 130—148. o.
*K. Jaspers:* Die grossen Philosophen, München 1957. 1. k. 752—897. o.
*H. H. Joachim:* B. de Spinoza: Tractatus De Intellectus Emendatione: a Commentary, Oxford 1940.
*G. H. R. Parkinson:* Spinoza's Theory of Knowledge, Oxford 1954.
*L. Roth:* Spinoza, London 1929 (1954).
*D. Runes:* Spinoza-Dictionary, London 1951.
*P. Siwek:* Spinoza et le panthéisme religieux, Paris 1950.
*L. Strauss:* Die Religionsphilosophie Spinozas als Grund seiner Bibelwissenschaft, Berlin 1930.
*V. Verra:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 4. k. 666—669. o.
*P. Vernière:* Spinoza et la pensée française avant la Révolution, Paris 1954. 2 kötet.
*P. di Vona:* Studi sull'ontologia di Spinoza, Firenze 1961.
*H. A. Wolfson:* The Philosophy of Spinoza, New York 1958.
*S. Zac:* L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza, Paris 1963.
*S. Zac:* Spinoza et l'interprétation de l'Écriture, Paris 1965.

## 8.3. Az *időtlen filozófia*

A békeszerető, egyetemes műveltségű, a racionalizmus megnyerő változatát képviselő GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646—1716.), lipcsei professzor fia, nyolc éves korában megtanul latinul, egészen fiatalon tanulmányozza az ókori görög és a skolasztikus filozófiát, *Bruno, Bacon, Descartes* és *Hobbes* műveit, a matematikát és a jogtudományt. Tizennyolc évesen elnyeri a doktori fokozatot. 1663-ban írta első filozófiai tanulmányát „De principio individui" címmel, huszonkét éves korában a londoni Royal Society tagja. 1672-től 1676-ig diplomata Párizsban, a mainzi választófejedelem szolgálatában. Miután megismeri a katolicizmust, hivő protestánsként élete végéig a kereszténység egységéért fáradozik.Hazatérése előtt Londonba és Hollandiába is ellátogat. Találkozik *Newtonnal*, s vele egyidőben, de tőle függetlenül felfedezi az infinitézimális számítást. *Spinozát* is felkeresi Hágában. Élete javarészét a braunschweigi uralkodóház szolgálatában tölti; negyven éven át könyvtárosként él Hannoverben. „Acta eruditorum" címen megindítja az első tudományos folyóiratot, kezdeményezésére alakul meg a Berlini Tudományos Akadémia (1700), amelynek első elnöke. Részt vesz az Orosz Tudományos

Akadémia tervének előkészítésében. Legnagyobb szabású műve: „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu" (1710). A „Nouveaux essais sur l'entendement humain" halála után jelenik meg, 1765-ben, a „Discours de métaphysique" pedig 1846-ban. Rendszerének népszerű összefoglalása a „Monadologia" 1714-ből. A magyarul megjelent Értekezések (Budapest 1907) a legfontosabb leveleket és kisebb írásokat tartalmazza. Az „Újabb vizsgálódások az emberi értelemről" Pécsett jelent meg 1930-ban.

### *8.3.1. A monász és a lét*

*Leibniz* békeszerető — „irénikus" — gondolkodásának jellegzetes vonása az ellentétes felfogások és irányok kibékítésére irányuló törekvés. „Azt tapasztaltam — írja egyik levelében —, hogy a legtöbb szektának nagyrészt igaza van abban, amit állít, s csak abban nincs igaza, amit tagad". Ezért kívánja összeegyeztetni „Platónt Démokritosszal, Arisztotelészt Descartes-tal, a skolasztikusokat a modern gondolkodókkal, a teológiát és az erkölcstant az ésszel" (Újabb vizsgálódások az emberi értelemről, 47. o.). A mechanika elveinek tanulmányozásából azt a következtetést vonta le, hogy a *kiterjedt test* — a *Descartes*-féle szubsztancia — föltételezése egyedül nem elégséges a valóság megmagyarázásához, „hogy az erő fogalmát is kell alkalmazni, mely nagyon érthető, bár a metafizika birodalmába tartozik" (Simon, 346. o.). A valóság nemcsak kiterjedés és áthatolhatatlanság *(Locke)*, hanem erő és tevékenység is: „nincs test mozgás nélkül, sem szubsztancia erőkifejtés nélkül" (Értekezések, 93 o.). A szubsztancia „tevékenységre képes létező (un être capable d'action); összetett vagy egyszerű, az összetettek nem lehetnek egyszerűek nélkül. Ezek az egyszerűek a monászok" — írja a Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en Raison című művében (1. §). A gondolatbeli matematikai és a kiterjedt fizikai pontoktól eltérően a monászok oszthatatlan, egyszerű, nem anyagi „erőegységek" (forces primitives), metafizikai pontok (points métaphysiques). „Nincs két meg nem különböztethető egyed. Egyik szellemes barátom, beszélgetve velem a választófejedelemné jelenlétében a herrenhauseni kertben, azt hitte, hogy igenis talál majd két egészen egyforma falevelet. A választófejedelemné kételkedett benne, s ő sokáig hiába szaladgált, hogy ilyent keressen. Ha két vízcseppet vagy tejcseppet nagyítón nézünk, megkülönböztethetőnek találjuk őket. Ez *érv* az atomok ellen" (idézi *Hegel:* Előadások a filozófia történetéről, 3. k. 324. o.). *Leibniz*nek az a véleménye *Spinozával* ellentét-

ben, hogy végtelen sok szubsztancia van, az atomistákkal szemben pedig az, hogy nincs a világegyetemben két teljesen egyforma monász. A monászok nem hatnak egymásra, önmagukban teljesen lezárt létezők: „A monászoknak nincsenek ablakaik, melyeken át valami akár be-, akár kiléphetne" (Monadologie, 7. §). A monász öntevékeny: kívülről nem hat rá semmi, benne megy végbe minden (Monadologie 8. §).

Ha a világ csupa kiterjedés nélküli, anyagtalan és egymásra hatni nem tudó monászból áll, akkor mivel kell magyarázni a kiterjedt anyagot? A monász erőkifejtésének, tevékenységének eredményével — feleli *Leibniz*. A newtoni felfogással szemben azt a nézetet képviseli, hogy nincs abszolút tér és idő, a kiterjedés nem önálló létező, hanem valaminek a kiterjedése, az idő sem önálló létező, hanem a változások bizonyos rendje. A testek monászhalmazok, világukban a legszigorúbb oksági meghatározottság uralkodik. Az anyagi világ nem szubsztancia, hanem szükségszerű *jelenség:* a test és a kiterjedés nem a változások alanya, végső hordozója, hanem az anyagtalan, szellemi erőknek, a monászok tevékenységének a megnyilvánulása, „jól megalapozott jelensége" *(phaenomenon bene fundatum)*. A különböző monászok között összefüggés és folytonosság van: „a természetben soha nincs ugrás. Én ezt a folytonosság *(continuitas)* törvényének neveztem" — írja az Újabb vizsgálódásokban (Simon, 356. o.). A legalacsonyabb rendű és az igen magasrendű monászok között az átmeneti fokozatok végtelen sorát találjuk — hasonlóan az infinitézimális számításhoz. Élő és élettelen természet, állat- és növényvilág, ember és állat között nincs teljesen merev válaszfal. Az élőlényekben a központi monász köré csoportosulnak az alacsonyabbrendűek. Tevékenységük a központi monászban végbemenő változást követi. A központi monász az élőlény *lelke*, az alacsonyabbrendű, tudattal nem rendelkező monászok sokasága az élőlény *teste*. Miként lehetséges azonban — hiszen a monászok nem hatnak egymásra —, hogy a lélekben és a testben végbemenő változások megfeleljenek egymásnak? Az okkazionalisták szerint Isten úgy szinkronizálja a lelket és a testet, mint két órát. *Leibniz* kiterjeszti az egyidejűség gondolatát az egész valóságra. A mánoszok a saját belső törvényeiknek megfelelően változnak ugyan, a bennük végbemenő változások azonban megegyeznek, összhangban és szinkronban vannak valamennyi monász változásával, ugyanúgy mintha ténylegesen kapcsolat és kölcsönhatás lenne közöttük.

A világegyetem „előre megállapított csodálatos összhangjá"-

nak *(harmonia praestabilita)* távolabbi oka Isten, aki előre megállapította, elrendezte és így teremtette a monászokat. A monász tevékenysége abban áll, hogy *önmagában megjeleníti* saját magát és a rajta kívüli világegyetemet, mindegyik monász „élő tükre a világegyetemnek" *(un miroir vivant de l'univers)* — mondja (Monadologie, 61—65. §). Helytelen lenne azonban azt gondolnunk, hogy mivel a monászok képzetekkel rendelkeznek, egyúttal valamennyinek tudata is van. Az alacsonyabbrendűek csak „percipiálják" a halvány, észrevétlen, *nem tudatos* percepciókat *(petite perception)*. Az észleléssel és emlékezettel rendelkező monászok az állati lelkek, az értelemmel rendelkező monászok a szellemek, ilyen az emberi lélek. Mennél magasabbrendű egy monász, annál élesebben ragadja meg a világot, annál többet fog föl belőle világos és határozott képzetekben, és annál kevesebbet homályos és zavaros képzetekben. A világot teljes egészében csak a legmagasabbrendű monász, Isten tudja tiszta és határozott képzetekben megragadni.

### 8.3.2. *A teodicea*

A Természet és a kegyelem észelvei című műve — bevallása szerint — alaptanítását tartalmazza. Miután az első hat paragrafusban „fizikusként" tárgyalta a világegyetemet betöltő egyszerű szubsztanciákat, a monászokat, áttér a metafizikai problémára. Elsőként fogalmazza meg az elégséges ok elvét *(principium reddendae rationis sufficientis)*, amely azt mondja, hogy „semmi sem jön létre elégséges ok nélkül, azaz, hogy semmi sem történik úgy, hogy az, aki kellőképpen ismeri a dolgokat, ne tudná megadni azt az okot, amely elegendően meghatározza, hogy miért van az így és nem egészen másként" *(que rien ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire, que rien n'arrive sans qu'il seroit possible à celui qui connoitroit assez les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement)*. Az elégséges alaphoz közvetlenül csatlakozó első kérdés, amit jogosan feltehetünk az, „hogy miért van inkább valami, mint semmi" *(pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien)*? Az elégséges alap elve *feljogosítja* gondolkodásunkat a metafizika legelső kérdésére, a semmi pedig kötelezi rá, mert „a semmi sokkal egyszerűbb és könnyebb, mint a valami" (Principes de la Nature et de la Grâce, 7—8. §). Az elégséges ok elve a gondolkodás lehetőségének a föltételét fogalmazza meg, a sem-

mire vonatkozó kijelentésben pedig a gondolkodás tapasztalata csapódik le. A világ dolgait *megtapasztaló* emberi gondolkodásban feltárul, hogy sokkal egyszerűbb a dolgokat megsemmisíteni, mint létrehozni, hogy könnyebben pusztulnak el, mint állnak fönn. A létrejövés és a fennmaradás valószínűsége jóval kisebb, mint a pusztulásé és a megszűnésé. A világ dolgai „esetlegesek" *(choses contingentes)*; a semmi, a nemlét belülről és alapjukban járja át őket, nincsenek felvértezve a semmi eróziója ellen, s az kezdettől fogva szívja létüket. A metafizika szabatos nyelvén a kontingens létezők léte magában foglalja a nemlét lehetőségét, nemcsak a létét. Ha pedig mindaz, ami a világban megvalósul, sajót erejéből nem áll meg a semmivel folytatott küzdelemben, ha a létező egyedül nem elég erős arra, hogy legyen, akkor jogos a kérdés, hogy egyáltalán miért van, hogy miért így létezik és nem másként; *„pourquoi elles doivent exister ainsi et non autremen?"*. A kérdés nemcsak az, hogy egyáltalán miért van véges vagy kontinges létező, hanem hogy miért olyan, mint amilyen. Amennyiben a világot a véges létezők összességének tekintjük, akkor az univerzum létének elégséges alapjára irányul a metafizikai kérdés *(Raison suffisante de l'Existence de l'Univers)*. De ha a véges létező nem ura létének, akkor keletkezésének és elmúlásának sem: a világegyetem elégséges oka nem található meg a véges létezők egymásra következésében: *„dans la suite des choses contingentes"*, mert a sor minden egyes tagja rá van utalva arra az alapra, amelynek létét köszönheti. Ha az elegendő ok csak olyan lehet, amelynek nincs szüksége rajta kívül semmi másra, akkor ez az ok nem található meg a világ összefüggéseiben, hanem csak az azt megokoló, szükségképpeni, léte okát magában hordó szubsztanciában *(se trouve dans une substance, qui en soit la cause, et qui soit un Etre nécessaire, portant la Raison de son existence avec soi)*. És ezt a végső okot nevezzük Istennek *(Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu)*.

*Leibniz* érvelésében Isten logikailag állítmány: a véges létezőkre reflektáló gondolkodás állítja elégséges alapjukról, hogy az Isten; a kijelentés tulajdonképpeni alanya a létezők összessége. Róluk, és nem Istenről, tudunk meg valamit, s a létüket megalapozó szükségszerű létezőt mondjuk Istennek. A végkövetkeztetés a tudományos takarékosság szabályába ütközik, mert „Isten" itt a szükségszerű szubsztancia más elnevezése. Azt sem bizonyította *Leibniz*, hanem inkább becsempészte a bizonyítás érvei közé *(petitio principii)*, hogy a világegyetem egésze nem lehet a keresett szükségszerű szubsztancia. *Spinoza* azt mondta, hogy csak egy szubsztancia van. *Leibniz* joggal tagadja ezt, de nem bizo-

nyítja saját állítását, miszerint a világegyetem végtelen sok szubsztanciából áll, és hogy ezek a szubsztanciák esetlegesek. A végső alapelvet, okot vagy szükségszerű szubsztanciát logikai szükségszerűséggel kell elgondolnunk a metafizikában — ennyiben igaza van *Leibniz*nek, de adós marad annak kimutatásával, hogy a *„dernière raison"* valóban Isten, s nem a „természet vagy a szubsztancia". Ha a kozmoszból indulunk ki, akkor csak a fejlődés, a lét minőségi növekedése és többéválása vezet ki belőle a többéválás lehetőségének a föltételéhez.

Mivel a létező és kontinges világ Isten választásának az eredménye, ezért a lehetséges világok közül a legjobb, „máskülönben nem lett volna ésszerű *(raison)* Istennek, hogy egyáltalán teremtsen" (Theodicée, III, 416. §). A régi „természetes teológia" helyett a filozófia új ágát, a teodiceát — a theosz és a diké szavak összetételéből — vezeti be, amely Istent kívánja igazolni a világ nyomorúsága ellenére. Aki az egyetemes összefüggéseket nézi — mintha *Platónt* hallanánk —, az észreveszi, hogy a jó erősebb, mint a rossz. Ha felemelkedünk a szellem világába, akkor belátjuk, hogy a metafizikai rossz — a léthiány — az egyes létezők korlátozott volta, a fizikai rossz vagy a fájdalom a testhez kötöttségből fakad, s sokszor nagyobb jónak lesz a forrása, akárcsak az erkölcsi rossz. Bármiként is nézzük azonban, a rossz minden esetben az egyediségből eredő hiány, amely az egész világ tökéletességét nem befolyásolja, sőt növeli, mert a harmónia elengedhetetlen föltétele a disszonancia. A leibnizi *„lex optimi"* — amint erre *Voltaire* rámutatott a Candide-ban — voltaképpen nem optimizmus, hanem szánalmas megalkuvás a „német nyomorúsággal" *(Engels)*, a fennálló állapotok ideológiája, elméleti igazolása. *Elméletileg Engels* sem tud más választ adni, hiszen elismeri, hogy volt ennek a nyomorúságnak pozitív oldala is: „A nyomorúságos valóságtól való elvonatkoztatás az alapja a németek későbbi fölényének az elméletben, Leibniztől Hegelig" — írja (Simon, 1. k. 345. o.). *Leibniz* igazságának a magva a nyomorúságban, a rosszban és a tökéletlenben rejlő hajtóerő a jobb, a tökéletesebb, a teljesebb felé. A hajtóerőt azonban nem megfékezni kell, mint ő tette a lehető legjobb világ fogalmával, hanem kiszabadítani és mozgósítani, amint *Marx* tanítja. *Leibniz* optimizmusa szöges ellentétben áll az evangéliummal is. Jézus nem azt mondja, hogy törődjünk bele a nyomorúságba, elnyomásba, rosszba, hanem hogy lépjünk ki belőle, emelkedjünk fölébe és szüntessük meg. Az evangélium a jövőre irányítja tekintetünket: Isten beteljesülést ígért, amelyért Vele együtt kell küzdenünk a nyomorúság valamennyi fajtája ellen. A lehető legjobb világ fo-

galma metafizikai képtelenség, és immanens ellentmondás rendszerében: éppen *Leibniz* mutatott rá, hogy a véges mindig növelhető minőségileg is, mennyiségileg is.

### *8.3.3. A monász és a szellem*

*Leibniz* ismeretelméletét *Locke*-nak a Vizsgálódás az emberi értelemről című művével vitatkozva fejti ki. Az „Újabb vizsgálódások az emberi értelemről" a racionalizmus finomabb változatát tartalmazza. A *Locke* által is elfogadott skolasztikus alapelvet, hogy „nincs semmi az értelemben, ami ne lett volna meg már előbb az érzetekben" kiegészíti a következő megszorítással: „kivéve magát az értelmet". Mivel a monászon nincs ablak, a szigorúan vett külső tapasztalatot a leibnizi rendszer alapelvei nem engedik meg. Következésképpen a lélek nem üres tábla, elménkben sok velünk született eszme és igazság van, de nem mint kész tevékenységek, hanem „mint hajlandóságok, diszpozíciók, készségek vagy természetes erők". Az érzékelés azért nem fölösleges, mert ismeretcsíráink csak a tapasztalás útján fejlődhetnek ki. Az „örökkévaló észtörvényeket" nem olvashatjuk ki mint nyitott könyvből a lélekből, de a figyelem segítségével magunkban fölfedezhetjük; és ehhez az érzékek szolgáltatják az alkalmat. Az általános érvényű észtörvények, vagy „észigazságok" *(vérité de raison)* nem származhatnak a tapasztalatból vagy indukcióból: „az összes példák, amelyek egy általános igazságot megerősítenek, bármily számosak is, nem elegendők arra, hogy ugyanennek az igazságnak egyetemes szükségességét megalapozzák, mert nem következik, hogy az, ami történt, mindenkor éppúgy fog történni" (Simon, 351. o.). Az észigazságok — a matematika, geometria, logika és metafizika tételei — visszavezethetők bizonyításra nem szoruló axiómákra, végső alapelvekre, amelyekből az ellentmondás elvére támaszkodva logikai szükségszerűséggel kikövetkeztethetők. Az észigazságoktól különböznek az ún. „tényigazságok", ezek tapasztalati eredetüek és ezért nem szükségszerűek, hanem esetlegesek. *Euklidész* nem azt számolta és mérte meg, ami ténylegesen van, hanem azt fogalmazta meg, aminek lennie kell. Az emelő törvénye egyetemes érvényű és örök észigazság, de hogy van-e emelő vagy nincs, hogy hány és hol van, az tapasztalati eredetű tényigazság. A tényigazságok megállapításánál az általa elnevezett elégséges alap elvére támaszkodunk. Eszerint: „semmiféle tény nem lehet való vagy létező, semmiféle tétel nem lehet igaz, ha nincs elégséges ok arra, hogy éppen így és nem másképp

van" (Monadologie, 32. §). Az embert — az állatokkal ellentétben — az elégséges alap elve segíti hozzá a tényigazságok felismeréséhez: „gyakran módjában áll az embernek előrelátni valamely eseményt, anélkül, hogy a képek érzéki kapcsolataival kellene kísérleteznie, mint ahogy az állatok teszik: úgyhogy az, ami a szükségképpeni igazságok belső alapelveit igazolja, egyúttal az embernek az állattól való megkülönböztető vonása is" (Simon, 352. o.).

Az állatok következtetései tisztán olyanok, mint az egyszerű empirikusok következtetései" (uo.). Az ember az észigazságok következtében több az állatnál és hasonló Istenhez, a tiszta szellemhez. A teremtett szellemekben Isten tükröződik, aki nem úgy áll velük szemben mint a feltaláló a gépével, hanem mint a fejedelem az alattvalójával(!), sőt mint az atya gyermekeivel. A tökéletesség foka megfelel a szellemiség fokának: minél szellemibb, annál tökéletesebb az ember. A jog — *Hobbes* véleményével ellentétben — nem a hatalomból, hanem az igazságból és a tökéletességből ered.

### *8.3.4. Leibniz méltatása*

*Leibniz* európai műveltségű polihisztor, bár anyanyelve német, műveit latinul és franciául írja. Felfedezi az infinitézimális számítást, elsőként mondja ki az energiamegmaradás elvét, logikai kalkulusa nélkülözhetetlen a logisztikában, ismeri a tudatalatti lelki valóságot, felhívja a figyelmet a történeti források megbízhatóságának a kérdésére, a teológiába bevezeti a teodicea fogalmát, közgazdasági és jogi kérdésekről értekezik, diplomáciai küldetést vállal, tudományos akadémiákat alapít, a katolicimus és a protestantizmus, a vallás és a tudomány összebékítésén fáradozik egész életében.

Behatóan vizsgálja a gondolkodás módszerét, nem elégedik meg az eddigi bizonyítással, hanem a feltalálás logikájával (heurisztika) kívánja tökéletesíteni. Foglalkozott az egyetemes tudomány *(scientia universalis)* kiépítésével, bízott abban, hogy a gondolkodás teljesen formalizálható, s megvalósítható a tökéletes algoritmus. Tudományeszménye az analitikus-deduktív elvre támaszkodik. Az igazság kritériuma az analitikus ítélet: az olyan ítélet, amelyben az alany implicite tartalmazza az állítmányt. Innét már egyenes az út *Kantig*, aki tagadja az ismeretgyarapító ítéletek lehetőségét. *Leibniz* sem kerüli ki az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetésének a csapdáját. Az utóbbiakat

nem tekinti reális valóságnak, mert a realitás kritériumát ő is az „objektivitásban" látja. Közben ellentétbe kerül önmagával, hiszen a kiterjedés (objektivitás) tiszta és határozott képzetét *(idée distincte) a képzelőerőnek* tulajdonítja, noha különben nem bízik az érzékekben. Annyira nem, hogy *Locke* hatására teljesen bizalmatlan az indukció iránt: átveszi az empiristák téves véleményét, hogy csak a teljes indukció nyújthat kielégítő tudományos bizonyosságot. Bár említi az esemény bekövetkezésének a valószínűségét, nem reflektál a valószínű — azaz nem biztos *(certa)* — ítélet és az esemény bekövetkeztének valószínűségét állító *biztos* ítélet különbözőségére. Ő is beleesik az idealisták és materalisták közös hibájába, hogy az elképzelést nem különbözteti meg tisztán és világosan a megértéstől, s a megértést az ítélettől.

Az analitikus-deduktív elv megszünteti a kontingenciát és a szabadságot, amit különben oly éles elmével védelmez és bizonyít: ha minden a fogalom (az észigazság, a lényeg), akkor nem kerülhető ki a determinizmus. Kifejezetten mondja is *Leibniz:* „az ész által a legjobbra determináltatni annyi, mint a legszabadabbnak lenni" (Újabb vizsgálódások, II, 21). A lehető legjobb világ fogalma ugyancsak determinizmus: bár *Spinoza* legnagyobb ellenfele, alapjában véve mégis (vagy éppen ezért?) ugyanúgy gondolkodik, mint ő.

IRODALOM


*1. Kiadások, fordítások:*

*G. E. Guhrauer:* Deutsche Schriften. Berlin 1838—1840. 2 kötet.
*J. E. Erdmann:* Opera philosophica G. W. Leibnitii, Berlin 1840. (Aalen 1959.)
*C. J. Gerhardt:* Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, Leibzig 1931. (Utánnyomás 1960.)
*L. Couturat:* Opuscules et fragments inédits de Leibniz, Paris 1903. (1961.)
*G. Grua:* G. W. Leibniz, Textes inédits, Paris 1948.
*G. Le Roy:* Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld, Paris 1957.
*A. Robinet:* Correspondance Leibniz — Clarke, Paris 1957

Német fordítás:
*A. Buchenau, E. Cassirer:* G. W. Leibniz. Philosophische Werke, Leipzig 1924. 5 kötet (a Meinert-féle „Philosophische Bibliothek" sorozatban).
*H. Herring:* Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade und die Monadologie, Hamburg 1956. (Kétnyelvű.)
*Gottfried Wilhelm Leibniz:*
Értekezés, Budapest 1907.

Újabb vizsgálódások az emberi értelemről, Pécs 1930.
*Simon E.:* Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Budapest 1966. 1. k. 350—381. o.

*2. Általános irodalom:*

*H. G. Alexander:* The Leibniz—Clarke Correspondence, Manchester 1956.
*W. H. Barber:* Leibniz in France from Arnauld to Voltaire, Oxford 1955.
*Y. Belaval: Leibniz:* Initiation à sa philosophie, Paris 1962.
*F. Brunner:* Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz, Paris 1951.
*P. Burgelin:* Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz, Paris 1959.
*E. Cassirer:* Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902.
*F. Copleston:* i. m. IV. k. 270—336. o., 350—353. o.
*L. Couturat:* La logique de Leibniz, Paris 1961.
*K. Fischer:* Gottfried Wilhelm Leibniz, Heidelberg 1920.
*J. O. Fleckenstein:* G. W. Leibniz, München 1958.
*G. Friedmann:* Leibniz et Spinoza, Paris 1946.
*G. Grua:* Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz, Paris 1953
*J. Guitton:* Pascal et Leibniz, Paris 1951.
*K. Hildebrandt:* Leibniz und das Reich der Gnade, Den Haag 1953.
*K. Hildebrandt:* Kant und Leibniz. Kritizismus und Metaphysik, Meisenheim 1955.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 148—188. o.
*K. Huber:* Leibniz, München 1951.
*J. Jalabert:* Le Dieu de Leibniz, Paris 1960.
*H. W. B. Joseph:* Lectures on the Philosophy of Leibniz, Oxford 1949.
*W. Kabitz:* Die Philosophie des jungen Leibniz, Heidelberg 1909.
*R. W. Meyer:* Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution, Cambridge 1952.
*J. Moureau:* L'univers leibnizien, Paris 1956.
*G. H. R. Parkinson:* Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics, Oxford 1965.
*B. Russel:* A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, London 1937.
*A. Wildermuth:* Wahrheit und Schöpfung. Ein Grundriss der Metaphysik des G. W. Leibniz, Winterthur 1960.

# 9. AZ EMPIRIZMUS

Az empiristák megszüntetik a tapasztalás és a gondolkodás egységét, amit bizonyos mértékben még megőriztek a racionalisták, bár a gondolkodást tekintették az igaz megismerés egyetlen forrásának. Az empiristák a tapasztalást tartják a megismerés egyetlen útjának, a gondolkodást beleolvasztják az érzékelésbe és elképzelésbe. Mivel a tapasztalás mivoltánál fogva lezáratlan, mivel a világ és a megismerés véget nem érő folyamat, nem fogadnak el örök igazságot vagy abszolút értéket. Jól látják, hogy az emberi megismerés bensőleg nyitott, a belőle levont következtetés azonban a gondolkodás rövidzárlatára vall mind az empiristáknál, mind ellenfeleiknél.

## *9.1. A naturalizmus*

A rendkívül hosszúéletű THOMAS HOBBES (1588—1679.) húszéves koráig Oxfordban nevelkedett, majd egy fiatal angol arisztokrata kísérőjeként három évre Franciaországba és Itáliába utazik. Az első utazásán kívül még három alkalommal időzik húzamosabb ideig a kontinensen; életéből csaknem húsz évet tölt Franciaországban. Utazásai során megismerkedik korának kiváló gondolkodóival; *Galileivel*, *Gassendivel* és *Descartes*-tal is kapcsolatba kerül. „Ellenvetései"-t *Descartes* Elmélkedések a metafizikáról című művéhez a kéziratban megismert gondolatokhoz fűzi. 1640-ben a „Természeti és a politikai törvény elemei" (The Elements of Law, Natural and Political) című könyvében a király korlátlan hatalmát hirdeti. A polgári forradalom elől Franciaor-

ságba menekül, 1642-ben jelenik meg filozófiai rendszerének harmadik, befejező része „Az állampolgárról" (*De cive*). 1651-ben adja ki az állam és a társadalom kérdéseivel foglalkozó „Leviathan" című művét, amelyben gyakorlatilag *Cromwell* köztársaságának az elismerését hirdeti. Az angol emigránsok gyűlölete elől visszatér Angliába, s *Cromwell* köztársaságában nagyon népszerű lesz. 1655-ben megjelenik filozófiai rendszerének első része: „A testről" (*De corpore*), 1658-ban pedig a második rész: „Az emberről" (*De homine*). A Stuart-restauráció után trónra kerülő *II. Károly* — *Hobbes* egykori tanítványa — életjáradékot biztosít az agg filozófusnak.

Azt mondja *Hobbes* „*Ellenvetései*"-ben, hogy a gondolkodás tényéből nem következik a *Descartes*-féle szellemi szubsztancia ténye: „inkább azt kell állítani, hogy a gondolkodó dolog materiális, nem pedig azt, hogy immateriális" (II, 2). A gondolkodás is anyagi tevékenység, a világ testek rendszere, a filozófia a testekről szóló tudomány. A természetfilozófia a természetes testekkel foglalkozik, az államfilozófia a mesterséges testtel: az állammal és a társadalommal. A filozófia két részét összeköti a harmadik: az emberről, a mesterséges testet létrehozó természetes testről szóló tanítás. Eszményképe a világ *mechanikus* felfogása: „A filozófia az okozatoknak vagy jelenségeknek oly ismerete, melyhez azok okainak vagy létrejöttének korábbi ismeretéből való helyes következtetéssel jutunk; és megfordítva, okoké vagy előidézőké okozatuk ismerete alapján" (A testről, I, 1, 2). A newtoni mechanika egyik alaptétele a testek tehetetlensége. *Hobbes* ennek megfelelően csak az anyag mechanikus mozgását tartja valóságosnak, még a gondolkodást is így akarja magyarázni. „Következtetésen egybevetést értek. Egybevetni pedig annyi, mint vagy összeszedni egymáshoz adott dolgok összegét, vagy tudni, hogy mi marad egyik dolognak a másikból való elvétele után. A következtetés ezért azonos az összeadással és kivonással" (uo.). Nem érvel azonban, hanem csak állít: azt gondolja, elég elutasítania *Descartes* — valóban tarthatatlan — dualizmusát, s akkor szert tesz a valóság megfelelő kritériumára: hogy szubsztancia és test egyenrangú és azonos fogalom. Az meg sem fordult a fejében, hogy *Descartes* hamis alternatívát állított föl, s így annak mindkét tagját el kell utasítania.

*Hobbes* kritikátlanul átveszi *Bacon szenzualizmusát*, amely szerint ismereteink egyedüli forrása az érzékelés. Ha az érzékelés nyújt az embernek minden tudást, akkor — mondja *Hobbes* —, következetlenség az általános fogalmak föltételezése, mert ezek többé-kevésbé függetlenek a testtől és az anyagtól. Az általános

fogalom annyit ér, mint a papírpénz: azonnal értékét veszti, ha összeomlik névleges fedezete (Hirschberger, 2. k. 194. o.). Nominalizmusának megfelelően csak a „beszéd igazságát" ismeri *(veritas in dicto non in re consistit)*. Igaz az a mondat, amelynek terminusai ugyanarra a tárgyra vonatkoznak. Rendkívüli jelentőséget tulajdonított a tudománynak és a módszernek. A helyes módszer részben analitikus (feltárja a jelenségek alapelemeit), részben szintetikus (levezeti a jelenségeket a feltárt okok, elemek együttes működéséből). Rendszere bensőleg ellentmondásos: a jelenségek okainak az ismerete nem illik bele a megismerésről alkotott szenzualista-nominalista felfogásba, mivel az ok olyan szükségképpeni viszonyt fejez ki, ami nem ismerhető meg egyedül az érzékelés útján.

A geometriát tekinti valamennyi tudomány és a filozófia mintaképének. A testen és a mozgáson, a vonzáson és a taszításon kívül nem tételez föl egyéb valóságot: az érzékelés a külső mozgás átalakulása belső mozgássá, az öröm vagy fájdalom érzete a vérkeringéssel függ össze. A jó azonos a kellemessel és a hasznossal. Az ember alapösztöne az önfenntartás, a társadalom hasznossági szempontokból korlátozza az ember „természetes" önzését.

A vallásháborúk korában élő *Hobbes* azt kérdezte: miképpen biztosítható a béke, ha az emberek nem hajlandók megegyezni a békés együttélés alapelveiben, ha másként értelmezik a Szentírást és a természetjogot? Ha nem tudnak megegyezni a közös jóban *(bonum commune)*, akkor egyezzenek meg a közös rosszban *(malum commune)* — mondja. Az „ész" belátja, hogy a legnagyobb rossz az erőszakos pusztulás, ezt kell tehát megszüntetnie az embernek. A XVI. és a XVII. század a felfedezések kora is volt. A gyarmatosítók — hogy hódításaikat némiképp igazolják és kedvezőbb színben tűntessék föl — elterjesztették Európában a „vadakról" szóló hiedelmet. *Hobbes* kapva-kapott az alkalmon: igazolva látta elméletét, hogy a természetes állapot mindenki háborúja mindenki ellen, amelyben az emberek farkasként állnak egymással szemben (De Cive, 1,2). A biztonság vágya — az ész — arra ösztönözte őket, hogy közös megállapodással vessenek véget a természeti állapotnak, amelyben senki sem érezhette magát biztonságban. Létrejön az állam, minden hatalom az úgynevezett főhatalom kezébe kerül. A főhatalom gondoskodik az állampolgárok védelméről, biztonságáról, az alattvalók pedig feltétlen engedelmességgel tartoznak az államnak. A vallás nem filozófiai meggyőződés, hanem állami törvény (De Homine, 14,4); a lelkiismereti szabadság az állam békéjét fenyegeti.

*Lafiteau* védelmébe veszi a „vadakat", *Leibniz* és *Locke* visszautasítja *Hobbes* naturalizmusát. Ha az ember valóban ilyen vad volt, akkor az ősi szerződésre sem lett volna képes, hiszen a szerződés már föltételez bizonyos erkölcsöt. *Hobbes* azt válaszolhatta volna bírálóinak, hogy az ő erkölcse (bizonyos szokások rögződése) a kölcsönös hasznosság, s ezt az „erkölcsöt" még a patkányok is elsajátíthatják. Ő azonban nem gondolt erre, hiszen az „ősállapot" — saját korának történelmietlen visszavetítéseként — föltételezte az ember örök természetét, amelynek legerősebb rugója az önzés. *Adam Smith* később a hobbesi önzéselméletre építi föl gazdaságelméletét.

IRODALOM


*1. Kiadások, fordítások:*

*W. Molesworth:* Thomae Hobbes Malbesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia, London 1839—1845. (Aalen 1961.) 5 kötet.
*W. Molesworth:* The English Works of Th. Hobbes, London 1839. (Aalen 1962.) 11 kötet.
*M. Oakeshott:* Leviathan, Oxford 1946.
*Th. Hobbes:* Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma, Budapest 1970.
*Simon E.:* Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Budapest 1966. 1. k. 288—306. o.

*2. Általános irodalom:*

*J. Bowle:* Hobbes and his Critics: A Study of Seventeenth-Century Constitutionalism, London 1963.
*F. Brandt:* Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature, London 1928.
*F. Copleston:* A History of Philosophy, Garden City 1964. V. k. 11—60. o. 213—214. o.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 188—199. o.
*R. Hönigswald:* Hobbes und die Staatsphilosophie, München 1924.
*J. F. Lafiteau:* Moeurs des sauvages Américains comparées aux moeurs des premiers temps, Paris 1724.
*R. Lenoble:* Mersenne ou la naissance du mécanisme, Paris 1943.
*H. Macdonald, M. Hargreaves:* Thomas Hobbes. A Bibliography, London 1952.
*R. Polin:* Politique et philosophie chez Th. Hobbes, Paris 1953.
*H. Schreihage:* Thomas Hobbes' Sozialtheorie, Leipzig 1933.
*L. Strauss:* The Political Philosophy of Hobbes, Chicago 1952.
*A. E. Taylor:* Thomas Hobbes, London 1909.
*F. Tönnies:* Thomas Hobbes: Leben und Lehre, Stuttgart 1925.
*H. Warrender:* The Political Philosophy of Thomas Hobbes, London 1957.

## 9.2. Az angolszász filozófia

Az angol forradalomban uralomra jutott polgárság ideológiai szükségleteinek megfelelő filozófiát JOHN LOCKE (1632—1704.), az angolszász gondolkodás jellegzetes képviselője dolgozta ki. Az oxfordi egyetemen nem elégíti ki a nominalista filozófia, fiatalon megismerkedik *Descartes* írásaival, és természettudományi tanulmányokat folytat. Baráti köréhez tartozott *Robert Boyle*, a kiváló fizikus és vegyész, később *Newton*. Állami szolgálatba lép és sokat utazik. 1667-ben ismerkedik meg a későbbi *Shaftesbury* gróffal. Élete szorosan összefonódik a gróf politikai karrierjével. Amikor *Shaftesbury* szembeszáll a király abszolutisztikus törekvéseivel, kegyvesztett lesz, és kénytelen Hollandiába menekülni. *Locke* 1683-ban követi pártfogóját. Miután 1688-ban a „dicsőséges forradalom" révén *Orániai Vilmos* kerül az angol trónra, *Locke* visszatér hazájába. 1690-ben írja a legjelentősebb munkáját: „An essay concerning human understanding" (Értekezés az emberi értelemről).

### 9.2.1. Az ismeretelmélet

Az empiristák és a racionalisták ugyanabba a hibába esnek: nem reflektálnak a filozófiai gondolkodás kiindulására. *Bacon* és követői a tapasztalásra, *Descartes* és hívei a velünk született eszmékre esküsznek. *Locke* rájön, hogy *Descartes* kétkedése nem eléggé kritikus, és a bölcselet lehetőségének a föltételét a megismerés kritikus megismerésében találja meg.

Az emberi megismerést vizsgálva először arra a kérdésre kell válaszolnunk, hogy *honnan erednek ismereteink*. *Locke* az Értekezés első könyvében és a második könyv első fejezetében cáfolja a velünk született ismeretek tanát. Ha lennének ilyen ismereteink, akkor elsősorban a legáltalánosabb alapelveknek kellene velük születniük. A gyermekek előbb tudnak azonban az édesről és a keserűről, mint az ellentmondás elvéről. Ez azt bizonyítja, hogy a logikai alapelvek nem születtek velünk, hanem később tettünk szert ismeretükre. Másodszor — folytatja *Locke* érvelését — nincsenek velünk született erkölcsi alapelvek sem, hiszen azt tapasztaljuk, hogy amit az egyik nép erénynek tart, ugyanazt a másik gyakran bűnnek tekinti. Tehát — mivel nincsenek általánosan elfogadott erkölcsi szabályok — az erkölcsi alapelvek sem születnek velünk. Az isteneszme is annyira változatos alakot ölt,

hogy azt sem tekinthetjük velünk született eszmének. Azt a véleményt is cáfolja, amely szerint nem kész ismeretek, hanem az ismeretek megszerzésére irányuló képesség vagy hajlam születik velünk, mert akkor valamennyi ismeretünket velünk születettnek kellene nevezni — mondja. Azzal bírálja *Locke* a racionalistákat, amivel *Arisztitelész* bírálta *Platónt*. Nem gondol azonban arra, hogy a gyermek — bár nem ismeri kifejezetten a nyelvtan és a logika szabályait — tudatosan használja őket, anélkül, hogy reflektálna rájuk. A közvetlen — direkt — tudástól meg kell különböztetnünk a közvetett, a fogalmi reflexió közvetítette ismeretet. *Locke* érvelése annyit bizonyít csak, hogy a logikai alapelvek nem fogalmi ismeret formájában születnek velünk, de nem cáfolja meg a véleményt, miszerint megismerésünk apriori föltételeiként az alapelvek *(habitus principiorum)* alkotják az emberi „észt".

Ha egyetlen ismeret sem születik velünk, akkor a tapasztalatot megelőzően az emberi elmében semmiféle ismeret nincs. „Tegyük föl tehát, hogy az elme *(mind)*, amint mi mondjuk, fehér lap, nincs rajta semmiféle jel, eszmék nélkül való; hogyan telik meg?... Honnan vette az észnek és a tudásnak mindezt az anyagát? Erre egyetlen szóval felelek: *tapasztalásból*, ezen alapul minden tudásunk, és végeredményben ebből is származik" (Értekezés, II, 1, 2). A külső világ megtapasztalása az érzékelés *(sensation)*, a belső világé a reflexió *(reflection)*. A tapasztalás egyik forrása az érzékelés: a külvilág tárgyai érzékszerveinkre hatva bizonyos eszméket (idea) hoznak bennünk létre. Másik forrása az elmének saját magára irányuló figyelme: „ezt reflexiónak hívom, mert az eszmék, amelyeket szolgáltat, csakis olyanok, aminőket az elme saját magán belül folyó műveleteinek megállapítása által szerez" (uo.). Az érzékelés útján szerzek tudomást a színekről, hangokról, a testek alakjáról és nagyságáról, a reflexió a lélek állapotainak a megfigyelése. Az elsődleges az érzékelés: a reflexió csak később alakul ki, fejlettebb figyelmet igényel.

*Locke* nem különbözteti meg a különféle tudattartalmakat. Az idea egyaránt jelenti az érzetet, képzetet, fogalmat és ítéletet. „Bármi legyen is az, amit az elme önmagában észrevesz, vagy ami észrevevésének, gondolatának vagy megértésének közvetlen tárgya — eszméknek hívom; és azt a képességet, amely eszmét tud kelteni elménkben, amaz alany tulajdonságának nevezem, amelyben ez a hatóképesség megvan. Így a hólabdában megvan az a hatóképesség, hogy bennünk a fehér, a hideg, a gömbölyű eszméjét keltse, e képességeket arra, hogy bennünk azokat az eszméket keltsék, úgy amint azok a hólabdában vannak, tulajdonságoknak hívom; és úgy amint azok mint érzékletek vagy észrevételek értel-

münkben vannak, eszméknek nevezem" (Értekezés, II, 8, 8). Az eszmék egyszerűek *(simple ideas)* vagy összetettek *(complex ideas)*. Az egyszerű eszmék közvetlenül az érzékelésből erednek, az elme csak passzív befogadásukra képes. Az egyszerű eszméket a dolgok tulajdonságainak a hatása váltja ki bennünk. A tulajdonságokat elsődlegesekre és másodlagosakra osztja fel. Az elsődleges tulajdonságok (kiterjedés, alak, részecskék száma, elrendeződése) létrehozta eszmék a tulajdonságok képmásai. A másodlagos tulajdonságok olyan eszméket hoznak létre bennünk, amelyek nem hasonlítanak létrehozóikra (színek, ízek stb.). *Locke* tanítása az elsődleges és a másodlagos minőségek megkülönböztetéséről *Galilei, Descartes* stb. helytelen felfogásához csatlakozik: nem tudja még, hogy a kiterjedés is ugyanúgy van a testekben, mint a fehér, a hideg, az édes, vagy — *Locke* gondolatát követve — ugyanúgy nincs a testben, mint „az édesség és a fehérség valójában nincsenek a mannában" (Értekezés, II, 8, 18). Helytelen megkülönböztetéséből azt a téves következtetést vonja le, hogy — mivel csak az elsődleges tulajdonságokat vagyunk képesek megismerni — a testekre vonatkozó ismereteink sohasem érik el a tudomány szintjét.

Az egyszerű eszmékből az elme összetett eszméket alakít ki. A complex idea az elme tevékenységének az eredménye, de nem igazán új eszme, hanem az agyunkban már meglévő, térben-időben találkozó eszmék átrendezése *(association of ideas)*. Elősegíti a tudatos és szándékos visszaemlékezés, a képzetek megkülönböztetése és összehasonlítása, leginkább azonban az elvonatkoztatás. Az *„abstraction"* az érzéki képzetek egybevetése és a különös jegyektől való elvonatkoztatása. Az így létrejövő „pontosan meghatározott és puszta jelenségek az elmében" *(precise naked appearances in the mind)* lehetővé teszik a dolgok osztályozását és megnevezését (Hirschberger, 2. k. 203—206. o.). A *Locke*-féle absztrakció nem azonos az arisztotelészi—szenttamásival: nem gazdagítja a valóságot az érthető összetevő megvilágításával, hanem kifosztja az elvonással, nem általános fogalmat, hanem közképzetet hoz létre. A complex idea nem az érthető összefüggések, hanem a külső-érzékelhető jegyek alapján osztályozza a dolgokat. Az osztályozásra három kategóriát (modusz, szubsztancia, reláció) alkalmaz. Moduszon a régi járulékot érti, amely föltételezi a szubsztanciát. A szubsztancia hagyományos fogalmát haszontalannak tartja: nem tudjuk, hogy mi a szubsztancia, csak azt tudjuk, hogy mi a feladata. Mindenképpen fel kell tételeznünk, hogy a konkrét dolgok (ló, asztal, ember) összetett eszméit alkotó egyszerű eszmék nem önmagukban léteznek, hanem van valami hordozójuk. Az

eszmék valaminek a tulajdonságai: a szubsztancia általános eszméje erre a valamire, a tulajdonságok hordozójára vonatkozik. Véleménye szerint csak a szubsztancia tulajdonságait ismerhetjük meg, de hogy mi az a valami, aminek a tulajdonságait megismertük, nem tudhatjuk: „nincs eszménk arról, hogy mi a szubsztancia, hanem csak arról rendelkezünk homályos és határozatlan eszmével, hogy mi a működése" (Értekezés, II, 13, 19). A szubsztancia megismerhetetlenségéről szóló tanítása különös ellentmondásban van azzal a helyes megállapításával, hogy a szubsztancia a tulajdonságok hordozója. Az aporia gyökere az emberi megismerésről vallott téves nézete. Teljesen igaza van abban, hogy a szubsztancia nem „képzelhető" el, de téved, amikor elutasítja az emberi megismerés másik forrását, a „megértést". A szubsztancia ugyanis nem valami titokzatos eszme vagy idea, hanem az érzékelhető adatokban belátott — megértett — egység, egész és azonosság. *Locke* sem látja, hogy a szubsztancia nem azonos a „test"-tel, hogy a szubsztancia heurisztikus fogalom, amelynek tartalma azonos a dolog valamennyi tulajdonságával. A szubsztancia megismerhetetlenségét *Berkeley* és *Hume* rendszerében a szubsztancia tagadása követi: ha nem ismerhetjük meg a szubsztanciát, akkor milyen alapon állíthatjuk a létét? A képzetek koegzisztenciájából nem következtethetünk ontológiai kapcsolatra.

A negyedik könyvben a megismerés bizonyosságával foglalkozik. Ismereteinket felosztja tudásra és valószínű ismeretre. Amikor ki tudjuk mutatni, hogy két eszménk milyen viszonyban áll egymással, akkor tudással rendelkezünk, ha nem tudjuk kimutatni összefüggésüket, hanem bizonyos érvekre támaszkodva feltételezhető közöttük a kapcsolat, akkor ismeretünk nem tudás, hanem kisebb vagy magasabb fokú valószínűség. A megismerés vagy tudás „eszméink összefüggésének és megegyezésének, vagy meg nem egyezésének és ellentmondásának az észrevétele: *perception of the connection and agreement, or disagreement and repugnancy, of any of our ideas. In this alone it consists*" (IV, 1, 2). Az „agreement" négyféle lehet: azonosság vagy különbözőség, reláció, koegzisztencia vagy szükségszerű összefüggés, végül a reális létezés. A bizonyosság legmagasabb fokával az intuitív ismeretek rendelkeznek. Az intuíció abban áll, hogy két eszmét közvetlenül hasonlítunk össze egymással, és így közvetlenül észleljük, hogy milyen viszonyban vannak (IV, 2, 1). Az igazság az eszmék megegyezése vagy meg nem egyezése. Intuitív-igaz ismeret például, hogy három nagyobb kettőnél, hogy én létezem (uo.). A második csoportba a demonstratív, bizonyításra szoruló ismeretek tartoznak. A bizonyítás azt jelenti, hogy két eszmét nem közvetlenül,

hanem más eszmék közvetítésével hasonlítunk össze. A bizonyításokat éppúgy alkalmazhatjuk az erkölcstanban, mint a matematikában (IV, 12, 8). Bebizonyítható Isten létezése is (IV, 10, 1—6). Érvei a szokásos kozmológiai és célszerűségi megfontolásokra támaszkodnak. A harmadik csoportba azok az ismeretek tartoznak, amelyek nem bizonyításon alapulnak, hanem érzékelésen. Ezeket nevezi szenzitív ismereteknek. Az egyes tárgyak létezésére vonatkozó ismeretünk szenzitív, bár még mindig megilleti a tudás rangja. *Locke* nem tágít a külvilág megismerhetőségétől, a megismerést nem korlátozza a tudatvilágra: a valóságos napsütés össze nem téveszthetően különbözik az éjszaka elképzelttől (IV, 2, 14).

### *9.2.2. Gyakorlati filozófia*

Az angolszász filozófiában általánosan elfogadott erkölcsi norma a boldogság, belőle indul ki *Locke* is. Előfordulhat azonban bizonyos körülmények között, hogy az erkölcsi jó nem kellemes, ezért szükséges a törvény. A természet rendjét Isten akarja: az erkölcs egyik normája a kellemes, a másik a természeti törvény *(law of nature)*. A harmadik norma a közvélemény: „the law of opinion or reputation" (II, 28, 7). Hogy a különböző társadalmakban mi a jó és mi a rossz, hogy miképpen alkalmazzák a természeti törvényt, az a társadalmi elvárásoktól, hallgatólagos megegyezéstől függ (II, 28, 10). *Locke* helyesen mutat rá az erkölcs társadalmi dimenziójára. Az emberi „természet" annyira elvont, a társadalmi viszonyok annyira különbözők, hogy az erkölcsös — az ésszerűen, helyesen gondolkodó ész *(recta ratio)* követelményeinek megfelelő — viselkedés nem állapítható meg az adott társadalmi-kulturális helyzettől függetlenül. A megvalósítandó erkölcsi jó — *az érték* — nyelvi megfogalmazása a törvény: a helyes ész követelménye nyelvtanilag a parancs vagy törvény követelményeként jelenik meg előttünk. A konkrét feladat — a parancs — vagy annak nyelvi kifejezése sohasem azonos azonban magával az értékkel. A törvény és a parancs az értékmegvalósítás különböző értelmes lehetőségeinek az egyike csupán; az adott társadalmi viszonyoknak leginkább megfelelő értelmes cselekvésrend. Az állami, a gazdasági, a családi élet cselekvésrendjei sokféleképpen intézményesíthetők. Korántsem biztos például, hogy az egynejű házasság — bár önmagában véve tökéletesebb — mindig és mindenütt „erkölcsösebb" a többnejű házasságnál. Éppen az örök erkölcsi rend platonizáló védelmezőinek kellene arra gon-

dolniuk, hogy a konkrét sohasem éri el az eszményit, s az erkölcs ennek következtében az abszolút Érték követelményének és a konkrét lehetőségeknek az „ésszerű" összeegyeztetése.

*Locke* államelméletének nem az önzés, hanem az emberi *egyenlőség* az alapja. A természeti törvény a másik ember szabadságának a biztosítását kívánja meg, s a szabadsághoz nélkülözhetetlen tulajdon *tiszteletben tartását*. Bírálja a király hatalmát Istentől eredeztető felfogást. A királyi hatalmat, akár csak *Hobbes*, ő is az emberek által kötött szerződésből származtatja, *Hobbes*-szal ellentétben azonban a törvényhozó és a végrehajtó hatalom elválasztásának a híve. Azt tanítja, hogy a nép és az uralkodó köt egymással szerződést, így a végrehajtó hatalom felelősségre vonható, ha nem az alattvalók érdekeinek megfelelően kormányoz. A gazdasági életben teljes liberalizmust hirdet: az egyéni szabadsággal nem egyeztethető össze a gazdasági tevékenység állami szabályozása.

Vallásfilozófiáját „A vallási türelemről írt leveleiben", „A kereszténység ésszerűsége" című írásában és az Értekezés IV. könyvében fejti ki. A hitnek az értelemhez való viszonyát tárgyalva három eshetőséget említ. Az első esetben a hit megfelel az értelemnek. Ilyenkor nincs semmiféle nehézség. Megtörténhet, hogy a hagyományos vallás egyes tételei ellentmondanak az észérveknek. Ekkor a tiszta és határozott intuitív ismeretnek ellentmondó tanítást el kell vetnünk, mert különben az igaz és a hamis alapjában rendülne meg (IV, 18, 5). A harmadik esetben a hit olyant tanít, ami *felette áll az értelemnek*, de nem mond ellent neki. Ilyenkor, ha a hit a kinyilatkoztatáson alapul, el kell fogadnunk. *Locke* lehetségesnek tartja a csodát és a kinyilatkoztatást, mert nem észellenes, hanem észfölötti. Azt ellenben, hogy mi tekinthető kinyilatkoztatásnak, az emberi értelemnek kell eldöntenie, és nem a hitnek (IV, 19, 14). *Locke* a skolasztikusokat követve kívánja meg, hogy a hit „rationabile obsequium" legyen.

IRODALOM

*1. Kiadások és fordítások:*

The Works of John Locke, A New Edition, London 1823. (Aalen 1963.)

*A. C. Fraser:* An Essay Concerning Human Understanding, New Edition, New York 1959. 2 kötet.

*W. van Leyden:* Essays on the Law of Nature. The Latin Text with Translation, Oxford 1954.

*John Locke:*
Értekezés az emberi értelemről, Budapest 1964. 2 kötet.
Az értelem vezetése, Gyula 1906.
Gondolatok a nevelésről, Gyula 1914.
A tanulásról, Gyula 1914.

*2. Általános irodalom:*

*R. I. Aaron:* John Locke, Oxford 1955.
*F. Copleston:* i. m. V/1 k. 76—152. o., 217—219. o.
*J. W. Gough:* John Locke's Political Philosophy, Oxford 1950.
*J. Hirschberger:* i. m. 200—220. o.
*A. Klemmt:* John Locke: Theoretische Philosophie, Meisenheim 1952.
*R. Polin:* La politique morale de John Locke, Paris 1960.
*C. A. Viano:* John Locke, Torino 1960.
*J. W. Yolton:* John Locke and the Way of Ideas, Oxford 1956.

### *9.2.3. Locke kortársai és követői*

*Locke* barátai köréhez tartozott *ROBERT BOYLE* (1627—1691.), a modern kémia atyja. A kémiai elemek felfedezése megerősíteni látszott azt a felfogást, hogy a szubsztancia és az arisztotelészi forma üres szó, hogy a test a részek összege, s hogy kiterjedésen és térbeli mozgáson kívül nincs semmi egyéb.

ISAAC NEWTON (1643—1727.) barátsága is a mechanikus valóságfelfogás irányába befolyásolta *Locke*-ot. *Newton* az induktív módszer híve: „hipotéziseket nem találok ki" — mondotta (Mathematical Principles of Natural Philosophy, II, 314.). A hipotézis elméleti következtetéssel megállapított, valószínű, tehát bizonyításra szoruló feltevés. A kopernikuszi rendszer például hipotézis volt a maga korában, csak a *Neptun* bolygó felfedezésekor vált gyakorlatilag bizonyítottá. Az éter, az abszolút tér és idő pedig a newtoni rendszer — később helytelennek bizonyuló — föltevése, bizonyítva, hogy semmiféle tudomány sem nélkülözheti a hipotézist. *Newton* fölfogása a hipotézis fölösleges voltáról (Optics, 108. o.) a fogalomalkotás és elvonatkoztatás képességének a lebecsülése és kiküszöbölése a tudományos gondolkodásból. A tudományban nélkülözhetetlen absztrakciónak, az emberi ész aktivitásának és alkotóerejének a megvetése a mechanikus világmagyarázat és a rá támaszkodó empirikus filozófia benső hiánya és korlátja. A hipotézis-alkotás kiküszöbölése érteti meg az empiristák helytelen felfogását az absztrakcióra vonatkozóan (abstraction), *Locke* és *Hume* helytelen szubsztancia-fogalmát, a szubsztancia megismerhetőségének illetve létének a tagadását, valamint azt, hogy *Hume*

a gravitáció törvényeivel kívánja magyarázni az asszociációt. Bár *Newton* főművének a „Philosophiae naturalis principia mathematica" (1687) címet adja, a filozófiai tévedésért nem a fizikust, hanem a filozófusokat terheli a felelősség (Copleston, V 1. k. 153—167. o.).

GEORGE BERKELEY (1685—1753.) Cloyne-i püspök idealista irányba fejleszti tovább *Locke* filozófiáját. 1710-ben jelenik meg fő műve: „Tanuimány az emberi megismerés alapelveiről" (A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge) címen. Elsőként mutat rá arra, hogy az elsődleges minőségek éppoly szubjektívek, mint a másodlagosak (Principles of Human Knowledge, 1, 10; II, 45. o.), helyesen állapítja meg, hogy az „általános képzet" nem lehetséges: nem *képzelhető* el olyan „általános" háromszög, amely sem derékszögű, sem tompaszögű, sem hegyesszögű (Principles, Introduction 6; II, 33. o.). Mivel *Berkeley* sem fogadja el a szenttamási absztrakciót, helyes belátásaiból helytelen következtetést von le: az anyagi szubsztancia nem ismerhető meg; ha nem ismerhető meg, akkor nem gondolható el, s ha nem gondolható el, akkor nem is létezhet. Tudatunkon kívül nem léteznek dolgok; létünk abban áll, hogy érzékeljük — *esse est aut percipi aut percipere* — őket (Philosophical Commentary, 429; I, 53. o.). Amit dolognak mondunk, az képzeteink gyűjteménye *(collection of ideas).* A képzetek különféle választékait különféle névvel illetjük, a név nem a szubsztanciát, hanem képzeteink választékát jelöli (Principles, 1, 3; II 42. o.). A képzetek szubsztanciális hordozót *(support)* tételeznek föl (uo. 1, 17; II, 47—48. o.): a lelket, a szellemi szubsztanciát. Az anyagi szubsztancia hipotézis, a szellemi ellenben valóság: „tudom, hogy én, ki szellem, vagyis gondolkodó szubsztancia vagyok, létezem, oly bizonyosan, mint hogy ideáim vannak. Továbbá tudom, hogy mit értek az én és a magam szón; és ezt közvetlenül intuitive tudom, bár nem veszem észre úgy, mint egy háromszöget, hangot vagy színt" (Három párbeszéd, 3). A szellemről nincs ideája — az ideán az angolszászok képzetet értenek —, hanem fogalma: „Mondom, végre, hogy fogalmam van a Szellemről, bár szigorúan szólva, ideám nincs róla. Nem veszem észre *(perception)* mint ideát vagy idea révén, de ismerem elmélkedés révén" (uo.). „De nem ugyanilyen módon van tudatom az anyag létéről, sem mivoltáról. Ellenkezőleg, tudom, hogy semmi képtelenség nem létezhet, az anyag léte pedig képtelenség" (uo.). A dolgok képzeteit nem a dolgoknak, hanem Istennek köszönhetjük, mivel a tudatra csak a másik tudat gyakorolhat hatást. „A vitás kérdés a materialisták és köztem nem az, vajon a dolognak van-e reális léte ennek vagy annak

a személyek az elméjén kívül, hanem az, vajon van-e abszolút létük az Istentől való észrevétetésüktől függetlenül s minden elmén kívül" (uo.). A derék püspök nem gondolt arra a materializmus és az ateizmus elleni harcában, hogy az anyag valóságának a tagadása még kevésbé illik az istenhithez, mint az anyag buzgó tisztelete. *Berkeley* szubjektív idealizmusa a kanti kriticizmus hírnöke.

IRODALOM


*1. Kiadások, fordítások:*

SIR ISAAC NEWTON:

*R. Cotes:* Philosophiae naturalis principia mathematica, London 1713.

*H. McLahan:* Theological Manuscripts, Boston 1950.

*A. Motte:* Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World, Cambridge 1934.

BERKELEY

*A. A. Luce, T. E. Jessop:* The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, London, Edinburgh 1948. 9 kötet.

*George Berkeley:* 1. Három párbeszéd Hylas és Philonous közt. 2. Értekezés a látásnak egy új elméletéről, Budapest 1909.

*Simon E.:* Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Budapest 1966. 2 k. 31—62. o.

*2. Általános irodalom:*

a) *E. A. Burtt:* The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay, London 1932.

*E. Cassirer:* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Belin 1922—1923. 3 kötet.

*G. N. Clarke:* Science and Social Welfare in the Age of Newton, Oxford 1949.

*F. Copleston:* i. m. V/1. k. 153—181. o., 219—221. o.

*W. C. Dampier:* A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion, Cambridge 1949.

*F. Dessauer:* Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaak Newtons, Zürich 1945.

*H. G. Steinmann:* Über den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit, Bonn 1913.

*E. T. Whitaker:* Aristotle, Newton, Einstein, London 1942.

b) *F. Bender:* George Berkeley's Philosophy re-examined, Amsterdam 1946.

*C. D. Broad:* Berkeley's Argument about Material Substance, London 1942.

*E. Cassirer:* Berkeley's System, Giessen 1914.

*F. Copleston:* i. m. V/2. k. 9—62. o., 196—199. o.

*M. Guéroult:* Berkeley, Paris 1956.

*J. J. Laky:* A Study of George Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas, Washington 1950.

*A. L. Leroy:* George Berkeley, Paris 1959.
*A. A. Luce:* Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, London 1945.
*E. A. Sillem:* George Berkeley and the Proofs for the Existence of God, London 1957.

## *9.3. Hume szkepticizmusa*

A *Hobbes*-féle empirizmusnak és a mechanikus világfelfogásnak logikus következménye nemcsak *Berkeley* idealizmusa, hanem *Hume* agnoszticizmusa: az absztrakció elutasítása szükségképpen szüli a valóság meg nem ismerhetőségét valló tanítást. Az edinburghi születésű DAVID HUME (1711—1776.) szakít elsőként a *Hérakleitosz*tól *Leibniz*ig terjedő filozófiai hagyománnyal, ő ébreszti fel *Kant*ot „dogmatikus szendergéséből", s — vele ellentétben — többé nem tágít pozitivista nézeteitől. Az elszegényedett skót földbirtokos fiaként született *Hume* előbb jogot tanul szülővárosában, később kereskedelmi tevékenységet folytat. Párizsban ismerkedik meg az enciklopédistákkal és *Rousseau*val, itt írja első filozófiai munkáját „Tanulmány az emberi természetről" címmel (1739), amit Angliába visszatérve ad ki. 1748-ban jelenik meg legismertebb munkája: „An Enquiry concerning human understanding" (Vizsgálódás az emberi értelemről, Budapest 1906), főművének rövidített átdolgozása. 1769-ben meggazdagodik, s ettől kezdve visszavonultan él haláláig.

### *9.3.1. Az emberi megismerésről*

*Hume* tanításából ismeretelmélete hatott legerősebben a későbbi gondolkodókra. A „Tanulmány az emberi természetről" és a „Vizsgálódás az emberi értelemről" című műve *Locke* és *Berkeley* filozófiájához csatlakozik. Ismereteink egyedüli forrása az érzés vagy észlelés *(perception)*. Ismereteinket *(perceptions)* a közvetlen, élénk, külső vagy belső érzéki-érzelmi érzetek *(sensations, feelings, sentiment)*, a benyomások *(impression)*, a benyomások közvetett, halvány, erőtlen hasonmásai *(images)* vagy utánzatai *(copies)*, az *ideák vagy képzetek* alkotják (Treatise, I, 1, 1, 3. o.). A fogalmak eredetéről kifejti, hogy az ideák benyomásaink másolatai (Enquiry VII, 1). De honnan erednek az érzetek és a benyomások? Lehetséges, hogy léteznek tudatunktól független anyagi tárgyak, s ezeknek érzékszerveinkre gyakorolt hatása hozza létre az érzetet, amint

*Locke* tanította. Az is lehetséges, hogy „az érzékek csak azok a csatornák, amelyeken át a képek bejutnak hozzánk anélkül, hogy az elme és a tárgy között közvetlen közlekedést bírnának létrehozni" (XII, 1). A harmadik lehetőség, hogy a képzetek „magának az elménék a hatóerejéből" erednek (uo.). A problémát sohasem dönthetjük el — mondja —, mert a képzeteknek a tárgyakkal való kapcsolatát sohasem tapasztalhatjuk meg. Egyébként nem is nagyon érdekli a kérdés: az élénk képzet, a benyomás megfelel annak, amit a realisták külvilágnak mondanak, az ideák pedig megfelelnek a fogalmi világnak. Tulajdonképpeni érdeklődését a tudatbeli folyamatok kötik le. A gondolkodást a képzettársítással azonosítja, s a képzetek „gravitációjával" magyarázza — mondja *Hirschberger*. Amint az égitestek mozgása tömegüktől függ, a képzetek társulását pszichikai „tömegük" — és nem tartalmuk — magyarázza meg. Bár a „pszichikai tömeg" kifejezést nem használja, értelemszerűen jogosan állíthatjuk, hogy ami *Newtonnál* a gravitáció, az *Humenál* az asszociáció, „valami gyengéd erő (gentle force), amely általában túlsúlyban van" (Treatise, I, 1, 4). A képzettársítások három fajtája közül az első a hasonlóságon alapul: a festmény az ábrázolt személy képzetét ébreszti. A második csoportba sorolná az okságon alapuló asszociációt: a seb feleleveníti a fájdalom érzetét. Mivel azonban tagadja az okságí viszonyt, ezt az asszociációt visszavezeti a harmadik félére, az úgynevezett érintkezési asszociációra (Treatise, I, 1, 4). Ezen azt érti, hogy többszöri érintkezés révén automatikusan összekapcsolódnak az érzetek: az egyik érzet miatt a megszokás *(custom)* felidézi a másikat: a villámlás a dörgést, a seb a fájdalmat, a tűz az égés érzetét. A megszokás érzelmének köszönhető az elvárás vagy a hit *(belief)* például abban, hogy holnap felkel a Nap. Az asszociáció a tapasztalás eredménye, ez pedig megszokás. *Hume* a megszokás pszichológiai tényére alapozza a világ és a róla alkotott tudomány valamennyi összefüggését: a pszichikai valóság kiszorítja a létbelit, a pszichológia az ontológiát.

### *9.3.2. A tudomány világa*

A Vizsgálódások IV. szakaszának az elején *észigazságot* és *tényigazságot* különböztet meg (Enquiry, IV, 1,20—21). Az észigazságok a külvilág lététől független, nyilvánvaló matematikai-geometriai ítéletek. Ha nagyságokat vagy alakokat vizsgálunk, akkor egyedül a vizsgált nagyság vagy alak fogalmára és az ellentmondás elvére támaszkodva be tudunk bizonyítani, le tudunk vezetni

különféle igazságokat. Az úgynevezett észigazságok függetlenek a tapasztalattól abban az értelemben, hogy csak képzeteink egymáshoz való viszonyára vonatkoznak, s akkor is igazak, ha a képzeteknek nem felel meg semmi a tárgyi világban. Az *Euklidész* által bebizonyított igazságok akkor is megőriznék örök érvényüket, ha a természetben nem lenne egyetlen kör vagy háromszög sem (Enquiry, IV, 1,20). *Hume* a kör és a háromszög *képzeteinek* az összehasonlítására hivatkozik, holott már *Berkeley* kimutatta, hogy nem *képzelhető* el sem a háromszög törvénye (az „általános" háromszög), sem a matematikai kör és törvénye.

A lelki valóságon kívül nem ismer más realitást. A külvilágra vonatkozó úgynevezett tényigazságok logikailag nem szükségszerűek. „Mindig lehetséges minden tény ellentéte is; ebben nincs semmiféle ellentmondás. Az, hogy a Nap holnap nem kel fel, nem kevésbé érthető és nem ellentmondásosabb kijelentés, mint az az állítás, hogy holnap felkel" (Enquiry, IV, 1,21). Az a tény, hogy az embert megégeti a tűz, nem vezethető le a tűz világosságából és melegéből — a benyomásokból —, hanem csak az ok és az okozat összefüggéséből. Az okozat azonban — folytatja — teljesen különbözik az októl, következésképpen nem ismerhető meg belőle: „Az események következnek egymásra, de soha semmi kapcsolatot nem figyelhetünk meg köztük. Egymáshoz fűzötteknek, de nem egymással összekapcsoltnak látszanak" (Enquiry, VIII, 2,1). Nem marad tehát más, mint a megszokás alapján arra várnunk, hogy az egyik percepció után bekövetkezik a másik. „Ezen alapul minden tényre vagy létre vonatkozó okoskodásunk" (uo.).

A megismerő alanyon kívüli tárgyi valósággal összekötő híd felégetése következtében a tudomány csak vélekedés vagy hit *(belief)*. Nem tudjuk, inkább hisszük, hogy felkel a Nap, hogy minden ember meghal (Treatise, I, 3,7—8). A természettudomány igazságai nem bizonyíthatók *(demonstration)*, legfeljebb valószínűsíthetők *(proofs)*. A legtökéletesebb természettudomány kissé visszaszorítja tudatlanságunkat, amint talán a legtökéletesebb szellemtudomány is csak arra szolgál, hogy tudatlanságunk újabb területeit fedje föl. A filozófia végeredménye az emberi gyöngeség és vakság szemlélete, amelybe minduntalan beleütközünk, hiába akarunk kitérni előle. *Hume* következetes amikor nem bízik a tudományban. Az igazság valóban nem állapítható meg „érzésem szerint", márpedig ő csak ezt a kritériumot ismeri. Ennek tulajdonítható az indukcióval kapcsolatos véleménye is. Eszménye a teljes indukció: minél több esetet figyelünk meg, annál valószínűbbek az ismereteink, de sohasem biztosak. Aki nem különbözteti meg a megértést az érzéstől, az valóban nem tehet mást, mint-

hogy teljes indukciót követel. Ez pedig lehetetlen és tudománytalan. Az indukció arra az elvre támaszkodik, hogy hasonlókat hasonlóan *értünk* meg: ha helyesen ismerjük meg a dolgot, helyzetet, vagy eseményt, akkor — feltéve, hogy nincs közöttük jelentős eltérés — ugyanígy kell megismernünk a többi hasonló dolgot, eseményt vagy helyzetet. Ha belátom egy emberről, hogy — mivel anyagi és élő — szükségképpen halandó, akkor — feltéve, hogy belátásom helyes — teljes bizonyossággal állíthatom *minden* emberről, hogy halandó. A természettudományok klasszikus törvényei nem valószínűek, hanem bizonyosak: adott feltételek mellett nincs alóluk kivétel. Lehetséges ugyan, hogy újabb és pontosabb adatok új törvények felfedezéséhez vezetnek, ez nem azt jelenti azonban, hogy a természettudományos törvények nem bizonyíthatók, hanem azt, hogy a meglévőket újabb törvények módosíthatják. Mivel a mérés sohasem *pont*-os — intervallumokra vonatkozik —, a törvények megközelítőek. Ha elvontan értelmezzük őket, akkor aszimptotikus érvényűek, mivel adataik azonos irányba tartanak, konvergálnak. A törvények összehajlásának az eredménye a természettudományok fejlődése. A természettudomány eredményei *valószínűek*; de nem azért, mert a törvények nem bizonyíthatók, hanem azért, mert sohasem vonatkoznak valamennyi tapasztalati adatra és összefüggésre. A tapasztalati tudományok valószínű eredményei azonban reális eredmények. Bár nem érték még el a teljes igazságot, feléje haladnak. Az igazság állandó megközelítése az a föltétel, ami lehetővé teszi, hogy a tudomány önmagát javítsa ki, s az önmagát helyesbítő folyamat hozza elérhető távolságba az igazságot (Insight, 303. o.).

### *9.3.3. A szükséges kapcsolat fogalmáról*

*Hume* ismeretelméletét az okságról vallott felfogása érteti meg. Azt állítja, hogy nem állapítható meg „szükséges kapcsolat" két olyan esemény között, amelyek közül az elsőt oknak, a másodikat okozatnak szoktuk nevezni. Csak abban az esetben mutathatnánk ki közöttük szükségszerű kapcsolatot, ha logikai ellentmondáshoz vezetne annak föltételezése, hogy az okot bármikoris valamely más, az ismert és megszokott okozattól eltérő okozat követné. De ez lehetetlen. Ha elengedjük a felemelt követ, az leesik. Ezt mutatja a tapasztalat. De nem bizonyítható be, hogy a felemelt és elengedett kőnek minden esetben le *kell* esnie, mivel nem logikai ellentmondás annak föltételezése sem, hogy a kő nem lefelé, hanem fölfelé fog esni. Az a meggyőződés tehát, hogy az okot az

okozat követi nem észérveken, hanem megszokáson alapul: „több hasonló eset ismétlése után az elme megszokásból az egyik esemény megjelenése után várja megszokott kísérőjét, s hiszi, hogy létre fog jönni. Tehát ez a kapcsolat, amelyet az elmében érzünk, a képzeletnek e szokásos átmenete az egyik tárgytól megszokott kísérőjéhez — ez a kapcsolat az az érzés vagy benyomás, amelyből az erő vagy szükséges kapcsolat fogalmát alkotjuk. Semmi egyéb nincs a dologban" (Inquiry, VII, 2).

Az okság mellőzése következtében nem ismerhető meg a szubsztancia léte sem (Treatise, I, 4, 6). Az, amit szubsztanciának mondunk benyomások halmaza, megszokáson alapuló „összefüggése": nem ontológiai, hanem pszichológiai valóság. Nagyon tévednénk azonban, ha azt gondolnánk, hogy tudatténveinkből azok hordozójára következtet *Hume*, s így legalább a lelki szubsztancia létét elismeri. A lélek sem szubsztancia, „nem más, mint" a percepciók kötege *(boundle or collection of perceptions)*. Az én azonosságának a „hite" a percepciók állandó asszociációinak az eredménye. *Locke* a szubsztancia megismerhetőségét, *Hume* a létét is kétségbe vonja, mivel a tudatélményekből szerinte nem következtethetünk sem külső okaira, sem belső hordozójára. Az okság és a szubsztancia valóban nem ismerhető meg tapasztalati úton: a szükségszerű kapcsolat — akár az ok és az okozat, akár a tapasztalati adatok között — nem érzékelhető, hanem belátható és megérthető kapcsolat és összefüggés. *Hume* filozófiája a bizonyíték arra, hogy az érzékelés önmagában képtelen a valóság megközelítésére. Mi sem jellemzőbb gondolkodására, mint hogy sohasem azt vizsgálja, mi van a valóságban, hanem azt, hogy különféle gondolataink mennyiben bizonyíthatók vagy bizonyíthatatlanok, melyek azok a meggyőződések, amelyek észérveken alapulnak, és honnan erednek a nem bizonyítható hiedelmek. A valóság előtt ellenben leteszi a fegyvert.

A szélsőséges kételkedést azonban haszontalannak tekinti. „A pyrrhonizmusnak, vagyis a szkepticizmus legszélsőbb elveinek nagy cáfolója: a cselekvés, a tevékenység s a közönséges élet foglalkozásai. Ez elvek virágozhatnak és diadalmaskodhatnak az iskolákban, ahol tényleg nehéz, sőt talán lehetetlen őket cáfolni. De mihelyt kilépnek a homályból, s a valóságos dolgokkal szemben, amelyek szenvedélyeinket és érzelmeinket mozgatják, természetünk hatalmasabb elveivel ütköznek össze: füstként szétfoszlanak, s a legelszántabb szkeptikust ugyanabban az állapotban hagyják, mint más halandót" (Inquiry, XII, 2). Ezzel szemben nagyon hasznosnak tartja a mérsékelt szkepszist, amely arra ösztönöz minket, hogy vizsgálódásainkat szűk körre korlátozzuk. Melyik

ez a terület? Bizonyítható ismeretekkel rendelkezünk a matematikában. A valóság különböző tényei között szükségszerű összefüggést nem állapíthatunk már meg, de a tapasztalat határain belül leírhatjuk őket. Arra sem képes az ember, hogy ésszerűen döntsön világnézeti kérdésekben. „Addig, míg nem tudunk kielégítő módon számot adni arról, hogy ezer tapasztalat után miért hisszük, hogy a kő le fog esni, vagy a tűz égetni fog: szerezhetünk-e valaha kielégítő véleményt a világ eredetéről, vagy arról, hogy a természet öröktől fogva milyen volt és örökké milyen lesz?" (Inquiry, XII, 3). Nem bizonyítható sem Isten léte, sem nemléte: „A régi filozófiának ez istentelen elve: Ex nihilo nihil fit, semmiből semmi sem lesz, ami kizárta az anyag teremtését, e filozófia értelmében nem elv többé. Nemcsak a legfelsőbb lény akarata teremthet anyagot, hanem apriori okoskodva minden más lény akarata is teremthet ilyet, sőt bármely ok is, amelyet a legszeszélyesebb képzelőerő kigondolhat" (uo.).

A vallás léte tapasztalati tény, amelyet tapasztalati adottságokból kell megértenünk. A vallás megoldhatatlan talány, olyan mint a fertőző betegség, egyedüli gyógyszere a filozófia és az ész — állítja a szkeptikus egy kereszténnyel és egy deistával folytatott beszélgetésben. A vallásnak csak társadalmi-erkölcsi haszna van, képzeteit a félelem hozta létre. A félelemnek valóban lehetett szerepe a vallások keletkezésében, ugyanúgy amint a mítoszoknak a tudományában. De nem vethetjük el sem a tudományt, sem a vallást pusztán azért, mert bölcsőjét a mítosz vagy a félelem ringatta (Copleston, V/2. k. 109—115. o.).

Erkölcsbölcseletén — *Kant* szavaival — a „tapasztalás söpredéke" uralkodott. Az erkölcsi érték kritériuma az angol filozófusnál a kellemes és a hasznos érzés. Értékesebb az az érzés, amely nemcsak magunknak, hanem másoknak is hasznos. A lelkiismeret helyébe a rokonszenv érzelme lép: a lelkiismeretes ember ösztönösen beleéli magát a másik lelkivilágába, s így tudja meg, hogy annak mi kellemes és mi hasznos. *Hume* kételkedésénél csak naivitása nagyobb: az érzések közmondásosan különbözők, az erkölcs alapja azonban csak valami közös lehet (Copleston, V/2. k. 122—144. o.).

Az empiristák jogosan hivatkoznak a velünk született eszmék tanával szemben a tapasztalásra. Az érzéki megismerés becsületének megvédése közben azonban átesnek a ló túlsó oldalára s a megismerést egyedül a tapasztalásra építik. Mivel az okság elve és a szubsztancia léte nem az érzéki, hanem az értelmi megismerés tárgya, ez utóbbi elutasítása a valóság megismerhetőségének

a tagadását eredményezi. Az empirizmus nyilvánvalóan bizonyítja, hogy nem a metafizika, hanem a metafizika teljes visszautasítása fosztja meg az értelmet királyi székétől.

## IRODALOM


*1. Kiadások, fordítások:*

*T. H. Green, T. H. Grose:* The Philosophical Works of David Hume, London 1874—1875. 4 kötet.
*L. A. Selby-Bigge:* A Treatise of Human Nature, Oxford 1951.
*L. A. Selby-Bigge:* Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals, Oxford 1951.
*David Hume:* Vizsgálódás az emberi értelemről, Budapest 1906.
*Simon E.:* Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Budapest 1966. 2. k. 68—91. o.

*2. Általános irodalom:*

*T. Brunius:* David Hume on Criticism, Stockholm 1952.
*R. W. Church:* Hume's Theory of Understanding, London 1935.
*J. Collins:* A History of Modern European Philosophy, Milwauke 1954.
*F. Copleston:* i. m. V/2. k. 62—156. o., 199—201. o.
*M. Corsi:* Natura e società in David Hume, Firenze 1954.
*A. L. Leroy:* David Hume, Paris 1953.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 223—245. o.
*B. Lonergan: Insight.* A Study of Human Understanding, London, New York, Toronto 1958.
*E. C. Mossner:* The Life of David Hume, Edinburgh 1955.
*J. A. Passmore:* Hume's Intentions, Cambridge 1952.
*G. de Santillana, E. Zilser:* The Development of Rationalism and Empirism, Chicago 1941.
*F. Zabech:* Hume — Precursor of Modern Empiricism. An Analysis of His Opinions on Meaning, Metaphysics, Logic and Mathematics, The Hague 1960.

# 10. A FELVILÁGOSODÁS

Az újkori filozófia fejlődése nem érthető a felvilágosodás nélkül. A XVII. és XVIII. század uralkodó eszmeáramlatának kezdete Hollandiába és Angliába nyúlik vissza. Filozófiailag *Descartes, Francis Bacon* és *Barukh Spinoza* rendszerében gyökerezik. A XVII. század végétől előbb Franciaországban és Németországban, majd Európa többi államában, végül pedig az európai kultúra egész hatáskörében elterjedt. A reneszánsz és a humanizmus meglazította a *hagyomány* érvényességét, de nem szüntette meg. A döntő változást a felvilágosodás hozta. A történelemben olyankor találkozunk az úgynevezett tehermentesítés jelenségével, amikor a hagyományok túlságosan felhalmozódnak és nyomasztóan hatnak. Az ókorban a szofisták, az újkorban a reneszánsz és a reformáció akarta megszabadítani az emberiséget történelmi „terheitől". Ennek érdekében a reneszánsz az ókor eszményiesített emberéhez, a reformáció pedig a tiszta isteni ige, a hamisítatlan evangélium, a szabad keresztény ember eszményéhez nyúlt vissza. A legátfogóbb és legradikálisabb újkori tehermentesítési kísérlet, a felvilágosodás a történelmet megelőző eszmére hivatkozik: az emberre mint értelmes lényre. Megnyitja az „értelem perét a történelem ellen" *(W. Windelband)*, amelyben *Hegel* és *Marx* igyekszik majd összebékíteni a peres feleket.

*I. Kant* a Berliner Monatsschrift 1784. évi 12. füzetében írja: „A felvilágosodás az ember kilépése önhibájából fakadt kiskorúságából. A kiskorúság pedig nem más, mint annak a képességnek hiánya, hogy az ember saját értelmét idegen értelem vezetése nélkül használni tudja. Ez a kiskorúság saját hibánkból ered, ha oka nem az értelem, hanem az elhatározás és a bátorság hiánya . . . Sapere aude (Merj tudni)! . . . Ez tehát a felvilágosodás jelszava". *Kant* fogalom-meghatározása elsősorban a vallási valóságot tar-

totta szem előtt. E területen volt a kiskorúság a legkárosabb és a legmegalázóbb az emberre mint értelmes lényre. Az öntudatára ébredt ember megalkuvás nélkül mindenütt és mindenre alkalmazta értelmi erejét. Önbizalmát az új *tudományos módszer* következtében fellendülő tapasztalati tudományok eredményeinek köszönheti. A számoló és mérő értelem előtt a megfigyelés és a kísérlet eredményeképpen eddig nem sejtett mértékben kitágul a világ, és évezredes világkép omlik össze (G. Schwaiger, 152. o.).

Az előre nem sejtett sikerek hallatlanul megnövelték az emberi öntudatot, inkább az új „értelmiségét" (a felvilágosodás szóalkotása) mint a tudósokét, akik jól ismerték tudásuk határait. A győzelemben biztos és a *haladásban* hívő emberek már-már úgy gondolták, hogy sikerül a természet végső titkait és rejtélyeit felfedniük, és végre uralkodhatnak a világon. Az emberhez méltó élet „ésszerű" (*Christian Wolff* új szava) rendjét az ész világosságától remélték. A tudomány és a filozófia népszerűsítésével kívánták terjeszteni a *világosságot*, a „sötét" középkor maradványait s vallási babonáit megszüntetni. A felvilágosodás minden eddigi kornál jobban igyekezett az új ismereteket alkalmazni és megvalósítani. Mind a jogszolgáltatás, mind a művelődésügy terén — a népiskolától az akadémiákig és egyetemekig — kiválót alkotott. A felvilágosodott gondolkodás elterjedésével tűnt el lassanként a kínvallatás, szűnt meg a kivégzendőknek órákig, sőt napokig tartó kínzása. Csak most hagyták abba a boszorkányok elégetését és a máshitűek kivégzését vagy elnyomását. Az emberi alapjogok, ahogyan azokat 1776-ban az amerikai függetlenségi nyilatkozat, majd 1789-ben a francia nemzetgyűlés megfogalmazta és az ENSZ közgyűlés 1948. október 12-i Nemzetközi nyilatkozata elfogadta, a felvilágosodás gyümölcsei (uo.). Az emberi jogok eszméjét az egyházban elsőként *XXIII. János* pápa tette magáévá a *Pacem in terris* körlevélben, s a II. vatikáni zsinat befejezte a katolikus gondolkodásnak azt a hosszú és fáradságos erőfeszítését, amelylyel végeredményben sikerült átvennie a felvilágosodás és a francia forradalom nagy értékeit. Az „emberi jogok" a keresztény szabadságeszmény megfogalmazásai, végső soron gondolkozásunk keresztény hagyományainak köszönhetők, bár az egyház hosszú évszázadokon át nem volt hajlandó hiteles keresztény értékként elismerni őket.

A felvilágosodás filozófiájának első ismertetőjegye a *liberalizmus*. A szabadgondolkodás az észt tartja a legfőbb tekintélynek. *Kant* meghatározása az elméleti felvilágosodásra vonatkozott, amelynek lényeges vonása az *emberi értelem teljes függetlensége* volt. Az észt nem kötheti semmi, mert ez a haladásba vetett hitnek

és magának az észnek a megtagadása lenne. Ami túl van az ember számára megérthető, belátható, felfogható valóságon, azt el kell utasítani. A liberalizmus nem fogadja el a természetfölötti hitet, a kinyilatkoztatást és a hittitkokat. A teológiai racionalizmus — nem azonos a filozófiával — tagadja a dogmák kényszerét és az egyházat, s a kereszténység ésszerű megalapozását hirdeti. A keresztény hitből csak azt tartja szükségesnek, ami ésszerű és felfogható, s ami — szerinte — elég az erkölcsös élethez (Isten léte, a világ teremtése, a lélek halhatatlansága). A filozófiai liberalizmus társadalmi vetülete — a tényleges struktúrák ideologizálásaként — a szélsőséges individualizmus, a gazdasági liberalizmus és az abszolút monarchia, melynek benső ellentmondásai szülték a francia forradalmat.

A kor filozófiai gondolkodásának másik jellemző vonása a *deizmus*. Kezdetben istenhitet jelentett. Hamarosan elmosódik azonban az istenfogalom keresztény tartalma. A deizmus hisz a személyes teremtő Istenben, de azt vallja — *Leibniz* nyomán —, hogy a Legfőbb Lény tökéletessége megköveteli, hogy a lehető legjobb világot alkossa meg. A tökéletes világ pedig nem igényli Isten utólagos beavatkozását vagy javítgatását; Isten nem „hézagpótló" *(H. Grotius!)* a világban: nem avatkozik bele a világ menetébe s az ember sorsába. A világ nem szorul rá sem isteni fenntartásra, sem együttműködésre. Nem lehetséges sem a csoda, sem a megtestesülés, sem a kinyilatkoztatás. Mivel Isten nem avatkozik bele az ember életébe, követelményeket sem állít elé. Isten tisztelete és imádása — a kultusz — lényegtelen és fölösleges, mint minden, ami a vallásgyakorlat és a szentségek világához tartozik. Egyedüli követelmény az ésszerű erkölcsön alapuló tisztességes élet. A deizmus a kereszténységet a „természetes vallással" azonosította, amely lényegében magasabbrendű etika. A deisták kezdetben nem gondolták, hogy tanaik keresztényellenesek, mégis nagy kárt okoztak a kereszténységnek. Előmozdították a XVIII. és XIX. században széles rétegekre jellemző kulturális vagy névleges kereszténységet, amely kimerült nemes eszmények szolgálatában. Az élő vallás helyébe — amely az embernek a személyes Istennel való kapcsolata — gyakran az etika, a művészet és a tudomány lépett. A felvilágosodás nem annyira megteremtője volt ezeknek a jelenségeknek, mint inkább a már szekularizált szellem kifejezője (Schwaiger, 153. o.). Ennek a gondolkodásnak tulajdonítható az úgynevezett fiziko-teológia is, amely a hit meggyöngülése következtében „kézzelfogható" istenérveket igyekezett kovácsolni a „természet csodáiból". *J. Timm* az emberi hátgerinc anatómiájából „bizonyította be", hogy van Isten. *G. v. Hahn* a kéz, *J. Wuche-*

rer az emberi agy szerkezetéből következtet Isten létére. Könyveket szenteltek az ichtyo-, chorto-, hydro-, astro-, chino-, brontoteológiának (hal-, fű-, víz-, csillag-, hó- és vihar-teológiának).

A felvilágosodás értékelése nem tekinthet el attól, hogy éppen a felvilágosodás sodorta a kereszténységet olyan válságba, amelyhez veszélyességében csak a korai keresztény évszázadok gnózisa hasonlított. Az egyház létét alapjaiban veszélyeztető eszmék ellenhatásaként létrejövő *katolikus felvilágosodás* ismét megnyitotta az utat a Szentíráshoz és az egyházatyákhoz, az élő liturgiához és a Szentírásra támaszkodó igehirdetéshez. Igyekeztek a Szentírást a nép közé vinni és a liturgikus cselekményeket megmagyarázni. Franciaországban és Németországban már a XVIII. század vége felé jó népi misekönyvek jelennek meg a nép nyelvén. Ebből a szellemi magatartásból fakadnak azok az erőfeszítések, amelyek egyre nagyobb teret kívánnak biztosítani az anyanyelvnek az egyházi életben. Néha a plébánosok maguktól kezdték németül vagy franciául mondani a szentmisét. Egyes püspökök és teológusok felhívják a figyelmet a vallási türelemre. Számos nemesen gondolkodó ember veti el a felekezeti vitákat, és az egymástól elszakadt keresztények újraegyesítésén fáradozik. A felvilágosodás a katolikus kisebbség számára is meghozta a vallásgyakorlat szabadságát. A két szín alatti áldozás bevezetését katolikusok is sürgették. A teológia — főként a német egyetemeken — azon munkálkodott, hogy újjászülessen a Szentírás szelleméből. Az egyháztörténelem egyik tragédiája, hogy a katolikus felvilágosodás reménytkeltő eszméi akkor nem fejlődhettek tovább. A XIX. században megerősödött a restaurációt sürgető egyházpolitikai irány, amely az egyházzal szemben alkalmazott minden kritikát, korszerű reformjavaslatot veszedelmes „felvilágosodás"-nak, nemzeti egyházra való törekvésnek tartott, következésképpen a hithűség hiányának és szabadgondolkodásnak tűntetett fel, vagy magának a pápaságnak az elárulásával gyanúsított. A II. vatikáni zsinat messzemenően magáévá tette a katolikus felvilágosodás értékeit, és igazságot szolgáltatott a felvilágosodás alaptalanul gyanúsított teológusainak. A püspökök önállóságának a kiemelése a túlzott pápai követelésekkel szemben, a teológia és a lelkipásztorkodás megújulása, az evangélium felé fordulása, a krisztocentrikus szemlélet, a világnak és problémáinak szerető megértése, a liturgikus megújulás és az anyanyelv jogainak visszaállítása, az egymástól elszakadt egyházak megbékélése és egyesülése — a felvilágosodás nagy eszméi — a jelen kor legsürgetőbb feladatai. Korunk katolikus felvilágosodásában is jelentkezik a legsúlyosabb veszély, a szekularizációs tétel eltúlzása, miszerint a nagykorúvá lett világ nem igényli

az Istenről való beszédet, és nem biztosítja annak föltételeit. A szekularizáció ilyen értelmű eltúlzása nem állja meg a helyét sem teológiai sem szociológiai szempontból. A vallás a valóság felkutatása, válaszkeresés azokra az alapkérdésekre, melyeket az embernek fel *kell* tennie. A vallás arra felel, hogy az élet jóindulatú-e vagy rosszindulatú, hogy a valóság kegyes-e az emberhez vagy zsarnoki, hogy a történelem komédia-e vagy tragédia. A vallás hozzásegíti az embert, hogy megbirkózzék a szenvedéssel, az igazságtalansággal, a váratlannal és a halállal, vagy amint *P. Berger* írja: a vallás a rend, az öröm és a remény végső igazolása, a kereszténység pedig Isten megváltó jelenlétének a felfedezése az emberi élet megpróbáltatásai közepette. Isten valóban nem vetélytársa a világnak, nem utólag javítgatja, inkább szüntelen párbeszédet folytat vele, anélkül, hogy felfüggesztené vagy megszüntetné a teremtmények önállóságát. Ha az ember fölébe kerekedhet a természetnek — föltéve ha tiszteletben tartja a törvényeit —, akkor méginkább megteheti Isten, hogy a természet és a történelem törvényeinek felfüggesztése nélkül — éppen azoknak a révén — minden az Istent szeretők javára váljék (vö.: Róm 9,29).

IRODALOM


*E. Cassirer:* Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932.

*K. Feiereis:* Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie, Leipzig 1965.

*G. Funke:* Die Aufklärung in ausgewählten Texten, Stuttgart 1963.

*R. W. Harris:* Absolutism and Enlightenment, London 1965.

*P. Hazard:* La pensée Européenne au XVIII[e] siècle de Montesquieu à Lessing, Paris 1946. 3 kötet.

*H. Heimsoeth:* Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik, Stuttgart 1958.

*R. Hönigswald:* Die Philosophie von der Renaissance bis Kant, München, Berlin 1923.

*A. Kraus:* Vernunft und Geschichte, Freiburg 1964.

*W. Krauss:* Perspektiven und Probleme. Zur französischen und deutschen Aufklärung, Neuwied 1965.

*E. Manuel:* The Enlightenment, Englewood Cliffs 1965.

*S. Merkle:* Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909.

*W. Philipp:* Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957.

*H. Raab:* Sacramentum mundi, Freiburg 1967. 1. k. 425—430. o.

*L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles:* Geschichte der Kirche, Einsiedeln 1966. 4. k. 3—174. o., 420—437. o.

*R. V. Sampson:* Progress in the Age of Reason, Cambridge 1956.
*G. Schwaiger:* A felvilágosodás új szemlélete: Mérleg 6 (1970) 149—164. o.
*R. L. Stromberg:* Religious Liberalism in the 18th Century, Oxford 1957.
*F. Valjavec:* Geschichte der abendländischen Aufklärung, Wien, München 1961.

## *10.1. Az angol felvilágosodás*

A felvilágosodás tulajdonképpeni hazája Anglia. Másfél évszázaddal *Kant* előtt LORD HERBERT CHERBURY (1582—1648.) a kinyilatkoztatástól függetlenített emberi értelemre alapította „természetes vallását". *Cherbury* a deizmus és a teológiai racionalizmus elindítójaként írta be nevét a filozófia történetébe. *I. Károly* idejében *Thomas Hobbes* megkísérelte az államot is racionálisan magyarázni: az állam az uralkodó és az alattvalók közt kötött szerződésen alapul. Így jutott el a „felvilágosodott abszolútizmus" igazolásához. *John Locke* a „dicsőséges" második forradalom idején a szerződés-elméletből az ellenkező következtetést vonta le: az egyezmény felbontásához, vagyis a forradalomhoz való jogot. A szerződés bírája az ész lett. *Locke* az ész nevében vallási türelmességet, a vallás természetes megalapozását, és gyakorlati-erkölcsi hasznosságát hirdeti. JOHN TOLAND (1670—1722.) elutasítja a hittitkokat és a kinyilatkoztatást, ezektől eltekintve azonban a kereszténységet ésszerűen igazolhatónak tekinti. Kétféle vallást különböztet meg. A nép vallása az exoterikus — nagyközönségnek szánt — történeti vallás. A „szabadgondolkozó", felvilágosult értelmiségi az ezoterikus — keveseknek szánt — vallás híve. Az észvallás uralkodó eszméje az igazság, szabadság és az egészség. Követői nevezték magukat elsőként „szabadgondolkodóknak", 1697-ben. MATTHEWS TINDAL (1653—1738.) száműzi a kereszténységből a csodát, a jövendölést, az észt meghaladó hittitkokat, tagadja a kereszténység jézusi alapítását: olyan régi az, mint a teremtés (Christianity as old as the creation, 1730). Az Isten létébe és a lélek halhatatlanságába vetett hitet elegendőnek tartja ahhoz, hogy kielégítse az ember erkölcsi igényeit. Hasonló nézeteket vall HENRY ST. JOHN LORD BOLINGBROKE (1678—1751.) is. Deista, elutasítja a filozófiát, az észvallást és a gondolkodás szabadságát követeli, de csak a magasabb társadalmi osztályok számára. A köznép felvilágosítása a pestisnél is veszedelmesebb — mondja. *Bolingbroke* vezette be az angol irodalmi világba *Voltairet*, aki a lord legnagyobb tisztelője volt.

Az angol felvilágosodás jellegzetes képviselője ANTHONY SHAFTESBURY (1671—1713.), az erkölcsi érték önállóságát hirdette. A hobbesi önzéselméletet továbbfejlesztő BERNARD MANDEVILLE (1670—1733.) „Mese a méhekről" című művében a mesebeli méhállam addig gazdag, erős és hatalmas, amíg a méhek csalnak, lopnak, hazudnak, s a kevesek gazdagságáért tömegnyomorral kell fizetniök. Egyszer megsokalták a méhek a szörnyű önzést, s elkezdtek erkölcsösen élni. Önzetlenek lettek, lemondóan éltek, az erények felvirágoztak a kasban. Ahogy virágzott az erény, úgy szegényedett el azonban a kas, amikor pedig háború tört ki, nem volt pénzük megvásárolni a szomszédos kas hadvezérét — mint eddig tették —, s elpusztultak mind egy szálig. *Hobbes* és *Mandeville* szerint az az erényes, ami hasznos. *Shaftesbury* megfordítja a sorrendet: mindenki kövesse az erényt, mert az lesz a hasznos. Az erény kritériuma a szépség. Jó az, ami tetszik. A legtökéletesebb tetszést az erény váltja ki, mert az erény felel meg legjobban a szépség követelményének. Az erény harmónia, az önző és a társas ösztönök kiegyensúlyozott összhangja. Az erkölcsi szép velünk született tiszteletére támaszkodva dolgozza ki *Shaftesbury* a harmonikus ember eszményét. Az eszménykép „a széplélek": akit a munkamegosztás nem szakított teljesen szét, aki sokoldalú művész, tudós, közgazdász, aki gyakorlati munkát is végez, politikus, tehát a görög polisz eszményképének modern továbbfejlesztője. A széplélek jellemzője az is, hogy nincs benne kettősség: az eszme nála tett és a tett az eszme. Harmadik sajátossága az értelemnek és az érzelemnek a harmóniája. Az értelem nemcsak megismerni képes mindent, hanem irányítja az ember életét, de nem fojtja el az érzelmeket és a szenvedélyeket, hanem gazdagon kibontakoztatja. *Shaftesbury* eszményét átveszi a német felvilágosodás. *Goethe* és *Schiller* „schöne Seele"-fogalma nemcsak a németek gondolkodását, hanem a miénket is befolyásolta. *Goethe* maga *Shaftesbury* „széplélek" eszményének felülmúlhatatlan megtestesítője.

A legradikálisabb felvilágosító *David Hume*. Szakít az észvallás igazságával, teljes szkepticizmust és agnoszticizmust hirdet. Az önzéselméletet tükrözi bizalmas barátjának, ADAM SMITH (1733—1790.) glasgowi tanárnak a munkássága. Etikájában ugyan elveti, de közgazdaságtani alapelvvé teszi a hobbesi önzést. Főművének (Inquiry into the nature and causes and the wealth of nations, 1766) alapgondolata, hogy az emberek egyéni hasznukat keresik, s ez hasznára van az egész közösségnek. A deizmussal is szakít ERASMUS DARWIN (1731—1802.), *Charles Darwin* nagyatyja. A lelket anyagszerűnek tartja, s a biológiai fajok természetes fejlődését hirdeti.

IRODALOM

*F. Copleston:* i. m. V/1. k. 61—75. o., 168—212. o., 214—216. o., 221—226. o.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 246—248. o.
*W. Dilthey:* Die Autonomie des Denkens. Der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus: Gesammelte Schriften, Stuttgart, Göttingen 1957. 2. k.
*W. Kern: Deismus:* Sacramentum mundi, Freiburg 1967. 1. k. 832—834. o.
*E. A. Manuel:* The 18th Century confronts the Gods, Cambridge (Massachusetts) 1963.
*W. Oelmüller:* Die unbefriedigte Aufklärung, Frankfurt 1969.
*F. Schalk:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel, Stuttgart 1971. 620—633. o.
*A. A. C. Shaftesbury:* Értekezés az erényről és az érdemről, Budapest 1969.
*B. Mandeville:* A méhek meséje, Budapest 1969.

## *10.2. A francia felvilágosodás*

A forradalom utáni angol, valamint a német felvilágosodás korántsem volt olyan radikális, mint a franciaországi. Vallási téren a történelem folyamán olyan gyakran és szerencsétlenül összekevert hit és tudás szigorú elkülönítésében nyilvánult meg. Másként alakult a fejlődés Franciaországban, ahol az értelem — a francia *esprit classique* — és a történelem ellentéte sokkal súlyosabban jelentkezett, mint más országokban. A francia klasszikus szellemnek az *„ancien régime"* elnyomó és kizsákmányoló politikai és szociális viszonyaival való összeütközéséből született a francia forradalom. A felvilágosítók forradalmárok voltak: a hagyomány elleni forradalommal kezdődik a forradalmi hagyomány. A francia felvilágosodás egyházellenes is volt. A Versailles-i udvar egyházias külső mögött rejtőző kereszténytelensége, a kegyetlen vallásháborúk, a hugenották elnyomása, a janzenisták elleni barbár eljárások, a jezsuiták és a janzenisták között dúló gyűlölettől fűtött harcok megfosztották az egyházat hitelétől. A kegyelemről kegyelmet nem ismerve vitatkoztak, a teológusok folytonos viszálya a legnemesebb szellemeket idegenítette el az egyháztól, így a XVIII. század vége felé hiányoztak a francia egyházból azok a tanúságtevők, akik a gunyolódókkal szemben megfelelő szellemi fölkészültséggel védelmezhették volna a kereszténységet.

### *10.2.1. Voltaire*

VOLTAIRE — eredeti nevén *François Marie Arouet* (1694—1778.) megkísérelte a „sötét középkor babonaságaitól" megszabadítani az embereket. „Annyira el kell foglalnunk magunkat, amennyire csak lehetséges, hogy az életet elviselhetővé tegyük ezen a világon" — mondotta. „Minél inkább öregszem, annál szükségesebbnek látom a munkát. Idővel a legnagyobb gyönyörűséggé válik, és pótolja az élet illúzióit" (W. Durant, 181. o.). „Ha nem akarsz öngyilkos lenni, legyen mindig valami dolgod". Ifjúkori nevelését *Ninon de L'Enclos* által ráhagyott kétezer franknak meg egy züllött abbénak köszönheti, aki az imádsággal együtt a kételkedésre is megtanította. Későbbi nevelői, a jezsuiták látták el a szkepszis igazi eszközével, amikor dialektikára tanították, arra a művészetre, hogy mindent bebizonyítson, és így arra a szokásra, hogy ne higyjen el semmit — írja *Durant*. Tizenegy hónapra a Bastille-ba csukják, majd felkapott színműíró, ismét letartóztatják, de másnap elengedik azzal a föltétellel, hogy Angliába megy száműzetésbe. Itt ismerkedik meg az angol felvilágosodás eszméivel — és a quakerekkel, akik „az egész kereszténységet elképesztették azzal, hogy keresztények módjára viselkedtek" (i. m. 187. o.). *Voltaire* élete végéig csodálta őket. Benyomásait az „Angolországi levelek"-ben jegyezte föl, amiért ismét menekülnie kellett Párizsból. *Chatelet* márkiné vidéki kastélyában írja a viszszásságokat kicsúfoló regényeit (Candide, L'Ingénu). 1745-ben visszatérnek Párizsba, hogy beválasztassa magát a francia akadémiába. Bókol, alakoskodik, jó katolikusnak mondja magát, hogy elérje célját. A márkiné tizennyolcévi együttélésük után Párizsban belszeret egy fiatal arisztokratába, aztán 1749-ben meghal gyermekágyban. A férj, az ifjú arisztokrata és *Voltaire* együtt gyászolják a márkinét, sőt közös veszteségük barátokká teszi őket. 1750-ben elfogadja *Nagy Frigyes* meghívását, s három évet tölt a Potsdam melleti Sans Souci kastélyban, majd szakít a királlyal és Svájcba megy. A svájci-francia határon lévő Ferneyben telepedik le.

1755-ben hírét veszi a lisszaboni földrengésnek, amelyben harmincezer ember pusztult el. Mindenszentek napján történt a katasztrófa, a templomok zsúfolva voltak hívővel. A francia papság ugy magyarázta a szerencsétlenséget, mint a lisszaboni nép bűneinek büntetését. *Voltaire* rettenetes haragra gerjed, szenvedélyes költeményt ír, amelyben nem elégedik meg *Spinoza* válaszával, hogy a jó és a rossz emberi fogalmak, nem alkalmazhatók a világegyetemre. *Rousseau szembeszáll Voltaire*-rel: magát az

embert kell vádolni a szerencsétlenségért; ha künn élnének a mezőn, nem pusztulnának el ilyen nagy arányokban. *Voltaire*t felháborítja e naturalista teodicea népszerűsége, s válaszképpen megírja a Candide-ot. Maró gúnnyal figurázza ki Pangloss doktort a „metaphysicotheologico-cosmonigologia" professzorát, aki mindig bebizonyítja, hogy „minden ami van, szükségképpen a legjobb célt szolgálja". A történet a mester és a tanítvány párbeszédével végződik: „Pangloss néha így szólt Candide-hoz: Van az eseményeknek valami láncolata, e minden lehető világok legjobbikában: mert ha téged ki nem dobtak volna egy nagyszerű kastélyból . . . , ha nem kerülsz az inkvizíció kezébe, ha nem mégy át Amerikába . . . , ha nem veszíted el minden aranyadat . . . , most nem lennél itt, s nem ennél befőtt cedrátgyümölcsöt és pisztáciát. Mindez igen helyes — felete Candide —, hanem hát műveljük kertünket" (i. m. 206. o.).

*Voltaire* joggal gúnyolódik Pangloss érvelésén, bár az ő pesszimizmusa éppen olyan felületes, mint a doktor optimizmusa. Az ember nyomorúságát nem magyaráznunk, hanem megváltoztatnunk kell, de honnét vegyük hozzá az erőt, ha nem a lét, az élet, a valóság felszín alatti jóságába, vagy tapasztalásfölötti értelmességébe — bármiként nevezzük — vetett hitből, bizalomból és reményből. A „Filozófiai szótár" című művében kifejtett bölcselete teljes kétkedésbe torkollik: „A mi dolgunk az, hogy számítsunk, latolgassunk, mérjünk és megfigyeljünk; ez a természetes filozófia, jóformán minden egyéb képzelődés" (i. m. 210. o.).

Röpiratok, elbeszélések, levelek egész áradatában támadja a korabeli vallási türelmetlenséget. „Aki így szól hozzám: hidd azt, amit én, különben Isten elkárhoztat, — egyszer csak azt fogja mondani: hidd azt, amit én, különben meggyilkollak" — írja a „Türelmességről" szóló értekezésben. A társadalmi béke felé vezető legelső lépésnek az egyházi hatalom lerombolását tekinti. „Tapossátok el a gyalázatost" — hirdeti egyik levelében. Ennek ellenére sem ateista. „Voltaire bigott, hisz Istenben" — mondták róla az enciklopédisták. *Diderot*-nak írja: „Megvallom, hogy éppenséggel nem vagyok egy véleményen Saundersonnal, aki tagadja Istent, mert vakon született. Lehet, hogy tévedek, de az ő helyében elismernék egy nagy Értelmet, amely annyi mindent adott nekem a látás pótlásául, s reflexió útján felfogván a dolgok közt lévő csodálatos viszonylatokat, gyanítanám egy végtelenül ügyes Munkás létezését. Ha nagy önhittség is azt hinni, hogy kitalálhatjuk: micsoda ő és miért teremtett minden létezőt, az én szememben még nagyobb önhittség tagadni azt, hogy létezik. Nagyon szeretnék találkozni és beszélni Önnel: vajon Isten egyik művé-

nek hiszi-e magát, vagy egy részecskének, amelyet a szükségszerűség szakított ki az örökkévaló és szükségszerű anyagból" (i. m. 214. o.). Az élő természetben tapasztalt ésszerű összefüggésekből („csodálatos viszonylatok") következtet Isten létére. Gondolatmenetét nem cáfolja meg a dialektikus szemléletre való hivatkozás: ha a szervezet és a környezet kölcsönhatása alakítja ki a „célszerűséget", ugyanúgy kérdéses, hogy minek köszönhető *a kölcsönhatás* ésszerű rendje és összefüggése? A „Filozófiai szótár" több cikkében vitatkozik ateista barátaival, s a „Teista" című cikkben világosan kifejti hitét: „A teista olyan ember, aki szilárdul meg van győződve egy jó és hatalmas legfőbb Lény létezéséről, aki mindennek alkotója . . . , aki kegyetlenség nélkül megbüntet minden bűnt, s jósággal jutalmaz minden erényes cselekedetet... Ebben az alapelvben együtt van az egész világgal, de egyikhez sem csatlakozik az egymásnak kölcsönösen ellentmondó szekták közül . . . Ő egyformán nevet Loreton és Mekkán, de segíti a szükölködőt és védelmezi az elnyomottat" (i. m. 217. o.). Az időközben meggazdagodott agg filozófus 1788-ban visszatér Párizsba — és belehal ünnepeltetésébe. Halálos ágyán elküld *Gautier* abbéért, hogy gyóntassa meg, de az nem hajlandó föloldozni, amíg *Voltaire* alá nem ír egy hitvallást, miszerint teljes egészében vallja a katolikus hitet. A hitvallás helyett a következő nyilatkozatot írta alá és adta át titkárának: „Úgy halok meg, hogy imádom Istent, szeretem barátaimat, nem gyűlölöm ellenségeimet és megvetem a babonát. *Voltaire.* 1778. február 28." (i. m. 224. o.).

### *10.2.2. Az enciklopédisták*

Az „Enciklopédia, avagy a tudományok, a művészetek és a mesterségek elméleti szótára" 28 kötete és több pótkötete (1751—1772.) a korszak vezető filozófusainak és tudósainak kollektív terméke. Az enciklopédisták — kevés kivétellel — ateisták és materialisták: nemcsak a teológiát és a feudális intézményeket bírálják — mint *Voltaire* és *Montesquieu* —, hanem a deizmust is.

JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE (1709—1751.) „A lélek természetrajza" című munkájában (1745) önmegfigyeléseire támaszkodva fejtegeti, hogy a lélek nem önálló szubsztancia, hogy a lelki jelenségek is a szervezet működései. A gondolkodás a szervezett anyag egyik tulajdonsága, mint amilyen az elektromosság, a mozgatóképesség, az áthatolhatatlanság stb. Legismertebb műve, „Az embergép" 1748-ban jelenik meg. *Descartes* azt tanította, hogy az állatok gépek, *Lomettrie* szerint az ember is az. A termé-

szet vak, tudattal nem rendelkező erői hozták létre ezt a csodálatos gépezetet. Ha a mozgás törvényei adva vannak, akkor a természet mindenféle célkitűzés nélkül, szükségszerűen kialakítja az élő szervezetet. Amint szükségszerűen változik a dagály és az apály — ha bizonyos fizikai törvények adottak —, ugyanúgy léteztek a mozgásnak olyan törvényei, amelyek kialakították az élőlényeket és az embert. Eltekintve helytelen mechanikus világfelfogásától, *Lamettrie* adós a válasszal arra a kérdésre, hogy mi érteti meg ezeknek a „bizonyos" törvényeknek a létét. Az ember kialakulásának „természetes" magyarázata nem oldja meg, inkább egy lépéssel hátrább viszi a teremtés-problémát: nem az ember, hanem a természet — az ésszerű összefüggéseket feltáró törvények — léte szorul magyarázatra.

DENIS DIDEROT (1713—1784.) csaknem harminc éven keresztül — 1745-től — szervezi, vezeti, irányítja az Enciklopédia kiadását, meglehetősen szűkös anyagi viszonyok között. *II. Katalin* cárnő, hogy javítson a filozófus helyzetén 1765-ben megveszi könyvtárát 16 000 livre-ért, a könyvtár azonban élete végéig *Diderot*nál marad, aki kezeléséért évi 1000 livre fizetést is kapott, 50 évre előre, egy összegben kifizetve. A hagyományos vallási tanokkal szakítva, először deista álláspontot képvisel. A „Filozófiai gondolatok" (1746) című írásában élesen támadja a teológiát. A „Levél a vakokról" (1749) már az istenhitet bírálja. A deizmus két érvet használ Isten létének a bizonyítására. Először a newtoni fizikára támaszkodva azt állítja, hogy a mozdulatlan anyagot csak Isten hozhatta mozgásba. Másodszor azt tanítja, hogy az élőlények célszerű berendezettsége, szervezetük és életfeltételeik harmóniája csak Isten világrendező tevékenységével magyarázható meg. Az első érveléssel szemben *Diderot* kifejti, hogy a mozgás az anyag elidegeníthetetlen sajátossága, tehát nincs szükség az első mozgató föltételezésére. Csak arra nem gondol — követőivel együtt —, hogy az anyag léte ugyanolyan problémát vet föl, mint a mozgás léte: ha a mozgás léte magyarázatot igényel, akkor ugyanígy magyarázatra szorul az anyag léte is. A deizmus második érvével szemben azt tanítja, hogy az élőlények és életfeltételeik között észlelhető összhang isteni beavatkozás nélkül is magyarázható, ha abból indulunk ki, hogy az élőlények változtak, azok a fajok pedig, amelyeknek felépítése nem felelt meg az életfeltételeknek, kipusztultak. *Diderot* nem fejlődésre gondol itt, hanem a már eleve meglevő minőségek átcsoportosulására. Az élőlények „változása" ugyancsak nem küszöböli ki, nem teszi hatálytalanná a deisták érvelését. Ha kérdéses és magyarázatot igényel az élő szervezetek és életfeltételeik meglévő — sztatikus — összhangja, akkor még

több joggal keressük a változások révén megvalósuló, sokkal bonyolultabb dinamikus összhang magyarázatát és okát. Élete végén *Giordano Bruno* panteizmusához közeledett.

CLAUDE ADRIEN HELVETIUS (1715—1771.) főműve „Az elméről" 1758-ban jelent meg. A szellemet, az elmét, az ember értelmi képességeit először „önmagában véve" vizsgálja, s azt állítja, hogy a gondolatok egyedüli forrása az érzékelés és az emlékezet. Ha az embernek nem lenne *keze*, akkor értelme sem lenne különb az állatokénál. Az ember *szükségletei* is bonyolultabbak az állatokéinál, ez is egyik forrása az ember magasabb értelmi képességeinek. Az emberi értelem „önmagában" való vizsgálatánál sokkal jobban érdekli *Helvetius*t, hogy milyen viszonyban áll a szellem, az elme, a tudat (a francia *esprit* jelentése nem adható visszza egyetlen szóval) a *társadalommal*. Ezen a téren nemcsak eredeti, hanem rendkívül értékes gondolatai vannak. Amint a fizikai világ a mozgás törvényeinek van alávetve, a társadalom az érdek törvényeinek. Az érdek az a „hatalmas varázsló a földön, aki minden lény szemében megváltoztatja az összes tárgyak formáját" — mondja (Simon, 2. k. 210. o.). Az egyes ember azt a cselekedetet tartja jónak, amely érdekeit szolgálja. Ugyanígy járnak el az emberek csoportjai is: a csoport érdekei szabják meg, hogy mit tartanak erénynek és mit vételeknek. Bár az „ideológia" kifejezést A. DESTUTT DE TRACY (1754—1836.) használta először, *Helvetius* figyelmeztet elsőként az „előítéletek" társadalmi eredetére. „Az emberről" című művében írja: „Az ember általában csak azoknak a eszméit tükrözi vissza, akik környezetében vannak". Hevesen támadja a teológusokat és a papságot: „Ifjúkoruktól fogva szokásukká vált, hogy beérjék a skolasztika tolvajnyelvével. Dolognak veszik a szót, minek következtében lehetetlenné válik, hogy megkülönböztessék a hazugságot az igaztól, a szofizmát a bizonyítástól". A teológusoknak szemükre veti: „Az ész az ő szemükben sosem katolikus" (Simon, 209—246. o.).

Párizsban letelepedett gazdag német báró, DIETRICH von HOLBACH (1723—1789.) a *Grimm* testvérek segítségével rendszerbe foglalja a XVIII. századi francia materializmus tanait. A magyar felvilágosodás jelentős képviselői — *Bessenyei, Martinovics, Csokonai, Kazinczy* — lelkesedéssel olvassák, sőt fordítják írásait. „A természet rendszere" (1770) című művében kifejti, hogy a világegyetemben a mozgó anyagon kívül semmi sincs. Az anyag lényegi tulajdonsága a mozgás, éppen ezért felesleges a mozgás okát az anyagi világon kívül keresni. A természetben örök körforgás uralkodik: az élettelen világ táplálék a növényeknek, a növény az állatoknak, az állat teste pedig, miután kimult, a természet ele-

mévé válik. A világ szigorúan determinált; nemcsak a természetben, hanem a társadalomban is mindent szükségszerűnek tart. *Helvetiust* követve tanítja, hogy az emberek viselkedését a társadalmi környezet határozza meg. Szenzualista ismeretelmélete *Locke* nyomán jár. A téveszméket és az előítéleteket a metafizikának és a vallásnak tulajdonítja. Ha hidegvérűen vizsgálnák, „rájönnének az emberek arra, hogy Isten neve a földön csak szenvedéseik ürügyéül szolgál. Nagyravágyás, népcsalás és zsarnokság szövetkezett egymással arra, hogy ezt használják fel közösen a népek elvakítására és iga alatt tartására. Az uralkodó arra használja, hogy isteni fénykörrel övezze személyét, jogai számára megszerezze az égi szankciót, legigazságtalanabb és leghóbortosabb szenvedélyei mellé az orákulumok támogatását. A pap arra használja, hogy kierőszakolja követeléseit, büntetlenül kielégítse kapzsiságát, gőgjét és függetlenségi vágyát" (Simon, 200. o.). Szükségét érzi ugyan, hogy bizonyítsa ateizmusát, érvelés helyett azonban beéri állításokkal: „mindenki egyetért abban, hogy az anyag teljesen nem semmisülhet meg, és nem szűnhet meg létezni. De akkor megérthető-e, hogy valami, ami soha nem szűnhet meg, az valaha is kezdettel bírt? És ha valaki azt kérdezné, hogy honnan az anyag? Azt feleljük, hogy mindig is létezett" (i. m. 181. o.). Ezen a téren *Leibniz* sokkal jobb filozófusnak bizonyult, amikor kifejtette, hogy az anyagi dolgok bármilyen hosszú sorozata sem lehet szükségképpeni, mivel egyetlen tagja sem az. *Leibniz* — aki elsőként mondja ki az energiamegmaradás elvét — a fizikában is jártasabb nála. Tisztában van azzal, hogy a megmaradási törvények csak zárt és ennélfogva véges fizikai rendszerre érvényesek, következésképpen az anyag megmaradásából nem lehet az anyagnak sem térbeli, sem időbeli végtelenségére következtetnünk.

Az enciklopédia másik alapítója, JEAN LE ROND D'ALEMBERT (1717—1783.) egzakt természettudós. Nem ateista, helyteleníti az orthodoxok (jezsuiták és janzenisták) és az ateisták fanatizmusát: a metafizika ésszerűtlen, az ateisták hite alaptalan. Eszménye a vallási türelem. A filozófiában a pozitivizmus elindítója.

### *10.2.3. A forradalom ideológusa*

A nagypolgárság érdekeit kifejező materialisták és ateisták elméleti-értelmi kultúrája nem ragadta meg a nép szívét és lelkét. A felvilágosítók leghatásosabbika az érzelem, a gyakorlat és a kispolgár — *citoyen* — jogainak a védelmében az emberi jogok és a forradalom hirdetőjeként elméletileg is megalapozza a jako-

binusok diktatúráját. JEAN JACQUES ROUSSEAU (1712—1778.) genfi órásmester gyermeke, 16 éves korában kerül *De Warens* asszony házába. Pártfogója — akinek *Rousseau* hosszú ideig titkára és kedvese — lehetővé teszi, hogy viszonylag nyugodt körülmények között művelődhessék. 1741-ben Párizsba költözik, s hangjegyírással tartja fönn magát. 1754-ben Genfbe megy, s — miután öt gyermeket szült neki, akiket lelencházba adott — feleségül veszi az egészen egyszerű származású és műveltségű *Thérèse Lavasseur*-t. Barátai unszolására visszatér Párizsba. A „Társadalmi szerződés vagy az államjog alapelvei" és az „Emil, vagy a nevelésről" című műveinek megjelenése (1762) után a parlament elfogató parancsa elől Angliába menekül, ahol *Hume* pártfogását élvezi. Csakhamar vele is meghasonlik, és visszatér Párizsba. Élete utolsó éveit szűkös viszonyok között tölti, nyári tartózkodási helyén hal meg 1778-ban. Műveit magyarul is kiadták.

Első munkája 1750-ben jelent meg „Értekezés a tudományokról és a művészetekről" címmel. Írásával — amelyben nemmel válaszolt a feltett kérdésre („Tisztítólag hatott-e a tudomány és művészet fejlődése az erkölcsre?") — megnyerte a dijoni akadémia pályázatát. Meggyőződése, hogy a kultúra eredményeivel nincs arányban a kár, amit az egyszerű, természetes erkölcsök megrontásával okozott. „Az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól" (1755) című művében kifejti, hogy az emberek természetes állapota teljes egyenlőség volt. A társadalom a magántulajdon kialakulásával jött létre: „Az első, aki bekerített bizonyos területet és merészkedett annak kimondására: Ez az enyém! s eléggé egyszerű embereket talált, akik elhitték, volt a polgári társadalom megalapítója. Mennyi bűntől, háborútól, gyilkosságtól, mennyi nyomortól és borzalomtól kímélte volna meg az emberi nemet az, ki kihúzván a cölöpöket és betömvén az árkot, ezt kiáltotta volna társaihoz: őrizkedjetek e gazember meghallgatásától; elvesztek, ha elfelejtitek, hogy a gyümölcs mindnyájunké, és a föld senkié" (Simon, 252. o.). A magántulajdon azután szükségképpen létrehozza a szegények és gazdagok ellentétét. A gazdagok tulajdonuk védelmében megszerzik a politikai hatalmat is. A fejlődés utolsó állomása az államhatalomnak zsarnoksággá való elfajulása. „Itt van az egyenlőtlenség végső határa és utolsó pontja, amely bezárja a kört, és azt a pontot érinti, ahonnan kiindultunk; itt minden egyes újra egyenlő lesz mert mindnyájan semmik" (i. m. 273. o.). Az egyenlőtlenség ellentétébe, az egyenlőségbe csap át. Másrészt, mivel a zsarnok nem tiszteli a törvényt, helyreáll a természetes állapot, amelyben jogos a zsarnok erőszakkal való elűzése. *Engels* dialektikus mesterműnek nevezte *Rousseau*

írását, mely szenvedélyesen bírálja a magántulajdonon alapuló társadalmat és erkölcsi züllöttségével szemben a civilizálatlan, vad népeket magasztalja. Jelszava: „vissza a természethez" *(retournons à la nature)* nem jelenti a magántulajdon és a társadalom eltörlését. Az ember nem térhet vissza többé a „természetes ártatlansághoz", nem képes „füvekkel és makkal táplálkozni, sem a törvényektől és előljáróktól szabadulni".

De miként lehetséges a magántulajdon megtartása mellett a belőle fakadó bajokat orvosolni? Válaszát legismertebb műve, a „Társadalmi szerződés vagy az államjog alapelvei" tartalmazza. Míg korábbi munkájában sokszor a vadságot, a természeti állapotot magasztalta a tulajdonon alapuló társadalommal szemben, addig itt a társadalmi állapotot feltétlenül jobbnak tartja. A szerződés, amely a polgárok személyének és tulajdonának védelmét szolgálja és az államot létrehozza, nem a szolgaságnak, inkább a szabadságnak a forrása. *Hobbes* és *Locke* felfogásával szemben azt tanítja, hogy az emberek csak egymással kötnek szerződést, a végrehajtó hatalom a nép megbizottja, köteles a közakaratnak *(volonté générale)* megfelelően eljárni. A megbízók bármikor visszahívhatják megbízottaikat. Elmélete a természetjogról szóló tanításra támaszkodik, miszerint az embernek természettől fogva vannak veleszületett, elidegeníthetetlen jogai, amelyekről a társadalmi szerződés megkötése után sem mondhat le. Az emberi jogok legfontosabbika a szabadság, azaz a magunk alkotta törvényeknek való engedelmesség. A nép csak akkor lehet szabad, ha sajátmaga alkotja törvényeit, amelyeknek teljes mértékben engedelmeskedik. Amennyiben az emberek nem akarnak engedelmeskedni a maguk alkotta törvényeknek, kényszeríteni kell őket rá, hogy szabadok legyenek. A kismagántulajdon védelméről és a forradalmi kényszerről vallott elveit teljesen magáévá tette *Robespierre:* a Társadalmi szerződés a jakobinus diktatúra elméleti alapjául szolgált.

A „Társadalmi szerződés" utolsó fejezetének címe: „A polgári hitvallás". *Rousseau* — bár az egyházat és a hagyományos vallást keményen bírálja — azt tanítja, hogy a vallásra szükség van, hogy az igazi vallás a társadalom törvényes rendje megőrzésének, a polgárok erényes magatartásra való ösztönzésének nélkülözhetetlen eszköze. Rendkívüli hatású pedagógiai munkájának, az „Émile"-nek szorosabb értelemben vett filozófiai részében, „A savoyai vikárius vallomásában" az ateistákkal szembefordulva a deizmust képviseli. Az anyag önmagában tehetetlen, mozgását Istentől nyeri. Az emberi lélek anyagtalan és halhatatlan. Az ember szabad akarattal rendelkezik, az erkölcs törvényei szívébe

vannak vésve, az erényes életüekre másvilági jutalom vár. Az erényes élet legbiztosabb irányítója lelkiismeretünk ösztönös sugallata, amely Isten létét is bizonyítja. Elveinek forradalmi megvalósítója, *Robespierre* a jakobinus diktatúrában ezen a téren is követte mesterét. Bevezette a *Legfőbb Lény* kultuszát, és ünnepségeket rendezett tiszteletére.

„Minden jó, ami a Teremtő kezéből kikerül, minden megromlik az ember keze között" — írja az Émile kezdetén. A politikai cselekvés hirdetője a társadalmon kívül „természetes körülmények" között neveli fel Émile-t. Valamennyi emberi képesség — az értelem, az érzelem, a kézügyesség, a testi szépség — egyenlő gazdag kibontakozása tudja csak biztosítani a jövő emberének emberi szépségét. Szembefordul a munkamegosztás elvével, mert az szükségképpen eltorzítja az emberek fejlődését. Azzal, hogy vidékre viszi neveltjét, meg akarja óvni a társadalom káros befolyásától. A helyes pedagógia alapelve azonban nem lehet a megóvás, hanem inkább a megedzés.

*Rousseau* a felvilágosodás leghatásosabb francia képviselőjeként kérdésessé tette annak egész eszmevilágát. A felvilágosítókat jellemző optimizmussal ellentétben bírálja a kultúrát és elutasítja a lineáris történelmi haladás elvét. Az egyoldalú racionalizmussal szemben a szív és az érzelmi élet jelentőségét hangsúlyozza. A civilizáció forrásának nem az értelmet, hanem a tevékenységet és az érzelmeket tartja: „Abban a mértékben, amint a fogalmak és az érzelmek egymás után következnek, a lélek és a szív fejlődnek, az emberi nem annál inkább szelidül, az összeköttetések terjednek és a kötelékek szorosabbá válnak". Az emberi természet: „A két nem gyöngédebb élete miatt kezdette veszíteni vadságát és erejét" (Simon, 255. o.). Gondolatai tovább élnek *Goethe* „Werther"-jében és a „Wilhelm Meister tanulóéveiben", főként azonban *Kant* filozófiájában. A königsbergi filozófus átveszi *Rousseau* szabadság-fogalmát, a gyakorlati ész elsőbbségéről vallott nézeteit, és az ő nyomán nem a tudásra, hanem a hitre akarja alapozni a vallást.

IRODALOM

*1. Kiadások, fordítások:*

*Gyergyai A.:* A francia felvilágosodás, Budapest 1954.
A korai francia felvilágosodás, Budapest 1961.
*D. Diderot:*
Rameau unokaöccse, Budapest 1958.

Természet és társadalom, Debrecen 1945.
Válogatott filozófiai művei, Budapest 1951.
Válogatott filozófiai művei, Budapest 1915.
*Claude-Andrien Helvétius:* Az emberről, értelmi képességeiről és neveltetéséről, Budapest 1962.
*J. O. de Lamettrie:* Az ember-gép, Győr 1875.
*J. O. de Lamettrie:* Filozófiai művek, Budapest 1968.
*Martinovics Ignác:* Filozófiai írások, Budapest 1956.
*M. E. de Montaigne:*
Esszék, Budapest 1957.
A meghalás tudománya, Gyoma 1922.
Montaigne legszebb lapjai, Budapest 1941.
Pedagógiai tanulmányai, Budapest 1913.
*Ch. L. de Montesquieu:*
Elmélkedés a rómaiak nagyságának és hanyatlásának okairól, Budapest 1891.
Perzsa levelek, Budapest 1955.
A törvény szelleméről, Budapest 1962.
*J.-J. Rousseau:*
A beszéd keletkezése, Debrecen 1907.
Az emberek közötti különbségek, Budapest 1905.
Egy magányos sétáló álmodozásai, Budapest 1964.
Emil, vagy a nevelésről, Budapest 1965.
Kisebb műveiből, Budapest 1909.
A szovoyai vikárius hitvallása, Sárospatak 1912.
Társadalmi szerződés, Budapest 1958.
Tisztítólag hatott-e a tudomány és művészet fejlődése az erkölcsre, Budapest 1922.
Vallomások, Budapest 1962.
*F.-M. A. Voltaire:*
Candide, Budapest 1970.
Filozófiai ábécé, Budapest 1944.
Levelei, Budapest 1963.
Válogatott írásai, Budapest 1952.

*2. Általános irodalom:*

a) *Copleston:* i. m. VI/1. k. 13—118. o., 173—206. o., 243—258. o.
*S. Durkheim:* Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, Paris 1953.
*W. Durant:* A gondolat hősei, Budapest 1931. 180—233. o.
*W. Krauss:* Perspektiven und Probleme. Zur französischen und deutschen Aufklärung, Neuwied 1965.
*S. Sprink:* French Free Thought from Gassendi to Voltaire, London 1960.
b) *J. Charpentier:* Voltaire, Paris 1955.
*W. Girnus:* Voltaire, Berlin 1947.
*A. Meyer:* Voltaire, Man of Justice, New York 1945.
*R. Pomeau:* La religion de Voltaire, Paris 1956.
*C. Rowe:* Voltaire and the State, London 1956.

c) *I. Cumming:* Helvetius, London 1955.
*I. L. C. Horowitz:* Helvetius, Philosopher of Democracy and Enlightenment, New York 1954.
d) *J. E. Barker:* Diderot's Treatment of the Christian Religion, New York 1931.
*K. G. Gerold:* Herder und Diderot. Ihr Einblick in die Kunst, Frankfurt 1941.
*J. R. Loy:* Diderot's determined Fatalist. A critical Appreciation of „Jacques le fataliste", New York 1950.
*D. Mornet:* Diderot, l'homme et l'oeuvre, Paris 1941.
e) *P. P. T. Noville:* D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII[e] siècle, Paris 1943.
*L. D. Rosenfeld-Cohen:* From Beast-machine to Man-machine. The Theme of Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie, New York 1940.
f) *R. Buch:* Rousseau und die deutsche Romantik, Berlin 1939.
*P. Burgelin:* La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, Paris 1952.
*E. Cassirer:* Rousseau, Kant, Goethe, Princeton 1945.
*E. Cassirer:* The Question of J.-J. Rousseau, New York 1954.
*J. W. Chapman:* Rousseau, Totalitarian or Liberal, New York 1956.
*A. Cresson: J.-J.* Rousseau. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie, Paris 1950.
*K. D. Erdmann:* Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der ‚religion civile', Berlin 1935.
*F. C. Green:* Jean-Jacques Rousseau. A Study of His Life and Writings, Cambridge 1955.
*J. Maritain:* Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau, London 1945.
*J. F. Thomas:* Le pélagianisme de Rousseau, Paris 1956.
*W. Ziegenfuss:* J.-J. Rousseau, Erlangen 1952.

## *10.3. A német felvilágosodás*

A német felvilágosodás jellegzetes útját a mélyen vallásos *Leibniz* jelölte ki. Az első nemzedék kiemelkedő alakja a német jogbölcselet kiváló képviselője CHRISTIAN THOMASIUS (1655—1728.) a jog alapjait nem a metafizikából, hanem az emberi ösztönökből eredezteti.

A második nemzedékhez tartozó CHRISTIAN WOLFF (1679—1754.) meggyőződése volt, hogy a tudás boldogítja az embereket, és ehhez a filozófia viszi őket közelebb. *Leibniz* rendszerét *Wolff* tankönyvei terjesztették el a német egyetemeken, és *Kant* fellépéséig a *Leibniz—Wolff*-féle filozófia volt az uralkodó irányzat. Az észvallás híve, a „Vernünftige Gedanken von . . ." kezdetű írásai honosítják meg az európai nyelvekben az *„ésszerű"* (raisonnable, reasonable, vernünftig) szót.

A német felvilágosodás harmadik szakaszára már inkább jellemző az egyházellenesség és a teológia-ellenesség. *II. Frigyes* (1712—1786.) porosz király Potsdamba hívja *Helvetiust*, barátságot köt *Voltaire*-al, pártfogásába veszi *Rousseaut* és franciásítja udvarát és a berlini akadémiát. SAMUEL REIMARUS (1694—1768.) a keleti nyelvek hamburgi professzora a Szentírás ellentmondásai alapján támadja a kinyilatkoztatást és a csodákat. Mivel a vallásnak az „ésszerűség" határain belül kell maradnia, Jézus nem támadhatott fel: a feltámadást a tanítványok találták ki. Az evangélium üzenete egyetlen mondatban foglalható össze: térjetek meg, mert közel van az Isten országa. *Reimarus* művét halála után hat esztendővel adta ki GOTTHOLD EPHRAIM LESSING (1729—1781.) „Egy meg nem nevezett töredékei" (Fragmente eines Ungenannten) címen, bár a német klasszika megteremtője nem azonosítja magát *Reimarus* nézeteivel. *Lessing* alapgondolata a történelmiség kategóriája, s ennek a segítségével kíván közvetíteni az orthodoxok és a deisták között. *Reimarus* azt mondta: Krisztus feltámadása nem hiteles, mert a források ellentmondanak egymásnak. Az orthodoxok azt mondják: a források nem tartalmaznak ellentmondást. *Lessing* bírálja mindkét felfogást, és azt mondja: Krisztus feltámadása hiteles, *bár* a tudósítások ellentmondanak egymásnak. A kinyilatkoztatást történelmileg kell néznünk: Isten azt nyilatkoztatta ki, amit az emberek akkor képesek voltak fölfogni. A kereszténység nem azért igaz, mert az apostolok tanították, hanem azért tanították, mert igaz. „Az emberi nem nevelése" (Die Erziehung des Menschengeschlechtes, 1780) című művében kifejti, hogy a további igazságokra az embereknek maguknak kell rájönniük. A vallás fejlődésének célja az észvallás, a történelmi vallások nem az észvallás megromlott formái — mint a felvilágosítók általában vélték —, hanem a fejlődés kezdetleges fokozatai. Híres parabolája, „A bölcs Náthán" a történelmi vallások egyenlő értékét hirdeti. A kereszténység mégis közelebb áll az észvalláshoz: ezt a Szentháromság és az eredeti bűn racionalista magyarázatával kívánja igazolni. Gondolatait *Hegel* teljesíti be a kereszténységről mint *abszolút vallásról* szóló tanításával.

A felvilágosultság végét jelző történetfilozófiai elmélkedéseiben JOHANN GOTTFRIED HERDER (1744—1803.) a történelmet a természeti fejlődés folytatásának tekinti (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784—1791.). JOHANN GEORG HAMANN (1730—1788.) és FRIEDRICH HEINRICH JACOBI (1743—1819.) a felvilágosítók egyoldalú értelmi kultúrájával szemben a

valóság többi mellőzhetetlen oldalára: a hitre, a történelmiségre, az egyediségre és az érzékletességre irányítja a figyelmet.

A német felvilágosodás legnagyobb filozófusa és egyúttal megszüntetője *Immanuel Kant*. Ő honosítja meg Németországban *Descartes*, *Hume* és *Rousseau* gondolatait. A felvilágosodás eszméit a klasszikus német filozófia alapjául szolgáló imponáló filozófiai rendszerbe foglalja össze.

IRODALOM


*1. Kiadások, fordítások:*

*F. Copleston:* i. m. VI/1. k. 258—269. o.
*K. R. Riedler:* Die Erziehung des Menschengeschlechtes, Zürich 1945.
*J. Nadler:* J. G. Hamann, Sämtliche Schriften, Wien 1949—1957. 6 kötet.
*B. Sulphan:* J. G. Herder, Sämtliche Werke, Berlin 1877—1913. 33 kötet.
*G. E. Lessing:*
Bölcs Náthán, Budapest 1958.
Laokoón. A hamburgi dramaturgia, Budapest 1963.

*2. Általános irodalom:*

*F. Copleston:* i. m. VI. 1. k. 121—206. o.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 257—266. o.
*W. Philipp:* Das Zeitalter der Aufklärung, Bremen 1963.
*G. Pons:* G. E. Lessing et le christianisme, Paris 1964.
*H. M. Wolff:* Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung, Bern 1949.
*M. Wundt:* Die deutsche Schulphilosophie der Aufklärung, Hildesheim 1961.

# 11. A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA

## *11. 1. Immanuel Kant*

Két tiszta típusú filozófia van: *Platón* idealizmusa és *Hume* empirizmusa. A platóni idealizmust eleveníti föl a racionalizmus, eszerint az én kizárólag gondolkozás. Az empirizmusban az én csak átélés, belső tapasztalás. A racionalizmus szüli a dogmatizmus elbizakodottságát, amely megelégszik a tiszta fogalmakkal, anélkül hogy számot vetett volna vele, mi módon és milyen jogon jutott birtokukba — írja *Kant* „A tiszta ész kritikájának" előszavában. Az empirizmusból pedig szkepticizmus lesz, mert „a gondolatok tartalom nélkül üresek, a szemléletek fogalom nélkül vakok" (Kritik der reinen Vernunft, B 75. o.). A tapasztalástól független gondolkodásnak nincs kokrét tartalma, a gondolkodás nélküli tapasztalás pedig nem egyetemes érvényű.

A két szélsőség között kíván közvetíteni a klasszikus német bölcselet első kimagasló képviselője, IMMANUEL KANT. Königsbergben született 1724-ben. Szűkös anyagi viszonyai ellenére rokonai támogatása lehetővé tette középiskolai, majd egyetemi tanulmányait. Szülővárosa egyetemén filozófiát, matematikát, fizikát és teológiát tanult. Az egyetem elvégzése után kilenc évig házitanítóskodott, 1755-ben magántanár lett a königsbergi egyetemen. Tizenöt éven át heti húsz órában matematikát, logikát, metafizikát, erkölcstant, természetjogot, antropológiát, vallásfilozófiát, fizikai földrajzot, ásványtant és pedagógiát adott elő. A rendes tanárságra két ízben is sikertelenül pályázott, harmadszorra elnyerte a logika és metafizika tanszékét 1770-ben. Számos megtisztelő meghívás ellenére sem hagyta cserben katedráját, azt mondják, sohasem hagyta el szülővárosát. Ő volt az első német professzor, aki fizikai földrajzot tanított, de még a város határában lévő tengert sem látta. Tudását könyvekből merítette; tökéletesen birtokolta a gyorsolvasás technikáját, a forrásokkal kapcsolatban azon-

ban cserbenhagyta kritikai érzéke. Pietista anyja szigorú vallási nevelésben részesítette, életét szigorú szabályok szerint rendezte be, a sajátmaga által felállított szabályokhoz komikus merevséggel ragaszkodott. „Felkelés, kávézás, írás, előadás, ebéd, séta — mondja Heine —, mindegyiknek megvolt a kiszabott ideje. S amikor Immanuel Kant szürke kabátjában, kezében sétapálcájával megjelent háza kapujában, s megindult a kis hársfasor felé, amelyet máig is a Filozófus sétaútjának neveznek, a szomszédok tudták, hogy pontosan félnégy óra van". Amikor az Émile kezébe került, elmulasztotta sétáját, hogy egyhuzamban végigolvashassa a könyvet. Végre talált valakit, aki tapogatózva kereste az ateizmus sötétjéből kivezető utat, aki jobban bízott ezen a téren a gyakorlatban, mint az elméleti észben. Még harisnyáját is filozófusként erősítette meg: szalagokat vezetett föl a nadrágzsebébe, s a szalagok apró dobozokba zárt rugókban végződtek. Kétszer akart megnősülni, de oly soká gondolkozott, hogy az egyik hölgy merészebb emberhez ment feleségül, a másik pedig elköltözött Königsbergből, mielőtt a filozófus határozott volna (Durant, 234—236. o.).

*Kant* igen termékeny filozófiai író volt. Az úgynevezett *kritika előtti korszak*ából való műveiben a felvilágosodás eszméit hirdeti. A filozófiában még abszolút tekintély előtte *Leibniz* és *Wolff*. Nem kételkedik sem az okság elvében, sem a metafizika lehetőségében, sem a kozmológiai istenérvben. Nem tagadja, hogy az érzékek világából sikerül átlépni a tapasztaláson túli, a transzcendens világba. Előadja az istenérveket, de kijelenti, hogy nem szükségesek: a Gondviselés nem azt akarta, hogy az üdvösségünkhöz nagyon szükséges belátásokhoz agyafúrt és szőrszálhasogató következtetésekkel jussunk el. A természetes értelem nélkülük is megismeri az igazat és hasznosat. A savoyai vikárius elveit később tudományosan kifejti a „Tiszta ész kritikájában". E korszakának legjelentősebb írása „Az ég általános természetrajza és elmélete" (1755). A naprendszer kialakulására vonatkozó elméletét fejti ki benne. A Nap és bolygói egy forgásban levő ősi izzó ködtömegből jöttek létre a mozgás mechanikai törvényei szerint, Isten külső beavatkozása nélkül. Azt írja erről *Engels*, hogy *Kant* elmélete ütötte az első rést a korábbi megkövesedett metafizikus természetszemléleten (*Engels:* Anti-Dühring, Budapest 1948. 23. o.). Nem vette észre sem *Kant* — *Galilei*, *Newton* hatása alatt — sem *Engels*, hogy a naprendszer kialakulásának a miértje nem a „miért", legfeljebb a „hogyan" kérdésre válaszol.

*Kant kritikai korszak*ának főműve a „Kritik der reinen Vernunft" első kiadása (A) tíz évi hallgatás után jelenik meg 1781-ben. *Kant*

egycsapásra Németország legnépszerűbb embere lesz. Tíz év alatt kétszáznál több írásmű foglalkozik tanaival. Művei megtalálhatók az előkelő dámák budoárjában, s a fodrászok az ő kifejezéseivel élnek. Az ünneplés mellett bírálatban is van része. *II. Frigyes Vilmos* királyi leiratban feddi meg vallásfilozófiája miatt, mire *Kant* azonnal meghátrál. Hessenben megtiltják tanainak az ismertetését, Heidelbergben katedráját veszti el az a professzor, aki róla hirdetett előadást, mert „Kant nevetséges ostobaságokat tanít, ezenfelül Spinoza híve és ateista". Az igazán nagyokat mindig értetlenség veszi körül: amint a vén szélhámosok nem tanulnak meg új trükköket, a katedrák birtokosai sem hajlandók átgondolni az új eszméket. Műve mind a mai napig az egyházilag tiltott könyvek listáján van. A „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" (1783) a „Tiszta ész kritikája" főbb gondolatainak az összefoglalása és magyarázata, amit 1787-ben beledolgozott a második, javított kiadás (B) bevezetőjébe. Az első kritika az emberi szellem elméleti képességével foglalkozott. A második a „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) a gyakorlati-erkölcsi *(prattein)* ész vizsgálata. A harmadik kritika: „Kritik der Urteilskraft" (1790) esztétikai-teleológiai kérdéseket tárgyal. (A Tiszta ész kritikáját az első ⟨A⟩ vagy a második ⟨B⟩ kiadás és az eredeti lapszámozás szerint szokás idézni.)

### *11.1.1. A tiszta ész kritikája*

*Kant* legismertebb művének a címe azt jelzi, hogy a metafizika „észmegismerés", ahol „az ész önmagának a tanítványa", a spekulatív észnek saját képességeit kell felmérnie, hogy megalapozhassa a metafizikát. A „tiszta" jelző az ész tapasztalást megelőző — apriori — voltára utal; nem a tevékenységtől (prattein), hanem a tapasztalástól határolja el az észt. Ebben az értelemben a kanti „gyakorlati" ész is tiszta. A kritika itt nem bírálatot, hanem — eredeti értelmében — elemzést, megkülönböztetést, meghatározást, eldöntést jelent; „a tiszta ész elemeit" keresi.

#### *11.1.1.1. A probléma*

*Kant* azt tapasztalta, hogy a határozott haladást felmutató egzakt tudományokkal szemben a filozófia nem fejlődik, hogy a filozófusok — a természettudósokkal ellentétben — éppen a leg-

fontosabb kérdésekben nem értenek egyet. A metafizika „inkább harctérnek tűnik, ahol az erőket harci játékokban gyakorolják, de ahol még egyetlen küzdő sem nyert talpalatnyi teret sem, és nem számítha tartós győzelemre" (Simon, 289. o.). A régebbi filozófia nagyrészt a dogmatizmus hibájába esett: fel sem vetette a gondolatot, hogy bizonyos kérdések eldöntése meghaladhatja megismerőképességünk határait. Az ellenhatásként kialakult szkepticizmus a biztos megismerés lehetőségét is tagadta. A kritikus filozófia — *Kant* saját filozófiája — azokat a határokat kívánja megállapítani, amelyeken belül lehetséges és amelyeken túl nem lehetséges megismerés.

*Kant* számára a következő kérdések adódnak: 1. Mi teszi lehetővé, hogy a matematikában tudományos ismereteink legyenek („hogyan lehetséges tiszta matematika")? 2. Mi teszi lehetővé, hogy a természettudományos ismeretek tudományosak legyenek („hogyan lehetséges tiszta természettudomány")? 3. Miért foglalkozik az ember metafizikai kérdésekkel („hogyan lehetséges metafizika mint természetes hajlandóság")? 4. Lehetséges-e és hogyan lehetséges a metafizika mint tudomány?

A kanti kérdések megértéséhez ismernünk kell a kérdésben szereplő fogalmakat. *Hume* tagadta a metafizikát. *Kant* „az emberi ész természeténél fogva nélkülözhetetlen tudományának" tekintette. A metafizika az Isten, a szabadság és a halhatatlanság kérdésére hivatott válaszolni. A speciális metafizikát — a felosztás *Chr. Wolff* alkotása — megelőző általános metafizikából *Kant*nál elméleti filozófia lesz: „A filozófia olyan tudományra szorul, amely meghatározza az összes apriori ismeret lehetőségét, elveit és körét" (Simon, 303. o.). A metafizika többé nem a létezőnek mint létezőnek, sem a létnek mint létnek, hanem a megismerés lehetőségének a tudománya. A csaknem minden mondatában előforduló lehetőség kétféle: „Valamely tárgy *megismeréséhez* szükséges, hogy lehetőségét (akár valóságából a tapasztalat tanúbizonyságával, akár apriori módon az ész által) bizonyítani tudjam. De *gondolni* gondolhatok amit akarok, hacsak nem kerülök ellentmondásba önmagammal, vagyis ha fogalmam csak lehetséges gondolat, ámbár nem állhatok jót érte, hogy a lehetőségek összegében megfelel-e neki valamely tárgy vagy sem. Hogy aztán egy ilyen fogalomnak objektív érvényességet (reális lehetőséget, hiszen az előbbi pusztán logikai lehetőség volt) tulajdonítsunk, ahhoz valamivel több kell. Ezt a többletet azonban nem okvetlenül elméleti ismeretforrásokban kell keresnünk, gyakorlatiban is meglehet" (i. m. 293. o.). A racionalizmussal ellentétben azt vallja, hogy megismerésünk nem „lényeglátás", nem az ideák szemlélete,

nem termeti meg a megismerés tárgyát, mivel az érzékelésre és a tapasztalásra van utalva. De nem merül ki az érzékelésben — amint az empiristák állítják —, mivel az érzéki megismerés az értelmiben gyökerezik: az értelem apriori elveivel fejti meg az érzékelt tartalmakat. Az apriori formák nem objektív lételvek, hanem szubjektív — bár egyetemes érvényű — szabályok. Gondolkodásunk ugyan mivoltánál fogva rá van utalva a tapasztalásra, ez azonban csak a tudatbeli tényekre, a *jelenségekre* korlátozódik. Mivel képtelen felszabadulni *Galilei* és *Hume* hatása alól, azt állítja, hogy a *dolog maga* kívül esik a tapasztalás hatókörén. Az ész bölcsessége abban áll, ha belátja képességeinek a határát, s a tapasztaláson túli — transzcendens — valóságot nem elméletileg, hanem gyakorlatilag alapozza meg. Miután tiszta matematika és tiszta természettudomány létezik, méltán kérdezi, *hogyan* lehetségesek, mi alapozza meg őket. De a metafizika is létezik, ha nem is tudományként hanem „természeti hajlandóság"-ként (metaphysica naturalis). Mert az emberi ész — nem a sokattudás hiúságától ösztönözve, hanem saját szükségletétől hajtva — ellenállhatatlanul halad előre olyan kérdésekig, amelyekre az észnek semmiféle tapasztalati használata vagy semmiféle tapasztalattól kölcsönzött elv nem adhat választ. És ezért, mihelyt az ész e kérdésekben a spekulációig emelkedett, minden emberben mindenkor valóban volt valamiféle metafizika, és lesz is mindig. És így erről is kérdezhetjük, hogyan lehetséges mint természeti hajlandóság és hogyan lehetséges *mint tudomány*.

Osztja a racionalizmus tévhitét, hogy csak a *tudomány* szolgál igaz és megbízható ismerettel. Nem gondol arra, hogy a tudományos megismerés föltételezi a nem-tudományos megismerést. A tudomány az emberi megismerés önkiigazító folyamatával kezdődik és folytatódik: sohasem alakulhatott volna ki, ha már *előtte* nem rendelkeztünk volna megbízható és igaz ismerettel. A tudás önmagát javító folyamata olyan önkéntelen belátások eredménye, amelyek legtöbbször nem illenek bele a már kialakult tudományos rendszerbe, s csak igazolásuk után válnak „tudományos" ismeretté. *Kant* csak a tudományos megismerést fogadja el igaznak, és csak a matematikai-fizikai megismerést tudományosnak. Miért? Mert „tiszta" tudományok; szükségképpeni és egyetemes igazságokat fejeznek ki, s ezeket nem a tapasztalásból merítik. A görögök az elméleti igazságokat vagy törvényeket tekintették a tudomány méltó tárgyának. Csak ezeket tartották biztosan megismerhetőnek *(episztémé)*, a tapasztalást a vélekedés *(doxa)* körébe utasították. *Kant* nemcsak osztja, hanem — *Hume* szkepticizmusának az ellenhatásaként — ki is élezi felfogásukat.

A tiszta tudomány eszméje azt a kérdést veti föl, hogy miképpen ismerhetők meg egyetemes és szükségképpeni összefüggések. *Szintetikus-apriori ítéletekkel* — válaszolja *Kant*.

Ismereteinket nem viszik előre az úgynevezett analitikus ítéletek, amelyekben az állítmány nem ad újat az alany fogalmában foglaltakhoz. Tudásunkat csak az úgynevezett szintetikus ítéletek gyarapítják. Ezekben az állítmány valami újat mond, ami az alany fogalmában még nincs benne. Ha tehát meg akarjuk magyarázni, hogy milyen határok között lehetséges a tudományos megismerés, akkor azt kell megvizsgálnunk, hogyan vagyunk képesek szintetikus ítéletek alkotására. A tapasztalati (aposteriori) ítéletek mind ilyenek. Az, hogy egy test kiterjedt, nem bővíti ismereteinket, mert a test fogalma magában zárja a kiterjedés, áthatolhatatlanság stb. fogalmat. Azt találom azonban — mondja —, hogy a fenti jegyekkel a nehézség is mindig összekapcsolódik, ezt tehát a test fogalmához szintetikusan csatolom hozzá. Az ilyen ítéleteket *Kant* nem tartotta jelentősnek, mert eszménye, a newtoni fizika sem tulajdonított nekik fontosságot. A tényigazságok gyarapítják ugyan ismereteinket, de mivel nem szükségképpeniek és nem egyetemesek, a tudományban mellőzhetők. A metafizikát természetesen nem alapozzák meg sem az analitikus ítéletek (mert nem gyarapítják tudásunkat), sem a szintetikus-aposteriori ítéletek, mert nem általánosak.

A szintetikus-apriori — tehát ismeretgyarapító és egyetemes — ítéletet a matematikában és a fizikában véli megtalálni. A tulajdonképpeni matematikai tételek mindig apriori ítéletek, mert a tapasztalásból nem meríthető szükségszerűséggel társulnak. Ezenkívül nem pusztán analitikusak, mert „a tizenkettő fogalmát még egyáltalán nem gondolom azzal, hogy hét meg öt egyesítését gondolom, és akármeddig is bontom fel egy ilyen lehetséges összeg fogalmát, nem lelek rá a tizenkettőre" (i. m. 307. o.). Túl kell mennem a fogalmakon és a kettő egyikének megfelelő *szemlélethez* kell folyamodnom, „akár öt ujjamhoz, akár öt ponthoz, és ilyen módon hozzá kell adnom a hét fogalmához a szemléletben immár adott öt egységet". Ha nem hívjuk segítségül a szemléletet, a fogalmak puszta felbontásával sohasem találjuk meg a keresett összeget. A matematikai ismeret szükségszerű és bizonyos; nem gondolható el olyan jövőbeli tapasztalás, amely megsértse. Hihetjük, hogy a Nap holnap nyugaton kel fel, vagy hogy a tűz valamiként nem égeti el a fát, de ha az életünk forog kockán, akkor sem hihetjük el, hogy kétszer kettő valaha is más lesz mint négy. *Kant* erre a példára építette föl rendszerét (Prolegomena, 5.§), bár a legkiválóbb matematikusok csak analitikus jellegűnek tart-

ják a matematikai tételeket. Tévedése világosan kiderül másik példájából. Azt mondja, hogy a tiszta geometria tétele, miszerint két pont között az egyenes vonal a legrövidebb, szintetikus és egyetemes. Az egyenes fogalma csak a minőséget foglalja magában, de a hosszúságot vagy rövidséget nem. Ezt a szemlélet adja hozzá. *Einstein* bebizonyította, hogy az euklidészi geometria tétele határesetekben érvényes, tehát nem egyetemes, s a valóságra csak megközelítéssel alkalmazható.

Az apriori-szintetikus ítélet apriori — nem tapasztalásból eredő — szemléletet igényel: szemlélet nélkül nincs ismeretgyarapítás, apriori szemlélet nélkül nem egyetemes az ítélet. De hogyan lehetséges apriori szemlélet, amikor minden szemlélet tapasztalati? Az apriori szemlélet elménk immanens alkatából következik. Az ember elméje nem passzív viasz, amelyre az érzékelés és a tapasztalás írja rá tudósításait, hanem aktív képesség, amely rendezi, eszmékké olvasztja össze az érzékeléseket. Az ismeretbővítő egyetemes ítélet nem absztrakción alapul, nem a külső világ, hanem a gondolkodás szükségszerűségeinek a belátására épül. A gondolkodás apriori törvényei alkotják meg az érzékletek zürzavarából az egyetemes és szükségszerű összefüggéseket. *Kant* ezt a belátását mondja a gondolkodás kopernikuszi fordulatának. „Eddig úgy vélték, hogy minden ismeretünknek a tárgyakhoz kell igazodniok. Meg kellene hát egyszer próbálni, nem jutunk-e előbbre a metafizika feladatainak a megoldásában, ha feltennők, hogy a tárgyaknak kell ismeretünkhöz igazodniok . . . Hasonló ez Kopernikus első gondolatához . . . Nem látom be, hogy ha a szemléletnek a tárgyak mineműségéhez kellene igazodnia, miként lehetne róla valamit apriori módon tudni. Ha azonban a tárgy (mint az érzékek objektuma) szemlélőképességünk mineműségéhez igazodik, úgy ezt a lehetőséget jól el tudom képzelni" (B, XVI. o.). A kopernikuszi fordulat tehát az, hogy a szintetikus-apriori ítélet nem a „dologra magára", hanem bennem keltett képzetére, a dolog jelenségére vonatkozik.

*Hogyan lehetséges tehát a metafizika mint tudomány?* Erre a kérdésre az emberi megismerés megismerése válaszolhat — mondja a bevezetés VII. pontja. Azt kell megismernünk, hogy miképpen jön létre a megismerés és milyen törvények irányítják. A kritikus elemzés a tudat tényeit bontja fel, mert: „a tiszta ész az a képesség, amely a kifejezetten apriori megismerés elveit foglalja magában". Az ész apriori elveit feltáró elemzést *transzcendentálisnak* mondja: „Transzcendentálisnak nevezem azt a megismerést, amely nem annyira tárgyakkal foglalkozik, mint a tárgyak megismerésének a módjával, amennyiben apriori lehetséges. Ilyen

fogalmak rendszerét transzcendentálfilozófiának neveznők" (Simon, 2. k. 311. o.). A transzcendentális elemzés tárgya nem a dolog természete, amely kimeríthetetlen, hanem az értelem, amelynek elvei nem rejtőzhetnek sokáig a reflexió előtt. A transzcendentális elemzés immanens: kizárólag a tudatra vonatkozik. De akkor miért mondja transzcendentálisnak? Ha a tudaton nem lép túl, akkor mi az, amit meghalad? A megismerés elvei a tapasztalást haladják meg, nem úgy, hogy a tudtból kilépünk a tárgyi világba, hanem a tapasztalást megelőző föltételekként, amelyeknek az a rendeltetésük, hogy lehetővé tegyék a tapasztalati megismerést. „Ha fogalmaink túllépik a tapasztalatot, akkor nevezzük használatukat transzcendensnek, amelyet immanens, azaz a tapasztalatra korlátozott használatuktól megkülönböztetünk" (Prolegomena, 45. §). A transzcendentális filozófia nem lélektani, hanem logikai módszer: egyetemes, de nem tárgyi érvényű ismereteket biztosít.

De hogyan? A tiszta ész kritikája transzcendentális elemtanra és transzcendentális módszertanra oszlik. Az első rész a gondolkodás apriori elemeit állapítja meg. Megismerésünk két gyökérből nő össze. Egyik az érzékelés, másik a gondolkodás. Az érzékelés nyújtja a tárgyakat és a szemléleteket, az értelem pedig elgondolja őket és belőle erednek a fogalmak (B, 33. o.). Az érzékelés apriori elveinek tudománya a transzcendentális esztétika, a gondolkodásé a transzcendentális logika. Ez ismét két részre tagolódik: az értelem apriori elveit vizsgáló transzcendentális analitikára és az ész apriori elveit kutató transzcendentális dialektikára.

### *11.1.1.2. Transzcendentális esztétika*

A dolgok tőlünk függetlenül léteznek, érzékeinkre hatnak, mi azonban nem ismerünk meg róluk egyebet, mint azt a módot, ahogyan tudatunkban megjelennek. Az érzéki szemlélet tárgya a jelenség és nem a dolog. Meg kell különböztetnünk a szemlélet anyagát és formáját. A szemlélet anyagát, a zürzavaros, rendezetlen érzéki benyomásokat az érzékelés szolgáltatja. A szemlélet formája ellenben nem a külvilágból ered, hanem megismerőképességünk természetéből, tehát apriori. Azt mondja *Kant*, hogy a külső világból érkező számtalan üzenet közül nem mindegyiket fogadjuk, csak azokat, amelyek valamilyen szempontból fontosak. Az óra ketyeg és te nem hallod; de tüstént meghallod ugyanazt a ketyegést, bár nem hangosabb mint az imént, mihelyt célod így kívánja. Ha összeadás a célunk, akkor ez az inger: „kettő és

három" ezt a választ hozza magával: „öt"; ha a szorzás a cél, akkor ugyanazok az ingerek ezt a választ keltik: „hat". Az „érzékek csőcselékét" az emberi elmében rejlő kiválasztó és elrendező erő osztályozza (Durant, 240. o.). Mindenekelőtt a tér és az idő. A tér és az idő az érzéki megismerés — szemlélet — tiszta formája, az érzéki megismerés lehetőségének apriori föltétele. Az apriori-szintetikus ítéletek alkotásához szükséges apriori szemlélet tehát onnan ered, hogy minden szemlélet a megismerés természetéből fakadó szemléleti formákban valósul meg: hogy mindent térbelinek és időbelinek érzékelünk. A tér „az érzékiség ama szubjektív föltétele, amely alapján egyedül lehetséges számunkra külső szemlélet". Az idő „a belső érzék formája, azaz magunk és belső állapotunk szemléletének". A tér és az idő nem külső és belső tapasztalásból elvont fogalom, hanem szemlélet, mivel szemléletes tartalomra vonatkozik: az üres formákat a konkrét tapasztalás tölti be. Ez teszi lehetővé, hogy a matematikai ítéletek apriori-szintetikus — valóban tudományos — ítéletek legyenek. Így válaszolt első kérdésére, hogy miképpen lehetséges tiszta matematika.

Nem bizonyít, hanem feltételez és állít. A tér és az idő apriori formáiban könnyű felfedeznünk a newtoni abszolút tér és idő fogalmát. *Kant* szerfölött hiszékeny: annyira lenyűgözik a klasszikus mechanika eredményei, hogy kritikátlanul átveszi *Newton* téves hipotéziseit is. A tér és az idő szemléleti formáinak szubjektív realitást — idealitást — tulajdonít, holott valójában a tárgyakhoz tartoznak. De az a megállapítása is téves, hogy a tér és az idő apriori elem. Egyfelől az érzékletek és képzetek egymásutánja az érzékeléssel van adva, másfelől pedig a tér-érzékelést elég nehezen tanulja meg a gyermek. Végül pedig téves az a megállapítása is, hogy a tér és az idő kizárólag szemléleti formák. *Einstein* állítja, hogy a térnek és az időnek nem szemlélhető, de érthető összetevője van. *Kant* azt mondotta — a szemlélet alapján —, hogy két pont között mindig az egyenes a legrövidebb távolság, *Einstein* bebizonyította, hogy a legrövidebb út nem egyenes, hanem térgörbe. *Kant* a tér és az idő apriori jellegéről szóló tanítását felhasználja nézetének alátámasztására, hogy nem ismerhetjük meg a dolgokat önmagukban, hanem csak azt tudhatjuk, hogy számunkra miképpen jelennek meg. Bár bírálja *Berkeley*-t, és a filozófiai idealizmust az ész botrányának mondja, a dolognak magának a megismerhetetlenségéből szükségképpen ered az idealizmus.

### *11.1.1.3. Transzcendentális analitika*

*Kant* azt hitte, hogy a transzcendentális esztétikával legalább a matematikát sikerült megmentenie *Hume* bomlasztó szkepticizmusától. De megmenthetők-e hasonlóképpen a többi tudományok? Igen, ha alapelvükről, az okság törvényéről — hogy az adott okot mindig ugyanannak az okozatnak kell követnie — sikerül bebizonyítani, hogy ugyanolyan apriori föltétele a gondolkodásnak, mint a tér és idő a szemléletnek.

A transzcendentális analitika a gondolkodással foglalkozik. A gondolkodáson a képzetek összekapcsolását érti. Az *értelem* feladata, hogy a különböző képzeteket közös fogalomban egyesítse. A fogalom *Kant*nál az egyesített képzetek szemléletét vagy képzetét jelenti. A fogalmak szintézisét — a képzetek összekapcsolását — az ítélőképesség végzi: „Az értelem valamennyi tevékenységét visszavezethetjük az ítéletre, úgy hogy az értelem általában ítélőképességként képzelhető el". Az észlelési ítéletek az észnek és az észlelésnek a viszonyát fejezik ki: a cukor édes, a szoba meleg. A tapasztalati ítéletek az alany állapotától függetlenek és egyetemes érvényűek: a Nap felmelegíti a köveket (Prolegomena, 18. §).

Minek köszönhető a tapasztalati ítéletek egyetemes érvénye? Az értelem tiszta apriori ítéleti és gondolkodási formáinak, a kategóriáknak. A kategóriák a képzetek összekapcsolását meghatározó, az ítélés lehetséges változatainak megfelelő tiszta értelmi fogalmak, az értelmi szintézis lehetőségének apriori föltételei. Tovább szervezik a tér és az idő szemléleti formáival kialakított képzeteket: értelmes összefüggést visznek beléjük, rendet alkotnak bennük, s azok így az értelmi megismerés tárgyai lesznek. Amint a képzet elrendezte az érzékleteket a tárgyak körül térben és időben, úgy rendezi el a fogalom a képzeteket (tárgyakat és eseményeket) a szubsztancia, az ok, egység, kölcsönös hatás, szükségesség, lehetőség stb. eszméi köré: ezek és a többi kategóriák (összesen tizenkettő) alkotják azt a struktúrát, amely a képzeteket befogadja, osztályozza és a gondolkodás fogalmaivá rendezi el. Nézzünk egy olyan gondolatvilágot, mint *Arisztotelészé;* elképzelhető-e, hogy az adatok nagyszerű elrendezése létrejöhetett maguknak az adatoknak gépies, szervezetlen, spontán mozgásából? Az érzékelés szervezetlen inger, a képzet szervezett érzékelése, a fogalom szervezett képzet, a tudomány szervezett ismeret, a bölcsesség szervezett élet: a rendnek magasabb foka mindegyik. Honnan származik az egymásra következés és az egység rendje? Nem magukból a dolgokból, mert ezeket csak érzékelés útján ismerjük,

ezer csatornán érkeznek rendezetlen sokaságban; a mi célunk hozott rendet, egymásra következtetést és egységet ebbe a zűrzavaros tömegbe (Durant, 242. o.).

A világban tehát van rend, nem magától, hanem a világot elrendező gondolattól. A tudomány lehetséges tételei úgy jönnek létre, hogy a „tiszta értelmi fogalmakat", például az okság vagy a szükségszerűség kategóriáját alkalmazzuk a tapasztalásra. De miképpen lehetnek a gondolkodás szubjektív föltételei objektív érvényűek? Erre a kérdésre felel a *transzcendentális dedukció*. A kategóriák és képzetek kapcsolatát az biztosítja, hogy mindkettő ugyanannak az egy tudatnak a ténye. Valamennyi képzetünket szükségszerűen végigkíséri az „én gondolkozom" képzete — létünk intellektuális tudata —, amely összekapcsolja a képzetek és szemléletek sokféleségét. „Tiszta appercepciónak nevezem" — mondja —, „mivel az öntevékenység aktusaként nem tekinthető az érzékiséghez tartozónak". A tárgyakban nincs szintézis, tőlük nem kölcsönözheti ki az észlelés, tehát az értelem apriori képessége az, ami lehetővé teszi az egyesítést és összekapcsolást. Az értelem maga „nem más mint az apriori kapcsolásnak és az adott képzetek sokféleségét az appercepció egységébe való összefogásának a képessége" (B, 133. o.). A tiszta appercepció a tudat transzcendentális egysége, az általános tudat (Bewusstsein überhaupt) teszi lehetővé az empirikus tudatot, a képzetek és a kategóriák egyesítését.

Miképpen történik ez? A tiszta értelmi fogalom és az érzékelés között kell lennie valami harmadiknak, „ami egyfelől a kategóriával, másfelől a jelenséggel azonos nemű kell hogy legyen, és lehetővé teszi az előbbi alkalmazását az utóbbira. Ilyen a transzcendentális séma" (B, 177. o.). A szubsztancia tiszta kategóriája például azért alkalmazható a szemléletre, mert az idő képzetében megtalálható a realitás maradandósága és állandósága. Az okság sémája az a realitás, amire mindig ugyanaz következik. A mennyiség sémája a szám, a valóságé a meghatározott időbeli jelenlét, és így tovább. Annyi séma van, ahány kategória — mondja *Kant* (uo.). Az érzékiség sémái realizálják a kategóriákat, egyben azonban megszorítják is őket, olyan feltételekre korlátozzák, amelyek nem az értelemben, hanem az érzékiségben vannak (B, 182—186. o.). „Értelmünk sematizmusa . . . az emberi lélek mélyére rejtett művészet, amelynek igazi fogásait aligha fogjuk valaha is ellesni a természettől, s szemünk elé tárni" (uo.). A jelenség s a sematizmus — a kanti rendszer alapfogalma — többértelmű, s meghatározatlan. *Kant* nem tudja eldönteni, hogy a séma az érzékelés maradványa-e, vagy az értelem elővételezése. A sematiz-

mus nem oldja föl, hanem csak elfedi az értelmi és az érzéki megismerés szellemtörténeti aporiáját.

*Kant* tiltakozik az idealizmus vádja ellen. Az idealisták — írja —, nem ismernek el a megismerő alanytól független, nem szellemi természetű tárgyakat, én azonban elismerem ilyen tárgyak létét és érzékszerveinkre gyakorolt hatását (Prolegomena, 13. §). Az objektum azonban nem határozza meg a tudatot. „A szintetikus-apirori ítéletek azért objektív érvényűek, mert a tapasztalás lehetőségének és a tapasztalati tárgyak lehetőségének ugyanaz a föltétele". Közérthetően azt jelenti ez a mondat, hogy a „természet" számunkra nem egyéb, mint a jelenségek összege. A képzetek csak jelenségekkel töltik ki fogalmainkat, s az értelem szabja meg a jelenségek törvényeit és összefüggéseit: „A törvényeket az értelem nem meríti a természetből, hanem előírja annak" (Prolegomena, 36. §). A megismerés értelmünk törvényeinek az alkalmazása a szemlélet tárgyaira (B, 148. o.). Tapasztalati tartalom nélkül a kategóriák minden objektív realitást nélkülöző üres formák. A dolgot magát *(noumenon)* nem ismerhetjük meg, csak érzéki szemléletünk tárgyait, a jelenségeket *(phainomena)*. Éppen ezért felesleges az ismeret tárgyait érzékire és érzékfelettire felosztani. Az érzékelés határait nem léphetjük át, értelmi szemlélettel nem rendelkezünk. A dolog maga nem lehet soha ismerettárgyunk, csak a tapasztalat problematikus határfogalmaként gondolható el. Hogyan lehetséges természettudomány? Úgy, hogy nem a megismerés igazodik a dolgokhoz, hanem a tárgy a megismerésünkhöz.

### *11.1.1.4. Transzcendentális dialektika*

A megismerés az érzékeléssel kezdődik, az értelmen át az észhez vezet, s itt végződik (B, 355. o.). Az értelem az ítéletnek, az ész a következtetéseknek és az elveknek a képessége. Nem tárgyra irányul, inkább az a feladata, hogy a sokféle értelmi ismeretet kevés alapelvre, a feltételest a feltétlenre vezesse vissza. Tudásvágyunk nem áll meg a jelenségeknél: a feltétlenre, az abszolútumra, a világegészre irányul. Az ész arra törekszik, hogy megtalálja „a feltételes értelmi ismeretnek a feltételét". A feltétlen az ész apriori eszméje, nem származhat sem a tapasztalásból, sem az értelemből, hiszen ez az a föltétel, amely mindkettőt lehetővé teszi. A transzcendentális eszmének megfelelő tárgy nincs: „az eszmék még távolabb állnak az objektív realitástól, mint a kategóriák, mert nem található olyan jelenség, amelyben konkrétan

elképzelhetnénk azokat". Elménkben ugyan megvan a hajlandóság, hogy — a kategóriák transzcendens alkalmazásával — az eszméknek konkrét létet tulajdonítson. A tapasztalás határait túllépő ész tévedése a „transzcendentális látszat", a hagyományos metafizika bölcsessége „természetes és elkerülhetetlen illúzió".

A transzcendentális dialektika feladata, hogy leleplezze az illúziót. Az ész apriori eszméi a következtetés három formájából (kategórikus, hipotetikus, szétválasztó) állapíthatók meg. A gondolkodó alany föltétlen egysége a „pszichológiai eszme". A jelenségek feltétlen egysége a „kozmológiai eszme". A gondolkodás valamennyi tárgyának feltétlen egysége a „teológiai eszme". A transzcendentális eszmék a megismerés lehetőségének végső föltételei. A belső élményt visszavezetjük a lélekre, a belső és a külső élményt a világra, s az egészet a realitás végső egységének a föltételére, Istenre. Mivel az eszméket nem töltheti ki az érzékelés, azért nem ismerhetők meg, hanem csak elgondolhatók. Az ész eszméi a megismerésnek nem alkotó, hanem szabályozó elvei; a tapasztalatokat rendezik, egységesítik, s legvégső egységre vezetik vissza. Az emberi elme alapvető törekvése az egységesítés: az eszmék heurisztikus — az ismeretszerzést vezető — és „regulatív" — szabályozó — principiumok (B, 498. o.). Az emberi kutatásnak célja van, de nincs vége. Az eszmék végnélküli feladatot tűznek az ember elé; nem doktrinális, hanem disciplináris — nevelő — jelentőségük van. *Kant* nem akarja tagadni Isten létét vagy a lélek halhatatlanságát, de ha transzcendens dolgoknak gondoljuk el az eszméket, akkor ebből téves következtetések (paralogizmus) és feloldhatatlan ellentétek (antinómiák) következnek — mondja. Téves következtetés eredménye a lélek, mert abból, hogy „én érzek" és „én gondolkodom" csak a logikai „én"-re következtethetünk, de nem ismerhetjük meg a tudataktusok metafizikai hordozóját, a „lelket magát". Miért? Mert a lélek nem képzelhető el, s ha nem képzelhető el, akkor *Kant* rendszerében nem is ismerhető meg. Újra kibukkan alapvető tévedése, hogy a megismerés nem egyéb, mint elképzelés meg gondolkodás. Nem veszi figyelembe, hogy tudatunk egységét a tudat különböző aktusaiban közvetlenül átéljük, hogy a különböző tevékenységek szükségszerű összefüggéseiben megértjük, s mivel belátjuk, hogy a tapasztalt egység tölti ki a megértett egységet, azért igaz ítélettel állítjuk a tudatunk átélt tényeiben megértett egységet, egészet s azonosságot; a tudat tényeinek szubsztanciális hordozóját.

Az antinómiákkal a tradicionális kozmológia lehetetlenségét akarta bizonyítani. Állítható, hogy a világ térben-időben véges, de lehetséges ennek ellentéte is: a gondolat egyaránt tiltakozik mind

a két feltevés ellen. A második antinómia szerint állítható, hogy minden összetett test egyszerű kiterjedt testekből áll, de lehetséges az is, hogy nincs egyszerű test, mert akkor nem volna lehetséges a kiterjedés. A harmadik antinómia, hogy nem történik szabadon semmi a világon, ámbár lehetséges ennek ellentéte: hogy a szükségszerű okságon kívül van még szabad okság is. A negyedik antinómia tétele, hogy a világhoz tartozik valami szükségszerű, akár mint része, akár mint föltétele. Lehetséges azonban az is, hogy egyáltalán nincs szükségszerű, sem a világban, sem a világon kívül (B, 448. o.). Az antinómiák feloldásával kívánja kimutatni transzcendentális filozófiájának használhatóságát. Az első két antinómia teljesen téves — mondja —, mert állításaik a világ egészére vonatkoznak, s a „világegész" nem képzelhető el. A harmadik antinómiában a szükségszerűséget a jelenségekre, a szabadságot az észre vonatkoztatja. A negyedik antinómiában az ész eszménye a feltétlen és a szükségszerű — „az ész követeli a föltétlent" —, az esetleges pedig a jelenségek világa (B, 592. o.).

Az eszmék eszméje, a tiszta ész ideálja Isten, valamennyi realitás és föltétel abszolút egysége (*omnitudo realitatis*). A transzcendentális látszat nem azt jelenti, hogy Isten „csak költött valóság" (B, 608. o.), hanem azt, hogy arról, ami ezeknek az eszméknek megfelel, nincs közvetlen tapasztalatunk. Istent nem úgy ismerjük meg, mint a fát vagy a bokrot. Már *Bonaventura* megmondta, hogy soha nem beszélhetünk jól Istenről, *Kant* arra figyelmeztet, hogy nem is gondolkodhatunk róla jól, hogy soha nem érünk a végére annak a kísérletnek, amellyel megpróbáljuk Őt jól elgondolni. Helyesen mondja, hogy a feltétlen nem képzelhető el, hogy „az ész követeli a föltétlent", hogy a feltétlen minden megismerés végső transzcendentális föltétele. De miért nem megy tovább? Miért nem kérdi meg, hogy mi az a föltétel, ami lehetővé teszi, hogy az ész megkövetelje a föltétlent? Az éppen nem föltétlen észből hogyan eredhetne bármi föltétlen?

Nem vonja le saját rendszeréből a végső következtetést, helyette kimutatja az istenbizonyítékok tarthatatlanságát. Az ontológiai érv analitikus ítélet, amelyből nem következik Isten léte. Száz létező és száz lehetséges tallér *fogalma* nem különbözik egymástól (B, 626. o.). Az isteneszme elgondolásából nem következik Isten léte. A kozmológiai érvnek az a hibája, hogy az okságí elvet a jelenségek világán túlra is kiterjeszti, s ez — rendszerében — megengedhetetlen. A célszerűségi — physikotheológiai — bizonyíték — eltekintve antropomorf jellegétől — legfeljebb a világ építőmesterére, de nem a Teremtőre utal (B, 651. o.).

A transzcendentális dialektika azzal a tanulsággal zárul, hogy

a metafizika három alapkérdésére az elméleti ész sem állító, sem tagadó választ nem képes adni. Metafizika mint természetes hajlandóság úgy lehetséges, onnan ered, hogy az ész mivoltánál, természeténél fogva a föltétlennek a megismerésére törekszik, és a tapasztalás határain túl is alkalmazni kívánja eszméit. Tudománnyá azonban csak a kanti filozófiával válik a metafizika, azzal a fölismeréssel, hogy az emberi megismerőképesség természetes határai miatt Isten léte, a halhatatlanság és az akaratszabadság sem nem bizonyítható, sem nem cáfolható. Hangsúlyozza azonban, hogy a transzcendentális eszmék nem fölöslegesek és nem haszontalanok. A megismerés szabályozó elveiként Isten és a lélek mélyebb megismeréséhez vezetnek. „Ha ... a nagyközönségben egy *jövő élet* reményét az emberi természetnek az a közismert sajátsága ébreszti, hogy az e világi (ami rendeltetéséhez elégtelen) sohasem elégíti ki; a *szabadság* tudatát, szemben a hajlamok követeléseivel, a kötelességek világos előadása kelti fel; végül egy bölcs és nagy világteremtőbe vetett hitét a természetben mindenütt fölfedezhető pompás rend, szépség és gondviselés sugalmazza; akkor a kritikával nem veszítenek, hanem csak nyernek az emberek (Simon, 2. k. 296. o.).

### *11.1.1.5. A tiszta ész kritikájának kritikája*

A tiszta ész kritikája túllép mind az empirizmuson, mind a racionalizmuson. Az empirizmussal szemben hangsúlyozza, hogy megismerésünk nem csak tapasztalásból származik, a racionalistákkal szemben pedig rámutat a tapasztalás fontosságára. Nem tudott azonban szintézist alkotni e két filozófiai irányzatból. A racionalizmus és az empirizmus társbérletben él rendszerében.

Nem sikerül felülemelkednie az empirizmuson. Az érzékelhető dolgok összességére korlátozza a megismerés horizontját. Nem bizonyítja, hanem dogmatikusan átveszi az empiristáktól, hogy csak az érzékelhető ismerhető meg. Téves kiindulásából következik az a feltevése, hogy „a dolog maga" elrejtőzik előlünk. Elfogadja, de nem bizonyítja az empiristák *Galilei* tévedésén alapuló nézetét: a tapasztalás csak a jelenségekről tudósít. Bár elismeri, hogy a dolog maga hat érzékeinkre (tehát föltételezi az okságot), az okságot mégis kategóriának tekinti és a jelenségekre korlátozza. Ha pedig csak jelenségeket ismerhetünk meg, akkor honnét veszi „magának a dolognak" a fogalmát? Azt mondja, hogy maga a dolog ismeretlen, mégis realitást és oksági hatást tulajdonít neki.

Nem lát tisztán az objektivitás kérdésében. Föltételezi, hogy az ember megismeri saját tudatát, s azt kérdi, hogyan ismerheti meg a rajta kívüli objektivitást. Igényli, hogy igaznak fogadjuk el azt, amit a kritikákban írt. Ha nem tenné, akkor nem lett volna szabad szólnia. Az „én" is csak egy azonban a többi dolog közül, s az „én érzékelek" és az „én gondolkodom" akkor igaz csak, ha biztos ítéletben állítom. Természetesen tévedhetek is, de éppen ezért az igazságnak vagy a tévedésnek a kritériuma nem az objektivitás vagy a szubjektivitás, hanem az igaz vagy a téves ítélet.

*Hegel* azt kifogásolja, hogy *Kant* a megismerőképességet vizsgálja mielőtt megismerünk: „ez ugyanaz, mintha úszni akarnánk, mielőtt bemegyünk a vízbe" (A filozófia történetéről, 384. o.). Igaza van *Hegel*nek, hogy a megismerést csak megismerés közben elemezhetjük. *Kant* abban tévedett, hogy bár a megismerés apriori föltételeit kutatja, nem a megismerő tevékenységet, hanem annak eredményeit, az érzeteket és a gondolatokat elemzi. Érzetekből és fogalmakból indul ki, kapcsolatukat vizsgálja. A tapasztalás azonban azt mutatja, hogy a megismerés az érzékelésen és a megértésen át az ítélethez tart, s ebben válik teljessé. Az általa eszményinek tartott tudományok is így járnak el. Az érzékelhető adatok között értelmi összefüggést keresnek, a feltételezett értelmi összefüggést igazolják és ítéletben állítják.

*Kant* rosszul fogalmazza meg a problémát. Azt kérdi, hogy mi az az apriori föltétel, ami lehetővé teszi az objektum tapasztalati megismerését? A kérdés helyesen így szólna: mi az a föltétel, ami lehetővé teszi a föltételezett ítélet állítását vagy tagadását?

Megkülönbözteti a phaenomenon-t és a noumenon-t, s ez utóbbit mondja objektívnak, tárgyinak, reálisnak, „magának a dolognak". Helyesen azonban nem látszatot és valóságot, szubjektumot és objektumot kell megkülönböztetnünk, hanem a dolgoknak egymáshoz és az érzékszerveinkhez való viszonyát, vagyis a megokolást és a leírást.

Csak az apriori ítéleteket fogadja el egyetemes és szükségszerű érvényűnek. Tényekről is alkothatók azonban szükségszerű ítéletek és a tényítéletek alapján egyetemes ítéletekhez juthatunk. Példa rá a természettudományos indukció. A tényítéletek lehetősége mellett megdönthetetlen érv szól. Ha nem igaz kijelentés az, hogy „én gondolkodom", akkor *Kant* teljesen fölöslegesen írta meg műveit. Ha pedig igaz ez a kijelentés, akkor legalább erről a tényről lehetséges szükségszerű tényítélet.

Az ítélet alapjának a kategóriák sematizmusát tekintette. A sematizmus a rendszer egyik alaptétele, s mint a többit, ezt sem bizonyítja. Egyszerűen kijelenti, hogy reális az, ami kitölti az idő

üres formáját, s az időben állandó realitás a szubsztancia. Ezzel szemben az igaz ítélet alapja az a föltétlen, amelynek eleget tesz a föltételezés (teljesül a föltevés vagy a hipotézis).

A kanti kategóriák a különféle ítéletekből következnek, pedig valójában a kutatás hozza létre a belátást, a belátás a fogalmakat vagy kategóriákat, s csak ezután jöhet létre az ítélet.

### *11.1.2. A gyakorlati ész kritikája*

„A tiszta ész kritikája" azzal végződik, hogy az észben megvan a hajlam a föltétlen megismerésére, de erre nem képes. „Meg kellett tehát szüntetnem a tudást" — jegyzi meg *Kant* a második kiadás előszavában —, „hogy a hit számára helyet nyerjek". De ha a tudományra és a teológiára nem lehet fölépíteni a vallást, akkor mire lehet? Az erkölcsre. Éppen ezért a vallás erkölcsi alapjának abszolútnak kell lennie. Nem származhat a tapasztalásból, nem rontható meg a csalékony ész hozzáelegyítésével. Ki kell tehát mutatnunk, hogy „a tiszta ész gyakorlati lehet, hogy önmagától is megszabhatja az akaratot minden tapasztalati elemtől függetlenül" (Kritik der praktischen Vernunft, 30. o.). A tiszta ész a természet, a gyakorlati ész a cselekvés törvényhozója. A tiszta ész annyiban elméleti, amennyiben a természeti törvényeket határozza meg, s annyiban gyakorlati, amennyiben az akarat meghatározásának elégséges okát tartalmazza (i. m. 35—36. o.). Az egyetemes érvényű és feltétlenül kötelező erkölcsi törvényen túlmenően a vallást és a metafizikát is megalapozza.

#### *11.1.2.1. Az etika megalapozása*

Az etika egyik alapkérdése, hogy miként határozható meg az emberi cselekvés helyes vagy helytelen volta. A materiális etika szerint a cselekvés tartalmától függ annak erkölcsi értéke. *Kant* elutasítja a tartalmi etikát, mivel a cselekvés tárgyának figyelembevételekor a tapasztalásra kell támaszkodnunk, s a tapasztalásból nem vonható le olyan egyetemes törvény, amely minden időre és minden elképzelhető esetre egyaránt érvényes erkölcsi elvként szabályozná az emberi cselekvést. Az etikai formalizmus szerint a cselekedet erkölcsi értékét nem tárgya, hanem struktúrája vagy formája szabja meg (i. m. 55. o.), bármilyen különböző is legyen esetenként a cselekvés tartalma.

*Kant* szerint csak a formális etika nyújthat minden időkre szóló

s mindenkit egyaránt kötelező erkölcsi alapelveket. Helyesebben: egyetlen etikai alapelvet ismer el: az erkölcsi törvényt. Következésképpen az emberi viselkedésnek egyetlen olyan jellegzetessége van, amely erkölcsi értéket hordoz: ha a cselekedet ennek az elvnek a kedvéért, a törvény tiszteletéből jön létre (i. m. 139. o.). A törvény előírásának megfelelő, de nem a törvény iránti tiszteletből fakadó cselekedetet csak a „legalitás" illeti meg, a „moralitás" nem (i. m. 127. o.). Ehhez az kell, hogy a törvény iránti tisztelet, a kötelességérzet legyen az akaratot meghatározó egyedüli szándék (i. m. 139. o.). A „hajlamból" (például az ajándékozás keltette örömből) fakadó jócselekedet legfeljebb „legális", de nem erkölcsös. A valódi jócselekedet kötelességből fakad, szembefordul a hajlammal, a jutalommal vagy bármi elérendő céllal. Miképpen értelmezzük, hogyan érthetjük meg etikai rigorizmusnak elnevezett álláspontját?

Azt mondja a königsbergi filozófus, hogy a jelenségek világába tartozó ember vágyai, törekvései, hajlamai alá vannak vetve a jelenségek világában uralkodó szigorú oksági összefüggéseknek. Amennyiben az akaratot meghatározó maximák, elvek, elképzelések, szándékok és indítékok az érzéki jelenségvilágtól (ide számítva a cselekvő természetét is) függenek, akkor rajta kívüli törvény (heteronomia) határozza meg a cselekvőt, aki a természetben uralkodó kauzalitás következtében nem lehet szabad (i. m. 169—175. o.). Szabad — ennélfogva erkölcsileg jó — csak az olyan akarat lehet, amely önmaga törvényhozója *(autonomia)*. Az autonómia föltételezi a szabadságot mind negatív, mind pozitív értelemben. A negatív szabadság a törvény „anyagától", a tárgyi meghatározottságoktól való függetlenség, a pozitív szabadság az akarat önmagát meghatározó képessége. Az ember két világhoz tartozik. Mint érzéki, fenomenális lények bele vagyunk ágyazva a szükségképpeni összefüggésekbe, mint értelmes lények érzékfölötti természettel rendelkezünk, s ez az alapja függetlenségünknek és szabadságunknak. *Kant* rendszerében az autonómia a szabadsággal azonos, mivel a kívülről jövő meghatározás szükségképpen a jelenségvilág törvényeit kényszerítené az emberre. Bár *Aquinói Szent Tamás* szerint szorosan véve senki sem hozhat saját magának törvényt (S. th. 1, II q. 93 a. 5), *Kant* igaza abban áll, hogy az erkölcsi törvény magával az emberrel van adva. A szellemi lény gyökerében nyitott a jóra, arra irányul, és azt igényli. A autonómia ezért biztosíthatja az ember méltóságát is, azt a követelményt, „hogy az emberséget mind magamban, mind mindenki más személyében, mindenkor mint célt, sohasem mint pusztán eszközt" használjuk (Grundlegung zur Metaphysik der

Sitten, II). Az öngyilkos például a saját személyét, a tolvaj és a hazug másokat használ eszközként, ezért erkölcstelen a cselekedete.

Hol találja meg a föltétlenül kötelező erkölcsi törvényt? A kategorikus imperativuszban. A gyakorlati — az akaratot meghatározó — alapelvek szubjektívek, ha csak az alany akaratára, objektívek, ha valamennyi értelmes lény számára érvényesek (Kritik der praktischen Vernunft, 35. o.). A különös-szubjektív elveket maximának, az objektíveket imperativusznak nevezi. Hazugsággal akarok kimenekülni kényes helyzetemből? Megtehetem, csakhogy „a hazugságot akarhatom, de semmi esetre sem akarhatom azt, hogy a hazugság általános törvény legyen. Mert az ilyen törvény minden ígéretet megszüntetne". Egyéni alapelvként vallhatja az ember, hogy a kényszerhazugság célravezető eszköz, de ez nem lehet általános törvény, mert felborulna a társadalmi együttélés. A maximától a tárgyi érvényesség különbözteti meg az imperativuszt. Ez feltételes, ha csak bizonyos cél óhajtása esetén határozza meg az akaratot. Például: aki öregségében nem akar nyomorogni, annak ifjúkorában kell dolgoznia. A feltételes imperativuszok előírások és nem törvények. A kategorikus imperativuszok föltétlenül parancsolók: például „ne lopj". A tiszta gyakorlati ész alaptörvénye magának (autonómia!) a tiszta észnek a parancsa: *„Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája egyúttal mindenkor egyetemes törvényhozás elvéül szolgálhasson"* (i. m. 54. o.). Az így nyert kategorikus imperativusz nem lelhető meg a jelenségvilágban, s csak apriori közelíthető meg az ember számára, amennyiben értelmes lény. Az erkölcsi alaptörvény tudatát „az ész tényének" mondja, szintetikus apriori ítéletnek, amely azonban nem támaszkodik semmiféle szemléletre. Az erkölcsi alaptörvény, a föltétlen „kell" kétségbevonhatatlan meglétéből következtet a szabadság létére mint a föltétlenül kötelező parancs lehetőségének a föltételére.

A kanti etika az embert kívánja megvédeni *Hume* és a többiek bomlasztó szkepticizmusa ellenében. Az érzékelhető világba ágyazottan is több az ember, mint csak érzéki jelenség, mivel egyúttal egy másik világ polgára is, s csak itt éri el beteljesülését: „Két dolog tölti el lelkemet annál újabb és annál növekvőbb tisztelettel és csodálattal, minél többször és tartósabban foglalkozik vele gondolkodásom: a csillagos ég fölöttem, és az erkölcsi törvény bennem" (i. m. 288. o.).

*11.1.2.2. A metafizika megalapozása*

A tiszta ész kritikája szerint a metafizikai eszmék „szabályozó elvek" csupán, „a lehetséges tapasztalás totalitásának a föltételei". A gyakorlati ész kritikája kimutatja, hogy nélkülük nem lehetséges az erkölcs. A három metafizikai eszme (Isten, szabadság, halhatatlanság) a gyakorlati ész követelménye, amelyet „az elméleti ész nem képes sem bizonyítani, sem cáfolni" (i. m. 257. o.). A gyakorlat elsőbbsége folytán az elméleti észnek — amely alá van rendelve a gyakorlatinak — el kell fogadnia a gyakorlati ész érdekével összekapcsolt tételeket (posztulátumokat), föltéve, hogy azok nem nyilvánvaló ellentmondások (i. m. 216. o.).

Posztulátumon a föltétlenül érvényes apriori gyakorlati törvénytől elválaszthatatlan elméleti tételt ért (i. m. 22. o.). Az erkölcsi törvény szükségképpeni föltétele az akarat szabadsága: hogyan gondolhatnánk el a kötelesség fogalmát, ha nem éreznénk szabadnak magunkat? Bár az elméleti ész nem látja be a szabadság lehetőségét, elgondolhatja mint az erkölcsi törvény föltételét (i. m. 5. o.). A gyakorlati ész a szabadság „faktumával" — az erkölcsi döntés válságos pillanatában közvetlenül átélt szabadságtudattal — realizálja a szabadság eszméjét. Azt mondja *Kant*, hogy érezzük a szabadságot, mint benső énünk igazi lényegét, mint „tiszta ént", érezzük magunkban az ész spontán tevékenységét, amely formába önti a tapasztalást, és megválasztja a célt. Cselekvéseink, ha elindítottuk őket, látszólag meghatározott és változhatatlan törvényeket követnek, mivel eredményeiket észleljük s felöltöztetjük az okság törvényének a ruhájába, amelyet értelmünk maga alkotott. De mégis fölötte állunk azoknak a törvényeknek, amelyeket azért alkottunk, hogy megértsük a tapasztalati világot: a cselekvő alany a kezdeményező erő és a teremtő hatalom központjaként nincs alávetve az idő föltételeinek, nem phaenomenon, hanem noumenon, amit nem korlátoz a természeti okság (i. m. 206. o.). Bár a szabadság nem bizonyítható a szó szoros értelmében, kikövetkeztethető az erkölcsi törvény létéből. Az erkölcsi törvény létének oka *(ratio essendi)* a szabadság, a szabadság megismerésének az oka *(ratio cognoscendi)* az erkölcsi törvény. A szabadságba vetett gyakorlati hit realizálja a kozmológiai eszmét (i. m. 240. o.).

Szintén nem tudjuk bebizonyítani, de érezzük, hogy halhatatlanok vagyunk. Az élet nem hasonlít a nagysikerű regényekhez, amelyekben a gonosztevők megbünhődnek, s az erények elnyerik jutalmukat. Napról napra megtanuljuk újból, hogy köztiszteletnek örvend akármelyik tolvaj, ha eleget tudott lopni. És mégis

— bár mindezt naponta arcunkba vágják — érezzük a becsületesség parancsát, tudjuk, hogy kötelességünk lenne a haszonnal nem járó jót tenni. Az erkölcsi törvény szentsége nem tűr megalkuvást, a sikertelenségbe nem törődhetünk bele, mert ez megbénítaná tetterőnket. Ezért kell hinnünk abban, hogy előrehaladhatunk a jóban, hogy az öröklét a legfőbb jó végtelen megközelítését s az erkölcsi törvénnyel való teljes összhangot ígéri az embernek (i. m. 219—223. o.). A halhatatlanságba vetett hit realizálja a pszichológiai eszmét (i. m. 239. o.).

Ugyanilyen következtetéssel eljutunk Isten létéhez. Bár a boldogság utáni vágy nem teszi erkölcsileg értékessé a cselekedetet, az erénynek megfelelő jutalom is hozzátartozik a legfőbb jóhoz. „A halhatatlanság posztulátumának... oda kell vezetnie..., hogy föltegyük egy olyan ok létezését, amely ennek az okozatnak megfelel, más szóval posztulálnia kell Isten létezését, mint a legfőbb jó lehetőségének a föltételét". Ezt a bizonyítékot ismét nem az ész révén nyerjük. A cselekvéseink világával foglalkozó erkölcsi érzéknek okvetlenül elsőbbsége van az érzéki jelenségekkel foglalkozó elméleti logikával szemben. Eszünk szabadságunkra bízza: elhisszük-e a természet felett álló, értelemmel és akarattal bíró Isten létét, aki az erkölcs és természet birodalmának uraként az erényt és a boldogságot összhangba hozza: „Erkölcsileg szükséges Isten létét fölvennünk" (i. m. 226. o.). Igaza volt *Rousseau*nak: a fej logikájánál felsőbbrendű a szív érzése. És igaza volt *Pascal*nak: a szívnek megvannak a maga érvei, amiket a fej sohasem érthet meg. A legfőbb jó posztulátuma segít realizálnunk a teológiai eszményt (i. m. 239—240. o.).

### *11.1.2.3. A két kritika egybevetése*

Az elméleti és a gyakorlati ész között áthidalhatatlan a szakadék. Az elméleti észből nem vezethetők le erkölcsi szabályok, a gyakorlati ész nem képes bebizonyítani az elméleti igazságokat. A gyakorlat elsőbbsége sem nyújt abszolút bizonyosságot. Tudatunkban két különböző világ van: a természeté, amelynek törvényeit az értelem szabja meg, s amely nem szabad, és a cselekvésé, amely szabad. Arra a kérdésre, hogy miért van szabadság az egyik világban, és miért nincs a másikban — bár mindkettőt én gondolom el —, nem válaszol *Kant*.

### *11.1.3. Az ítélőerő kritikája*

Természet és szabadság, érzéki és érzékfeletti lét, logika és etika két külön világ, az egyikből nincs átmenet a másikba. „Hogy ez a két különböző terület... nem egyet alkot, ez onnan van, hogy bár a természetfogalom a szemléletben, de nem magánvalóként adja meg tárgyait; ezzel szemben a szabadságfogalom objektumában egy magánvaló dolog mutatkozik ugyan meg, de nem a szemléletben" (Az ítélőerő kritikája, 141. o.). Mégis *kell* közöttük kapcsolatnak lennie, olyanformán, hogy a jelenségvilág „törvényszerűsége legalábbis összhangban legyen" a „szabadságtörvények" lehetőségével, hogy szükségszerűsége nyitva álljon az akarat szabadsága számára (i. m. 142. o.).

*Kant* szerint három lelki képességünk vagy „rátermettségünk" van: a megismerőképesség, a tetszés és a nemtetszés érzése és a megkívánóképesség. A megismerőképesség apriori törvényeit az értelem szabja meg, a megkívánóképességét az ész, a kettejük között helyet foglaló tetszés és nemtetszés érzését az ítélőerő (i. m. 127. o.). Az értelem a fizika logikus világát, az ész az etikum szabad világát, az ítélőerő a biológia és az antropológia, legáltalánosabban az érzések világát magyarázza meg. *Kant* világosan látja, hogy sem az antropológiát, sem a biológiát nem vezetheti le egyszerűen a fizikából, amint azt a kémiával és a földméréssel tette. Így jön létre nemcsak pszichikai, hanem logikai közvetítő elemként az ítélőerő, amely a „természet különös törvényeinek" a sokrétűségében teremt rendet (i. m. 153. o.). Minden egyes dolog általános, különös és egyes vonások hordozója. Annak, ami az ontológiai kategóriákban egyes, a megismerésben a szemlélet felel meg, az általánosnak pedig az elvont fogalom. A kettő közötti terület ontológiailag a különös, ismeretelméletileg a közképzet, a fantazma. Amint a különös magában foglalja mind az egyesnek, mint az általánosnak a jegyeit, a képzet tartalmazza bizonyos fokig az eleven, érzéki szemlélet elemeit, s bizonyos fokig előremutat a fogalmi általános felé — írja *Hermann István* „Az ítélőerő kritikájá"-hoz írt bevezető tanulmányában (i. m. 55. o.). A „különös" ismeretelméletileg megfelel az arisztotelészi „species impressa"-nak, ontológiailag az empirikusnak, specifikusnak, a fajnak. „Az empirikus képzetek... összehasonlítása által empirikus törvényeket és ezeknek megfelelő *specifikus*, de ezen összehasonlításuk révén másokkal is fajlagosan megegyező formákat lehet felismerni a természeti dolgokon" — írja *Kant* (i. m. 96. o.). A különöst (empirikust) úgy gondoljuk el, mint ami benne rejlik az általános-

ban. A *meghatározó ítélőerő* a különöst alárendeli az egyetemesnek: a tapasztalást fogalmakká rendezi. A *reflektáló ítélőerő* a különösből emelkedik föl az általánoshoz „a természet egy rendszerben történő célszerű elrendezésének általános, de egyszersmind határozatlan elve szerint" (i. m. 96. o.). Ez az elv csak a célszerűség lehet: „mivel az általános természettörvény alapja értelmünkben van, amely előírja azokat a természetnek (noha csak a róla mint természetről alkotott általános fogalmak alapján) — a különleges empirikus törvények egy ilyen egység alapján szemlélendők abból a szempontból, amit azok bennük meghatározatlannak hagynak, mintha csak valamely értelem (ha nem is a miénk) alkotta volna őket megismerőképességünk számára, hogy lehetővé tegye a különös természettörvény szerinti tapasztalat rendszerét" (i. m. 146. o.).

Az ítélőerő kritikájának két részét, az esztétikai ítélőerő kritikáját és a teleológiai ítéleterő kritikáját, az esztétikát és az élő természet filozófiáját a különös és a célszerűség fogalma kapcsolja össze. A célszerűség kétféle lehet. Az objektív célszerűség a dolgok világában van otthon. A szubjektív és formális célszerűség az ízlésben nyilvánul meg. Az objektiv célszerűséggel a teleológiai ítélőerő kritikája, a szubjektív célszerűséggel az esztétikai ítélőerő kritikája foglalkozik.

### *11.1.3.1. Az esztétikai ítélőerő*

Az esztétikai ítélet „csak a tárgy képzetének a szubjektumra való vonatkozását tartalmazza" (Az ítélőerő kritikája, 6. §). A „szubjektumra való vonatkozáson" *Kant* nem megismerést, hanem a tetszés vagy nemtetszés érzést érti, amit a tárgy képzete vált ki bennünk. A tetszésben vagy nemtetszésben áll a tárgy „formális" célszerűsége. A tetszés vagy gyönyör nem azonos a kellemessel, a jóval, a hasznossal, mert ezekhez érdek fűződik: „Valljuk be, hogy a szépségről alkotott ítélet, amelyhez akárcsak a legcsekélyebb érdek is keveredik, nagyon is részrehajló és nem tiszta ízlésítélet" (2. §). Az ízlésítélet „pusztán *kontemplatív*", a tárgy létezése iránt közömbös, „csak annak minőségét veti össze a tetszés és nemtetszés érzésével". Az érzékek lármájának, a vágynak, az önkénynek, az élvezetnek el kell némulnia, hogy szóhoz juthasson a tiszta forma. A szép — szubjektív célszerűsége ellenére is — általános, következésképpen objektív érvényű: „Szép az, amit fogalmak nélkül, általános gyönyör objektumaként képzelünk el" (6. §). Vagy másképpen: „A szépség egy tárgy célszerűségének a

formája, amennyiben ezt a cél képzete nélkül vesszük észre rajta" (17. §). A hozzáfűzött magyarázat: „pl. egy tulipánt szépnek tartunk, mert megpillantásakor bizonyos célszerűséget találunk benne, mely a mi megítélésünk szerint semmilyen célra nem vonatkozik". Az ízlésítélet egyetemességét a közfelfogás biztosítja. Az általános tetszés *elve* „szubjektív szükségszerűség objektívként elképzelve valamely közfelfogás feltételezése mellett" (22. §).

A szép abban egyezik meg a *fenségessel*, hogy mindkettő önmagáért tetszik. Abban különbözik tőle, hogy a fenségest a formátlan tárgyban is megtalálhatjuk, amennyiben *határtalanságot* képzelünk el és totalitást gondolunk hozzá. A szép közvetlenül hordozza az élet előmozdításának érzését, s így vonzó mozzanatokkal, valamint játékos képzelőerővel egyesíthető. A fenséges érzését az életerők pillanatnyi gátlása, majd annál erősebb túláradása hozza létre, tehát mint megindultság a képzelőerő működésében nem játéknak, hanem komoly dolognak látszik. Mivel a fenséges az érzelmet nem csupán vonzza, de váltakozva mindig újra taszítja is, a fenséges láttán érzett gyönyör nem annyira tetszést, mint inkább csodálatot vagy tiszteletet vált ki. A viharok által felkorbácsolt óceán önmagában nem fenséges, de iszonyatos látványa arra ösztönzi a lelket, hogy az érzékiséget elhanyagolja és a magasabb célszerűség eszméivel foglalkozzék. A természeti széphez önmagunkon kívül kell okot keresnünk, a fenségeshez azonban csupán gondolkodásunkban, amely a természet képzetébe a fenségest beleviszi (23. §).

### *11.1.3.2. A teleológiai ítélőerő*

*Kant* szerint a szerves természetben az anyag mechanikus törvényei célszerű törekvésekkel egyesülnek. A szervezet részei és az egész kölcsönösen okai egymásnak: a levelek a fa termékei, de mégis ezek tartják fönn a fát. A mag a növény terméke, amely újratermeli a növényt (64. §). A természet szerves alkotása az, amelyben kölcsönösen cél is, eszköz is minden. Meglehet, hogy az állati testben egyes részek (bőr, csontok, szőrök) puszta mechanikus képződményként foghatók fel, mégis teleológiailag kell ítélnünk arról az okról, amely a hozzájuk illő anyagot így módosítja, formálja és megfelelő helyére rakja (66. §). Semmiképpen sem remélhető, hogy az emberi ész „akárcsak egyetlen fűszálacska keletkezését is képes legyen megérteni puszta mechanikus okokból" (77. §). Ha a teleológikus szemléletet kiterjesztjük az egész természetre, akkor eljutunk a természet *végső céljához*, az ember-

hez, aki nem eszköz más lény számára, hanem öncél. Nem abban az értelemben végső cél, hogy a természet az ő boldogságát szolgálja, hanem abban az értelemben, hogy a természet „címzetes ura". Megvan a képessége, hogy a természetet megértse és saját céljainak megfelelően átalakítsa. Tehát a kultúra az a végső cél, amelyet okunk van az emberi nemre való tekintettel a természethez kapcsolni (83. §). A végső céltól megkülönböztetendő a *végcél*, „amelynek másra nincs szüksége, csakis saját lehetősége föltételére". Ilyen érték az erkölcs. A világ létének, a teremtésnek a célja a legfőbb jó megvalósulása. Az ember erkölcsi lényként a teremtés végcélja (84. §). „A fizikoteológia az ész kísérlete, hogy a természet céljaiból" a természet legfőbb okára következtessen. Bár megismerőképességünk természete folytán nem tudjuk a természet célszerű elrendeződését másképpen elgondolni, mint valamely értelem alkotását, értelmünk korlátai miatt nem dönthetjük el, hogy ez az értelem *szándékosan vagy szükségszerűen* hozta-e létre a természetet (85. §).

A természeti célszerűség *Kant*nál „eszme", vagyis „a meghatározó ítélőerő számára nem konstitutív, hanem pusztán regulatív a reflektáló számára" (74. §). „Tehát erről a tételről: vajon egy szándékok szerint cselekvő lény, mint világ-ok (ennélfogva mint teremtő) szolgál-e alapul annak, amit mi joggal nevezünk természeti cél-oknak, objektíve egyáltalán nem alkothatunk ítéletet sem állítva, sem tagadva: csak annyi bizonyos, hogyha mi legalábbis aszerint alkotunk ítéletet, amelynek belátását saját természetünk számunkra lehetővé teszi (eszünk feltételei és korlátai szerint), eme természeti cél-ok lehetőségének mást, mint értelmes lényt egyáltalán nem vehetünk alapul: amely egyedül megfelelő a mi ítélőerőnk maximájának, tehát egy szubjektív, de az emberi nemmel elengedhetetlenül összefüggő oknak" (75. §). Az ítélőerő kritikájáról mondott immanens bírálat megsemmisítő. A „cél nélnélküli célszerűség" nem képes biztosítani sem a tudat, sem a világ egységét: legfeljebb úgy gondolhatjuk el, mintha egységes lenne a kétféle világ, mintha kapcsolatban lenne az elméleti ész a gyakorlati ésszel, mintha egységes lenne az ember. A harmadik kritika nem váltotta valóra a szerzője által elébe tűzött célját.

*Kant* érdeme, hogy újból felveti a véletlen és a szükségszerűség problémáját. Helyesen látja meg, hogy az általános, mechanikus törvényekből nem vezethető le a fajok sokfélesége, a világ objektíven célszerű berendezése. A kémiai elemeket például annyiban vezethetjük vissza fizikai részecskékre, amennyiben kvantummechanikailag megengedett lehetőségeket valósítanak meg. A kvantummechanika törvényeiből azonban nem következtethető ki,

hogy egyáltalán vannak és hogyan valósulnak meg az elemek. A vegyületek alapjául szolgáló elemek törvényei megszabják a vegyületek lehetőségeit, de nem magyarázzák meg a ténylegesen előforduló vegyületek létét, nem határozzák meg, hogy milyen lehetőségek valósulnak meg. Kémiai vegyületek és reakciók nélkül nem lehetséges az élet, de a kémia és a fizika tökéletes ismeretéből sem vezethető le az élő formák sokfélesége: az élet alapjául szolgáló fizikai-kémiai törvények nem határozzák meg, hogy a különféle lehetőségek közül melyek valósulnak meg. A valóságban különféle okságí sorok működnek, s ezeknek találkozásától függ a természet történetének tényleges menete. Az okságí sorok alkalmi találkozási pontjait véletlennek is nevezhetjük: ilyen véletlen az, amikor az utcán valakinek a fejére esik a cserép, elüti az autó stb. Ebben az értelemben a véletlen nem az, aminek oka nincsen, hanem az, ami sem az egyik, sem a másik, sem a harmadik vagy negyedik okból nem magyarázható meg, hanem csak az okok dialektikus együtthatásából. A véletlen — az okságí sorok találkozása — nyilvánvalóan kétféle lehet: építő vagy romboló, kibontakoztató vagy pusztító, értelmes vagy értelmetlen. Az egyik fajta véletlen előreviszi a természet fejlődését, a másik gátolja. Éppen ezért célszerű a kétféle véletlent különbözőképpen megnevezni: az értelmes véletlent inkább a valószínűséggel illetni. Gondoljunk az élet keletkezésének a föltételeire, arra hogy menynyi és milyen sokrétű okságí sornak kellett találkoznia, hogy az élet létrejöjjön. A különböző okságí láncok kereszteződése itt új fejlődési lehetőséget nyitott meg, nem az élet megszűnését, hanem létrejöttét eredményezte. Ugyanezt figyelhetjük meg a magasabbrendű élőlények s természetesen az ember kialakulásakor. Nyilvánvaló hogy az, ami a végtelen sok szükségszerűség (okságí lánc) szempontjából véletlen (alkalmi találkozás), e szükségszerűségek találkozási pontján már nem az, s egy új lánc első szeme. Ennek a pontnak az a jellegzetessége, hogy nincs olyan okságí sor, amelyből magyarázható lenne, hanem csak szinte végtelen sok kauzális sorozat alkalmi — de értelmes rendet megvalósító — találkozásával. Mindebből kitűnik, hogy a véletlenek játékából kiemelkedő rendet nem szerencsés és logikailag hibás véletlennek neveznünk. A világban nemcsak szükségszerűség vagy véletlen van, hanem a világfolyamat rendjének és értelmességének kiemelkedő valószínűsége is. A valószínűség, a különféle tényezők dialektikus együtthatása a valóság, a lét ésszerű, logikus voltára mutat, amit *Kant* helyesen nevezett el objektív célszerűségnek. Ha pedig a világot a valószínűség kiemelkedése jellemzi — ami azt jelenti, hogy a szükségszerű valamennyi szinten a

véletlenből emelkedik ki —, akkor lehetetlen kitérnünk a fejlődés és kiemelkedés lehetőségét megalapozó valódi transzcendens föltétel léte elől.

### *11.1.4. A vallás és az ész*

*Kant* hatvanhat esztendős volt, amikor kiadta „Az ítélőerő kritikáját", s három évvel később jelent meg a „Vallás a tiszta ész határai között" című munkája. Minthogy a vallás nem támaszkodhat az elméleti ész logikájára, hanem a gyakorlati ész erkölcsi érzékére, a vallást az erkölcsiség szempontjából kell megítélnünk. Az egyház és a dogmák annyit érnek, amennyire elősegítik az emberi faj erkölcsi fejlődését. Az igazi egyház azoknak az embereknek a közössége, akik ha szétszórtan élnek is, a közös erkölcsi törvény előtti hódolat egyesíti őket. Ilyen közösség alapításáért élt és halt meg Krisztus: az volt az igazi egyház, amelyet ő hirdetett a farizeusok klerikalizmusával szemben. Az újabb klerikalizmus majdnem legyőzte Krisztus gondolatát. „Krisztus közelebb hozta a földhöz Isten országát; de nem értették meg, s Isten országa helyett a papok birodalmát alakították meg közöttünk." Ismét hiedelmek és szertartások foglalták el az életben tanúsított jóság helyét; ahelyett, hogy a vallás egyesítette volna az embereket, ezernyi szektára osztotta fel őket. Mindenféle „kegyes ostobaságokat" vernek beléjük, „mint afféle mennyei udvari szolgálatot, amelynek útján az ember hízelgéssel nyerheti meg az egek Urának kegyeit". A csodák nem bizonyítják a vallási igazságokat, mert nem bízhatunk meg teljesen a róluk szóló beszámolókban. Hiábavaló az imádság is, ha célja a tapasztalás szerint változhatatlan természeti törvények felfüggesztése. A romlottság mélypontja pedig az, amikor egy egyház eszközzé válik a reakciós kormányzat kezében: amikor a papság, amelynek az a hivatása, hogy vallásos hittel, reménnyel és szeretettel vigasztalja és vezesse a meggyötört emberiséget, a teológiai obszkurantizmus és a politikai elnyomás eszközévé válik.

*Nagy Frigyest II. Frigyes Vilmos* követte a porosz trónon, aki nem rokonszenvezett elődjének liberális intézkedéseivel. *Kant*ot eleinte nem zaklatták, mert öreg volt, s amint a király egyik tanácsosa mondta, úgyis kevesen olvassák, s azok sem értik meg. De a vallásról szóló tanulmány érthető volt: a Berliner Monatsschrift utasítást kapott, hogy mondjon le közléséről. *Kant* elküldte a tanulmányt néhány jénai barátjának és az ő segítségükkel kiadatta az ottani egyetem nyomdájában. Bár Jéna nem tartozott

Poroszországhoz, az idős filozófus 1794-ben mégis királyi feddésben részesült: „Legmagasabb személyünk nagy kedvetlenséggel figyelte meg, hogyan él ön vissza filozófiájával, hogy a Szentírás és a kereszténység számos legfontosabb és alapvető tanítását aláaknázza és lerombolja. Azonnali pontos beszámolást kívánunk öntől s elvárjuk, hogy a jövőben nem ad hasonló okot a megbotránkozásra, hanem ellenkezőleg, kötelességének megfelelően úgy használja fel tehetségét és tekintélyét, hogy atyai szándékainkat minél inkább elérhessük. Ha tovább is ellenkezik a rendelkezésünkkel, kellemetlen következményekre számíthat" (Durant, 250. o.).

*Kant* nem volt szkeptikus, s nem szakadt el a hittől. A tanulmány hangja sokkal mélyebb őszinteségre vall, semhogy kételkedhetnénk benne. Az a próbálkozás, hogy a vallás alapját a teológiáról áthelyezze az erkölcstanra, a hitről a viselkedésre, ménységesen krisztusi gondolkodásra vall. „Kétségtelenül igaz" — írta egyik levelében —, „hogy sok mindent gondolok a legtisztább meggyőződéssel . . . , amit nincs bátorságom kimondani; de sohasem mondok semmit, amit nem gondolok" (i. m. 257. o.).

IRODALOM


*1. Kiadások, fordítások:*

*Immanuel Kants* Gesammelte Schriften, Berlin 1900—1955. 23 kötet. (A berlini tudományos akadémia kiadása.)

*K. Vorländer:* I. Kant, Sämtliche Werke, Leipzig, 1919—1937. 10 kötet. (A Meiner-féle „Philosophische Bibliothek" sorozatban.)

*W. Weischedel:* I. Kant, Werke, Wiesbaden, Frankfurt 1956-tól. 6 kötet.

*Immanuel Kant:*

Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről, Békéscsaba 1926.

A gyakorlati ész kritikája, Budapest 1922.

Az ítélőerő kritikája, Budapest 1966.

Prolegomenák minden leendő metafizikához, Budapest 1909.

A tiszta ész kritikája, Budapest 1913.

*Simon É.:* Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Budapest 1966. 2. k. 286—313. o.

*2. Általános irodalom:*

*A. Antweiler:* Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas v. Aquin und Kant, Trier 1961. 2 kötet.

*B. Bauch:* Kant, Leipzig 1923.

*M. Brelage:* Studien zur Transzendentalphilosophie, Berlin 1965.

*E. Cassirer:* Kants Leben und Lehre, Berlin 1918.

*E. Cassirer:* Kant's First Critique: an Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason, London 1955.
*H. Cohen:* Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, Berlin 1910.
*A. de Coninck:* L'analytique de Kant, Louvain 1955.
*F. Copleston:* A History of Philosophy, Garden City 1964. VI/2. k.
*R. Daval:* La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme, Paris 1951.
*W. Durant:* A gondolat hősei, Budapest 1931. 233—259. o.
*K. Fischer:* Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre, Heidelberg 1909. 2 kötet.
*M. Gottfried:* Immanuel Kant, Köln 1951.
*M. Heidegger:* Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.
*M. Heidegger:* Kants These über das Sein, Frankfurt 1963.
*M. Heidegger:* Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen 1963.
*H. Heimsoeth:* Studien zur Philosophie I. Kants, Köln 1956.
*Hermann I.:* Kant teológiája, Budapest 1968.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 267—361. o.
*K. Krenn:* Kantianismus: Sacramentum mundi, Freiburg 1968. 2. k. 1034—1040. o.
*R. Kroner:* Von Kant bis Hegel, Tübingen 1961.
*O. Külpe:* Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung, Leipzig 1921.
*J. B. Lotz:* Kant und die Scholastik heute, Pullach 1955.
*J. B. Lotz:* Das Urteil und das Sein, Pullach 1957.
*J. Maréchal:* Le point de départ de la métaphysique, Bruxelles 1923—1946. 5 kötet.
*O. Marquard:* Skeptische Methode im Blick auf Kant, Frankfurt, München 1958.
*G. Martin:* I. Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Köln 1951.
*K. Rahner:* Geist in Welt, München 1957.
*H. Rickert:* Kant als Philosoph der modernen Kultur, Tübingen 1924.
*M. Scheler:* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern 1954.
*J. Schmucker:* Das Problem der Kontingenz der Welt, Freiburg 1969.
*G. Simmel:* Kant, München 1921.
*E. K. Specht:* Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel, Köln 1952.
*W. Weischedel:* Der Gott der Philosophen, München 1972. 1. k. 191—213. o.

## *11.2. A szubjektív idealizmus*

Az idealizmus az eszmét, vagy az eszmei létet tekinti a tulajdonképpeni valóságnak. Az objektív idealizmusban az eszme nemcsak a gondolkodás tartalma *(logosz)*, hanem az abszolút érvé-

nyes és objektív valóság (*idea*). Az objektív-platóni idealizmustól különbözik a többféle változatban megnyilvánuló szubjektív-idealizmus. *Berkeley* empirikus idealizmusában az érzékelés maga a lét: *esse est percipi*. A transzcendentális idealizmus az empirikus tudatot megelőző transzcendentális szubjektumnak tulajdonítja a megismerés apriori föltételeit: a kritikai idealizmus megvonja a megismerés határait, a német idealizmus vagy metafizikai idealizmus *Fichte, Schelling, Hegel* nevéhez fűződik. A transzcendentális idealizmushoz sorolandó még az újkantiánus logikai idealizmus és *Husserl* fenomenológiai idealizmusa.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE (1762—1814.) felső-lausitzi szalagszövő munkás gyermeke, szerencsés véletlennek köszönheti, hogy tanulhatott. 1780-tól Jénában és Lipcsében teológiai hallgatóként filozófiával foglalkozik. Pártfogója, *Millitz* báró halála után újra anyagi gondokkal küzd. 1784-től házitanítóskodik, az öngyilkosság gondolata is megfordul fejében. Kényszerűségből foglalkozik *Kant* műveivel, de később élete legboldogabb napjának mondja azt, amikor megismerkedett filozófiájával. Az ő közbenjárására jelenik meg első műve: „Versuch einer Kritik der Offenbarung" (1792). Amikor kiderül, hogy a névtelenül kiadott mű szerzője *Fichte*, az érdeklődés középpontjába kerül. 1794-ben jénai professzor, hamarosan kiadja főművét: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" (1794). Egyik követője tanulmányához írt előszava („Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" 1798) miatt ateizmussal vádolják, s a vita során felmentik katedrájától. Így kerül 1800-ban Berlinbe, közreműködik a berlini egyetem létrehozásában, majd annak első rektora. A sebesülteket ápoló feleségétől elkapja a seblázat, s ebben hal meg 1814-ben. Műveit fia, *Immanuel Hermann Fichte* adta ki: J. G. Fichtes sämtliche Werke, Berlin 1845. 8 kötet.

### *11.2.1. Tudományelmélet*

*Fichte* szerint *Kant* „háromnegyedes fej", nem gondolta végig azt, amit az emberi szellem teremtő erejéről mondott. Hogyan beszélhet a dologról magáról, hogyan állíthatja, hogy hat érzékeinkre, ha a dolog nem ismerhető meg, s az okság csak a jelenségek világában érvényes? Jól látja a kanti filozófia félmegoldásait, s a maga alkatának megfelelően vonja le annak következményeit. „Hogy milyen filozófiát választunk, az attól függ, hogy milyen emberek vagyunk" (Werke, I, 434. o.). Azt mondja, hogy csak kétféle filozófia van. Egyik a dogmatizmus, amelyben a tárgy

határozza meg a tudatot, s így megszünteti a szabadságot. Másik az idealizmus, a korlátlan szabadság filozófiája (i. m. 121. o.). *Fichte* ezt választja. A kanti filozófiában az emberi ész olyan szerepet játszik, mint a görög filozófiában a démiurgosz. *Fichte* szubjektív idealizmusában az emberi ész — a szellem — olyan teremtő, mint a Biblia teremtő Istene. A világ e szellemi Én-nek köszönheti létét. A kanti „magánvaló" nem létezik: olyan gondolati tartalom, amelyet a tudat önmagában „tételez".

*Fichte* rendszerében nemcsak a gondolkodás apriori formáinak, hanem az anyagnak is a szubjektum a föltétele. A lét megvalósulása azonos a tudat megvalósulásával. Mivel az érzékelés megszüntetné az emberi szabadságot, nem ebből, hanem a „szellemi szemléletből" kell kiindulnunk, mondja. A legelső amit tudunk, saját Én-ünk. Ezt fejezi ki „A tudományelmélet" első alaptétele: „az Én eredetileg feltétlenül önmagát állítja" (i. m. 98. o.). Mivel pedig az Én nem gondolható el a Nem-Én nélkül, amint a bal nem gondolható el jobb nélkül, azért a tudományelmélet második alaptétele: „az Én önmagával szemben állítja a Nem-Ént" (i. m. 104. o.). A tézis és antitézis lehetőségének apriori föltétele, a tudat magasabb egysége emeli föl magába a tézist és az antitézist. A szintézis, a magasabb egység az abszolút Én. Az abszolút Én a megismerés lehetőségének föltétele, nem empirikus, hanem egyénfölötti, az emberi tudat *közös transzcendentális* föltétele. A világ az abszolút Én dialektikus kibontakozása. Nem tagadja a világ realitását, hanem azt állítja, hogy az az abszolút szellemre vezetendő vissza. Értelmetlenség ugyanis a dologról magáról beszélni, mert amikor a dologra magára gondolok, akkor az már nem magában, hanem a tudatomban van. Ellentmondás azt állítani, hogy a dolog maga tudatom tartalmának a föltétele, mert amikor ezt állítom a dologról, akkor már az nem magában, hanem a tudatomban van.

Az abszolút Én — tudatunk föltételeként — nem lehet tudatunk ténye, hanem tudatfölötti abszolútum, amit szükségképpen kell gondolnunk mint tudatunk lehetőségét. Az emberi tudat kétségbevonhatatlan ténye megkívánja az abszolút tudat tételezését (i. m. 334. o.). A tudatnak elég önmagát szemlélnie, hogy felfedezze saját lehetőségének a föltételeit; miközben „magát" (mint alanyt) elfeledi, eljut az alany és a tárgy kettősségét megelőző Én szellemi szemléletéhez (Sonnenklarer Bericht: Werke, II. 344. o., 379. o.). Az abszolút Én a véges én-ben tudatosul. A tudat ugyanis a szubjektum és az objektum szembenállásában valósul meg. Magamról, az én-ről csak a nem-én szembeállításából tudok, az abszolút Én szintézisében azonban megszűnik ez a szembeállítás.

### *11.2.2. Erkölcsbölcselet*

Az abszolút Én a tudat dialektikájában valósítja meg önmagát. A legelső tény az önmagát végrehajtó tett; „cselekvés-tény" (Tathandlung), skolasztikus nyelven: nem *„summum ens"*, hanem *„actus purus"*, ha ez utóbbit nem merev arisztotelészi mozdulatlanságában gondoljuk el. *Fichte* dialektikája nem kibontakoztatja, hanem megvalósítja az eszmét. Nem azt mondja, hogy kezdetben volt a Logosz, hanem mint *Faust:* kezdetben volt a Tett. A megismerés is tett. Amikor az Én állítja magát, cselekszik. Amennyiben az Én a Nem-Én által korlátozva állítja magát, akkor megismer, amennyiben pedig az Én a Nem-Ént olyannak állítja, amelyet az Én korlátoz, akkor cselekszik. Minden realitás, az egész természet a *mi* tettünk. Pontosabban kötelességünk. A cselekvés ugyanis a legfőbb kötelesség: „Cselekedni, cselekedni, ezért vagyunk itt" (Werke, VI. 345. o.). Az egyéni cselekvések transzcendentális föltétele és normája a tiszta cselekvés vagy tiszta akarat. Ez az általános emberi akarat olyan, mint a kanti általános tudat. Az egyén nem éri el soha, csak megközelíti. Az erkölcs formális normája a cselekvés. Cselekednem kell — mondja *Fichte* —, hogy szabad legyek, hogy megvalósuljon az Én mint „intelligencia", mint „eszme". Minden cselekedettel közelebb kell jutnunk a tiszta „észlény" eszméjéhez (Werke, IV. 155. o.).

A puszta tudás — *Descartes* példája mutatja — mindent kétségbe vonhat. A tudás alapján lehetséges volna, hogy minden csak álom, hiú illúzió legyen. Egyedül az akarat, s az akaratnak a kötelességbe vetett hite teremt olyan szilárd alapot, amelyre felépíthetjük a világ megismerését, s magát a világot is. A tiszta akaratban megismerjük azt is, hogy a legvégső realitás nem térben-időben érzékelhető valóság. Tagadhatatlan az érzékelhető dolgok léte, de ez csak a felszín, amelyen felül kell kerekednünk. A kultúra célja földi paradicsom megteremtése, ez azonban nem elég. Milyen élet lenne ott? — kérdi „Az ember természete" (Die Bestimmung des Menschen) című művében. „Csak ennék, csak innék, azért hogy újból megéhezzem és újból megszomjazzam, és ismét ehessem és ismét ihassam mindaddig, amíg elnyel a lábaim alatt felnyíló sírverem, s én magam is a talaj eledele leszek. Magamhoz hasonló lényeket nemzenék, hogy ők is ehessenek és ihassanak és meghaljanak, és magukhoz hasonló utódokat hagyjanak hátra, akik ugyanazt teszik majd, amit már én is tettem. Mire való ez a folytonosan önmagába visszatérő kör? Mire való ez az önmagát szüntelenül elnyelő szörny, arra, hogy újból szülhesse magát, s azért szülje magát, hogy újból el-

nyelhesse?" (Werke, II. 266. o.). Az érzéki létet át kell alakítani érzékfelettivé, olyanná, amely több az anyagnál, a hatalomnál, az élvezetnél, ami örökkévaló és isteni. Ez az átalakulás nem a síron túl, hanem már itt kezdődik, már itt kell megvalósítanunk magunkban az örök, isteni, a tulajdonképpeni embert.

### *11.2.3. Az idős Fichte*

A fiatal *Fichte* szerint a helyes cselekedet hozza létre az istenit, a vallás csak erkölcs, a kinyilatkoztatás — mint *Kant*nál — az ész hite, Isten csak emberi gondolat: „Az eleven és működő erkölcsi rend Isten maga; más Istenre nincs szükségünk, s nem is tudnánk mást felfogni" — írja 1781-ben (Werke, V. 186. o.).

Idős korában másként gondolkozik (Coreth, 294—303. o.). Központi témája Isten megközelítése. Azt mondja, hogy a tudás föltételezi a létet, az abszolút tudás föltételezi az abszolút létet. Ha tartalmilag nem is, de formailag minden tudás abszolút; érvényes és föltétlen. Ha egyáltalán tudunk valamit biztosan, akkor ez a tény föltételezi az abszolút létet, Istent. Azt írja „A boldog élet útmutatója" című művében (Anweisung zum seligen Leben, 1806), hogy Isten az egyetlen igazi !ét, az örök lét abszolút bősége; élet, világosság és szeretet. Az Én feltételezi az abszolút *transzcendes* Nem-Ént, akit ugyan először csak saját énünkben ismerünk meg, aki azonban másvoltában az a magasabb valóság, Aki nélkül nem lehetséges igazi Én-ünk (Werke, V. 407. o.). „Szentjánosi" korszakában a lét abszolút, a lét Isten. Ebből részesül az ember ittléte (Dasein) a platóni vagy inkább szenttamási részesülés értelmében. A *transzcendens Isten* személyes tulajdonságokkal rendelkezik, de nem mondhatjuk személynek, mert ez elsősorban a véges emberi személyekre áll. Mintha *Eckhart* mestert hallanánk, azt mondja *Fichte* is, hogy az ember közvetíti Istent Istennek. Az emberek szeretetén keresztül jut el Isten önmagához (Werke, V. 540 o.).

A fiatal *Fichte Kant*ot meghaladva állítja, hogy az érzéki szemléleten túl szellemi átélés és tapasztalás is van, hogy az „intellektuális szemléletben" átélhető az én realitása és „magánvalósága". Joggal hangsúlyozza, hogy az öntudaton — a magát közvetlenül átélő tudaton — nyugszik a tudás, hogy a lét és tudás közvetlen, tudatbeli azonossága a tudás forrása. Az éntudat valóban tevékenységtudat: miközben megvalósítjuk énünket, ébredünk önmagunk tudatára.

Nem veszi azonban észre, hogy a tevékenységtudat magában

foglalja az éntudatot: miközben tudok arról, hogy tevékeny vagyok, tudok az énemről is, amelynek a tevékenységeit átélem. Az én nem azonos a tevékenységgel, és megelőzi azt. Szerinte az én és a tudat azonos, az én csak annyiban van, amennyiben tud magáról. Az én aktuálisan tudatos ént jelent: az én tudatos énként saját tevékenységének az eredménye. Szellemi tevékenységgel én tételezem az ént tudatomban. A létből tevékenység lesz, a tevékenység megelőzi a létet. Következésképpen az én önmagának az oka *(causa sui)*, a filozófusok által keresett *abszolút alapelv* a tudatban fogható föl. Mivel az empirikus én nem azonos az abszolút énnel, az abszolútum a tudatot megelőző elv. Isten a szellemi tevékenység törvénye, az erkölcsi rend, az élő erkölcsiség. *Fichte* látta, hogy az abszulútumról alkotott fogalma nagyon problematikus. Ennek tulajdonítható, hogy későbbi gondolkozásának az istenfogalom a tengelye. Bár eljut a személyes Istenhez, a Teremtő fogalmát nem tudja realizálni: a világ szükségképpen ered Istenből.

IRODALOM


*1. Kiadások, fordítások:*

*I. H. Fichte:* J. G. Fichtes sämtliche Werke, Berlin 1845—1846. 8 kötet (I—VIII).
*I. H. Fichte:* J. G. Fichtes nachgelassene Werke, Bonn 1834—1835. 3 kötet (IX—XI.).
*F. Medicus:* Fichtes Werke, Leipzig 1908—1912. 6 kötet. (A Meiner-féle „Philosophische Bibliothek" 127—132. kötete.)
*R. Lauth, H. Jacob:* Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie d. Wissenschaften, München 1960-tól kb. 28 kötet.
*Johann Gottlieb Fichte:*
Első és második bevezetés a tudományba, Gyula 1941.
A tökéletes állam, Budapest 1943.
*Sándor P.:* A klasszikus német filozófia, Budapest 1966.

*2. Általános irodalom:*

*J. Barion:* Die intellektuelle Anschauung bei Fichte und Schelling, Würzburg 1929.
*E. Bergmann:* Fichte der Erzieher, Leipzig 1928.
*E. v. Bracken:* Meister Eckhart und Fichte, Würzburg 1943.
*F. Copleston:* A History of Philosophy, VII/1. k. 15—120. o., 299—300. o.
*E. Coreth:* Vom Ich zum absoluten Sein: Zeitschrift für katholische Theologie 79 (1957) 257—303. o.
*K. Fischer:* Fichtes Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1914.

*G. Gogarten:* Fichte als religiöser Denker, Jena 1914.
*M. Guéroult:* L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte, Paris 1930. 2 kötet.
*H. Heimsoeth:* Fichte, München 1923.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 361—375. o.
*E. Hirsch:* Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie, Göttingen 1920.
*R. Lauth:* Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München, Salzburg 1965.
*L. Pareyson:* Fichte, Torino 1950.
*H. Rickert:* Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie, Berlin 1899.
*W. Ritzel:* Fichtes Religionsphilosophie, Stuttgart 1956.
*M. Wundt:* Fichte, Stuttgart 1937.
*W. Weischedel:* Der Gott der Philosophen, München 1972. 1. k. 221—245. o.

### *11.3. Objektiv idealizmus*

*Fichte* azt gondolta, hogy csak kétféle filozófia lehetséges: a dogmatizmus, amely feltételezi a „dolgot magát", és az idealizmus, amely csak a tudat tényeit fogadja el. *Schelling*, a német romantika vezéralakja, nem az egyiket vagy másikat, hanem mindkettőt választja.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING (1775—1854.) a württembergi Leonbergben született. Tübingenben tanul, itt köt barátságot *Hegel*lel, aki a „kolostori internátusban" szobatársa, később azonban lesújtó bírálatával vérig sérti *Schelling*et. A klasszikus német filozófia nagyjaival ellentétben *Schelling* az „Isten tenyerén" élt — mondja *Sándor Pál. Kant* — nem is beszélve a hatóságok kellemetlenkedéseiről — élete derekáig házitanítóskodott, s csak harmadszorra sikerült katedrát kapnia, saját filozófiáját azonban soha nem adhatta elő az egyetemen; a Leibniz—Wolff-féle iskolás filozófiát kellett tanítania. *Fichte* üzött vadként élt egész életében. *Hegel* is már 46 éves, amikor „élete legnagyobb vágya teljesül", Heidelbergben tanszéket kap. *Schelling* 23 éves korában rendkívüli tanár *Fichte* mellett Jénában, majd annak távozása után utóda. Később würzburgi majd müncheni tanár, a müncheni Tudományos Akadémia tagja. 1841-ben Berlinben *Hegel* egykori katedráját kapja meg.

### *11.3.1. Természetfilozófia*

Az idealista *Schelling* mind a természetet, mind a tudatot a szellem visszfényének tartja. De objektív idealista, mert a tudat kezdettől valami olyanra irányul, amit nem a tudat határoz meg. Szakít a fichtei „Abszolút Én" fogamlával, s a „cselekvés-ténnyel" szembeállítja a természetet, az észvallással a pozitív vallást, a racionalista isteneszmével a mítosz istenfogalmának történelmi kinyilatkoztatását és kibontakozását.

*Hegel* figyelmeztette *Schelling*et, hogy természetbölcseletében — bár tudta nélkül — szakított *Fichtével*. A természet nem a cselekvő Én alkotása, nem a kötelesség tárgya, hanem a már meglevő, önmagában fennálló valóság. A természet bősége és gazdagsága bizonyítja objektív valóságát, azt hogy más mint az Én. Nemcsak alakítanunk, hanem csodálnunk is kell a természetet, mondja *Schelling*.

Az objektív természet — *Fichte* felfogásához híven — *élő* valóság: a természet, a dolgok világa mélyén tevékenység, élet és szabadság rejlik. Vagy a fichtei kifejezéssel élve, nemcsak az Én minden, de fordítva is igaz: minden az Én (Philosophische Schriften, 1809. Sándor, 135. o.). *Kant* olyannak tekintette a természetet, „mintha" célszerű lenne. *Schelling* az életet és a lelket nem „szabályozó" elvnek, hanem a természet alkotóelvének mondja, sőt a természet mélyén meglátja a szellemet is. „Az úgynevezett természet nem más tehát, mint meg nem érett intelligencia, ennélfogva a természet jelenségein — még nem tudatosan — áttetszik az intelligens jelleg. A természet legmagasabb célja azonban a legmagasabb reflexió; ez az ember, vagy általánosabban az, amit észnek nevezünk. Itt tér vissza a természet első ízben teljesen önmagához; s ebben nyilvánul meg, hogy a természet eredetileg azonos azzal, amit intelligenciának és tudatnak ismerünk meg magunkban" (System des transzendentalen Idealismus, 1800. Sándor, 242. o.). A természet, az élet, a lélek — a mechanikus természetszemlélet ellentmondásaként — a szellemhez vezet.

*Schelling* a természetből felemelkedik a szellemhez, a szellemtől visszatér a természethez, a realitáshoz, a tárgyak világához. Gondolkodásának ezzel a másik irányával foglalkozik *transzcendentális filozófiája* (System des transzendentalen Idealismus, 1800).

A szellem objektiválódik az anyagban: „Szívünknek nem elég a pusztán szellemi élet. Lényeges realitást követel valami bennünk . . . , s amint a művész nem nyugszik meg műve elgondolá-

sában, hanem csak anyagi ábrázolásában, s amint mindenki, aki lelkesedik egy eszméért, látható testi kifejezését is keresi annak; így minden vágyódás célja a tökéletes szellemi tökéletes testi visszfénye" (Hirschberger, 382. o.). A transzcendentális bölcselet első része — a teoretikus bölcselet — az ismeret és a lét megegyezésének elméleti alapját keresi. A megismerés fokozatai megegyeznek a természet fokozataival, mert „az anyag kialudt szellem", a természet „létté merevedett értelem". A természet legmélye a gondolkodó én lényegével azonos értelem.

A gyakorlati rész az emberi szabadsággal foglalkozik. „Az ember lényege — alapjában véve — saját cselekedete. Szükségszerűség és szabadság áthatják egymást" (Sándor, 141—142. o.). Ezen alapul a történelem. A természetnek nincs történelme, mert nem szabad. „Az embernek csak azért van történelme, mert semmiféle elmélet segítségével nem számítható ki előre, hogy mit fog tenni" (Sándor, 145. o.).

Művészetfilozófiája az elméleti és gyakorlati filozófia szintézise. A világ isteni műalkotás. A szépség lényege az, hogy a végtelen érzékelhető a végesben, hogy a véges a végtelen jelképe; a test és a lélek, a természet és a szellem, a szükségszerűség és a szabadság, az individualitás és az egyetemesség egységében.

### *11.3.2. Azonosságfilozófia*

A természetfilozófia végső kicsengése, hogy a természet szellemmé fejlődik. A transzcendentális filozófia kimutatja, hogy ez a fejlődés azért lehetséges, mert hozzátartozik a szellemhez, hogy megtestesüljön és érzékletesen fejeződjék ki. A megismerés és a lét, az alany és a tárgy kettőssége lehetőségének föltétele az előzetes egység (Werke, IV. 167. o.), amely sem nem alany sem nem tárgy, hanem alany és tárgy teljes azonossága, vagy indifferenciája (Werke, III. 10. o.).

Ez az azonosság az Abszolútum, amely nélkül nem gondolható el s nem ismerhető meg a lét és a gondolkodás megegyezése és egybevágósága. Az abszolútum — anélkül, hogy elveszítené tökéletes egységét — a természet és a szellem birodalmában differenciálódik. Mivel a tárgy is az abszolútum alkotása, szellem és természet nem lényegükben különböznek egymástól (nem teljesen másneműek), hanem abban, hogy a természetben túlsúlyban van a tárgyi lét, a szellemben pedig az alanyi lét: a természet láthatatlan szellem, a szellem láthatatlan természet (Werke, I. 706. o.).

*Schelling* törekvése, hogy az azonos látható legyen a nem-azonosban, hogy biztosítsa az azonosságban az Abszolútum különbözőségét a világtól, nem mondható sikeresnek. Nem vádolható azonban panteizmussal. Azonosságfilozófiájának eszmetörténeti előzményeiből világosan kiderül, hogy mit akart voltaképpen. Az „intellektuális szemlélet" (Werke, IV. 368. o.), amelyben az ész megismeri az azonosságot, a megismerés igazságának legvégső föltételét kívánja biztosítani, s ez valóban nem lehet más, mint a lét és a gondolkodás „egyneműsége". Az egyneműséget pedig megint csak az biztosítja, hogy mind a lét, mind a gondolkodás visszavezethető az Abszolútumra, a létre magára (Werke, VI. 163. o.). *Platón* a Jóság ideájával, *Arisztotelész* a tiszta, nem összekeveredett, aktív, halhatatlan, isteni „tevékeny értelemmel", *Ágoston* illuminációs elméletével, *Szent Tamás* az intellectus agens aprioризmusával és tevékenységével fejezi ki ezt a gondolatot. De róla beszél *Cusanus* „unum"-a, *Descartes* és *Leibniz* velünkszületett ideája, *Plotinosz*, *Averroës*, *Giordano Bruno* és *Spinoza* is. *Schelling* nemcsak e két utóbbi gondolataiból merített; azonosságfilozófiája *Cusanus* gondolataiban gyökerezik (Hirschberger, 384—388. o.).

A misztikus-teozófus elem, amely *Schelling* korábbi filozófiájában is felismerhető, túlsúlyba kerül utolsó, újplatonikus korszakában. Különösen a rossz problémája foglalkoztatja. A gonosz „alaptalanság" (Werke, I. 400. o.), amely még Istent, minden dolog alapját is elhomályosítja, felelős a rosszért. Az emberi akaratnak az isteni akarattal való megegyezése szabadítja meg a természetet a rossztól.

Utolsó írásaiban a „teozófiát" tartja az igazi, pozitív filozófiának, míg a *Hegel*-féle fogalmi bölcseletet negatív filozófiának minősíti. Berlini előadásai arról tanúskodnak, hogy szelleme belevész a gnózis és teozófia parttalanságába.

IRODALOM

*1. Kiadások:*

*M. Schröter:* Schellings Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, München 1927—1960. 12 kötet.

*M. Schröter:* Die Weltalter, Fragmente, München 1946.

*H. Fuhrmans:* Schellings Briefe und Dokumente, Bonn 1962.

*Sándor P.:* A klasszikus német filozófia, Budapest 1966.

2. *Általános irodalom:*

*E. Benz:* Schelling, Werden und Wirkung seines Denkens, Zürich, Stuttgart 1955.
*F. Copleston:* i. m. VII/1. k. 121—182. o., 300—302. o.
*K. Fischer:* Schellings Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1902.
*H. Fuhrmans:* Schellings letzte Philosophie, Berlin 1940.
*H. Fuhrmans:* Schellings Philosophie der Weltalter, Düsseldorf 1954.
*R. Hablützel:* Dialektik und Einbildungskraft, Basel 1954.
*E. D. Hirsch:* Wordsworth and Schelling, London 1960.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 375—393. o.
*K. Jaspers:* Schelling: Grösse und Verhängnis, München 1955.
*H. Knittermeyer:* Schelling und die romantische Schule, München 1929.
*K. Leese:* Von Jacob Böhme zu Schelling, Erfurt 1927.
*K. Leese:* Philosophie und Theologie im Spätidealismus, Berlin 1929.
*K. Leese:* Krisis und Wende des christlichen Geistes, Berlin 1942.
*R. Schneider:* Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg 1938.
*G. Schneeberger:* F. W. J. von Schelling. Eine Bibliographie, Bern 1954.
*W. Schulz:* Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart, Köln 1955.
*W. Weischedel:* Der Gott der Philosophen, München 1972. 1. k. 245—283. o

### *11.3.3. A romantikusok*

FRIEDRICH SCHLEGEL (1772—1829.) a fichtei abszolút Én helyére a lángészt állította, nemcsak az egyes embereket, hanem a népeket is egyéniségeknek tekintette. A történelem célja az emberiség egyetlen erkölcsi egyéniséggé való egyesítése. Katolizálása után egyre többre értékeli a középkor eszményeit. A katolikus JOSEPH von GÖRRES (1776—1847.) kezdetben teljesen *Schelling* befolyása alatt áll, s csak a „Keresztény miszika" (1836—1842.) című művében közelíti meg a keresztény teizmus álláspontját. A müncheni egyetem tanára, FRANZ von BAADER (1765—1841.) a legjelentősebb gondolkodó *Schelling* követői között. A racionalizmustól elfordulva az irracionalizmus csapdájába esik. A filozófiai spekulációt a hagyományra és a hitre kívánja fölépíteni. Társadalombölcseletében kifejti, hogy az ipari proletáriátus sokkal kegyetlenebbül van kiszolgáltatva a tőke hatalmának, mint a középkori jobbágy földesurának. A megoldást a közösségi szellemtől várja: az Istenbe vetett hit, az embertárs iránti bizalom, az emberi szolidaritás a közösség alapja. *Baader* tradicionalizmusa erősen befolyásolta *Bonald* (†1840), *Bautain* (†1861), *Bonnetty* (†1874) és *Lamennais* (†1854) gondolkodását: az I. va-

tikáni zsinat elítélte a hitet egyedül a kinyilatkoztató tekintélyére alapító tradicionalizmust.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768—1834.) berlini evangélikus teológiai professzor szerint a vallás nem „cselekvés" (erkölcs), hanem az Abszolútumtól való teljes függés átérzése. A hit élményében a lét Isten megnyilatkozásának tűnik, s önmagunkat Istenben levőnek érezzük. Isten csak érzelemmel ragadható meg, a vallási tanok a vallási érzelemre reflektáló gondolkodás megállapításai. Elsőként veti föl a filozófiai hermeneutika fogalmát és problémáját. A hermeneutika „a megértés művészete", az írott vagy mondott szövegek értelmezése. A nyelvtani megértéssel szembeállítja a „technikai" megértést, amely csak a nagyobb összefüggések alapján lehetséges: „az egyes megértése az egész megértésétől függ". A nyelvtani megértés azért nem elég, mert a szavak valódi jelentését nem a szótárból tudjuk meg. A szavaknak hangulatuk, a használójuktól függő „hatáskörük" van, és csak úgy érthetjük meg, ha „beleéljük" magunkat az író külső és belső világába. A „divinatorikus" megértés a jelentés közvetlen, ösztönös megragadása, az „összehasonlító" megértés sokféle nyelvi, történelmi, társadalmi, vallási ismeret egybevetése által fejti ki a szöveg értelmét (F. D. E. Schleiermacher: Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben . . . von H. Kimmerle, Heidelberg 1959.).

IRODALOM


*1. Kiadások:*

*E. Behler:* F. Schlegel, Kritische Ausgabe, Paderborn 1958.
*W. Schellberg, A. Dyroff:* J. J. Görres, Historisch-kritische Neuausgabe, Köln 1926-tól.
*F. Hoffmann:* F. v. Baader, Sämtliche Werke, Leipzig 1851—1860. 16 kötet.
*F. D. E. Schleiermachers* Sämtliche Werke, Berlin 1835—1864. 30 kötet.
*H. Kimmerle:* F. D. E. Schleiermacher: Hermeneutik, Heidelberg 1959.

*2. Általános irodalom:*

a) *J. J. Anstett:* La pensée religieuse de F. Schlegel, Paris 1941.
*E. Behler:* Schlegel: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1964. 9. k. 411—412. o.
*A. Dempf:* Weltordnung und Heilsgeschichte, Einsiedeln 1958. 79—109. o.
b) *L. Just: Görres:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1960. 4. k. 1058—1060. o.
*R. Saitschick:* Görres, Olten 1953.

c) *D. Baumgardt:* F. v. Baader und die philosophische Romantik, Heidelberg 1927.
*K. Hemmerle:* Philosophische Grundlagen zu F. v. Baaders Gedanke der Schöpfung, Freiburg 1957.
*K. Hemmerle:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1957. 1. k. 1161—1162. o.
*E. Susini:* F. v. Baader et le romantisme mystique, Paris 1942—1951. 3 kötet.
d) *R. B. Brandt:* The Philosophy of Schleiermacher, New York 1941.
*F. Copleston:* i. m. VII/1. k. 183—193. o., 302—303. o.
*W. Dilthey:* Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit, Stuttgart, Göttingen 1960.
*H. Gerdes:* Das Christusbild S. Kierkegaards, verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers, Düsseldorf 1960.
*P. Meinhold:* Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1964. 9. k. 413—416. o.
*R. R. Niebuhr:* Schleiermacher on Language and Feeling: Theology to-day 17, Princeton 1960. 150—167. o.
*W. Weischedel:* Der Gott der Philosophen, München 1972. 1. k. 213—221. o.

## *11.4. Az abszolút idealizmus*

A klasszikus német filozófia legnagyobb képviselője GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL. 1770-ben született Stuttgartban, 1788-tól 1793-ig a tübingeni egyetemen teológiát és filozófiát tanul. Barátságot köt *Schelling*gel és *Hölderlin*nel, az utolsó évben egy szobában lakik velük a „kolostori internátusban". Ebben az időben lelkesedik a francia forradalomért, bár nem ért egyet a jakobinusok módszerével. Tanulmányainak befejeztével házitanítóskodik, majd 1801-ben magántanár a jénai egyetemen. *Schelling*gel együtt filozófiai folyóiratot (Philosophisches Journal) ad ki, s megírja „A szellem fenomenológiája" című *módszertani* művét. (A Hoffmeister-féle hatodik ⟨1952⟩ kiadást idézzük.) A kézirat utolsó lapjai a jénai csata (1806) előestéjén készültek el. 1808-tól 1816-ig Nürnbergben gimnáziumi igazgató — itt írja „A logika tudományá"-t (1812—1816.) —, majd a heidelbergi egyetem professzora lesz. Itt jelenik meg filozófiai *rendszerének* tömör kifejezése, „A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai" (1817). 1818-tól haláláig (1831) a berlini egyetem ünnepelt tanára, Poroszország hivatalos filozófusa. 1821-ben jelenik meg jogfilozófiája „A jog filozófiájának alapvonalai" címmel. Halála után tanítványai adják ki *Hegel* vázlatai és saját jegyzeteik alap-

ján történelemfilozófiai, filozófiatörténeti, esztétikai és vallásfilozófiai előadásait. Műveinek — barátai által sajtó alá rendezett — összkiadása 19 kötetben jelent meg (Berlin, 1832—1845.). A *H. Glockner* gondozta jubileumi kiadás Stuttgartban látott napvilágot (1927—29.) 21 kötetben. A *Lasson—Hoffmeister*-féle kritikai összkiadásnak eddig 20-nál több kötete jelent meg. A *Szemere Samu* készítette magyar fordítások 1950-től kerülnek kiadásra „A filozófiai írók tára" új folyamában.

### *11.4.1. A szellem fenomenológiája*

A klasszikus német filozófia fő problémája a megismerő alanynak és a megismert tárgynak a kapcsolata. A naiv, kritikátlan filozófia a tárgynak tulajdonítja a megismerés létrejöttét: az objektum határozza meg a szubjektumot. *Hume* kritikátlan szkepticizmusa arra késztette *Kant*ot, hogy megfordítsa a viszonyt: nem a tárgy határozza meg a tudatot, hanem a tudat a tárgyat, de nem a dolgot magát, hanem csak azt a módot, amint a tudatban megjelenik. A felemás kanti filozófiát bíráló *Fichte* abszolút tudásra törekszik: az alany közvetlenül ismeri meg a föltétlenül érvényes alapelvet, amelyből levezetheti a valóságot. Az intellektuális szemléletben felfogott abszolút én nem haladja meg azonban a szubjektum és az objektum kettősségét. *Fichte* rendszerében szubjektivizálódik az abszolútum és megszűnik az objektum. Szubjektív idealizmusát *Schelling* objektív idealizmusa váltja föl: a kiindulás, az abszolút kezdet nem az én, hanem a szubjektum és objektum azonossága. De miként bontakozhat ki ebből a merev, elvont, „megkülönbözetlen" azonosságból a sokaság és a különbözőség? A puszta azonosságból nem érthető meg a különbözőség; csak „az azonosság és nemazonosság dialektikus — önmagában különböző és különbözőségében azonos — azonossága" szolgálhat kiindulási alapul — mondja *Hegel* „A logika tudományában" (Werke, III. 68. o.). Az alapot „mint önmagában különböző" azonosságot kell felfognunk (A szellem filozófiája, 207. o.). Elutasítja az intellektuális szemléletet. A helyébe lépő „közvetítés"-en azt érti, hogy a tudat a szubjektum és az objektum szembenállásában képződik (konstituálódik), hogy a szellemet valami más kell, hogy közvetítse önmagának. Az abszolút alapelv megismerését (Phänomenologie des Geistes, 20. o.) a tapasztalás teljessége közvetítheti csak, bár ez a közvetítés nem a levegőben lóg, van kezdete és van vége, minden egyes mozzanata föltételezi a közvetlenséget, s ehhez tér vissza. Az intellektuális szemlé-

let elutasításából következően *Hegel*nek is ki kell fejtenie a tudományos megismerés lehetőségének a föltételeit. Módszere enyniben transzcendentális: a megismerést visszavezeti (redukció) apriori föltételére, hogy az így nyert alapból levezethesse (dedukció) az ismeretek rendszerét. A kanti transzcendentális filozófiát jelentősen túlhaladja azzal, hogy szerinte nemcsak a jelenség ismerhető meg, hanem a dolog lényege, belső természete is. A szellem fenomenológiája éppen azt a fáradságos utat mutatja be, amelyen az emberi szellem eljut a közvetlen-érzéki szemlélettől a dolgok „eleven lényegének" megismeréséhez, az általános, szükségszerű és egyúttal objektív ismerethez, amely — *Hegel* szerint — egyedül tekinthető tudományosnak.

Hogyan lehetséges ez a megismerés? *Kant*nál az biztosítja a megismerés lehetőségét, hogy a megismerő alany maga alkotja meg megismerése tárgyát a szemléleti formák, kategóriák és eszmék segítségével. A jelenségek mögötti világról azonban a szubjektum mitsem tudhat, minthogy azt nem maga alkotja, így az vele nem rokon, számára teljesen idegen. *Szent Tamás* szerint a megismerő és a megismert között fennálló, a megismerést megelőző azonosságban gyökerezik a megismerés lehetősége. Ez az azonosság nem emberi tudat teremtette, csak a szubjektumban fennálló azonosság *(Fichte)*, hanem létazonosság, amelyet az *esse commune* illetve az *ipsum esse subsistens* biztosít. *Szent Tamás*nak nem problematikus a jelenség és a lényeg elválasztása, az ő felfogásában a jelenségben a lényeg jelenik meg, míg *Kant*nál az ismeret és a megismert azonosságát az egyéni tudat szavatolja, amely természetesen nem képes áthidalni az alany és a tárgy kettőségét.

*Hegel* kettős feladat elé került. Egyfelől a szenttamási biztosítékhoz kellett viszonyulnia, hogy megalapozhassa a lényeg megismerését, másfelől az egyéni megismerőképességből kellett kiindulnia, ha nem akart visszaesni a kritikus filozófia előtti kérdésfeltevés színvonalára. Egyesíteni kívánta az arisztotelészi-szenttamási és a transzcendentális megoldást, és ezért „A szellem fenomenológiájában" az egyéni megismerés különböző fokozatain — tudat, öntudat, ész (Phänomenologie, 79—311. o.) — keresztül bontakozik ki az alapvető azonosság, a létnek és a tudatnak az abszolútumban, Istenben megvalósuló dialektikus — nem különbözőség nélküli — azonossága mint a megismerés föltétele. Az egyéni tudat számára — miközben bejárja az emberiség történelmét (*Hegel* már *Darwin* előtt az egyéni fejlődést a törzsfejlődés megismétlésének tartotta) — társadalmi-történeti tevéken-

sége eredményeképpen egyre világosabbá válik, hogy a vele szembenálló tárgyi világ nem teljesen idegen számára, hanem vele rokon: nem egyszerűen más, hanem az ő saját mása, másléte (Phänomenologie, 313—350. o.). A világ idegensége — sőt, mivel nem az idegenség, hanem az azonosság az eredeti —, elidegenedettsége fokról-fokra megszűnik, és a tudat végül a természeti, művészeti és a kinyilatkoztatott valláson keresztül (Phänomenologie, 481—548. o.) a filozófiában eljut a megsejtett rokonság, az azonosság ősforrásához, az abszolútumhoz. Következésképpen maga is abszolút tudás birtokába jut: nemcsak a dolgok mivolta, hanem Isten is feltárul számára (Phänomenoligie, 549—564. o.).

A szellem fenomenológiája a tudat megtapasztalásának és a szellem megjelenésének a tudománya. Abban, amit megtapasztalunk — mondja — megjelenik a szellem. Tapasztalásnak pedig azt nevezi, ami tudatunkban történik. A megjelenésben maga a szellem nyilvánul meg, nem a véges földi, hanem az abszolút, valamennyi tudattapasztalás alapjául szolgáló szellem — s nem az általános tudat, az abszolút Én, vagy a természet. *Hegel* a tapasztalásból indul ki, s a gondolkodás logikus előrehaladásával, a tudattények közti szükségszerű összefüggések feltárásával akarja levezetni a tapasztalást. A levezetés törvénye a dialektika: bebizonyítja, hogy valamennyi tudatbeli tapasztalat — ha elvontan, abszolútként tételezett — önmagának ellentmond, megoszlik s a tudat magasabb szintjére mutat, ahová felemelkedve megszűnik az ellentmondás. Ez a magasabb tudatfokozat — elszigetelten tekintve — szintén ellentmondásos, s újból magasabb fokra utal.

A hegeli dialektika megértéséhez ismernünk kell az elvont-konkrét fogalompár, az ellentmondás és az „Aufhebung" jelentését.

Ki gondolkodik elvontan? — kérdi egyik tanulmányában. Az, aki a valóság kevés, bár lényeges tulajdonságát emeli ki, ugyanakkor konkrét gazdagságától eltekint. A valóság minél több vonatkozását tükrözi vissza a gondolkodás, annál konkrétabb lesz a megismerés: a világ megismerése az elvonttól a konkrét felé halad. „A metafizikai felöltő kigombolása, még a miniszteri kigombolásnál is siralmasabb látványt nyújtana: néhány szó kerülne csak napfényre, amelyet amúgyis ismer mindenki" *(Studienausgabe, 3. k. 78. o.)*. Azt állítja, hogy nemcsak a megismerés folyamata, hanem a valóság fejlődése is az elvonttól a konkrét-hoz tart, s a dialektika ezért nemcsak a gondolkodás, hanem a lét törvénye is. Hangsúlyozza, hogy a kanti elvonatkoztatásokkal

ellentétben spekulációja konkrét, hogy a fogalom a „dolog természete", hogy a dialektika a valóság mozgása: „Az egész az igaz. Az egész azonban csak a saját fejlődésében beteljesült lény. Azt kell mondanunk az abszolútumról, hogy lényegében véve eredmény, hogy csak a végén az igazi" (Phänomenologie, 21. o.). Vagyis csak akkor van logikai ellentmondás, ha egyes dolgokat kiragadunk az egészből, ha azonban az egészet nézzük, megszűnik az ellentmondás. A tárgyak tulajdonképpen nem „dolgok", hanem az igazság „mozzanatai"; nem önmagukban, hanem az egész összefüggésén belül igazak. A dialektikában nagy szerepe van az ellentmondás kategóriájának. Arisztotelészi fogalmazásában voltaképpen a *meghatározottság* elve, amennyiben minden létezőre érvényes: nem lehet, hogy valami egyidejűleg és egy szempontból legyen is meg ne legyen is. *Hegel* ettől a logikai ellentmondástól (Widerspruch) megkülönbözteti a dialektikus ellentmondást (Gegensatz), az elvont ontológiától a konkrét ontológiát. Ha a valóságot önálló és független szubsztanciáknak tekinti valaki, s az ontológiát a független szubsztanciák logikájának, akkor az arisztotelészi elvnek nemcsak formális-logikai, hanem ontológiai érvényességet is tulajdoníthat. Ha azonban a valóságot elsősorban vonatkoztatások rendszereként fogjuk föl, akkor megváltozik az ellentmondás elvének értelme, s a rendszerre vonatkozik: a rendszer ellentmondástalansága akkor biztosított, ha elemei között nincs logikai ellentmondás. Következésképpen a *principium contradictionis* elveszíti ontológiai jellegét. A történelem során többen rámutattak arra, hogy az „alapelvek" (azonosság, ellentmondás, harmadik kizárása) megosztva és elszigetelten, változatlanul és elvontan tekintik a valóságot, holott az elsődlegesen változás, elevenség és vonatkozás, s ebből válnak ki az egyes meghatározottságok. *Zénónt, Platónt* és *Arisztotelészt* is foglalkoztatták ezek a gondolatok, de elsőként *Hegel* kísérelte meg a konkrét logika és ontológia kialakítását a *dialektikus ontológia* alakjában. Nem mondták a régiek, hogy a lét fogalma a legüresebb? „Egyfelől meg kell ugyan különböztetni a létet mint az *abszolút közvetlent, meghatározatlant, megkülönbözetlent, az önmagát megkülönböztető* és a különbség megszüntetése által *magát magával közvetítő gondolkodástól*, az éntől; másfelől azonban a lét azonos a gondolkodással, mert ez minden közvetítésből visszatér a közvetlenséghez, minden magamegkülönböztetéséből a zavartalan magával való egységhez" (A szellem filozófiája, 196. o.). Az idézetből kiviláglik *Hegel* létfogalma, amely nem a legátfogóbb és legteljesebb valóságot jelenti, hanem az egészen belül helyezkedik el, s meghatározottsága éppen a meghatározat-

lanság, az üresség, a semmi. A lét és a semmi azonossága pedig a keresett keletkezés, a levés, amelyben a mindenkori A létező, ő maga és egyúttal saját másléte: a (bennfoglalt) nem-A, és megfordítva, önlétét mint magával azonosat határozza meg a másléttel, mondjuk a (kifejezett) Nem-A-val szemben. *Hegel* úgy gondolja, hogy ezzel megragadta a „levés" konkrét fogalmát, amelyből levezethető a többi meghatározottság és törvényszerűség. Ebben az esetben az azonosság illetve az ellentmondás nem alapelv, hanem levezetett, egyoldalú, elvont „értelmi törvény"; az alapelv a dialektika: mind a megismerés, mind a valóság dialektikája. Amikor tehát azt mondja *Hegel*, hogy a valóság legbenseje az ellentmondás, akkor a különbözőségek azonosságára gondol. A különbségben az ellentmondás még nem éles, még nem csorbítja az egységet (A — nem-A), amelyben megjelenik. Majd a különbség ellentétté (Nem-A) fejlődik, s addig feszíti az egységet, amíg tulajdonképpeni ellentmondássá válik, amely széttöri az egységet, s új egységgé válik (Nem — Nem-a), majd megintcsak kiéleződik a különbségek ellentéte, s végnélkül halad tovább a fogalom meghatározódása.

Az „Aufhebung" szó hármas jelentése nagyon alkalmas a dialektika kifejezésére. A német szó egyrészt annyit jelent mint megszüntetni, másrészt annyit mint megőrizni. *Hegel* a német nyelv bölcseleti mélységét látja abban, hogy a dialektikus gondolkodást jellemző két mozzanatot egyetlen szóval képes kifejezni. Az előbbi példában a lét és a nemlét magasabb egysége a levés. A lét és a nemlét megszűnt a levésben, hiszen a levés sem nem lét, sem nem nemlét, hanem harmadik valami. Másrészt a levés mégis megőrzi mindkét mozzanatot, hiszen éppen azt jelenti, hogy valaminek még nincs léte, de lesz. Van az *aufheben* igének harmadik jelentése is: felemelni; s *Hegel* ezt a jelentést is kiaknázza: a tudat két egymásra következő fokozata közül az első megszüntenfelemelkedik a másodikká. A helytelen meggyőződést úgy javítjuk ki, hogy magasabb fokra emeljük, s megszüntetve-megőrizzük.

A fölemelkedés célja az abszolút tudás, amely megszüntetve-megőrizve foglalja magában az összes megelőző tudatfokozatot. Az abszolút tudáshoz való felemelkedés — mint említettük — voltaképpen transzcendentális redukció: a tudatélmények lehetőségének apriori föltételéhez való felemelkedés. A tudat apriori föltétele az abszolút tudás, amit *Hegel* magával az abszolútummal azonosít. Az abszolút tudás közvetlen egységében megszűnik a tudat megoszlása, a transzcendentális redukció eléri az alany és a tárgy kettősségét megelőző abszolút elvet, amit *Platón* a legfőbb ideának, „harmadik nem"-nek, *Hegel* abszolút tudásnak

nevez. A tudás abszolút történésként, mindent tételező és mindent megszüntető dialektikaként: *abszolút* tudásként fogja föl magát (Phänomenologie, 549—564. o.). Ez nemcsak az abszolútum tudását jelenti, azt, hogy abszolútan tud magáról, hanem azt is, hogy a tudás maga az abszolútum, s hogy az abszolútum tudás, de magában különböző, önmagát megkülönböztető, tárgyi tartalmainak a tételezése útján, önmagát — azonosságát — megvalósító tudás. A tudás saját magában és magával szemben tárgyi mozzanatként tételezi az objektumot, saját tartalmának önmagával szemben való tételezése révén önmagát fejleszti ki, saját magát valósítja meg a másikban, s általa saját magához tér; a másikat — saját mozzanataként — azonosságában megőrzi, de máslétében megszünteti az azonosságát véghezvívő tudásban.

*Hegel* úgy tér ki a fichtei szubjektív idealizmus elől, hogy abszolutuma nem egyéni, individuális alany, hanem a lét abszolút alapja. Az alany és a tárgy kettősségét az haladja meg, hogy ellentétüket az abszolútum hordozza. Az abszolút tudásban kétszeres „Aufhebung" megy végbe. Megszűnik az alany és a tárgy ellentéte, amennyiben a máslétet megszüntetve veszi vissza magába az alany tudása, egyúttal azonban megőrizve, mert az alany csak a másikban és a másik által tud magáról. Tudásom tartalmát és magamat a másikban találom meg; az alany a szellem önkibontakozásaként fogja föl a tárgyakat. A szellem dinamikája teremtő, a világ teremtő elve nem a véges szellem gondolkodása, hanem a véges szellem legmélyén működő abszolútum, amely az abszolút szellemben fejti ki magát.

Az abszolút tudásban megszűnik a véges és a végtelen szellem ellentéte: az alany tudja, hogy beletartozik a szellem abszolút folyamatába mint a szellem megjelenésének a mozzanata, és kibontakozásának a helye. A tudásnak erről a magaslatáról szükségszerű kategóriákba foglalható Isten (A logika tudománya), a természet (A természetfilozófia), valamint az ember egész világa (A szellem filozófiája). Így követi a fenomenológiát „A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai".

*Hegel* tehát az emberi megismerőképesség vizsgálatakor úgy találta, hogy az végtelen, éspedig nemcsak elvileg, amint *Kant* előtt is sokan állították, hanem tényegesen is: képes abszolút tudás birtokába jutni, mint ahogy el is jutott idáig *Hegel*ben. Így aztán a kanti szubjektivizmus meghaladásának helyes célkitűzésével *Hegel* az abszolútizmus hibájába esett, amely nem tette lehetővé számára *a véges* és a *végtelen szellem* megkülönböztetését. Fenomenológiájában oly „sikeresen" juttatta el az egyéni tudatot az abszolút tudás fokára, hogy teljesen feloldódott benne, s

többé nem tudta az *egyediséget* értékének és jelentőségének megfelelően tárgyalni rendszerében, noha többször megkísérelte. Bár a transzcendentalizmus és az arisztotelizmus összeegyeztetése nála az abszolutizmus kudarcába fulladt, mégis nyilvánvalóan helyes az a felfogás, amely szerint „A keresztény filozófia ma uralkodó iránya, a transzcendentális szemlélet, Tamás és Kant mellett Hegelt tekinti tanítómesterének" (Mérleg 3 (1967) 267. o.).

### *11.4.2. A logika tudománya*

A szellem fenomenológiájában *Hegel* a gondolkodó én és a gondolkodás tárgyának első és közvetlen ellentététől eljut az abszolút szellemig. Rendszere ellenben visszafele követi a dialektikus mozgást. A természet és társadalom előtti abszolút eszme, tiszta gondolat bocsátja ki magából a természetet, amely az eszme másléte, majd a természetből kiemelkedik a szellem — tulajdonképpen az egyéni és a társadalmi tudat —, amelynek fejlődése során az abszolút eszme felismeri magát a világban, s ezzel a fejlődés véget ér.

A logika általában a gondolkodási formák és törvények tana. A formális logikát *Kant*nál felváltja a *transzcendentális logika:* a tapasztalás zürzavaros anyagát elrendező apriori szemléleti formák, kategóriák és eszmék tana. A transzcendentális logika a gondolkodás szerkezetének s nem a lét struktúrájának a tudománya. *Hegel* célja az értelem tiszta *fogalmainak* a kibontakoztatása, ezek nemcsak gondolkodási formák, hanem a lét szerkezetét is visszatükrözik: a dolog maga olyan, amilyennek szükségképpen kell elgondolnom. A hegeli logika ontológia: az abszolút tudásban a véges szellem fölemelkedik az abszolút szellembe, s az abszolút elsőről, a tudat megvalósításának a föltételéről tud. Ez az „abszolút pont" a tudatunkban működő dialektikus erő; önmagát differenciáló elvként saját azonossága és nemazonossága. Ezért lehetséges ebből az abszolút pontból apriori levezetnem a tárgyi világot, megragadnom amint a „tiszta" gondolkodás végbemegy, s benne átlátom a valóság teljes önkifejletét és önmegvalósulását.

Mivel a létező belső lényege a gondolat, ezért a létezők általános meghatározottságai *Hegel*nél „gondolati meghatározottságok". Azt írja a „Filozófiai bevezetésben", hogy a logikának — a tiszta értelem és a tiszta ész tudománya lévén — három oldala van: az absztrakt vagy értelmi, a dialektikus vagy negatív ésszerű, s a spekulatív vagy pozitív ésszerű. Az értelmi logika megáll a

fogalmak szilárd meghatározottságánál s mástól való különbözőségénél; a dialektikus logika átmenetelükben és feloldódásukban mutatja meg a fogalmakat, a spekulatív vagy ésszerű logika a fogalmak egységét ragadja meg ellentmondásaikban, vagy a pozitívat a feloszlásban és átmenetelben (Studienausgabe, 3. k. 155. o.).

*Hegel* teljesen üres létfogalomból indul ki, amely annyira tartalom nélküli, hogy átmegy a *nemlét*be, ez pedig a *lét*be. A lét és a nemlét „igazsága" a kettőnek egymásba való kölcsönös átmenete, egymásban való eltűnése, a *levés.* A fogalom mozgása nem áll meg itt sem, hanem halad tovább a tagadás felé, s a kettő együtt egy harmadikra — a *létezésre* — irányul, amely megszünteti a tagadást. A dialektika eltúlzása odáig vezetett, hogy *Hegel* tagadta a logikai ellentmondás *(principium contradictionis)* elvét is: az elvont értelem a formális logika szintjén kerülni kívánja ugyan az ellentmondást, de így nem jut el a dolgok mélyére. A spekulatív ész gondolkodása keresztülmegy az ellentmondáson, eléri az alapot, s az abszolutum kibontakozásának a mozzanataként fogja föl az egyest.

A levés nyugtalanság, mozgás, ami létrejön általa, az a *létezés* (Dasein). Benne már nem érezzük a mozgás mozzanatát. Lét ez is, de az elsőnél magasabb szinten, teljesen elvont: olyan lét, amely lett. A létezés meghatározottsága a *minőség,* amely „egy a léttel". A *mennyiségi* meghatározottság nem azonos a léttel, s bizonyos határok közötti változás esetén nem vezet a minőség megváltoztatásához. A mennyiség és a minőség egysége a *mérték:* nem kívülről, hanem a dolog természetétől, a minőségtől meghatározott mennyiség.

A logika második részében, a *lényeg tanában* fejti ki a lényegről, a jelenségről, a valóságról, a dologról és az ellentmondásról szóló tanítását. A *lényegnek meg kell jelennie* — mondja. Nincs olyan lényeg, amely nem jelenik meg a valóságban, és ugyanakkor megfordítva: a jelenség mögött mindig ott a lényeg. A valóság rendkívül bonyolult és sokszínű rétegződés; a lényeg mögött még lényegesebb lényeg áll, amelyhez képest az előbbi lényeg jelenség és így tovább a végtelenségig. Ha a lényegnek meg kell jelennie, akkor az emberi gondolkodás magát a lényeget is megközelíti. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a jelenség sokkal gazdagabb mint a lényeg, minél mélyebben haladunk a lényeg felé, annál kisebb a dolgok kiterjedése. A *lényeg és a látszat* viszonyáról azt mondja, hogy a látszat is szükségszerű, hiszen az az objektum az oka, amelynek megvan az a tulajdonsága, hogy létrehozza a tudatban a látszatot. A *dolog* kategóriájának az

elemzése során a kanti „magánvaló dolgot" absztrakciónak minősíti és átértelmezi. *Hegel* szerint a „magánvaló" a tárgy a maga kifejletlen állapotában. Amikor teljesen kifejlődik, „magáértvaló" tárggyá válik, feltárul a más tárgyakkal való kölcsönhatás folyamatában, és megnyilvánul tulajdonságaiban. A magban, a csírában megvannak a kifejlett növény részei, a gyökér, a szár, a levelek, a virágok, a gyümölcs, de csak lehetőségképpen, *magánvalóságuk* szerint. Aminek a magban csak magánvalósága volt, a kifejlett növényben megvalósult, *magáértvaló:* a gyökér, a szár stb. „A magánvaló lét és a magáértvaló lét elválasztása, amely megvan a végesben, egyúttal puszta létezését vagy jelenségét alkotja . . . A gyermek *magánvalósága szerint* ember, csak magánvalóan eszes lény, csak lehetőség szerint ész és szabadság, s csak így, fogalma szerint szabad. Ami mármost így csak magánvalóan van, az nincs a maga valóságában. Az ember, aki magánvalóan eszes, kell, hogy önmagának produkciója által átmunkálja magát olyképpen, hogy kimegy magából, de éppúgy beleformálja magát magába. Csak így válik magáértvalósága szerint is azzá" (A jogfilozófia alapvonalai, 44. o.). A magánvaló és magáértvaló létnek a szintézise a magán- és magáértvaló lét: az abszolút, a teljes lét. A logika második része a szabadság kategóriájának az elemzésével zárul. A szabadság a fogalmilag megértett szükségszerűség, a szükségszerűség fölismerése.

*A logika harmadik része,* a szubjektív logika, a *fogalommal* foglalkozik. A fogalom *Hegel* szerint nem a gondolkodás formája, amint *Kant* állította, és nem az értelem absztraháló tevékenységének az eredménye. A fogalom az abszolút teremtőerő, amely létrehozza az összes létező dolgot. „A fogalom magán- és magáértvaló léttel biró egyszerű totalitás, amelyből valamennyi meghatározása fakad" (Filozófiai bevezetés, II. 88. §. Studienausgabe, 131. o.). A fogalom először alanyi, azzal foglalkozik a formális logika (fogalom, következtetés, ítélet). A formális logika elemzéséről áttér az objektív fogalom vagy célszerűség vizsgálatára: a cél közvetített és közvetlen egyúttal. Az alany szubjektív célja, a közvetítő tevékenysége és a létező cél alkotja a következtetés totalitását. Itt dolgozza ki az emberi cselekvés, a munka szerepét a valóság megismerésében: A fenomenológia leghíresebb fejezetében (Urak és szolgák) az emberré válást az emberi munkából vezeti le. A munka által tér magához a tudat (reflexió a cselekvésre, arra ahogyan él az ember), s a tudaton voltaképpen az embert érti, hiszen az emberi lényeg nála egyenlő az öntudattal. Abból, hogy a szolga van közvetlen kapcsolatban a termeléssel, nem pedig az úr, arra következtet, hogy csak a szolga fejlődhet

tovább, s ezért fölébe kerekedik az úrnak. A termeléstől távoli urak eltávolodnak a valóság tényleges megismerésétől, a szolgák pedig közelednek hozzá (Phänomenologie, 141—150. o.). „A szolgával szembenálló úr még nem volt igazán szabad; mert a másikban még nem mindenképpen önmagát szemlélte. Csak a szolga szabaddá válásával válik tehát az úr is teljesen szabaddá. Ezen általános szabadság állapotában, ha magamra reflektálódom, közvetlenül a másikra reflektálódom, s megfordítva, ha a másikra vonatkoztatom magamat, közvetlenül önmagamra vonatkoztatom magamat" — írja „A szellem filozófiájában" (223. o.).

A fogalom tanának egyik központi gondolata, hogy az ember célja nem az, hogy elvont fogalmakat alkosson, hanem hogy konkrét-általános fogalmakat hozzon létre. Nem minden általános fogalom elvont fogalom. Az igazi általános fogalom a valóság lehető legteljesebb gazdagságát foglalja magában.

A szubjektív és az objektív fogalom egysége az *eszme*, *Hegel* rendszerének legmagasabbrendű kategóriája. Az eszme nem a legelvontabb és ezért legüresebb, hanem a leggazdagabb tartalmú, legtelítettebb fogalom, mert ésszerű elrendezettségben a mindenséget foglalja magában. Az eszme az a valóság, amely nem valami külső képzetnek vagy fogalomnak kell, hogy megfeleljen, hanem saját tulajdon fogalmának, következésképpen az eszme úgy létezik, ahogyan magán- és magáértvalóan lennie kell — mondja a „Filozófiai bevezetés" fogalomtanában. Amennyiben a fogalom közvetlenül egyesül a realitásával, az eszme élet. A megismerés és a jó eszméjében a valóság és a fogalom elkülönül egymástól, a tudás vagy az igazság eszméjében, az abszolút tudásban a tudat azonos önmaga fogalmával (Studienausgabe, 3. k. 149—152. o.).

### *11.4.3. A szellem filozófiája*

A fogalom dialektikus mozgása nem áll meg az eszménél. Az abszolút eszme „arra határozza magát, hogy magát mint természetet szabadon kibocsátja magából" — írja a logika befejező részében. Az Enciklopédiában ennek megfelelően a logikát a természetfilozófia követi. „Isten kétféleképpen nyilatkozik meg, mint természet és mint szellem; Istennek mind a két alakítása Isten temploma, amelyet betölt és amelyben jelen van" (A természetfilozófia, 26. o.). „Isten nem mint absztraktum az igaz Isten, hanem csak mint az az élő folyamat, amellyel mását, a világot tételezi, s ez a más, isteni formát öltve, Isten fia; s csak a másával való

egységben, a szellemben, szubjektum Isten" (uo.). „A természet időben az első, de az abszolút prius az eszme; ez az abszolút prius a végső, az igazi kezdet, az alfa és az ómega" (i. m. 34. o.). A természet célja az abszolútum szellemmé válása a véges szellemben. „A természetfilozófia maga is hozzátartozik a visszatérésnek ehhez az útjához; mert ő az, amely megszünteti a természet és a szellem különválását" (i. m. 27. o.).

A természet fejlődésének a célja a *szellem*, amelyben magához tér az eszme. A szellemről szóló tanítását *Hegel* „A szellem filozófiájában" három részre osztja. Az első rész a szubjektív szellemmel foglalkozik, tehát azzal a problémával, amit sokkal bővebben fejtett ki a fenomenológiában. A szellem „az önmagát tudó valóságos eszme" (A szellem filozófiája, 17. o.). A növény csírája — ez az érzékileg létező fogalom — hozzá hasonló valósággal, a mag létrehozásával zárja le kifejlését. Ugyanez áll a szellemre is: fejlődése akkor éri el célját, ha fogalma tökéletesen megvalósult, vagy ami ugyanaz, ha a szellem eljut fogalma teljes tudatához (i. m. 14. o.). A szellem fejlődése során elsőként „az önmagára vonatkoztatás formájában" mint szubjektív, azaz mint *megismerő* szellem jelenik meg. A magánvaló vagy közvetlen szellem a lélek. A magáértvaló vagy közvetített szellem a tudat, végül a magát magában meghatározó szellem „a szellem mint szellem". A lelket az antropológia, a tudatot a fenomenológia, a szellemet mint szellemet a pszichológia vizsgálja, ebben a szellem saját fogalmát ragadja meg (i. m. 43. o.). Így jut el a szellem az igazsághoz: „Ebben az alakban a szellem az önmagáértvaló ész. Szellem és ész úgy viszonylik egymáshoz, mint test és nehézség, mint akarat és szabadság: az ész a szellem szubsztanciális természete; csak más kifejezés az igazság vagy az eszme számára, amely a szellem lényege; de csak a szellem mint ilyen tudja, hogy természete ész és igazság" (uo.). Így a szellem önmagának teljesen általános, ellentét nélküli bizonyossága. „Bízik tehát abban, hogy önmagát találja majd meg a világban, hogy ez szükségképpen barátságos iránta, hogy — miként Ádám mondja Éváról, hús az ő húsából — neki a világban észt kell keresnie a saját eszéből" (i. m. 227. o.). Az elméleti szellemet elmének nevezi, amelynek utolsó fejlődési foka a gondolkodás: „A gondolkodás a lét" (i. m. 275. o.). A gyakorlati szellem az akarat, amelynek lényege a szabadság (i. m. 291. o.).

A szubjektív szellem, a megismerés a valóság reprodukálásának első fázisa csak, amit másodikként az objektív szellem fázisa követ; amint a neve is mutatja, a szellem objektiválódása, tárgyiasítása. Az objektív szellemet tárgyalva nem a megismerés kérdésével foglalkozik, hanem azzal, hogy a valóságot megismerő em-

ber hogyan objektiválja, hogyan valósítja meg a világszellemet a társadalomban, milyen a társadalmi létben a világszellem és az egyéni tudat kölcsönhatása. Az objektív szellem köréhez tartozik a jog (i. m. 246—300. o.), a moralitás — a jó és a rossz fogalma — (i. m. 301—308. o.), az erkölcsiség: a család, a polgári társadalom, az állam intézménye, és mindennek a fejlődéstörténete (i. m. 306—345. o.).

Az objektív szellem problémáit bővebben fejti ki „A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata" című művében. A jogi törvény *tételezett* — mondja *Hegel.* A fogalom sokfélét tartalmazhat; amit kielemezek belőle és tételbe foglalok, azt tételezem. Az emlősök fogalmában benne van, hogy eleven fiakat szülnek; ha ezt tételben kimondom, akkor tételezem. A gondolat és a valóság azonosságát vallja, tehát beszélhet tételezésről a természetben is. A magban is megvannak már — magánvalóságuk szerint — a gyökér, a szár, a virág, amelyek a kifejlett növényben tételezve vannak. A jogi törvény tételezettségén azt érti, hogy mivel embertől származik, ellentmondás lehet aközött, ami van és aminek lennie kell. Meggyőződése azonban, hogy: „Ami ésszerű, az valóságos; s ami valóságos, az ésszerű" (A jogfilozófia, 20. o.). Következésképpen megkísérli az állam ésszerű felfogását és bemutatását. Az előszóban kifejti, hogy műve az egész történeti-társadalmi fejlődés lezárásának, a francia forradalom kialakította új társadalomnak utólagos felmérése és igazolása. „Hogy *mi van:* azt kell felfogni, ez a filozófus feladata, mert az, *ami van,* az ész" (i. m. 21. o.). Tehát sem az etikának, sem a jogbölcseletnek nem lehet más feladata, mint a „szürkét szürkébe festeni". Mefisztó szavára céloz:

„Fiam, fakó minden teória

s a lét aranyló fája zöld". Az a célja, hogy az észt mint öntudatos szellemet kibékítse az ésszel mint létező valósággal. „Megismerni az észt mint rózsát a jelen keresztjében, s ezzel örülni ennek a jelennek: ez az ésszerű belátás, a *megbékélés* a valósággal . . . s hogy a szubjektív szabadsággal ne egy különösben és esetlegesben álljanak, hanem abban, ami magán- és magáértvaló" (i. m. 22. o.) — az államban. A jogbölcseletben az egyes az általános mozzanata. Az egyedül érvényes, valóságos és igaz csak az egyetemes lényeg „a magán- és magáértvaló", amellyel szemben az egyes csupán másodlagos. Az abszolút szellem konkrét megjelenése a történelemben az állam, „az erkölcsi eszme valósága" (i. m. 261. o.); az egyes alárendelt, eltűnő mozzanat az egészben, a kollektívum eleme csupán, s az egész, a totalitás szolgálatában áll. „A szabadsággal kapcsolatban nem szabad az

egyediségből, az egyes öntudatból kiindulni, hanem csak az öntudat lényegéből, mert akár tudja az ember, akár nem, ez a lényeg mint önálló hatalom realizálódik, amelyben az egyes egyének mozzanatok csupán. Isten menete a világban az, hogy az állam van: alapja a magát akaratként megvalósító ész hatalma" (i. m. 266—267. o.).

A *jogfilozófia első része* az elvont jogot tárgyalja. A világba és társadalomba született ember közvetlen, elvont, formális szabadsága az ugyancsak elvont joggal áll szemben, amely csak puszta lehetőség. Az ember az elvont joggal szemben kialakíthatja a jó és a rossz fogalmát, amely nem mindig egyezik a joggal. A szubjektív akarat joga szembeállítva a joggal a *moralitás* szférája. E két elvont mozzanat egysége és igazsága az *erkölcsiség*, „a szabadság fogalma, amely a létező világgá és az öntudat természetévé lett" (i. m. 176. o.). Az erkölcsiség nem elvont, mint a jó, hanem konkrét *intézmény*ekben valósul meg. A közvetlen vagy természetes erkölcsi szellem a család. Ez átmegy a polgári társadalomba, az önálló egyének kapcsolatába. Létrejön a személyek és a tulajdon biztonságát, különös és közös érdekeik megóvását szolgáló külső rend, amely az *állami* alkotmányban gyökerezik és foglalódik össze. A családban egységes erkölcsi eszme megoszlik a társadalomban, s újra egyesül magával — magán- és magáértvaló — az államban (i. m. 273. o.). Az államokban a *népszellemek* valósulnak meg: soruk és tetteik dialektikájából az általános szellem, a *világ szelleme* hozza létre magát, s a világtörténelemben mint a világ ítélőszékében az államokon gyakorolja legfőbb jogát.

Történelemfilozófiájának alapgondolata „az, hogy az ész uralkodik a világon, tehát a világtörténetben is ésszerűen mennek végbe a dolgok" (Előadások a világtörténet filozófiájáról, 16. o.). Meglehetősen önkényes konstrukciókkal kívánja bizonyítani feltevését, hogy „a világtörténet az ész képe és tette" (i. m. 17. o.). Meg akarja érteni „a bajt a világban", ki akarja békíteni a negativumot a gondolkodó szellemmel; bár a világtörténetben a konkrét baj egész tömege tárul elénk. Az ész elveti a pusztán negatívnak a kategóriáját, és felteszi, hogy az emberi nemnek általános tevékenységéből *maradandó mű* fakadt, hogy valóságunk az egész emberi nem történelmének eredménye. A véges, pillanatnyi célok egy általánosnak a mozzanatai; a mulandó el nem múlót tartalmaz (i. m. 751. o.). Megoldásának alapelvét a szellem természetéből meríti. A szellem mint „valaminek a tudata" először elidegenedik magától, teljesen elvész tárgyában, átmegy „önmaga másába" (első tagadás). A tudat továbbmeghatározódása során visszatér öntudatához, amely — szkeptikus tudatként — tagadja

az idegen tárgyakat (a tagadás tagadása). Végül pedig abban, ami eddig idegennek tűnt és amit tagadott, felismeri saját lényegét, s a tagadás, a negativum fenntartó megszüntetése árán jut vissza teljesen önmagához. Az elidegenedést — a rosszat, a negativumot — a szellem természetéből vezeti le, s benne akarja megszüntetni. Az elidegenedés nála háromféle: Először jelenti a *tárgyiasság* kialakulását a szellemből, vagyis a természet és a társadalom létrehozását a szellem által. Másodszor jelenti a szubjektum és objektum közötti valamennyi bonyolult viszonyt, illetve az ember célszerű tevékenységét: ilyenformán *az emberi erők eltárgyiasulásaként* jelenik meg a munka, a műveltség, a történelem, az állam. Harmadszor az elidegenedés azt jelenti, hogy az emberek eltorzultan fogják föl saját tevékenységük termékeit: úgy látják, hogy ezek tőlük idegen erők és *uralkodnak rajtuk. Hegel* ebből azt a helytelen következtetést vonja le, hogy az elidegenedés megszüntetése a tárgyiatlanítás, ami nála a megismerés, a világ és a történelem ésszerűségének a felfogása révén valósul meg (A szellem filozófiája, 223. o.). „A világtörténelem előbbrejutás a szabadság tudatában" — mondja, és azonnal hozzáfűzi — „olyan előbbrejutás, amelyet szükségszerűségében kell felismernünk" (Előadások, 43. o.). A történelmet azok az egyének viszik előre, akik megértik a világszellem szavát és szerinte cselekszenek. „Az általánosnak a különös által kell a valóságba lépnie" (i. m. 61. o.). A *faj* (különös) magában foglalja a *nem* (egész) természetét, nem ellentétes az általánossal, amint az arany nem ellentétes a fémmel. A *világtörténeti egyének* az általánost — amit véghezvittek — önmagukból merítették, de nem ők találták föl: öröktől fogva megvolt bennük, ők csak tételezik. *Madách* ezt így fejezi ki:

„Mert egyént sosem
Hozandsz érvényre a kor ellenében:
A kor folyam, mely visz vagy elmerít,
Úszója, nem vezére az egyén. —
Kiket nagyoknak mond a krónika,
Mindaz ki hat, megérté századát,
De nem szülé az új fogalmakat.
Nem a kakas szavára kezd virradni,
De a kakas kiált, merthogy virrad. —"
(Az ember tragédiája, 7. szín)

A *fenntartó egyének* „működtetik" az erkölcsiséget — fenntartják az intézményt —, a világtörténeti egyének átérzik „mert belsejükben megnyilatkozott, minek érkezett el az ideje, ami szükségszerű" (Előadások, 71. o.). A világtörténeti egyének mint szubjektumok nem voltak boldogok, nem tértek át céljuk nyugalmas élvezésére. „Valójuk épp tettük volt; ez a szenvedélyük alkotta természetük, jellemük körét. Ha elérték céljukat, üres burkokhoz hasonlítanak, amelyek lehullanak" (i. m. 73. o.). Az eszme a létezés és a mulandóság adóját nem magából fizeti, hanem az egyének szenvedélyeiből. „Az ész cselének lehet nevezni, hogy a szenvedélyeket küldi harcba maga helyett, s így az lakol és szenved kárt, aminek segítségével egzisztenciára jut" (i. m. 77. o.). Caesarnak véghez kellett vinnie a szükségszerűt a korhadt szabadság ledöntésére; ő maga elpusztult a harcban, de a szükségszerű megmaradt: a szabadság — az eszme szerint — a külső történés alatt hevert.

*Hegel* egyik legnagyobb érdeme, hogy fölhívta a figyelmet a történelmi gondolkodásra. A történelmiség abszolutizálása azonban a szabadság és ezzel éppen a történelem tagadásához vezet: ha a szabadság feloldódik a szükségszerűségben, akkor megszűnik a történelem is. Igaza van, hogy a negativitás előbbrevivő mozzanat, hogy „legyőzöttként" sem enyészik el, de csak az egyének és a szabadság elveszítése árán sikerül neki az ellentétek elméleti kibékítése.

A világszellem harmadik és utolsó fokozata az *abszolút szellem* (A szellem filozófiája, 347—370. o.). A művészet világa magában foglalja a természet és a szellem szemléleti egységét. Az abszolút vallásban az abszolút szellem nem elvont mozzanatait (mint a művészetben), hanem önmagát nyilatkoztatja ki. Az abszolút vallás megszünteti a véges *képzelésmód* formáit az egy szellemben való hitben és a kultusz áhitatában. A valóság vallási reprodukálását meghaladja a filozófiai, amely a világ és az eszme konkrét egységét ragadja meg a *fogalommal*. A filozófia a magát gondoló eszme, a magáról tudó igazság.

### *11.4.4. Hegel teológiája*

*Hegel* nélkül nincs *Darwin* — mondja *Nietzsche*, s ezt saját magáról is írhatta volna. Isten halálát *Hegel* így fogalmazta meg: „Isten meghalt, Isten halott — ez a legrettenetesebb gondolat, hogy minden Örök, minden Igaz nincs, hogy Istenben magában van a tagadás; a legnagyobb fájdalom, a teljes menthetetlenség

érzelme, miden magasabbrendű föladása kapcsolódik hozzá. A folyamat azonban nem áll meg itt, hanem bekövetkezik az átfordulás; Isten ugyanis visszanyeri magát ebben a folyamatban, s csak ezt jelenti az Isten halála. Isten halála ismét életre kel" (Religionsphilosophie: Werke, XIV. 167. o.). Azt mondja *Hegel*, hogy a „legmagasabb eszme" abszolút szenvedésének, a „spekulatív nagypénteknek" az idejére esik filozófiájának kezdete (Werke, I. 345. o.). A felvilágosodás „értelme" egyaránt támadta a hitet és az észt. A védekezésre kényszerülő hit visszavonult az északi-protestáns szubjektivizmusba. Az „ésszerű vallás" pietista alternatívája azonban az ateizmusnak szolgáltatta ki az objektív világot és az embert: a *Hegel*t megelőző filozófiák közös alapelve a „végesség abszolút volta", s az ebből adódó ellentét véges és végtelen, realitás és idealitás (eszmeiség), érzéki és érzékfeletti között, és az igazán reális és abszolút túlvilágisága (Werke, I. 230. o.). *Hegel* ateizmus utáni filozófiája a felvilágosodás ateizmusát akarta meghaladni; az újkor ateista közérzetét a nagypéntek értelmezi. A történelmi nagypénteket — amikor Jézust elhagyta Isten — a spekulatív észnek úgy kell felfognia, mint magának az abszolútumnak a nagypéntekét, s következésképpen valamenynyi létező Istentől való elhagyatottságát. *Hegel* nem „keresztény ateizmust" hirdet, hanem az ateizmus keresztény megszüntetését-megőrzését, ateizmus utáni istenhitet. A kérdés az, hogy miként kell fölfognunk Istent, aki annyira kiüresítette magát a történelemben, az emberiben, aki annyira eltávolodott magától, hogy ember lett, szenvedett és föltámadt?

Mit ért *Hegel* a valláson? A vallás az Istenről való felfogás, az a hely, ahol egy nép definiálja azt, amit igaznak tart. „A vallás egy nép tudata arról, ami, a legmagasabbnak lényegéről. Ez a tudás az általános lényeg. Ahogy egy nép elképzeli Istent, úgy képzeli el Istenhez való viszonyát is, vagyis úgy képzeli el önmagát; így a vallás egy népnek magáról való fogalma is. Egy nép . . . csak amikor Istent a természet felett álló szellemnek tartja, akkor lesz maga is szellem és szabad." Azon múlik minden, hogy „a vallás az igazat, az eszmét csak különválasztásában ismeri-e, vagy igaz egységében; — különválasztásában: Isten az elvontan legfőbb lény, az ég és a föld ura, aki a világon túl van, és az emberi valóság ki van zárva belőle; egységében: Isten az általánosnak és egyesnek egysége, benne az egyest is pozitív módon szemléljük, az emberré-válás eszméjében. Az isteni eszmében van az egységnek, a szellem általánossága és a létező tudat egységének léte; ez azt jelenti, hogy a véges egyesült a végtelennel. Ahol a kettő elkülönült egymástól, ott az értelem végtelensége uralkodik.

A keresztény vallásban az isteni eszme így mint az isteni és emberi természet egysége van kinyilatkoztatva" (Előadások a világtörténet filozófiájáról, 94. o.). A vallás — írja a Fenomenológiában — a szellem öntudata, nem tökéletes azonban, mivel nem a tudás tökéletes egységében, hanem a képzetben valósul meg. A szellem elidegenedésének és közvetítésének első fokozata a természetes vallás, a második a művészeti vallás, a harmadik a kinyilatkoztatott vallás. A vallás tárgya az igaz, vagyis a szubjektív és az objektív egysége. A konkrét vallásban azonban az abszolútumot gyakran elválasztják a végestől, ott is, ahol az abszolútumot talán már szellemnek nevezik. Így van ez a zsidóknál, az iszlámban és a felvilágosodás „értelmi vallásában". Ha az általánost mint természetet képzeli el az ember, ez a panteizmus. De ennek nincs tartalma. Isten, a szubjektum eltűnik, mert már nem különböztetik meg. A másik mód Isten és a világ egysége. Ide tartozik a kereszténység, benne az isteni és az emberi természet egysége Krisztusban jelenik meg (uo.).

A vallások ellentétét az abszolút tudás szünteti meg: a magát szellemként megismerő szellem tudománya, a filozófia (Phänomenologie, 549—564. o.). A fenomenológia Isten „életrajza" a világban: a szellem története az élő Isten történetét írja meg. Nem hirdet panteizmust, mivel nem abszolutizálja a világot. *Kant* elszakította az embert Istentől, a végest a végtelentől, *Hegel* helyreállítja kapcsolatukat az élet, a szellem, az isteni eszme egységében. A messzi Isten helyett közelít hirdet, a transzcendenciát az immanenciában találja meg: az embernek és a világnak Istenben-való-létét (panenteizmus) tanítja. A panteizmus inkább csak abban fedezhető fel nála, hogy *Kant*, *Lessing*, *Spinoza* és *Goethe* kritikája után kerülni kívánja az Isten és az ember kapcsolatának személyes kategóriákkal való leírását (H. Küng, 170. o.).

A hegeli abszolútum kétértelmű. Isten olykor az egészbe felemelt ember-Isten kapcsolat másik tagja, olykor inkább maga az egész. Nem értelmezhető egyszerűen egészként, hanem az Isten és az ember ellentétét is magába záró, önmagában különböző és különbözőségében azonos szellemi teljességként fogható csak föl helyesen. *Hegel* szellem-monizmusának tulajdonítható, hogy az Isten és az ember, a végtelen és a véges szellem félreérthetetlenül kifejtett különbségét megőrzés nélkül szünteti meg az abszolút tudás (H. Küng, 553. o.). A Fenomenológiában mégis kiviláglik, hogy Isten világiassága nem azonos a világ isteniségével; hogy Isten a világ és mégsem világ, hogy a világ rettenetesen istentelen, bár Isten külső ruhája. A világ nem egyszerűen, hanem

fejlődésében Isten. A fejlődésben Isten kiüresedik, elidegenedik a világba, s éppen ezáltal visszavezeti magához a világot, amint az újplatonikusok és a skolasztikusok tanították: *exitus a Deo — reditus in Deum.* A dualizmus új értelmezést nyer: a „külső" különbséget magába Istenbe helyezi. Isten élete az ellentéttel vívott küzdelem, Isten összekülönbözése önmagában, amelynek folyamán előjön a világ és eljut a megbékéléshez Istenben. *Hegel* istenfogalma magába Istenbe helyezi a negatívumot: a tagadás komolyságát, fájdalmát, türelmét és munkáját. Amikor azt mondja, hogy Isten szellem, éppen ezt akarja kifejezni. „A szellem megmutatta nekünk, hogy nem a tudat visszavonulása a tiszta bensőségességbe, sem pedig egy különbség szubsztanciájába és nemlétébe való puszta elmerülése, hanem önmozgás, amely kilép magából, elmerül szubsztanciájában s ugyanígy mint alany tér vissza belőle magához" (Phänomenologie, 24. o.). „Mint ismeretes, a teológia ezt a folyamatot a képzet formájában úgy fejezi ki, hogy az Atyaisten (ez az egyszerűen általános, magábanvaló) feladva magánosságát, megteremti a természetet, az önmagának külsőt, önmagán kívül valót, egy fiút (másik énjét), ebben a másikban pedig végtelen szereteténél fogva önmagát szemléli, benne képmását ismeri fel, s ebben visszatér a magával való egységhez"( A szellem filozófiája, 23. o.). A kinyilatkoztatásnak ez az értelme: „Isten kinyilatkoztatta, hogy természete abban van, hogy Fia van, azaz megkülönbözteti, végesíti magát, de különbségében önmagánál marad, a Fiúban önmagát szemléli és nyilatkoztatja ki, s azáltal, hogy egy a Fiúval, hogy magáértvaló a másban, abszolút szellem; úgyhogy a Fiú a kinyilatkoztatásnak nem puszta orgánuma, hanem maga a tartalma" (uo.). Ezért mondhatta *Hegel*, hogy a természet Isten fia. A keleti vallások és a felvilágosodás — amely csak az Atyaistenről akar tudni — megáll Isten és szellem elvont fogalmánál. „Csak a keresztény vallás nyilatkoztatta ki Istennek önmagában különböző egy természetét, az isteni szellem totalitását az egység formájában" (i. m. 32. o.). Az isteni szellem tulajdonképpeni minősége az igazi végtelenség, „amely nem egyoldalúan szemben áll a végessel, hanem önmagában tartalmazza a végest mint mozzanatot" (i. m. 36. o.). Véges mindaz, ami nem gondolható, ami nem felel meg fogalmának, mert nem gondolható el más nélkül (például a Nap fogalmához hozzátartozik a naprendszer). Csak a szellemben van meg a fogalom és a realitás abszolút egysége s így az igazi végtelenség.

*Hegel* nem természetimádatot hirdet, hanem jól akar gondolkozni Istenről. Isten nem véges, ezért nevezi abszolútumnak, nem a világon túli, nem a világgal szemben, a világon kívül álló „leg-

főbb lény", aki maga is végessé válnék a véges mellett és azzal szemben, aki egyik része lenne csupán a teljes valóságnak (világ + Isten). Isten nem áll szemben a világgal, ezért nevezi abszolút szellemnek, ezért hangsúlyozza, hogy a végtelen a végesben, az általános a különösben nyilvánul meg, hogy a végtelen Isten a dolgok szíve *(heart of the matter)*: az ember, a világ, a történelem legbenseje, aki egyben végtelenül felülmúlja mindezt. A véges nem zárkózhat magába, fel kell emelkednie a végtelenbe, el kell érnie Istent, a transzcendenciát az immanenciában. *Hegel* tiszteletre méltó „fogalmi erőfeszítése" túljutott az ateizmus-teizmus, valamint a dualisztikus szupranaturalizmus és a monista naturalizmus ellentétén. Az önmagában különböző és különbözőségében azonos Istent a kapcsolat és a nemkapcsolat kapcsolatának, a szintézis és az antitézis közvetítőjének, az azonosság és a nemazonosság azonosságának, magánvalóként; magáértvalóként magán- és magáértvalóként fogja föl: nem a beavatottak számára készült modoros zsargon ez, hanem a fogalom végső megfeszítése, hogy valamiként megértesse az abszolút szellem szubjektum-objektum azonosságát.

*Hegel* mai bírálói — marxisták és keresztények — idealista álomnak bélyegezik a hegeli közvetítést. A szellemi közvetítés nem szünteti meg a valóságos ember elidegenedését — mondja *Marx*. A keresztények is szemére vetik, hogy túlfeszítette az alany és a tárgy, a véges és a végtelen azonosságát. A felemelkedés az abszolút szellemben csak állítás és követelmény maradt, az általános kibékülés *Hegel* rendszerében csak eszme, ami megbukik az ember tényleges végességén. A hegeli filozófia alapkérdései: a végesség és a végtelenség, a hit és a tudás, Isten és az ember továbbra is kérdések maradnak. Bár nem tudta megoldani, elvitathatatlan érdeme, hogy teljes hosszúságukban, szélességükben és mélységükben felvetette őket. Igaza van, hogy az egyes elvonatkoztatás, hogy nem áll meg és nem érthető meg magában, hogy az egyesek puszta összegzése sem elegendő metafizikai alap, hogy csak az abszolút szellem lehet a lét és a megismerés elegendő alapja. A végest a végtelenből kell megértenünk, s ezt nem állíthatjuk egyszerűen a véges mellé. A végtelen és abszolút szellemnek valamiként magába kell zárnia a végest azért, hogy a véges abszolutizálása, el-oldása *(ab-solutum)* ne határolja az abszolútumot. Tehát az abszolút szellem vonatkozása a végeshez azonosságot és különbözőséget jelent. Ebből azonban nem következik az azonosság és nemazonosság szükségképpeni, sorsszerű azonossága az abszolút szellemben. Az így elgondolt azonosság csak követelmény, amely nem felel meg a véges és a végtelen ténylege-

sen meglévő és meg nem szüntethető különbségének. Az abszolút szellem átfogja, megalapozza és magába emeli a létezőket, de mint a lét önmagát ismerő és önmagával azonos — a létezőket saját egyszerű létével azonos lehetőségként ismerő, isteni szabadságával teremtő és fenntartó — alapját.

A megismerés hegeli dialektikája nem teljes *a szeretet dialektikája* nélkül. Magának *Hegel*nek a nevében követelhető a kiegészítés. Ismerte és hirdette a szeretetet, amely egyesít anélkül, hogy uralkodnék, vagy hogy rajta uralkodnának, amely elismeri és igenli a másikat másvoltában. Bár kibéküthetők az ellentétek a megismerő szellemben, az urak és szolgák tényleges kiengesztelődését, a félelem megszüntetését *Hegel* is a szeretetnek tulajdonítja; az „önzés megremegésének", a „szellemek összefolyásának". Csak a megismerés dialektikája nem képes megismerni sem a saját, sem a másik létét. *Hegel* logikai szemlélete egyoldalú fogalmi-lényegmegismerésre korlátozódik, holott a „tárgyakhoz" való kapcsolatunk sohasem pusztán fogalmi-intellektuális: a lét, a valóság, a személy, a szeretet, a szabadság nem tárul föl annak, aki csak egyoldalról közelíti meg. Hogy mi a szeretet, azt csak az ismeri meg, aki véghezviszi a szeretetet. Aki nem valósítja meg magában a másik személy iránti tiszteletet, az sohasem képes megismerni a személy méltóságát. A lét megismerése — a filozófiai gondolkodás ki nem apadó forrása — is föltételezi a megismerő alapvető és gyökeres megnyílását és készségét, azt, hogy engedje érvényesülni a létezőket, főképpen azonban a létet. A nyitottság legmélye az alanynál nagyobb lét iránti teljes odaadás, amely — ha nem mond csődöt az alany, s nem zárkózik önmagába, különösségének az élvezetébe — a szeretet szabad odaadásába torkollik. A másikat önmagamban elismernem és érvényesítenem az akarat, s a legtisztább szeretet műve.

A szeretet dialektikája biztosítja Isten szabadságát, személyességét, transzcendenciáját az immanenciában. A szeretet dialektikájában az élő Istennel találkozhatunk a mai világban is. Azzal, aki nem hézagpótló, aki nem idegeníti el az embert, aki nem narkotikum a lét fájdalma ellen, nem testi-lelki félelmünk visszatükröződése és kivetítése. Isten az, aki életünk sokszoros függőségében föltétlenként jelenik meg, aki életünk és létünk végső értelmességeként érint minket, aki fölszínes életünktől végtelenül távoli, de mégis közelebb van hozzánk, mint mi önmagunkhoz, aki létünk eredete, alapja, célja, aki felszólítja az embert, követelménnyel lép elébe, s felelős feleletét várja.

A szeretet dialektikája helyet ad az egyetlen valóságon belül Isten és az ember önlétének, szabadságának, akaratának, még

a bűnnek is, mindannak, amit megrövidít a megismerés dialektikája. A szeretet dialektikája megvilágítja azt is, hogy mit jelent az Isten iránti szeretet, amit — mint minden szeretetet — csak az ismer meg, aki maga is szeret, amit csak akkor ismerhetünk meg, ha kockáztatjuk, amely föltételezi, hogy bízunk valakiben. S azzal szemben, akit nem látunk és kezünkkel nem tapinthatunk egészen más bizalomra van szükségünk, mint azzal szemben, akit látunk. A bizalom pedig azonos azzal, amit a Szentírás hitnek nevez. *Hegel*nek — különösen a teológusokkal szemben — igaza van abban, amit a „szellem pénzéről", a logikai igazságokról mond, hogy a kereszténységben elsősorban nem a váltópénzről, hanem az egészről, az isteni igazságról van szó, amit minden korban újból kell elsajátítanunk (H. Küng, 287—302. o.).

A szeretet dialektikájában feloldódnék a hegeli szentháromságtan merev személytelensége, a világ szükségszerű teremtése, a tudat végességével értelmezett bűnbeesés, a megváltás naturalista felfogása, amelynek nincs szüksége megbocsátásra, végül Jézus egyedülálló istenfiúságának hegeli tagadása is.

### *11.4.5. A dialektika értékelése*

*Hegel* maga volt az eszme cselfogásának legelső áldozata. Az eszme vagy fogalom teljesen foglyul ejtette elméjét. A tudást és a megismerést összetévesztette a szabatos gondolkodással. Olyan volt, mint a kiváló sakkozó, aki tökéletesen ismeri a játékszabályokat, s azt hiszi, hogy a valóság azonos a sakkfigurák végtelen kombinációival. Nem tudott mit kezdeni a véletlennel és az esetlegessel, nem különböztette meg a szükségszerű és tényleges, biztos és valószínű ismeretet.

A hegeli dialektika *konceptualista.* Helyesen állapítja meg, hogy — a „józan" ész elvont meghatározásaitól eltérően — a dialektika az egyik meghatározásból a másikba való átmenet, amelyben megmutatkozik, hogy a meghatározások egyoldalúak és korlátozottak, és ilyenformán magukban foglalják saját maguk tagadását is. Abban is igaza van, hogy a gondolkodás törvényei a lét törvényeit tükrözik vissza, téved azonban, amikor a megismerést a fogalmak mozgására korlátozza. Nem veszi észre továbbá, hogy a fogalom a megértés terméke; hogy a megértés köti össze a tapasztalást a kritikus reflexióval, s ennek eredménye a biztos ítélet. Az emberi megismeréshez hozzátartozik, hogy bizonyos tartalmakat érvényesen ismerjünk meg. Amiről tudom, hogy „így van", az nemcsak számomra érvényes, nemcsak bizo-

nyos korlátozott világfelfogásában, bizonyos értelmi horizontban, hanem feltétlenül igaz. *Hegel* nem vette észre, hogy a föltétlen megragadható a föltételesben, hogy ami van, az mind „feltételes feltétlen", amit a lét horizontjában ragadhatok meg.

A hegeli dialektika *szükségszerű és relativista.* Jól látta meg *Hegel,* hogy a tudományos haladás mozgató lelke a dialektikus fejlődés, hogy a megismerés az emberi társadalom valóságában végbemenő történelmi folyamat, hogy helytelen problémafelvetés a világot „magát" elválasztani attól, ahogyan „számomra" van. Helyesen mondta, hogy a valóság nem tekinthető tiszta objektivitásnak, közvetítetlennek, hanem olyan átfogó realitásnak, amelyben alany és tárgy viszonya egyáltalán lehetséges. Ebben az értelemben a „közvetítés" az elsődleges, ami lehetővé teszi alany és tárgy megkülönböztetését. A dialektikát egyaránt alkalmazza a logikára, a természettudományra és a szellem világára. Képtelen azonban megmagyarázni például a fajok fejlődésének a tényét: mert ez — bár tagadhatatlan a dialektikus vonása — nem követi a dialektika három ütemét. Azt mondja, hogy minden dolog szükségszerűen saját tagadása felé halad. Az alany a tárgyban, a szellem az anyagban tér magához. A szükségszerű dialektikus mozgásban valójában nincs helye a szabad személynek, bár *Hegel* maga is hangsúlyozza, hogy az igazi tudás kezdete a tudásra irányuló akarat. A szabad személy — és *Hegel* eredeti koncepciójából éppen ez következnék — a másik személy szabadságában tér vissza önmagához: a személyt csak a másik személy közvetíti önmagának. A személy a másik személy közvetítése által lesz igazán „magában- és magáértvaló". Csak így valósulhat meg a *közvetítés,* ami nem emésztheti föl az akaratot. A közvetítés nem szüntetheti meg a közvetítettet, mert ennek megszűnésével a közvetítés is megszűnnék. A megismerés és az akarás különbözősége és egysége a közvetítés legfőbb biztosítéka. Míg a megismerés az alanyban, addig az akarat a „tárgyban" (személyeknél a másik személyben) valósíthatja meg alany és tárgy egységét. A másik személy igenlése és megszüntethetetlensége teszi lehetővé azt, hogy a közvetítés átfogó egységében helyet kapjon az önmagában létező véges és végtelen valóság, a véges dolgok sokrétűsége, az egyén, az individuális szabadság és az alkotó közösség (W. Kern, Dialektik, 858. o.).

A dialektika otthonos a katolikus teológiában is. Azt mondja *Szent Tamás,* „hogy minél közelebb van Istenhez valami, annál inkább irányul önmaga megvalósítására" (De ver. 22,4). A függés és a szabadság nem fordított, hanem dialektikus-egyenes arányban áll egymással. A legvilágosabban leolvasható ez Jézus

Krisztusról, akiben az emberi természet — az Istennel való személyes egysége miatt — utolérhetetlen tökéletességgel valósítja meg önmagát. Ebből az egységből ered az egész Krisztus: a fő és a tagok (Totus Christus: caput et membra) történelmi földi egysége az Atya és a Fiú egységének Lelkében. Ebben az egységben, amelynek az a feladata, hogy egyre szabadabbá tegye az embert, hatékonyan mutatkozik meg az Atya, Fiú és Szentlélek immanens hármassága, minden személyes-szellemi kapcsolat és dialektika eredeti modellje. A Krisztus-esemény egyúttal felvázolja a keresztény élet további és szükségszerű dialektikáját: a tudás és a hit, a történelem és a kinyilatkoztatás, a vallás és az evangélium, a betű és a szellem, a szentség és a szó, istenszeretet és emberszeretet, földi feladat és örök cél, bűn és megváltás feszültségét. Mindezt magába zárja és végtelenül elmélyíti Krisztus keresztje; a nemcsak spekulatív, hanem reális történelmi nagypénteken (Kern: Dialektik, 859. o.).

IRODALOM


*1. Kiadások, fordítások:*

*G. W. F. Hegels* Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein der Freunde des Verewigten, Berlin 1832—1845. 19 kötet.
*H. Glockner:* Werke, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1927—1939. 24 kötet.
*G. Lasson, J. Hoffmeister:* Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe, Leipzig 1907-től, Hamburg 1949-től, 30 kötet.
*K. Löwith:* G. W. F. Hegel Studienausgabe in 3 Bänden, Frankfurt 1968. 3 kötet.
*G. W. F. Hegel:*
Előadások a filozófia történetéről, Budapest 1958—1960. 3 kötet.
Előadások a világtörténet filozófiájáról, Budapest 1966.
Esztétikai előadások, Budapest 1952—1956. 3 kötet.
A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai:
1. rész. A logika, Budapest 1950.
2. rész. A természetfilozófia, Budapest 1968.
3. rész. A szellem filozófiája, Budapest 1968.
A logika tudománya, Budapest 1952. 2 kötet.
A szellem fenomenológiája, Budapest 1961.

*2. Általános irodalom:*

*Th. W. Adorno:* Drei Studien zu Hegel, Frankfurt 1963.
*P. Asveld:* La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation, Louvain, Paris 1953.
*W. Axmann:* Die Frage nach dem Ursprung des dialektischen Denkens bei Hegel, Würzburg 1939.

*K. Barth:* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon—Zürich 1952. 343—378. o.
*E. Bloch:* Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Frankfurt 1962.
*Th. Bodamer:* Hegels Deutung der Sprache, Hamburg 1969.
*W. Bröcker:* Auseinandersetzungen mit Hegel, Frankfurt 1965.
*C. Bruaire:* Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel, Paris 1964.
*A. Chapelle:* Hegel et la religion, Paris 1964—1967. 2 kötet.
*J. Chevalier:* Histoire de la pensée. IV.: La pensée moderne: De Hegel à Bergson, Paris 1966.
*F. Copleston:* i. m. VII/1. k. 194—294. o., 303—308. o.
*E. Coreth:* Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952.
*E. Coreth:* Hegel und der dialektische Materialismus: Scholastik 27 (1952) 55—67. o.
*G. M—M. Cottier:* L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes, Paris 1959.
*W. Dilthey:* Die Jugendgeschichte Hegels, Leipzig, Berlin 1925. Gesammelte Schriften IV. 1—187. o.
*Erdei I.:* A megismerés kezdete, Budapest 1964.
*J. N. Findlay:* Hegel. A Re-Examination, London 1958.
*K.Fischer:* Hegels Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1911. 2 kötet.
*R. Garaudy:* Dieu est mort. Étude sur Hegel, Paris 1962.
Némethl: Gott ist tot. Das System und die Methode Hegels, Frankfurt 1965.
*R. Garaudy:* La pensée de Hegel, Paris 1967.
*Fr. Grégoire:* Aux sources de la pensée de Marx: Hegel — Feuerbach, Louvain 1947.
*Fr. Grégoire:* Études Hégéliennes, Louvain, Paris 1958.
*K. H. Haag:* Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik, Frankfurt 1967.
*J. Habermas:* Theorie und Praxis, Neuwied, Berlin 1967.
*Th. Haering:* Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels, Leipzig, Berlin 1929—1938. 2 kötet.
*N. Hartmann:* Die Philosophie des deutschen Idealismus. 2. Teil: Hegel, Berlin, Leipzig 1929.
*Fr. Heer:* Hegel. Auswahl und Einleitung (Fischer—Bücherei 86), Frankfurt 1955.
*M. Heidegger:* Holzwege, Frankfurt 1950. 105—192. o.
*M. Heidegger:* Identität und Differenz, Pfülligen 1957.
*E. Heintel:* Hegel und die analogia entis, Bonn 1958.
*D. Henrich:* Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen 1960.
*P. Henrici:* Hegel und Blondel, Pullach bei München 1958.
*E. Hirsch:* Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gütersloh 1926.
*J. Hommes:* Krise der Freiheit. Hegel—Marx—Heidegger, Regensburg 1958.
*J. Hyppolite:* Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Paris 1947.
*J. Hyppolite:* Logique et existence, Paris 1953.

*I. Iljin:* Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern 1946.
*J. Kaminsky:* Hegel on Art, New York 1962.
*W. Kaufmann:* Hegel. Reinterpretation, Garden City 1965.
*W. Kern:* Scholastik 34 (1959) 394—427. o.
*W. Kern:* Hegel: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1960. 4. k. 56—59. o.
*W. Kern:* Zeitschrift fur katholische Theologie 91 (1969) 289—321. o.
*W. Kern:* Dialektik: Sacramentum mundi, Freiburg 1967. 1. k. 856—859. o.
*H. K. Kohlenberger:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel, Stuttgart 1972. 2. k. 189—193. o.
*A. Kojève:* Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1947.
*R. Kroner:* Von Kant bis Hegel, Tübingen 1961. 2 kötet.
*H. Küng:* Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels Theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg 1970.
*B. Lakebrink:* Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Köln 1955.
*W. I. Lenin:* Hefte zu Hegels Dialektik, München 1969.
*Th. Litt:* Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung, Heidelberg 1961.
*G. Lukács:* Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Berlin 1954.
*G. Lukács:* Hegels Ästhetik: G. W. F. Hegel, Ästhetik, Berlin, Weimar 1955.
*Lukács Gy.:* Utam Marxhoz, Budapest 1971. 2. k. 15—64. o.
*Lukács Gy.:* A „Szellem fenomenológiája" felépítésének vázlata: Hegel emlékkönyv, Budapest 1957.
*K. Marx:* A hegeli dialektika és egyáltalában a hegeli filozófia kritikája: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Budapest 1970. 99—118. o.
*K. Marx:* A hegeli jogfilozófia kritikájából. A hegeli államjog kritikája. A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés: K. Marx és F. Engels művei, Budapest 1957. 1. k. 203—336. o., 378—391. o.
*J. van der Meulen:* Die gebrochene Mitte, Hamburg 1958.
*J. Müller:* Der Geist und das Absolute, Paderborn 1951.
*G. R. G. Mure:* The Philosophy of Hegel, London 1965.
*K. Nadler:* Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums, Leipzig 1931.
*F. Nicolin, O. Pöggeler:* Hegel-Studien, Bonn 1959-től. 6 kötet.
*W. Oelmüller:* Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt 1969.
*H. Ogiermann:* Hegels Gottesbeweise, Roma 1948.
*H. Ogiermann:* Materialistische Dialektik, München 1958.
*T. I. Oiserman:* Die Philosophie Hegels, Berlin 1959.
*A. T. B. Peperzak:* Le jeune Hegel et la vision morale du monde, La Haye 1960.
*J. Ritter:* Hegel und die französische Revolution, Köln, Opladen 1957.
*G. Rohrmoser:* Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, Gütersloh 1961.
*H. Rondet:* Hégélianisme et Christianisme, Paris 1965.
*K. Rosenkranz:* Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems, Königsberg 1840. (Hildesheim 1963.)

*J. Simon:* Das Problem der Sprache bei Hegel, Stuttgart 1966.
*J. Splett:* Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg, München 1965.
*F. A. Staudenmeier:* Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie, Mainz 1844.
*Th. Steinbüchel:* Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, Bonn 1933.
*K. H. Volkmann—Schluck:* Die Entäusserung der Idee zur Natur: Hegel-Studien Beiheft I, Bonn 1962.
*W. Weischedel:* Der Gott der Philosophen. München 1972. 1. k. 283—389. o.

## *11.5. Az idealizmus megszűnése*

A német idealizmus váratlanul összeomlott. A XIX. század első harmadában többé senki sem akar tudni róla. Megdől *Kant* merész építménye *(Herbart, Schopenhauer)*, a hegeli iskola balszárnya *(Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, Strauss)* elutasítja *Hegel* rendszerét, *Marx, Kierkegaard* és *Nietzsche* az ember érdekében fordul szembe a hegeli reflexiós filozófiával.

### *11.5.1. Az idealizmus lecsengése*

J. F. HERBART (1776—1841.) *Kant* követőjének vallja ugyan magát — 1809-ben elnyerte *Kant* katedráját a königsbergi egyetemen —, valójában azonban gyökereinél támadja a kritikai idealizmust. Bár a tapasztalás nem léphet túl a jelenségvilágon, mégis „valahány látszat, annyi utalás" a tőlünk független, *reális* (Das Reale) valóságra. A metafizika a vonatkozások módszeres vizsgálata. A dolgok sokféle tulajdonsága a különféle vonatkozásokból eredő látszat: a hó fehér a szemnek, hideg a kéznek stb. Ezeket a vonatkozásokat (minőségeket) létegységeknek, *reálé*knak nevezi. Bizonyos reálék viszonya alkotja a dolgot. A leibnizi monászokhoz hasonlítható reálék érzékfeletti, kiterjedés nélküli, örök realitások. Az ént is visszahozza a transzcendentális égből a földre. Nincs azonban tiszta én, hanem csak a különféle benyomások, élmények és tapasztalások metszőpontja. *Herbart*nál a filozófia szorosan összefügg a lélektannal. Fő művének címe: Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Matemathik (1813). A pszichológia a lélek belső állapotának a tudománya. A lelki képességek *(potentiae animae)* üres szóhüvelyek: csak a képzetek és mozgásuk reálisak; velük meg-

magyarázható valamennyi lelki jelenség. Az akarat az ellenállást leküzdő, az érzelem a különböző képzetek közé beszorított képzet.

A *Leibniz* által átdolgozott arisztotelizmust képviseli B. BOLZANO (1781—1848.), katolikus pap, a prágai egyetemen a vallástudomány professzora. Kollégái heterodoxiával és az államrend felforgatásával vádolják, s feljelentik mind az egyházi, mind a világi hatóságnál. Az alaptalanul vádolt *Bolzano* elveszíti ugyan katedráját, de nem munkakedvét. *Leibniz* gondolatait fejleszti tovább, s *Kant*tal szemben megvédi a metafizika lehetőségét. Míg *Bolzano* gondolkodásának inkább csak hallgatólagos előföltevése az arisztotelizmus, A. TRENDELENBURG (1802—1872.) a reformátor lelkesedésével hirdeti az arisztotelizmus újjászületését. *Cuvier* vizsgálataira támaszkodva a célt a természetben is reális, s nemcsak heurisztikus *(Kant)* elvnek tekinti. *Trendelenburg* kiváló tanár volt, tőle ismeri meg az arisztotelizmust FR. BRENTANO (1838—1912.), s az újskolasztikus mozgalomban jelentős tevékenységet folytató O. *Willmann* és *G. v. Hertling*. *Brentano* függetleníteni kívánja a lélektant a metafizikától; a pszichológiát a *lelki jelenségek* tudományaként határozza meg, és fő feladatának a jelenségek pontos *leírását* tartja. A fenomenológiai irányzat megteremtőjeként nagy hatással volt *Husserl*-re, s rajta keresztül *Heidegger*re. Bár az egyházzal — katolikus pap létére — meghasonlott, *Arisztotelész*hez, a teista metafizikához, s a realista ismeretelmélethez hű maradt.

IRODALOM

*F. Copleston:* A History of Philosophy, Garden City 1965. VII/2. k. 11—24. o.
*J. Hirschberger:* Geschichte der Philosophie, Freiburg 1969. 2. k. 442—454. o.

### *11.5.2. Voluntarizmus és pesszimizmus*

A danzigi kereskedőcsaládból származó A. SCHOPENHAUER (1788—1860.) Jénában szerez filozófiai doktorátust. Berlini magántanári előadásait az érdeklődés teljes hiánya miatt kénytelen abbahagyni. Esküdt ellensége lesz „Hegelnek és hordájának". *Kant*ot is hevesen bírálja, bár számos gondolatát átveszi. Osztja nézetét, hogy a jelenséget a tudat határozza meg, a dolog maga azonban mégis megismerhető: nem az értelem, hanem az akarat révén.

„A történelem nem a boldogság talaja" — mondotta *Hegel*

(Előadások a világtörténet filozófiájáról, 67. o.). *Schopenhauer* sokkal messzebbre megy ennél. A világ lényege valamilyen vak, irracionális akarat. Ezt átélhetjük saját vágyainkban, törekvéseinkben, reményünkben. Voluntarizmusában még a kémiát és a fizikát is erre az akaratra vezeti vissza, ami ugyan magára ébred az emberben, de ennek ellenére észellenes vágyódás, kielégíthetetlen ösztön és hatalmi törekvés. „A világ mint akarat és képzet" (1818) című művében kifejti, hogy a világ akarat, ezért harc, s mindenképpen szenvedés, mivel az akarat örökké kielégíthetetlen hiányból fakad. Az élet belső ellentmondás: a kielégített vágy másikat szül, s így tovább a végtelenségig. Az akarat kénytelen önmagát emészteni, mert rajta kívül nincs más, ő maga pedig éhes akarat. Az élet azért is szenvedés, mert alapvető realitása a fájdalom: az élvezet csak negatívum, a fájdalom megszűnése. A boldogság mindig csak negatív, és sohasem pozitív. Szenvedés az élet azért is, mert mihelyt nyugton hagyja az embert a szükség és a fájdalom, azonnal kínozza az unalom: az élet ingaként leng a fájdalom és az unalom között. Boldogtalanok vagyunk egyedül és boldogtalanok a házasságban: sündisznók módjára bújunk egymáshoz, hogy felmelegedjünk; egymás közelségében kényelmetlenül érezzük magunkat, s mégis szerencsétlenek vagyunk, ha elszakadunk egymástól: „ötesztendős korunkban a fonóműhelybe, vagy valami egyéb gyárba belépni . . . s ugyanazt a mechanikus munkát végezni: igen drága megvásárlása a lélegzés gyönyörűségének" (Durant, 288. o.). A végső menedék az öngyilkosság lenne. Ez a győzelem azonban csak egyéni és szórványos, a fajtában tovább folytatódik az akarat. Az élet nevet az öngyilkosságon, és lemosolyogja a halált: minden önkéntes halálra ezer meg ezer akaratlan születés esik.

A szenvedésen nem arathatunk győzelmet, amíg az akaratot teljesen alá nem vetjük a megismerésnek és az értelemnek. Ezt leginkább a nők, a fajfenntartás megtestesítői gátolják. Édesanyjára célozva írja: „A nőnek lehet jelentékeny tehetsége, de lángelméje soha, mert mindig szubjektív marad" (i. m. 244. o.). A legfőbb bölcsesség a Nirvána: önmagunk lefokozása, az egyediség, a vágy, az akarat kiölése. „Mert minél kevésbé mozdul meg az akarat, annál kevesebb a szenvedés" (i. m. 299. o.). De hogyan lehet *az embert* megváltani? Nincs Nirvána — nemcsak az egyén, hanem — a faj számára is? Az akarat végleges legyőzésének egyetlen módja az élet forrásának, a fajfenntartás akarásának az elapasztása. A nemző ösztön kielégítése mindenestül elvetendő, mert ez az ösztön a legerősebb igenlése az élet akarásának. „A szerelmesek az árulók, akik titokban arra törekszenek, hogy örö-

kössé tegyék az egész nyomorúságot és kínlódást, amely pedig különben hamarosan véget érne . . . Ez a mélységes oka a nemi aktus szégyenlésének" (i. m. 300. o.). Mindenért a nők a felelősek, mert ha a megismerés elérte is az akarattalanságot, a nők gondolattalan bájai ismét nemzésre csábítják a férfiakat. „Hogy az alacsonynövésű, keskenyvállú, szélescsípőjű és kurtalábú nemet *szépnek* nevezze, erre csak a nemi ösztöntől elhomályosodott férfiértelem lehetett képes" (uo.). Mihelyt a férfiak felismerik, hogy milyen tőrt vet nekik a női szépség, vége lesz a fajfenntartás nevetséges komédiájának: az értelem fejlődése gyöngíti s végül meg is szünteti a fajfenntartás akarását. Semmiféle megoldás nem illenék jobban a nyugtalan akarat észellenes tragédiájához: az élet szépsége hazugság, s a halál a legnagyobb jótétemény.

Erre a filozófiára egyetlen válasz van: a kor és az ember orvosi diagnózisa. „A világ, mint akarat és képzet" 1818-ban jelent meg. *Beethoven* darabokra tépte az Eroica ajánlását, a forradalom meghalt, a waterlooi csatát megvívták. A Bourbonokat visszahelyezték Franciaország trónjára, a feudális főurak visszakövetelték birtokukat, a „Szent szövetség" célja az volt, hogy mindenütt megfojtsa a haladást. Moszkva elhamvadt, Angliában a gazdákat tönkretette a búza árának zuhanása, a leszerelés óriásira növelte a munkanélküliséget. Az élet sohasem látszott ennyire siralmasnak. A beteg Európa *Schopenhauer*ban találta meg filozófiai szószólóját — mondja *Durant*.

*Schopenhauer* apja valószínűleg önkezével vetett véget életének, apai nagyanyja tébolyodottként halt meg. Anyja, korának egyik legnépszerűbb regényírója — Weimarba költözött, s átpártolt a szabad szerelemhez. Amikor *Goethe* azt mondta az anyának, hogy fiából híres ember lesz, *Schopenhauer* asszony egy utolsó veszekedésben kilökte házából fiát és vetélytársát, aki legurult a lépcsőn. *Schopenhauer* elvégezte a gimnáziumot, ledoktorált, s berlini kudarca után Frankfurtban lakott haláláig. Két szobát bérelt egy penzióban, s itt élte le életét kutyája társaságában. Elég pénze volt, hogy ne kelljen dolgoznia, s állandó szabadideje tönkretette neurotikus lelkét. Sohasem jutott eszébe, hogy jobb küzdeni és csatát veszíteni, mint egyáltalán nem harcolni, nem érezte — mint a férfias és erőteljes *Hegel* — a küzdelem értékét és dicsőségét. Küzdelem vette körül, de nem látta meg a küzdelem mögött az emberek szolidaritását és kölcsönös segítségét, a fiatalok lendületét, a szülők és a szerelmesek áldozatkészségét. Az egészséges ember nem boldogságra vágyik, inkább arra, hogy kifejthesse képességeit, az érett ember elfogadja az élet természetes korlátait, belátja az ellenállás szükséges voltát és

nélkülözhetetlenségét. Igaz, hogy „aki az ismeretét növeli, az a fájdalmat növeli", hogy a legmagasabbrendű szervezetek szenvednek legtöbbet, de igaz az is, hogy az ismeret növekedése éppúgy növeli az örömöt is: a legnagyobb fájdalom és a legnagyobb öröm a kifejlett lelkeknek van fenntartva. A menekülés és a pihenés, a meghódolás és a biztonság, a magány és a nyugalom kétségtelenül negatív élvezet, hiszen a futás és a félelem ösztönéből fakad. De elmondható-e ugyanez a küzdelemről és az alkotásról, a cselekvésről és a játékról, a barátságról és a szerelemről? Az élet pozitív erő, s normális működése önmagában gyönyörűséget és boldogságot jelent. S miért rettentő a halál, ha nem azért, mert élni jó? Azt mondta *Napoleon*, hogy aki a haláltól fél, az szíve mélyén ateista, de a haláltól is az fél igazán, aki az élettől fél. *Schopenhauer* boldogtalanságának mélyén az élet tagadása, a nők, a házasság, a gyermekek eltaszítása rejlik.

De van ebben a pesszimizmusban valami becsületesség, amihez viszonyítva a legtöbb optimizmus képmutatásnak látszik *(Durant)*. Hiába mondja *Spinoza*, hogy a jó és a rossz emberi kategória csupán, mégis arra kényszerülünk, hogy a világot szubjektív, s nem pártatlan szempontból nézzük. A jó és a rossz elvont, hegeli összebékítésével szemben *Schopenhauer* rákényszerítette a filozófiát, hogy szembenézzen a nyers valósággal: utána sokkal nehezebbé vált a filozófiának a szőrszálhasogató metafizika elefántcsonttornyában élnie; kitűnt, hogy a gondolkodás cselekvés nélkül betegség. *Schopenhauer* kinyitotta a pszichológusok szemét, feltárta a szív titokzatos mélységeit, illúzióként leplezte le azt a felfogást, hogy az ember „észlény" (animal rationale): a gondolkodás nem személytelen események tárgyilagos jegyzőkönyvezése s józan mérlegelése, hanem a cselekvésnek és a vágynak a hajlékony eszköze (Durant, 266—308. o.).

IRODALOM

*1. Kiadások, fordítások:*

*A. Hübscher:* A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, Leipzig 1937—1941. 7 kötet (Wiesbaden 1960—1961.).
*P. Deussen:* Sämtliche Werke, München 1911—1942. 16 kötet.
*W. v. Löhneysen:* Sämtliche Werke, Stuttgart 1960—1964. 5 kötet.
*Arthur Schopenhauer:*
Az akarat szabadságáról, Budapest 1921.
Az egyetemi filozófia ... (Tanulmányok 2.), Budapest 1925.
Életbölcselet, Budapest 1906.
A halálról. A faj élete. A tulajdonságok öröklése. A nemi szerelem metafizi-

kája. Az élethez való akarat igenléséről. Az élet semmiségéről és gyötrelméről, Budapest 1922.
Kant filozófiájának bírálata, Budapest 1920.
A nőkről, nevelés, nyelv és szavak ... (Tanulmányok 1.), Budapest 1924.
Kisebb filozófiai írások, Budapest 1924. 4 kötet.
Paraenezisek és maximák, Budapest 1908.

2. *Általános irodalom:*

*F. Copleston:* i. m. VII/2. k. 25—29. o., 220—221. o.
*F. Copleston:* Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism, London 1964.
*A. Cresson:* Schopenhauer, Paris 1946.
*W. Durant:* A gondolat hősei, Budapest 1931. 266—308. o.
*K. Fischer:* Schopenhauers Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1934.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 455—467. o.
*A. Hübscher:* A. Schopenhauer. Ein Lebensbild, Wiesbaden 1949.
*I. Knox:* Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer, New York 1936.
*G. Simmel:* Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907.
*H. M. Wolff:* A. Schopenhauer 100 Jahre später, Bern, München 1960.

### *11.5.3. A hegeli iskola felbomlása*

A hegeli filozófia később bekövetkező kettéhasadásának előjele már *Hegel* életének végén megmutatkozott. *Hegel* azt állította, hogy filozófiájából az eddig lezajlott forradalmak igenlése, s az 1789 utáni forradalmak elutasítása következik. Legtehetségesebb tanítványa, *Gans* azonban éppen a dialektikára hivatkozva védte meg az 1830-i francia forradalmat. A hegelianizmus tulajdonképpeni felbomlását — a baloldali ifjúhegeliánus és a jobboldali óhegeliánus táborra — 1835-től, DAVID FRIEDRICH STRAUSS (1808—1874.) „Jézus élete" című könyvének megjelenésétől számítják.

Az ifjúhegeliánusok *Hegel* módszerére, a dialektikára helyezik a hangsúlyt, s azt a vallás ellen kívánják felhasználni. *Strauss* történelem-kritikai szempontból vizsgálta a vallást. Bár a bibliai elbeszéléseket mítosznak minősíti, arra az eredményre jut, hogy Jézus történeti személy volt. Később tagadja a természetfölötti valóságot, s a vallást a haladás kerékkötőjének tartja. BRUNO BAUER továbbfejleszti *Strauss* tanítását, és azt állítja, hogy Jézus költött személy. Könyvet állít össze *Hegel* tanításából, amelyben összegyűjti ateista jellegű kijelentéseit. A baloldali hegeliánusok elvetették a hegeli rendszert, s azt állították, hogy a történelem nem végződik a jelenben, hanem a dialektikus mozgás — vég nélkül — tart a jövőben is, s ennek megfelelően a filozófiai meg-

ismerés sem zárul le soha. A dialektikát *Strauss* és *Bauer* a világszellem mozgásának tartotta.

LUDWIG FEUERBACH (1804—1872.) nem áll meg a baloldali hegeliánizmusnál, hanem a materializmus talajáról bírálja a vallást. 1841-ben jelent meg fő műve: „A kereszténység lényege". Hasonló gondolatokat tartalmaz „A vallás lényegéről" (1851) írt könyve. A hegeli idealizmussal együtt annak „ésszerű magvát", a dialektikát is elvetette. Így visszalépés a francia mechanikus materializmus átvétele, bár *Feuerbach* vonakodott, hogy saját filozófiáját materialistának nevezze. Azt állítja, hogy a materializmus és az idealizmus ellentétét az antropológia haladja meg: „A lét alany, a gondolat állítmány" (Werke, II. 239—245. o.).

A hegeli idealizmus elvont gondolatai helyett a valóságos, a hús és vér emberből akart kiindulni; az embert a természet részeként értelmezi, s képtelen történelmi-társadalmi lényként megragadni: „a természet az ember alapja" (Werke, II. 240. o.). Az az ember, akiről ő beszél, nem a valóságos, konkrét világi lény, hanem a XVIII. századi francia materialisták elvont, örök embere. „Ész, akarat, szív. A tökéletes emberhez hozzátartozik a gondolkodás ereje, az akarás ereje, a szív ereje" (Werke, VI. 3. o.). Szenzualista ismeretelméletében az igazság kritériuma a „nembeli tudat": igaznak kell tartanunk azt, amit minden ember igaznak tart. „A nem mértéke az ember abszolút mértéke, törvénye és kritériuma" (Werke, VI. 20: *Simon*, 2. k. 539. o.). „És mit tart minden ember igaznak? Az igazság, valóság, érzékiség azonos" (Werke, II. 296. o.).

Kortársaira és az utókorra a legnagyobb hatást valláskritikája gyakorolta. A „kivetítés"-ről szóló tanítása a jénai ateizmus-vitához kapcsolódik. *Fichte* „Az isteni világkormányzásba vetett hitünk alapjairól" című cikkében antropomorfizmusnak mondja a személyes Istenbe vetett hitet. „Ennek a lénynek különböznie kell tőletek és a világtól, fogalmi módon kell működnie az utóbbiban, fogalmakra képesnek kell lennie, személyiséggel és tudattal kell rendelkeznie. De mit neveztek személyiségnek és tudatnak? Bizonyára azt, amit magatokban találtatok, magatokon ismertetek és ezzel a névvel jelöltetek meg. Arra azonban, hogy ezt korlátozás és végesség nélkül egyáltalán nem gondoljátok, s nem is tudjátok elgondolni, megtaníthat a fogalomalkotástokra való csekély figyelem. Következésképpen ezzel a prédikátummal véges, hozzátok hasonló lénnyé teszitek, s nem Istent gondoltátok el — amint akartátok —, hanem csak önmagatokat sokszorosítottátok gondolatban" (Werke, V. 187. o.). *Feuerbach* ugyanezt mondja: „az isteni prédikátumok, nevezetesen mint *személyes* meghatározá-

sok, tisztán emberi meghatározások... következésképpen az ember Istenhez való viszonyulásában saját lényéhez viszonyul a vallásban" (Werke, VI. 238. o.: *Simon*, 366. o.). Ha Isten az ember önkivetítése, akkor a vallás csak embergyűlölő lehet: „Az embernek el kell szegényednie, hogy istent gazdagabbá tehesse: hogy isten minden lehessen, ahhoz az embernek semmivé kell válnia" (uo.). A szerzetesek szüzességet fogadtak, s Szűz Máriában jutottak hozzá a nő jelképéhez, az apáca mennyei házasságot köt. Ami az ember szemében a legfőbb, az természetesen „isten" szemében is az, ami az embernek tetszik, az tetszik istennek is. „Ennélfogva ahol az érzékiség tagadásából egy különös lényt, egy istennek tetsző áldozatot csinálnak, ott éppen az érzékiséget tekintik a legmagasabb értéknek, és a feláldozott érzékiséget önkéntelenül azzal állítják vissza, hogy isten lép annak az érzéki lénynek a helyére, akit feláldoztak" (uo.). Nem Isten teremtette az embert saját képére, hanem az ember alakította ki az emberre hasonlító istenképzeteket. Isten tulajdonságai — a bölcsesség, az igazságosság, a jóság — emberi tulajdonságok. A vallásban eltekintenek e tulajdonságok emberi korlátaitól, s az ember felett állónak elgondolt lényt végtelen tökéletességgel ruházzák föl. „Az isteni lényeg nem más mint az ember lényege; vagy helyesebben az egyediség korlátaitól megszabadult emberi lényeg, az-az a magától elidegenedett, független lényként tárgyiasított és tisztelt tényleges testi ember" (Werke, VI. 17. o.).

De mi az oka annak, hogy az ember saját lényét elképzelt lényként önmaga fölé helyezi és tiszteli? A vallás forrása az ember „metafizikai egoizmusa", önfenntartási ösztöne (Das Wesen der Religion, 59. o.). Az ember istenként tiszteli azt, amitől élete függ, s a félelem és a hála, a taszítás és a vonzás érzelmében éli át függőségét (Werke, VIII. 62. o.).

Milyen válasz adható erre? Azt mondja *Feuerbach*, hogy a vallásfilozófia „a látszatot lényegnek, az illúziót realitásnak, a nevet a dolognak" veszi, s nem gondol arra, hogy mindez az ő kijelentéseire is érvényes. Elintézettnek véli a problémát azzal, hogy rámutat a vallási fogalmak antropomorf jellegére, s föl sem merül benne a kérdés, hogy az ember egyáltalán beszélhet-e másként, mint antropomorf módon. A legtárgyilagosabb tudományok sem nélkülözhetik az antropomorf kijelentéseket (erő, energia, vezérlés stb.); az ember soha nem tisztíthatja meg teljesen nyelvét és gondolkodását — a *Kant* által szimbolikusnak nevezett — antropomorfizmusoktól. *Feuerbach* adós marad az emberiség „patológiás" viselkedésének megokolásával: fel sem teszi a kérdést, hogy miért ruházta föl éppen Istent saját lényegi tulajdonságai-

val, ahelyett, hogy magához ragadta volna őket? Meg sem kísérli történelmileg megmagyarázni, hogy miért volt képes éppen Isten, a kinyilatkoztatás és az egyház vigaszt nyújtani az embernek. A vallást kivetítésként értelmező vallászkritikáról nem nehéz kimutatnunk ugyanezt a kivetítést: nem más, mint a hegeli és schleiermacheri vallásfilozófia megfordítása. Az pedig, hogy valaki milyen képpel fejezi ki ezt a megfordítást, hogy talpraállításnak vagy fejreállításnak nevezi-e, a valóságról alkotott előzetes és alapvető felfogásától függ. Logikailag nem lehetetlen egyik perspektíva sem. Az, ami az egyik vonatkoztatási rendszerben emberi kivetítés, a másikban az isteni valóság tükröződése: az egyik perspektíva helyessége nem zárja ki a másikét. Ha egyáltalán van valami, ami az emberi tudat tiszta kivetítésének nevezhető, akkor a matematika egészen bizonyosan az. A modern természettudomány legmeglepőbb, de újból és újból igazolt — a természeti folyamatok előzetes matematikai megfogalmazásától független — felfedezése pedig éppen az, hogy a természet mérhető és matematikai összefüggésekben kifejezhető. A matematika, amit az ember saját tudatából kivetít, valamilyen külső matematikai valóságnak felel meg, ami bár az emberen kívül van, mégis tükröződik az emberi tudatban. Hogyan lehetséges ez? Csak úgy, hogy a tudat struktúrái és a tapasztalati világ struktúrái között alapvető rokonság, megfelelőség, összefüggés van. A projekció és a reflexió tehát egy közös, átfogó valóságon belüli mozgás. *Leibniz* gondolatával élve, igaza van *Feuerbach*nak abban, amit állít: a vallási fogalmak és képzetek tagadhatatlanul emberi kivetítések, de nincs igaza, amikor tagadja, hogy ezek valamiként mégis megfelelnek a valóságnak. Amint a matematika nem azonos a természet folyamataival, bár megfelel nekik, a vallási kivetítés sem azonos „a dologgal", bár valamiként arra utal. Az antikritika fényében semmiképpen sem tartható az az álláspont, hogy az ember alkotja a vallást, de a vallás nem alkotja az embert.

*Feuerbach* azt állítja, hogy amit a vallásfilozófia végtelennek mond, „valami véges, valami meghatározott, de azzal a posztulátummal, hogy ne legyen valami véges, ne legyen valami meghatározott" (Simon, 378. o.). Ezt azzal magyarázza, hogy „magában és magáért minden lény végtelen, sajátmagában van Istene, legfőbb lénye. Egy lény határa csak a rajta kívüli és fölötte lévő lény számára egzisztál" (Das Wesen des Christentums, 5. o.: Werke, VI. 2—10. o.). *Feuerbach* téved azonban, mivel az ember nem érzi magát egyszerűen végtelennek: határélményeiből következtet a korlátain túli valóságra. Vagy pontosabban: szellemének és akaratának minden határon túlmutató dinamikájából.

IRODALOM

*1. Kiadások, fordítások:*

*W. Bolin, F. Yodl:* Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke, Stuttgart-Bad Canstatt 1959—1964. 10 kötet.
*L. Feuerbach:* Das Wesen des Christentums, Leipzig 1904.
*L. Feuerbach:* Das Wesen der Religion, Leipzig 1923.
*B. Bauer:* Kritik der Geschichte der Offenbarung, Berlin 1938. 2 kötet.
*K. Löwith:* Die Hegelsche Linke, Stuttgart-Bad Canstatt 1962.
*Ludwig Feuerbach:*
A kereszténység lényege, Budapest 1961.
Válogatott filozófiai művei, Budapest 1951.
Válogatott valláskritikai írások, Budapest 1953.
*Otto Bauer:* A kapitalizmus világképe. Bevezető a szocialista filozófiába, Budapest 1946.
*Simon E.:* Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, Budapest 1966. 349—387. o.

*2. Általános irodalom:*

*F. Copleston:* i. m. VII/2. k. 61—72. o., 221—222. o.
*K. E. Blockmühl:* Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerke von Feuerbach und Marx, Göttingen 1961.
*F. Engels:* L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása: K. Marx, F. Engels: A vallásról, Budapest 1961. 168—211. o. (önállóan: Budapest 1968.).
*F. Grégoire:* Aux Sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach, Louvain 1947.
*K. Löwith:* Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1964.
*H. De Lubac:* Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Nietzsche — Feuerbach — Comte und Dostojewski als Prophet, Salzburg 1950.
*K. Marx:* Tézisek Feuerbachról: K. Marx, F. Engels: A vallásról, Budapest 1961. 53—56. o.
*W. Post:* Kritik der Religion bei K. Marx, München 1968. 73—103. o.
*H. M. Sass:* Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule 1830—1850, Münster 1963.
*A. Schweitzer:* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Siebenstern Taschenbuch 77—80, München 1966.
*W. Weischedel:* Der Gott der Philosophen, München 1972. 1. k. 378—410. o.

### *11.5.4. A nem dialektikus materializmus*

*Feuerbach* metafizikai materializmusa főként a múlt századi természettudósok körében vált népszerűvé, bár ő maga igyekszik elhatárolódni vulgáris materializmusuktól. „Előzetes tételek a filozófia reformjához" című munkájában kifejti, hogy természetfilo-

zófiára nincs többé szükség, s a természettudományoknak kell helyettesíteniük a természetfilozófiát. Nem vette észre sem *Feuerbach*, sem a természettudósok, hogy a természettudomány nem illetékes, és nem is képes filozófiai kérdésekre válaszolni.

*K. Vogt* (1817—1895.) szerint a lelki tevékenység agyműködés: a gondolatok olyan viszonyban vannak az agyvelővel, mint az epe a májjal, vagy a vizelet a vesével. *J. Moleschott* (1822—1893.) azt állítja, hogy a természettudománnyal csak a materializmus hozható összhangba: csak érzéki valóság létezik, az anyag— a megmaradási törvények szerint — örök, minden lelki folyamat anyagi jelenség. *Vogt* és *Moleschott* tanait *L. Büchner* (1824—1899.) népszerűsítette. A materialista harc tetőpontján *R. Wagner* (1805—1864.) göttingeni fiziológia professzor azt hangsúlyozta, hogy a materializmus természettudományi módszer, s mint ilyen, nem kerülhet ellentmondásba a Bibliával. F. A. LANGE (1828—1875.) elismeri és helyesli, hogy a természettudomány úgy jár el, mintha csak anyagi valóság lenne, a metafizikai és etikai materializmust azonban visszautasítja (Geschichte des Materialismus, 1866.). Vulgáris materialista, szenzualista és idealista elveket hirdetett. *K. E. Dühring* (1833—1921.), hevesen támadta a kereszténységet és a zsidóságot. *Engels* részletesen bírálta *Anti-Dühring* című munkájában.

A nem dialektikus materializmus második hullámát a darwini fejlődéselmélet indította el. CH. DARWIN (1809—1882.) „A fajok eredete" (1859) című művében fejtette ki az evolúciós elmélet alaptételeit. „Az ember származása és az ivari kiválogatódás" (1871) című munkájában elméletét az emberre is kiterjesztette, bár nem tagadta a kezdeti formák isteni teremtését. Azt állította, hogy az ember és az állat között csak fokozati, mennyiségi különbség van. A darwini tanokat keresztények és marxisták egyaránt támadták, az utóbbiak főként a szociál-darwinizmus, a létért való küzdelem *Malthus*tól eredő értelmezése miatt. A darwinizmus valóban ellentmondott néhány áthagyományozott vallási tételnek, nem veszélyeztette azonban a keresztény hitet, s nem ásta alá az erkölcsöt. A népszerűsítők ennek ellenére kijátszották a vallás ellen. *E. Haeckel* (1834—1919.) még hamisítástól sem riad vissza azért, hogy a fejlődéselmélet alapján támadja az istenhitet, a lélek halhatatlanságát és a szabad akaratot. A materialista eszmék terjesztésére alapítja 1906-ban a német monista szövetséget, amelynek leglelkesebb képviselője. *W Ostwald* (1853—1932.) az anyag fogalmát az energiafogalommal helyettesítette.

A nem dialektikus-vulgáris materializmus végül a pozitivizmusba torkollt.

## IRODALOM


1. *A materializmushoz:*

*F. Copleston:* i. m. VII/2. k. 125—133. o.
*G. Bachelard:* Le matérialisme rationnel, Paris 1953.
*B. Bavink:* Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion, Oberursel 1947.
*C. Gutberlet:* Der mechanische Monismus, Paderborn 1893.
*Th. Häring:* Die Materialisierung des Geistes, Tübingen 1919.
*F. A. Lange:* Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Leipzig 1914.
*V. I. Lenin:* Materializmus és empiriokriticizmus, Budapest 1949.
*M. Reding:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 379—383. o.
*A. N. Whitehead:* Wissenschaft und moderne Welt, Zürich 1949.

2. *Az anyaglogalomhoz:*

*L. de Broglie:* Licht und Materie, Frankfurt 1958.
*W. Büchel:* Philosophische Probleme der Physik, Frankfurt, München 1965.
*A. Einstein, L. Infeld:* Die Evolution der Physik, Wien 1950.
*G. Eder:* Materie: Sacramentum mundi, 1969. 3. k. 383—388. o.
*F. Engels:* Eugen Dühring úr tudományforradalmasítása, Budapest 1950.
Filozófiai Kislexikon, Budapest 1972. „anyag" 29—31. o.
*F. Gruber:* Prüfbare Folgerungen aus der Hypothese von „zweierlei" Materie, Wien 1958.
*R. Harré:* Matter, and Method, London 1964.
*W. Heisenberg:* Schritte über Grenzen, München 1971.
*H. Hörz:* Materie und Bewusstsein. Untersuchungen philosophischer Kategorien unter besonderer Berücksichtigung der Naturwissenschaften, Berlin 1965.
*F. Hund:* Theorie des Aufbaues der Materie, Stuttgart 1961.
*W. Jentschke:* Über die Mikrostruktur der Materie, Hamburg 1967.
*G. R. Junge:* Materie und Energie im natürlichen Weltbild, Frankfurt 1964.
*V. I. Lenin:* Materializmus és empiriokriticizmus, Budapest 1949.
*F. Lieben:* Vorstellungen vom Aufbau der Materie im Wandel der Zeiten, Wien 1953.
*A. Maier:* An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Die Struktur der materiellen Substanz, Roma 1952.
*K. Schäfer:* Statistische Theorie der Materie, Göttingen 1960.
*U. Schöndorfer:* Philosophie der Materie, Graz, Köln 1954.
*J—J. Trillat:* Découverte de la matière, Paris 1956.

3. *A darwinizmushoz:*

Az idevágó irodalom címeinek a száma milliós nagyságrendű.
Első tájékozódásul néhány utalás:
a) *Ch. R. Darwin:* On the Origin of Species by Means of Natural Selection, London 1859.

*A. Haas:* Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen, Frankfurt 1959.
*G. Heberer:* Die Entwicklung der Organismen, Stuttgart 1959.
*K. Mampbell:* Die Entwicklung der lebenden Welt aus der Sicht der modernen Abstammungs- und Vererbungslehre, München 1962.
*P. Overhage:* Die Entwicklung des Lebendigen. Das Phänomen, Freiburg 1963.
*P. Overhage:* Die Entwicklung des Lebendigen. Die Kausalität. Freiburg 1965.
*P. Overhage:* Der Affe in dir, Frankfurt 1972.
*O. Semmelroth:* Die Welt als Schöpfung, Frankfurt 1962.
b) *A. Bea:* Il problema antropologico in Gn 1—2. Roma 1950.
*J. Carles:* Le Transformisme, Paris 1951.
*P. Denis:* Les origines du monde et de l'humanité, Liège 1950.
*M. Flick:* L'origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia cristiana e della teologia: Gregorianum 29 (1948) 392—416. o.
*M. Flick, Z. Alszeghy:* Il creatore, Firenze 1961.
*J. Kälin:* Entwicklungstheorie und katholische Weltanschauung; Divus Thomas 27 (1949) 5—16. o.
*J. Marcozzi:* Evoluzione o Creazione? Le origini dell'uomo, Milano 1948.
*P. Overhage, K. Rahner:* Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961.
*K. Rahner:* Sacramentum mundi, Freiburg 1967. 1. k. 1251—1262. o.
*P. Teilhard de Chardin:* Az emberi jelenség, Washington 1968.
*J. Ternus:* Die Abstammungslehre heute, Regensburg 1949.
*H. Volk:* Schöpfungsglaube und Entwicklung, Münster 1958.

# 12. A MARXIZMUS–LENINIZMUS

*Marx, Engels* és *Lenin* forradalmi elméletének a célja nemcsak a világ helyes magyarázata, hanem megváltoztatása is. A marxizmus—leninizmus filozófiai alapja a történelmi és a dialektikus materializmus.

## *12.1. Marx—Engels—Lenin*

KARL MARX (1818—1883.) szülőháza ma is megtekinthető a Mosel parti Trierben. Apja nagyműveltségű, liberális szellemű ügyvéd. *Marx* a gimnázium után a bonni és a berlini egyetemen tanul. Az ifjúhegeliánusok radikális baloldali csoportjához csatlakozik. Doktori disszertációjában („A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbözősége", 1841) még idealista, de már radikális ateista következtetéseket von le *Hegel* filozófiájából. Később szembefordul az ifjúhegeliánusokkal, akik a népet a szellem és a haladás ellenfelének tekintették, s a történelem hajtóerejének a kritikusan gondolkodó személyiséget tartották.

A marxizmus három forrása: a klasszikus német filozófia, az angol politikai gozdaságtan *(Smith, Ricardo, J. Mill)* és a francia utópista szocializmus *(Saint-Simon, Fourier)*. Az ezek elleni harcban alakul ki a dialektikus és a történelmi materializmus.

A „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből" című úttörő műve az ifjúhegelianizmus és az angol klasszikus gazdaságtan ellen irányul, még erősen *Feuerbach* hatása alatt áll. *Marx* és *Engels* első közösen írt műve „A szent család vagy a kritikai kritika kritikája" (1845) az ifjúhegeliánusokat, elsősorban *Bruno Bauert* és *Marx Stirnert* bírálja. A dialektikus és történelmi materializmus

alaptételeit „A német ideológia" (1845—1846.) fejti ki. „A német ideológia" és a „Tézisek Feuerbachról", *Marx 1845* tavaszán írt tizenegy tézise, a feuerbachi materializmus kritikája.

A kiforrott marxizmus első alkotása a „Filozófia nyomorúsága" (1846) című mű. *Marx* közben Brüsszelbe költözik, s itt csatlakozik 1847-ben a „Kommunisták Szövetségéhez". A szövetség II. kongresszusának megbízásából *Engelsszel* együtt összeállítja „A Kommunista Párt kiáltványát" (1848). A következő évben kiutasítják Németországból, és Londonban telepedik le. Az 1848—49-es európai forradalmak tapasztalatai alapján fejleszti tovább a szocialista forradalom és osztályharc elméletét. Fő műve „A tőke". Az I. kötet 1867-ben jelent meg, a II. és III. kötetet *Engels* adta ki 1885-ben és 1894-ben. *Marx* ebben a művében a tudományos politikai gazdaságtant dolgozta ki.

FRIEDRICH ENGELS (1820—1895.) *Marx* munkatársa, a németországi Barmenben született. Főként a dialektikus materializmus kialakítása fűződik nevéhez. Berlinben csatlakozik az ifjúhegeliánusok balszárnyához, s idealista dialektikája miatt bírálja *Hegelt*. Az igazi fordulatot angliai utazása okozza. Ennek eredménye a „Vázlatok a politikai gazdaságtan kritikájához" (1844), továbbá „A munkásosztály helyzete Angliában" c. munka (1845). *Engels*, aki már Angliában szocialista lett, 1844-ben Párizsban találkozik *Marxszal*, s ettől kezdve állandóan együttműködnek. 1849 után ő is Angliában telepedik le. „Míg Marx fő figyelmét „A tőké"-n végzett munka foglalja le, Engels továbbra is a dialektikus és történelmi materializmus filozófiájának mindenoldalú megalapozásán és fejlesztésén munkálkodott" (Filozófiai Kislexikon, 91. o.). Ekkor írja „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége", az „Anti-Dühring", s „A természet dialektikája" című művét. Ez utóbbinak egyik fejezete „A munka része a majom emberré válásában".

VLAGYIMIR ILJICS (Uljanov) LENIN (1870—1924.) a kazányi egyetem jogi karára iratkozik be. A diákmozgalomban való részvétele miatt száműzik. 1891-ben a pétervári egyetemen magánúton fejezi be tanulmányait. 1893-ban a pétervári marxisták vezetője. Politikai tevékenysége mellett nagy figyelmet fordít filozófiai kérdésekre is. A filozófiát a forradalom eszközének tekinti. 1908-ban írta „A materializmus és empiriokriticizmus" című művét, amelyben *Mach* és *Avenarius* nézetei ellen harcol. Az objektivitást védelmezi, s ezt a valósággal, realitással, anyaggal azonosítja. A tudományos leírás „másolatként tükrözi" a valóságot. A „Filozófiai füzetek"-ben megkülönbözteti a fizikai és a filozófiai anyagfogalmat. „Az anyag filozófiai kategória, amely az ér-

zeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező, objektív valóság megjelölésére szolgál" (Lenin: Összes művei, Budapest 1963—1969. 18. k. 116. o.). Az „objektivitás" azonban nem mindig érzékelhető. „A visszatükrözést mint gnoszeológiai elvet a Marx előtti materializmus is felismerte, de — mint Lenin megjegyezte — a régi materializmus alapvető fogyatékossága volt, hogy nem tudta a dialektikát a tükrözéselméletre alkalmazni, és ennek következtében a tükrözést a külvilág passzív, holt ‚visszfényeként', ‚lefényképezéseként' fogta fel" (Filozófiai kislexikon, 385. o.). Számottevő *Lenin* munkássága a marxista filozófiatörténet területén is.

## *12.2 A történelmi materializmus*

A történelmi materializmus a társadalom fejlődésének általános törvényeit vizsgálja. A „történelmi" jelző a hangsúlyos, a „materializmus" azt akarja mondani, hogy ez az elmélet minden „magasabb" emberi tevékenységet és teljesítményt az ember „praktikus", főként gazdasági tevékenységével magyaráz. A történelmi materializmus *eltekint* az ismeretelméleti és a metafizikai kérdésektől, attól, hogy van-e szellemi lélek, hogy megismerhető-e a dolog maga vagy Isten léte; s a társadalmi mozgást társadalmi tényezőkkel magyarázza.

### *12.2.1. Alapvető kategóriák*

A történelmi materializmus alapgondolata, az *ember történelmisége Hegel*hez nyúlik vissza. Azért van történelem és történelmi haladás, mert az emberi szükségletek kielégítése egyúttal mindig növeli is az igényeket és szükségleteket, s a megnövekedett szükségletek újabb kielégítést követelnek. Az igények kielégítését tevékenység közvetíti. Ezek eredetileg biológiai funkciók voltak (a vad elejtése, megölése, elfogyasztása), de már a történelem kezdetén átcsaptak a *gyakorlatba*, olyan emberi tevékenységbe, amellyel az ember átalakítja a környező világát, és szüntelenül alkalmazkodik egyre növekvő szükségleteihez. Az ember történelmisége tehát a munkában gyökerezik, amellyel az ember emberivé teszi a világot, s egyúttal saját képességeit is „előteremti". Mivel a „beteljesült munka" az ipar, azért írhatja *Marx*, hogy az

ipar története „az emberi lényegi erők nyitott könyve, az érzékileg előttünk levő emberi lélektan" (Gazdasági-filozófiai kéziratok, 74. o.).

Ebből következik, hogy a *termelőerők* határozzák meg a történelmi korszakokat és a történelmi haladást. A termelőerők a termelési eszközök (a kőbaltától a számítógépig) és az ember (termelési tapasztalatai, a munkában való jártassága), valamint a geopolitikai viszonyok. A teremlőerők szüntelenül fejlődnek; az egyre növekvő igények egyre tökéletesebb termelési eszközökkel és termelési eljárásokkal elégíthetők ki. A termelőerők fejlettsége határozza meg az emberi egzisztencia valamennyi történelmi dimenzióját.

A termelőerők határozzák meg a *termelési viszonyokat.* Míg a termelőerők az embernek a természet tárgyaival és erőivel való kapcsolatát fejezik ki, a termelési viszonyok az emberek kölcsönös viszonyát jelentik, a termelési folyamatban elfoglalt helyük alapján: főként a munkamegosztást, az anyagi javak cseréjét és elosztását. A termelési viszonyokat a termelési eszközök tulajdonviszonyai határozzák meg. Az a legfontosabb, hogy kinek a tulajdonában vannak a termelési eszközök (a föld, a nyersanyag, a munkaeszközök: gépek, felszerelés stb.). A primér földművelő társadalomban például egészen mások a termelési viszonyok és a tulajdonformák, mint a fejlett ipari társadalomban.

A termelőerők és a termelési viszonyok a *termelési mód* két oldalát alkotják. A termelési mód a társadalmi rend meghatározó alapja. Amilyen a termelési mód, olyan maga a társadalom, annak uralkodó eszméi, politikai nézetei, intézményei. A társadalom életének két oldala — anyagi és szellemi megnyilvánulása — a társadalmi lét és a társadalmi tudat. A *társadalmi lét* a társadalom anyagi élete, az anyagi javak termelése s a termelés folyamatában az emberek között kialakuló viszonyok összessége. A *társadalmi tudat* nézetek, eszmék, politikai, jogi, esztétikai, etikai elméletek, a filozófia, az erkölcs, a vallás és egyéb tudatformák egésze. A marxizmus előtti filozófiák azt vallották, hogy a tudat határozza meg a társadalmi életet. A történelmi materializmus szerint a társadalmi tudat a társadalmi lét tükröződése a szellemi életben. Ezt a tételt — amelyet nagy általánosságában ma már mindenki elfogad — *Marx* és *Engels* így fogalmazta meg „A német ideológiá"-ban: „az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják. Nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot" (Marx, Engels, 3. k. 25. o.).

A termelési viszonyok összessége az *alap*. Az alap és a termelési viszonyok egyjelentésű, de nem azonos fogalmak. A termelési viszonyok fogalma a termelőerőkkel, az alap fogalma pedig a felépítménnyel függ össze. A felépítményhez tartoznak az eszmék, a szervezetek és az intézmények. A *felépítmény jellegű viszonyok* magukban foglalják a politikai és jogi viszonyokat. Ezek határozzák meg a *felépítmény jellegű eszméket*. Ide tartoznak a politikai, jogi, erkölcsi, esztétikai, tudományos, filozófiai és vallási nézetek, más néven a *társadalmi tudatformák*. A termelési viszonyok határozzák meg a felépítmény politikai és jogi viszonyait, ezek pedig a társadalmi tudatformákat vagy eszméket. Mit ért a marxizmus eszmén? „Ha világos, hogy a termelés szolgáltatja külsőlegesen a fogyasztás tárgyát, akkor ezért éppolyan világos, hogy a fogyasztás tételezi eszmeileg a termelés tárgyát, mint belsőleges képet, mint szükségletet, mint törekvést és mint célt" (Marx, Engels, 13. k. 158—159. o.). Az eszme a dolog formája az emberben; az emberi tevékenység társadalmilag meghatározott formája. A külső, anyagi csak ezekben a formákban kifejeződve alakul át társadalmi ténnyé, azaz eszmeivé. Az átalakulást a nyelv közvetíti. A nyelv „a gondolkodás közvetlen valósága", az eszme valósága, de nem maga az eszme, hanem csak annak kifejezési formája. „A nyelv olyan régi, mint a tudat — a nyelv maga a gyakorlati, más emberek számára is létező, tehát a magam számára is csak ezáltal létező valóságos tudat, és a nyelv, miként a tudat, csak a más emberekkel való érintkezés szükségletéből, kénytelenségéből keletkezik" (Marx, Engels, 3. k. 31. o.). Az eszme — a dolog eszmei képe — csakis a dolog-tett-szó-tett-dolog állandóan megújuló körforgásában létezik. Minden társadalmi-gazdasági alakulatnak meghatározott alapja és ennek megfelelő felépítménye van. A felépítmény az adott alakulaton belül bizonyos önállósággal rendelkezik, késhet, siethet, fejlődésen megy át, és visszahat az alapra is.

Mivel a termelőerők gyorsabban fejlődnek mint a termelési viszonyok, ezért a társadalom fejlődésének bizonyos fokán ellentmondás támad az új termelőerők és a régi termelési viszonyok között. A termelési viszonyok fékezik a civilizáció haladását, s a konfliktus *társadalmi forradalom*ban robban ki. Mihelyt a forradalom megdöntötte a társadalmi-gazdasági viszonyokat s újakat teremtett, megkezdődik a felépítmény átalakulása is. A társadalmi tudat új formái alakulnak ki.

A termelési mód legfeltűnőbb jellemzője a termelőerők fejlettségének megfelelő *tulajdonforma*, a termelők és a termelőeszközök kapcsolatának formája. Ez lehet magántulajdon vagy társa-

dalmi tulajdon. Az utóbbi esetben a termelőeszközök a társadalom egészének a birtokában vannak. Magántulajdonról akkor beszélünk, amikor a termelési eszközök a társadalom kis rétegének a kezében vannak. A magántulajdonnal függ össze a társadalom osztályokra való tagozódása, az uralkodó és a kizsákmányolt osztályok antagonisztikus ellentéte. Az embernek a termelési eszközökhöz való viszonya határozza meg az összes többi társadalmi-gazdasági viszonyt is: a társadalmi termelés rendszerében elfoglalt helyet, a cserét és az elosztást.

A magántulajdon hívta létre a *társadalmi osztályokat*. *Lenin* meghatározása szerint: „Osztályoknak az emberek olyan csoportjait nevezik, amelyek a társadalmi termelés történelmileg meghatározott rendszerében elfoglalt helyük, a termelési eszközökhöz (nagyrészt törvényekben szabályozott és rögzített) viszonyuk, a munka társadalmi szervezetében játszott szerepük, következésképpen a társadalmi javak rendelkezésükre álló részének megszerzési módjai és nagysága tekintetében különböznek egymástól" (Lenin: Művei, 29. k. 428. o.). Mivel a különböző osztályok érdekei szükségképpen ellentmondók, azért az osztálytársadalom jellemző törvényszerűsége a szüntelen osztályharc.

A történelem kezdetén és végén a társadalom *osztálynélküli*. Az ősközösségben még nem volt magántulajdon, a szocialista illetve a kommunista társadalomban már nincs magántulajdon. Az ősközösségből alakult ki az ókori rabszolgatársadalom, ebből a középkori feudalizmus, ezt követte az újkori kapitalizmus. A rabszolgatársadalomra jellemzők a vaseszközök, az állattenyésztés, a földművelés, a kézművesség. A feudalizmusra a vaseke, a szövőszék, a földművelés és a kézművesség. A kapitalizmusban alakul ki a gyáripar. A megfelelő osztályok: szabadok és rabszolgák, hűbérurak és jobbágyok, kapitalisták és proletárok.

Az osztályok ellentétének, az osztályharcnak legmagasabbrendű megnyilvánulása a *társadalmi forradalom*. A forradalom a társadalmi fejlődés ugrásszerű megvalósulása, a felhalmozódott mennyiségi változások átcsapása minőségi változásba. A társadalmi forradalom nem okvetlenül fegyveres, amint nem minden fegyveres felkelés forradalom. Az igazi forradalom lényege az, hogy megoldja a társadalmi ellentmondásokat, főképpen az osztályok antagonizmusát. Míg az összes többi forradalom csak a társadalmi kizsákmányolás formáját változtatja meg, addig a szocialista forradalom alapvetően szünteti meg az embernek ember által való kizsákmányolását és az ember elidegenedését.

Mit jelent az elidegenedés? *Hegel*nél az egész objektív világ külsővé vált, „elidegenült szellem". A történelmi fejlődés feladata

az elidegenedés megszüntetése, a külső visszavétele a megismerés folyamatában. *Feuerbach* a vallást tekintette az emberi lényeg, az idealizmust az ész elidegenedésének. *Marx* különösen a „Gazdasági-filozófiai kéziratokban" foglalkozik sokat az elidegenedés problémájával. Először is az emberi munkával kapcsolatosan vizsgálja az elidegenedés fogalmát. A *munkatermék elidegenedésén* azt érti, hogy a termelt áru idegenként, mint tőke áll szemben a munkással: „a munkás annál szegényebb lesz, minél több gazdagságot termel . . . , annál olcsóbb áruvá lesz, minél több árut hoz létre" (Gazdasági-filozófiai kéziratok, 45. o.). Minél inkább kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ. „Ugyanúgy van a vallásban. Minél többet helyez az ember Istenbe, annál kevesebbet tart meg önmagában. A munkás beleteszi az életét a tárgyba; de az immár nem az övé, hanem a tárgyé" (i. m. 46. o.). A *munkafolyamat elidegenedése* azt jelenti, „hogy a munka a munkás számára *külsőleges*, azaz nem tartozik lényegéhez", tehát munkájában nem érzi jól magát, nem fejt ki szabad szellemi és fizikai tevékenységet, „hanem fizikumát sanyargatja és szellemét tönkreteszi. Ezért a munkás a munkán kívül érzi magát magánál levőnek, a munkában pedig magán kívül levőnek" (i. m. 48. o.). Az lesz az eredmény, hogy a munkás már csak állati tevékenységben — evés, ivás, nemzés, legfeljebb még lakás, éberség stb. — érzi magát szabadon tevékenynek, emberi funkcióiban pedig már csak állatnak. „Az állati lesz az emberivé és az emberi állativá" (uo.). Az elidegenedett munka „elidegeníti az embertől a saját testét, valamint a rajta kívüli természetét, valamint szellemi lényegét, *emberi* lényegét" (i. m. 51. o.). Mindebből következik *„az embernek az embertől való elidegenülése"* (uo.). „Egyáltalában az a tétel, hogy az embertől elidegenült a nembeli lénye, annyit jelent, hogy az egyik ember elidegenült a másiktól, mint ahogy mindegyikük az emberi lényegtől. Az ember elidegenülése . . . abban a viszonyban valósult meg, fejeződik ki, amelyben az ember a többi emberhez áll" (uo.). Ha a munka terméke nem a munkásé, akkor egy másik ember lesz idegen hatalom fölötte. „A vagyonos osztály és a proletáriátus osztálya ugyanazt az emberi elidegenülést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenülésben jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenülést *saját hatalmának* tudja és benne egy emberi létezés *látszatát* bírja; a második osztály megsemmisültnek érzi magát elidegenülésében és egy embertelen létezés valóságát látja benne" (Marx, Engels, 2. k. 34. o.). A kapitalizmusban az embereket sohasem tulajdonságaik, hanem vagyonuk és hatalmuk alapján ítélik meg, tehát az ember sohasem

az emberrel kerül viszonyba, hanem dolgokkal, amelyeket az emberek csak megtestesítenek. Mivel „az embernek önmagához való viszonya csak a másik emberhez való viszonya által lesz számára tárgyi, valóságos" (Gazdasági-filozófiai kéziratok, 52. o.), elkerülhetetlen *az embernek önmagától való elidegenedése*. Az ember, aki más emberben nem embert, hanem dolgot lát, végső soron önmagát is dolognak tekinti, önmagát sem éli át közvetlen emberséggel: a hivatalnok csak hivatalnokként, az orvos csak orvosként képes gondolkozni. „Ezért a vallási önelidegenülés szükségképpen a laikusnak a paphoz való viszonyában jelenik meg, vagy akár, minthogy itt az intellektuális világról van szó, egy közvetítőhöz stb. való viszonyában" (uo.). Az elidegenedés tehát az ember lényegének és létezésének ellentéte: az emberiség történeti fejlődésének elszakadása az egyének fejlődésétől, az egyéni fejlődés lemaradása a társadalmi fejlődéstől. Az elidegenedés megszüntetése az emberi lényeg és létezés ellentétének a felszámolása, olyan történelmi fejlődés lehetőségeinek az előteremtése, amelyben megszűnik az ellentét a társadalom gazdagsága, sokoldalúsága és az egyének kiszolgáltatottsága, korlátozottsága, egyoldalúsága között, amikor a társadalom általános fejlődését le lehet mérni az egyes individuumok fejlettségén, amikor az emberi nem egyetemessége és szabadsága közvetlenül kifejeződik az egyes emberek sokoldalú és szabad életében. A kommunizmus mint a magántulajdonnak — az emberi elidegenedésnek — pozitív megszüntetése az emberi lényegnek az ember által és az ember számára való valóságos elsajátítása: „az egzisztencia és a lényeg, a tárgyiasulás és önigazolás, a szabadság és szükségszerűség, az egyén és a nem közötti harc igazi feloldása" (i. m. 69. o.).

Az *állam* az uralkodó osztályok politikai szervezete, amelynek célja a fennálló rend védelme. „Az államhatalom átmenete az egyik *osztály* kezéből a másik *osztály* kezébe a forradalom első, fő és alapvető ismertetőjele, a fogalomnak mind szigorúan tudományos, mind gyakorlati politikai értelmében" (Lenin: Művei, 24. k. 26. o.). A proletár állam lényegénél fogva a nép érdekeit védelmezi. A történelmi materializmus ideológiája arra a hermeneutikai elvre épül, hogy a történelmi korszakokat nem a tudat, hanem a technika fejlettsége alapján kell értelmeznünk. Tehát nem az eszmék határozzák meg a korszakokat, hanem a korszakokra jellemző gazdasági viszonyok az eszméket.

### 12.2.2. Értékelés

A történelmi materializmus lényegesen járul hozzá az emberi történelem megértéséhez. Marx óta lehetetlen a történelmet az uralkodók és birodalmak egymásutánjának tekintenünk. A történelmet nem az uralkodók egyéni célkitűzései irányítják, nemcsak egyes kiemelkedő egyéniségek alakítják, hanem mindazok — méghozzá mértékadóan —, akik korukban bármit tesznek vagy alkotnak. A marxizmus felhívja figyelmünket a munka fontosságára, az egyszerű ember egészen közönséges mindennapi munkájának történelemformáló erejére. Mindez már annyira átment a köztudatba, hogy szinte mindenki elfogadja pártállásra vagy világnézetre való tekintet nélkül.

A történelmi materializmus szerint a felvázolt összefüggések teljesen elegendőek ahhoz, hogy megmagyarázzák a történelem menetét. Éppen ez a kizárólagosságra való törekvés vet fel azonban különböző kérdéseket a nem marxista gondolkodóban.

A termelési viszonyok átalakulásának elegendő magyarázata-e *egyedül* a termelőerők megváltozása? Bár i. e. 200 és i. u. 700 között aligha volt technikai haladás, mégis egészen alapvető társadalmi-gazdasági átalakulás ment végbe, amely a kereszténység eszmére vezethető vissza. Az sem eléggé meggyőző, hogy a termelési eszközök tulajdonosai mindig és mindenütt az uralkodó és kizsákmányoló osztályok tagjai közül kerültek ki. Kínában például évszázadokon át nem a kizsákmányoló hivatalnok osztály volt a termelési eszközök tulajdonosa. A reformáció és a francia forradalom nem volt társadalmi forradalom, még kevésbé a népvándorlás, mégis mélyreható társadalmi átalakulást eredményezett. Az osztály marxista meghatározása nem eléggé árnyalt, illetve kérdés, hogy a termelőerők társadalmi tulajdonba való vétele automatikusan megszünteti-e a kizsákmányolást és elidegenülést. Nyilvánvaló, hogy azokból az előzményekből, amelyek szerint a kapitalista társadalomban megfigyelhető elidegenedés valamennyi formájának alapja a gazdasági elidegenedés, nem következik szükségszerűen az a tétel, hogy a magántulajdon eltűnése *automatikusan* véget vet *minden* elidegenedésnek, annak minden formájában. A szocialista társadalomban is jelentkezik az állam elidegenedése — írja *A. Schaff*. A szocialista társadalomról írott rosszindulatú — bár szellemes — szatirájában (Az állatfarm) abban foglalja ezt össze *Orwell*, hogy az eredeti jelszó: „Minden állat egyenlő" végül így alakul át: „Minden állat egyenlő, de némelyik egyenlőbb" (A. Schaff, 183. o.). A szocialista társadalom másik nagy problémája a munka elidegenedése, s tagadhatatlan a há-

zasság elidegenedése a szocializmuson belül is. De kérdés az is, hogy mindig és kivétel nélkül a társadalmi lét határozza-e meg a tudatot? A társadalmi lét tudatot meghatározó erejének egyoldalú kisarkításával szemben *Marx* a társadalmi lét és a tudat *dialektikus* összefüggését, kölcsönhatását vallja a „Gazdasági-filozófiai kéziratokban", tehát abban a műben, amelyben leszámol az ifjúhegeliánusok filozófiájával. „Tehát a társadalmi jelleg az egész mozgás általános jellege; mint ahogy maga a társadalom az embert mint embert termeli, úgy a társadalmat az ember termeli" (Gazdasági-filozófiai kéziratok, 70. o.). Az európai szekularizáció például arra mutat, hogy az emberi tudatban a kereszténység hozott olyan alapvető változást, amely lehetővé tette a termelési eszközök fejlődését és a társadalom átalakulását.

Végül hangsúlyoznunk kell, hogy a történelmi materializmus nem determinista abban az értelemben, hogy tagadná az akarat szabadságát. Korunk marxistái joggal hivatkoznak arra, hogy a vaskövetkezetességű történelmi törvények statisztikus jellegűek; évszázadokra és emberek millióira vonatkoznak, s így nem szűntetik meg az egyének szabad választásának a lehetőségét.

## *12.3. A dialektikus materializmus*

A dialektikus materializmus a marxizmus elméleti filozófiája és ismeretelmélete; *Engels* dolgozta ki az „Anti-Dühring" (1878) és a „Természet dialektikája" című írásaiban. Célja az volt, hogy kimutassa: azok a dialektikus törvények, amelyeket *Marx* a társadalom fejlődésében megállapított, a természetre is vonatkoznak. A marxi—engelsi dialektikus materializmust fejlesztette tovább *Lenin*, főként az anyagfogalom közelebbi meghatározásával („Materializmus és empiriokriticizmus").

### *12.3.1. A materializmus fogalma*

A materializmus — írja *Marx* „A szent család"-ban — „a reális humanizmus és a kommunizmus logikai bázisa" (Marx, Engels, 2. k. 130. o.). *Engels* szerint: „A modern materializmus a történelemben az emberiség fejlődési folyamatát látja, és feladatának e folyamat mozgási törvényeinek felfedezését tekinti . . . a természettudomány újabb vívmányait abban foglalja össze, hogy a ter-

mészetnek szintén megvan a maga, időben folyó története... E modern materializmus mindkét esetben lényegénél fogva dialektikus és nincs szüksége többé a többi tudomány fölött álló filozófiára... Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan megmarad, az a gondolkodás és a gondolkodás törvényeinek a tana — a formális logika és a dialektika. Minden más feloldódik a természet és a történelem pozitív tudományában" („Anti-Dühring", 25. o.). A dialektikus materializmus a marxizmus világnézete és filozófiai alapja. „Sarkköve a világ anyagi természetéről szóló tan, az a felfogás, amely szerint nincs a világon semmi más, mint anyag, mozgásának és változásának immanens törvényeivel" (Filozófiai Kislexikon, 66. o.).

Az anyag a létfogalmat hivatott felváltani. *Dühring* létspekulációját bírálva *Engels* kijelenti: „A világ egysége nem létében van, noha léte egységének egyik előföltétele, mert hiszen előbb *lennie* kell, mielőtt *egységes* lehet. A lét különben is nyílt kérdés attól a határtól kezdve, ahol látókörünk végetér. A világ valóságos egysége anyagiságában van, és ezt nem néhány szemfényvesztő frázis, hanem a filozófia és a természettudomány hosszú és fájdalmas fejlődése bizonyítja" („Anti-Dühring", 42. o.). Arra a kérdésre pedig, hogy mit ért anyagon, így válaszol: „De hiszen mi állítólag azt sem tudjuk, mi az anyag és a mozgás! Persze, hogy nem, hiszen az anyagot mint anyagot és a mozgást mint mozgást senki sem látta még és senki sem észlelte, csak a különböző valóban létező anyagokat és mozgásformákat. Az anyag, a matéria nem más, mint az anyagok összessége, amelyből ezt a fogalmat absztraháltuk... az anyag és a mozgás szavak csupán *rövidítések*, amelyekbe sok különböző érzékileg észlelhető dolgot foglalunk össze közös tulajdonságaik szerint" (A természet dialektikája, 110. o.).

Az engelsi meghatározást továbbfejleszti *Lenin*. „Az anyag: filozófiai kategória az objektív valóság megjelölésére, mely az ember előtt érzeteiben feltárul, amelyet érzeteink lemásolnak, lefényképeznek, visszatükröznek, s amely az érzetektől függetlenül létezik" (Materializmus és empiriokriticizmus, 123. o.). Az anyag a legáltalánosabb kategória: nincs olyan „legközelebbi nem", amelynek az anyagot alá lehetne rendelni. Az anyag a tudattól független és érzékelhető, térben-időben végtelen, teremtetlen és elpusztíthatatlan valóság.

Bár az anyag alapvető, de nem az egyetlen valóság. A *tudat* az anyagi léttel szemben álló másik legszélesebb kategória, az emberi agy terméke, funkciója, tulajdonsága. A filozófiai anyagmeghatározásból következik, hogy a gondolat (tudat) nem azonos az

anyaggal: „Hogy a gondolat és az anyag is valóságos, azaz létezik, ez igaz. De a gondolatot anyaginak nevezni annyi, mint hibás lépést tenni a materializmus és idealizmus összekeverése irányában" (i. m. 246. o.). Ha az anyag lényege, hogy szembenáll a tudattal, akkor nyilvánvaló, hogy nem azonosítható vele. A világ anyagi egységéről vallott felfogás azonban nem engedi meg a különbség szertelen eltúlzását: „Azt mondani, hogy az anyag fogalmába bele kell foglalni a gondolatot is . . . zagyvaság, mert az ilyen belefoglalással az anyagnak és a szellemnek, a materializmusnak és az idealizmusnak ismeretelméleti szembeállítása elveszíti az értelmét" (i. m. 248. o.). Az anyag és a tudat — az objektív külvilág és a megismerő ember — ismeretelméleti különbözősége ontológiai azonosságukon belül értelmezendő. „Az anyagmeghatározás ezért csakis azon az úton történhet, hogy szembeállítjuk ellentétével, az emberi tudattal, ill. a szubjektummal, tudatosítva ugyanakkor, hogy a köztük levő ellentét csak ismeretelméleti vonatkozásban áll fenn, hiszen ontológiai szempontból nézve természetesen az ember, a megismerő, a megismerő szubjektum és tudata az anyagi világ része, fejlődésének szükségszerű eredménye" (Filozófiai Kislexikon, 30. o.).

De honnét tudjuk ezt? Mi a bizonyíték arra, hogy az ismeretelméleti dualizmus nem von maga után szükségképpen ontológiai dualizmust is? A tudat nemcsak a vele szembenálló anyagról, hanem önmagáról is tud. Az öntudatban a szubjektum sajátmagának objektuma lesz, a megismerő azonos a megismerés tárgyával. Az ebből adódó apória nyilvánvaló: ha anyagnak nevezzük az objektív valóságot, akkor vagy a tudatot kell mégis anyagnak mondanunk, s ezzel ismét visszakanyaradunk a tudat és a valóság idealista azonosításához, vagy tagadnunk kell, hogy az objektív valóság ebben az esetben is azonos az anyaggal, de akkor nem tartható fönn tovább a világ anyagi egységéről szóló tanítás. A tudományelmélet alapvető szabálya, hogy hasonlókat hasonlóan, különbözőket különbözően ismerünk meg. Ha másként ismerjük meg a tudatot, mint a külvilágot, akkor a tudat más kell, hogy legyen mint a külvilág: azaz az ismeretelméleti különbözőség ontológiai különbséget tételez föl. A dialektikus materializmus ismeretelméleti realizmusa tehát legalábbis nyitva hagyja a valóság végső természetére vonatkozó kérdést.

Az anyagfogalom meghatározásából eredő aporiát látva a legutóbbi évtized marxista filozófiai irodalmában felvetődött az a gondolat, hogy szükség lenne az anyag egzaktabb meghatározására. Egyesek ezt az igényt kielégítve látják abban, hogy az anyag objektivitásán és visszatükrözhetőségén kívül felveszik az anyag

definíciójába az anyag létezési és mozgástörvényeit, vagyis fizikai törvényekből extrapolálnak filozófiai kérdésekre. Mások az anyagfogalmat axiomatikus jellegű fogalomnak tekintik, s további kifejtését a szaktudományokra bízzák (Filozófiai Kislexikon, 30—31. o.).

### *12.3.2. A dialektika fogalma*

Az anyag alapvető tulajdonsága „és létezési formája" („Anti-Dühring", 57. o.) a *mozgás*. A mozgás nemcsak térbeli helyzetváltoztatás. Ezen kívül van fizikai, kémiai, biológiai, pszichikai és társadalmi mozgás is.

Az anyag alapkategóriája a tér és az idő. „Mert minden lét alapformája a tér és az idő, s az időnkívüli lét éppoly badarság, mint a térenkívüli lét" (i. m. 50. o.). *Engels* számára nem az idő a változásnak, hanem a változás az időnek a mértéke: „Az időt éppen azért lehet a változással mérni, mert különbözik és független a változástól, mivel a méréshez mindig a megmérendőtől különböző valami szükséges. S az az idő, melyben nem mennek végbe felismerhető változások, korántsem nem-idő; sőt éppen ez a *tiszta* idegen hozzákeverésektől nem érintett idő, tehát az igazi idő mint ilyen" (i. m. 50. o.).

Az anyag térben, időben és mélységben végtelen. Az időbeli végtelenség azt jelenti, hogy az anyag nem kezdődött és nem szűnik meg: a mozgásnak nincs kezdete, sem vége. Az anyag térbeli végtelensége azt jelenti, hogy az anyagi világnak nincs térbeli határa: „Az elektron éppoly kimeríthetetlen, mint az atom, a természet végtelen" (Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus, 266. o.). Az anyag végtelenségét és örökkévalóságát, azt hogy az anyag nem keletkezhet és nem szűnhet meg, a marxizmus klaszszikusai nem bizonyítják, hanem állítják. A marxista filozófusok újabban a megmaradási törvényre hivatkoznak.

Mivel a mozgás abszolút és a nyugalom relatív, az anyag örökké változik. Ez a változás a spirálvonallal ábrázolható fejlődés. Már az élők világában tapasztalhatók olyan törvények, amelyek nem vezethetők vissza teljesen az alacsonyabb fizikai-kémiai törvényekre. A dialektikus materializmus éppen abban különbözik a vulgáris materializmustól, hogy elismeri a valóság különböző rétegeinek a létét. Az atom több, mint elemi alkotórészeinek mechanikus összegeződése, a vegyület több az atomok, a sejt több a molekulák összegénél, és az ember nem anyagi tudata

több az agyvelőnél. Miképpen magyarázható meg ez a többlet, mire vezethető vissza a minőségi ugrás?

A dialektika feladata, hogy a világnak, különösképpen a fejlődésnek a törvényeit feltárja. A materialista dialektika három törvénye:

1. Az *ellentétek egységének és harcának* törvénye az anyag önmozgását mondja ki, azt, hogy a mozgás forrása magában az anyagban keresendő. „Maga a mozgás ellentmondás; már az egyszerű mechanikai helyváltoztatás is csak azáltal mehet végbe, hogy valamely test egy és ugyanazon időpontban egy helyen és egyszersmind egy másik helyen, egy és ugyanazon a helyen és nem azon a helyen van. És az ellentmondásnak folytonos létesülése és egyidejű megoldása teszi éppen a mozgást" („Anti-Dühring", 115. o.). A törvény lényege: a dialektikus ellentmondás: az ellentéteknek az egységes egészen belüli kölcsönhatása. Az ellentmondás, az ellentétek összeütközése és harca a fejlődés legáltalánosabb mozgatóereje, ez hozza létre az új minőséget. Ez a dialektikus törvény magyarázza meg valamennyi mozgás belső „forrását", ez teszi lehetővé a mozgásnak az anyag önmozgásaként való értelmezését. A dialektikus materializmus ezzel a törvénnyel az „első mozgató"-t akarja kiküszöbölni.

2. A *mennyiségi változások átcsapása minőségi változásokba* a mozgás és fejlődés mikéntjére, módjára mutat rá. A fokozatos mennyiségi felhalmozódások szükségszerűen gyökeres minőségi változáshoz visznek. „A legismertebb példák egyikére" — hivatkozik *Engels* — „a víz halmazállapotainak változására, amely a normális nyomás mellett 0° C-nál folyékony állapotból szilárd és 100° C-nál folyékony állapotból légnemű állapotba megy át, ahol tehát e két fordulóponton a hőmérséklet puszta mennyiségi változása a víz minőségileg megváltozott állapotát idézi elő" (i. m. 121. o.). Másik példa a szénhidrogének lánca: minden új tag egy atom szénnek és két atom hidrogénnek az előzőhöz való hozzáadása útján jön létre „és a molekuláris képlet e mennyiségi változása mindannyiszor egy-egy minőségileg különböző testet hoz létre" (i. m. 123. o.).

3. *A tagadás tagadásának a törvénye* a fejlődés folyamatosságát fejezi ki; az előző szakasz egyes tulajdonságainak a viszonylagos megismétlődését a fejlődés magasabb fokán. A tagadás megőrzi mindazt a pozitívat, ami a régiben megvolt, s ami a további előrehaladás elengedhetetlen föltétele. A kiindulópont tagadásával nem ér véget a fejlődés, mivel azt, ami keletkezett ugyancsak meghaladja, tagadja a következő szakasz. Ha pedig az első tagadást megszünteti a második tagadás, akkor ez mint-

egy visszatérés a kiindulóponthoz. A fejlődés nem egyenes vonalban és nem zárt körben, hanem fölfelé ívelő „spirális" módjára megy végbe. Az árpaszemre hivatkozik *Engels*. „Ha kedvező talajba hullott, akkor a meleg és a nedvesség hatása alatt sajátos változáson megy keresztül, kicsírázik. A szem, mint ilyen megszűnik, tagadtatik, helyébe a belőle keletkezett növény, a szem tagadása lép. Mi azonban a növény normális életpályája? Növekszik, virágzik, megtermékenyül és végül ismét árpaszemeket terem, s mihelyt ezek megértek, a kalász elhal, most ő tagadtatik. A tagadás tagadásának eredményeképpen előttünk ismét a kezdeti árpaszem áll, de nem egyszerűen, hanem megtízszerezett, meghúszszorozott, megharmincszorozott mennyiségben" (i. m. 130. o.).

E három törvény alkotja a dialektikát, a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb mozgás- és fejlődéstörvényeinek a tudományát. Az objektív dialektika az egész természeten uralkodik, a szubjektív dialektika pedig az objektív dialektika visszatükröződése a gondolkodásban (*Engels:* A természet dialektikája, 84. o.). Az objektív és szubjektív dialektika egybevágóságát, a gondolkodás helyességét a gyakorlat igazolja.

A megismerés és az igazság alapja, eszköze és célja a társadalmi tevékenység, a *praxis*. *Marx* abból a helyes belátásból indul ki, hogy az emberek tudatvilága nem független létüktől és életüktől: „Az emberek termelik képzeteiket, eszméiket stb., de a tényleges, ténykedő emberek, ahogyan őket termelőerőik és az azoknak megfelelő érintkezés egy meghatározott fejlettsége — fel egészen a legtágabb érintkezési alakulatokig — feltételezi" (Marx, Engels, 3. k. 32. o.). A kapitalista társadalomban élő ember tudata szükségképpen az ember elidegenedett helyzetét, a „tévedés világi létezését" tükrözi. A visszájára fordított világ visszájára fordított világtudatot termel. Ilyen körülmények között csak a gyakorlat valósíthatja meg a filozófiát. A hegeli jogfilozófia kritikájának bevezetésében írja: „A spekulatív jogfilozófia kritikája" olyan feladatokba torkollik, „amelyek megoldására csak egy eszköz van: a gyakorlat" (Marx, Engels, 1. k. 384. o.). A filozófia megvalósítása az eszmék átvitele a gyakorlatba, a filozófia megszüntetése és magasabb fokú megőrzése. Az elidegenedett világban az igazság lelőhelye nem az elmélet: „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg, nem az elmélet kérdése, hanem gyakorlati kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania. Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely elszigeteli magát a gyakorlattól, tisztára skolasztikus kérdés" — mondja a 2. Feuerbach-tézis. Értel-

metlen és felesleges tehát az ontológiai-metafizikai gondolkodás. A filozófia feladata nem a világ és az ember értelmezése, hanem megváltoztatása: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk" — mondja ki a híres 11. tézis (i. m. 3. k. 10. o.). Az eddigi filozófiák azt a valóságot akarták értelmezni, amelyről már kimondták a halálos ítéletet. Az elidegenedést elvont, eszmei síkon akarták megszüntetni. „De az ateizmus, a kommunizmus nem menekülés, nem elvonatkoztatás, nem az embertől létrehozott tárgyi világnak, tárgyiasággá kivajúdott lényegi erőinek elvesztése, nem a természetellenes, kifejletlen egyszerűségéhez visszatérő szegénység. Sőt éppen lényegének, mégpedig lényegének mint valóságosnak a valóságos létrejövése, valóságosan az ember számára létrejövő megvalósulása" (Gazdasági-filozófiai kéziratok, 113. o.).

### *12.3.3. Értékelés*

Az anyag örökkévalóságával és a fejlődés dialektikus törvényeivel a dialektikus materializmus elsősorban Isten létét akarja cáfolni. Bár *Szent Tamás* istenbizonyítékai között valóban szerepel a mozgásból vett istenérv, Isten létére nem a mozgásból vagy a világ időbeli kezdetéből, hanem a világ kontingenciájából következtetünk, abból, hogy az anyagi létezők mivoltához nem tartozik hozzá apodiktikus szükségszerűséggel a létük.

Mi helyett áll az anyag szó? A konkrét dolgok összességét jelentő általános fogalom, a világ vagy a világegyetem helyett. Az általános fogalom nem létezik a tudattól függetlenül. Tudatunktól függetlenül csak konkrét dolgok: csillagok, erőterek, molekulák, növények, állatok, emberek és emberi termékek vannak. A konkrét dolgok léte nem elégíti ki tudásvágyunkat, nem állítja le, hanem megindítja kérdéseinket. Hiába állapítjuk meg, hogy ezek a konkrét dolgok vannak, azonnal kiemelkedik a másik kérdés, hogy mi okból vannak? Szükségszerűen vannak-e, vagy annak köszönhetik létüket, hogy létük feltételei megvalósultak. Kétféle szükségszerűséget ismerünk. Asszertorikusan szükségszerű az, ami ténylegesen van, mert megvalósultak létének a föltételei. Apodiktikusan szükségszerű az, ami nem lehet, hogy ne legyen. Az emberi értelemben soha nem születhet meg olyan belátás, hogy egy konkrét dolog apodiktikusan szükségszerű. E belátás föltétele az lenne, hogy a dolog lényege vagy mivolta azonos legyen a létével, mert aminek lényege a lét, az lehetetlen, hogy ne legyen. Az érzékelhető konkrét dolgok mivolta sohasem azo-

nos a létükkel. A dolog mivolta mindig arra a kérdésre felel, hogy „mi ez?", léte pedig arra az egészen másfajta kérdésre, hogy „igaz-e?", „így van-e?". Mivel a kérdés a válasz lehetőségének a föltétele, ezért a különböző típusú kérdésekre különböző típusú válaszok adhatók. Ennélfogva legalább annyira különböző a konkrét dolgok mivolta és léte, mint az a kétféle kérdés, amelyre felelnek. Ebből azonban az következik, hogy a konkrét dolgok mivolta nem azonos a létükkel, tehát a konkrét dolgok nem apodiktikusan szükségszerűek. Ha pedig a világegyetemet alkotó dolgok — azok a konkrét érzékelhető valóságok, amelyeknek az absztrakciója az anyag — nem apodiktikusan szükségszerűek, akkor absztrakciójuk, a világegyetem vagy az anyag sem lehet az.

A nem szükségszerű, tényleges s benső mivoltában véges világegyetem, az érzékelhető anyagi dolgok összessége föltételezi a világfölötti, apodiktikusan szükségszerű, abszolút létet. Különben gyökeres értelmetlenségbe kellene eljutnia minden olyan kísérletnek, amellyel meg akarjuk magyarázni és érteni a világot. A világ megértését a filozófia marxi fordulata sem teszi fölöslegessé, hanem kiegészíti a világ alakításának sürgető feladatával. A világ érthetőségének és alakíthatóságának a föltétele, ami lehetővé teszi nemcsak a világ létét és érthetőségét, hanem végső soron alakíthatóságát is, a magától értetődő abszolút Érthetőség és tiszta Aktualitás lehet csak, aki számunkra a legnagyobb Titok, mert nem mástól, hanem önmagától értetődik.

Fizikai törvényekkel — az entrópia tétellel és a megmaradási törvényekkel — nem bizonyítható sem a világ teremtettsége sem teremtetlensége. A dialektikus materializmus a megmaradási törvényekre hivatkozva állítja, hogy az anyag nem keletkezhet és nem veszhet el, tehát örök, nem teremthető és nem semmisíthető meg. A megmaradási törvények azonban csak annyit mondanak, hogy zárt rendszerben az energia, tömeg, impulzus stb. átalakulása közben, *tehát zárt rendszerekben* az energia, tömeg, impulzus stb. nem semmisül meg. Ezek a törvények nem mondanak semmit magának a rendszernek a létéről; abból, hogy az anyag — a rendszeren belül — nem semmisülhet meg, nem következik az, hogy a rendszer nem is keletkezhetett. Ez egyáltalán nem biztos. „Még az sem biztos, hogy azok a fogalmak, amelyek helyénvalónak mutatkoznak (bármilyen nagy) kozmikus környezetükben, használhatók a világegyetemre mint egészre" (Természettudományi Lexikon, Budapest 1966. 3. k. 859. o.).

Ha a megmaradási törvények kiterjeszthetők lennének a világegyetemre, akkor egyfelől a törvények alapján az anyag teremthetetlenségére és megsemmisíthetetlenségére, tehát örökkévalósá-

gára következtethetnénk. Másfelől azonban e törvények kiterjeszthetőségének éppen az lenne a föltétele, amit e kiterjesztés cáfolni akar, hogy ti. a világegyetem zárt, következésképpen véges fizikai rendszer. Az ilyen általánosítások „a *zárt* és *véges* világegyetem feltételezésén alapulnak, amely feltételezés" az általános relativitáselmélet „idealista interpretációjából következik" (i. m. 1. k. 221. o.).

A megmaradási törvények a világon belüli átalakulásokra vonatkoznak, nem mondanak semmit az egész rendszer keletkezéséről vagy fennmaradásáról. Következésképpen ezek a törvények nem biztosítják a dialektikus materializmus alaptételét. Azok a marxisták is belátják ezt, akik azt állítják, hogy a dialektikus materializmus anyagfogalma axiomatikus jellegű, nem bizonyított, hanem fölvett tétel.

A *dialektikus törvények leírják*, de *nem magyarázzák* meg a fejlődést. Az első törvényben szereplő ellentét nem kontradiktorikus, hanem *dialektikus*. Erre utal az „ellentétek harca" kifejezés. Ez a dialektikus ellentét — a „harc" — már maga is mozgás: az első törvény ugyanazt ugyanazzal magyarázza, s nem mutat rá a mozgás „forrására" vagy eredetére. A mennyiségi változás átcsapása minőségi változásba ténymegállapítás, ami nem magyaráz meg semmit. Éppen ez a tény szorul magyarázatra: miképpen jöhet létre a több a kevesebből? A dialektikus törvények nem mondanak többet az arisztotelészi „természetnél", s arra nem felelnek, hogy miképpen jöhet létre a minőségi ugrás, a valódi többlet, ami nem volt meg az alacsonyabban (vö.: Vigilia 33 (1968) 1—8. o.).

Kétségtelen, hogy az elméletet a gyakorlatnak kell igazolnia, hogy az elmélet és a gyakorlat nem választhatók szét egymástól. A gyakorlat azonban azért nem lehet a legvégső igazságkritérium, mert a gyakorlat eredményét is fel kell *ismernünk*, s ez a megismerés újból föltételez valamilyen igazságkritérumot, ami eldönti igaz vagy téves voltát. Ha ki akarjuk kerülni a végtelen sor ellentmondását, akkor a gyakorlaton kívül is kell még lennie valamely igazságkritériumnak.

A kérdés szorosan összefügg a *tükrözéselmélettel*. Ha a megismerést, a tudatot a külvilág másolatának, a külvilágról kialakult képnek tekintjük, akkor a gyakorlaton kívül valóban nincs szükség más igazságkritériumra, mivel a gyakorlat és a megismerés, a lét és a tudat egysége biztosítaná az igazságot. Ha azonban eltekintünk a gyakorlat és a megismerés nyilvánvalóan idealista azonosításától, akkor más igazságkritérium után kell néznünk. Azt írja *Lenin*, hogy „a vörös fény érzete az éternek másodpercenként

körülbelül 450 trilliónyi sebességű rezgését tükrözi vissza . . . Érzeteink objektív valóságot tükröznek vissza, vagyis azt, ami az emberiségtől és az emberi érzettől függetlenül létezik" (Materializmus és empiriokriticizmus, 309. o.). Éppen az önmagában helyes megállapítás veti föl a kérdést: honnét tudjuk, hogy a vörös érzet a 450 trilliónyi rezgés képmása, tükröződése? A relativitáselmélet bebizonyította, hogy érzeteink csalnak, a kvantumfizika pedig elvileg nem érzékelhető részecskékről tesz igaz, az objektív valóságnak megfelelő kijelentéseket. Következésképpen az érzékeléshez hozzá kell járulnia a megértésnek és a megértésen alapuló ítéletnek mint az igazságot eldöntő kritériumnak.

### *12.4. Marx valláskritikája*

A vallás különleges helyet foglal el a társadalmi tudatformák között. Míg az erkölcs, a politika, a jog, a művészet, a tudomány és a filozófia azt fejezi ki, hogy mennyire jutott az ember a természeti és a társadalmi valóság birtokbavételében, addig a vallás annak a kifejezője, hogy mennyire uralkodnak az emberen a természet és a társadalom idegen erői. „A vallás kritikája minden kritika előföltétele" — mondja *Marx* a hegeli jogfilozófia kritikájához írt bevezetésben (Művei 1. k. 378. o.).

#### *12.4.1. A vallás filozófiai bírálata*

A fiatal *Marx* — doktori disszertációjával kapcsolatosan — kifejti, hogy a teológiát fel kell váltania a filozófiának. „Nektek pedig, spekulatív teológusok . . . nincs más utatok az igazsághoz és a szabadsághoz, mint a tűzpatakon (Feuer-bach) át. Feuerbach a jelenkor tisztítótüze" (Művei, 1. k. 27. o.). Disszertációjában megállapítja, hogy a teológus *Plutarkhosz* nem tud többet a filozófus *Epikurosznál*: *Plutarkhosz* naiv-érzéki képzetekkel írja le azt, amit *Epikurosz* fogalomba foglal. *Prométheusz* vallomása „az ő saját vallomása, az ő saját jelszava minden égi és földi istenekkel szemben, akik nem az emberi öntudatot vallják a legmagasabb istenségnek" (A vallásról, 8. o.).

A hegeli istenbizonyítékot bírálva azt mondja *Marx*, hogy ezek a bizonyítékok vagy üres tautológiák, vagy pedig az ember lényegi öntudatának a bizonyítékai és kifejtései. Tautológikus az ontoló-

giai istenbizonyíték, de nem elégszik meg *Kant* cáfolatával: az elképzelt isteneknek ugyanolyan hatékonyságuk lehet, mint az elképzelt talléroknak. Az istenhit merő szubjektív tudat, amit könnyű megcáfolni az istenképzetek pluralizmusával. A tautológia kitűnik abból, hogy az egyetlen meggyőző bizonyíték Isten léte mellett az istenképzet hatékonysága, de a hatékonyság alapja éppen Isten elképzelt léte — mondja *Marx* (W. Post, 83. o.).

A többi istenbizonyítékot csupán az emberi tudat kifejlésének — kivetítésnek — tarja. De nem éri be a kivetítés megállapításával, hanem meg is akarja magyarázni: A valódi bizonyítékokat — mondja *Marx* — így kellene fogalmazni: „Mivel a természet roszszul van berendezve, van Isten". „Mivel ésszerűtlen a világ, van Isten". „Mivel nincs gondolat, van Isten" (i. m. 86. o.). Azon, hogy az ésszerűtlenség alkotja Isten létét, azt érti, hogy Isten az emberi nyomorúság visszájára fordított képe. „Hiszen az ember mindig azt tartja a legfelsőbb lényének, ami igazi lényege" (Művei 1. k. 116. o.). Ugyanez áll a halálfélelemre mint a halhatatlanság hitének kiindulópontjára is. Az állatot a félelem minősíti, s az olyan vallás, amely lényegénél fogva félelemre támaszkodik, állattá teszi az embert (Művei 1. k. 90. o.).

*Feuerbach* az idealista filozófia teológiai tartalmát bírálva az ember érzéki természetéből indult ki, ezt tekintve alapelvnek, *primum principium*nak. *Marx* különösen szorosan csatlakozik *Feuerbach*hoz a halál kérdésével kapcsolatban. A lét és semmi hegeli ellentmondása értelmetlen, nem egyetemes-metafizikai ellentét. Az igazi ellentét az egyes és az általános, az individuum és a nem közötti — mondja *Feuerbach*. A reflektáló egyén a nem tudatát bírja magában, tehát túlléphet valódi létén. „Mit számítok én? — mondhatja magának az ember —, mit számít az élet, mit a halál? Vagyok avagy nem vagyok — a kutya sem ugat utánam. Ha pedig már meghaltam, akkor elvesztem tudatomat és megszűnik a fájdalom" (Werke, II. 201—202. o.: Post, 95. o.). *Marx* hasonlóképpen érvel. *Epikuroszt* védelmébe veszi *Plutarkhosszal* szemben. A lélek halhatatlanságához, az individualitáshoz való ragaszkodás arról árulkodik, hogy *Plutarkhosznak* milyen fontos a *földi* élet, holott a halálban az egyén beolvad az általánosba, s megszűnik minden olyan meghatározása, amely nem örök és nem általános. Az idő és az örökkévalóság különbözősége nem abban áll — mondja *Marx* —, hogy az individuum fönnmaradjon, hanem hogy a mulandóval ellentétben megmarad az öröklét (Post, 96. o.).

*12.4.2. A vallás politikai bírálata*

A fiatal *Marx* — doktori disszertációjában — azt vallja, hogy a vallást és a kereszténységet — történelmi alkalmatlanságuk miatt — föl kell váltania a filozófiának. Amikor pontosabban is meghatározza álláspontját, az ateizmust is helyteleníti, mivel az ateizmus negatív teológia. „Az ateizmusnak — mint a lényegtelenség tagadásának — nincs többé értelme", mert „a szocializmusnak mint szocializmusnak nincs többé szüksége ilyen közvetítésre" (Gazdasági-filozófiai kéziratok, 77. o.).

„A vallástalan kritika alapzata: az ember csinálja a vallást, nem a vallás csinálja az embert" — írja a hegeli jogfilozófia kritikájának bevezetésében (Művei 1. k. 378. o.). *Feuerbach* felfogásához híven abból indul ki, hogy a vallás emberi kivetítés. „Az ember, aki a mennyország fantasztikus valóságában, ahol emberfeletti embert keresett, csak önmagának visszfényét találta meg, nem lesz többé hajlandó arra, hogy csak önmagának látszatát, csak a nem-embert találja meg, mikor igazi valóságát keresi és kell hogy keresse" (uo.). Ha a transzcendens Isten az ember visszfénye csupán, akkor az embernek önmagától kell várnia a megváltást, és saját kezébe kell vennie történelmét.

Nem elégszik meg *Feuerbach* állításával, hanem meg is akarja okolni, hogy mi készteti az embereket arra, hogy egy transzcendens lénybe vetítsék ki saját meghatározottságaikat. A vallás valamilyen emberi *hiánynak* köszönheti létét: „Mégpedig a vallás annak az embernek az öntudata és az önérzete, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette" (uo.). A primitív ember még nem ismerte meg azonosságát, a reflexióra képes — például *Hegel* — bár filozófiailag felismerheti a vallás képtelenségét, inkább megbékül vele.

A vallás — *Feuerbach*-hal ellentétben — nem individuális termék, hanem szorosan kapcsolódik a társadalomhoz: „Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy visszájára fordított világtudatot, mert maga is visszájára fordított világ. A vallás ennek a világnak általános elmélete, enciklopédikus összefoglalása, népszerű formába öntött logikája, spiritualista becsületügye, lelkesedése, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja" (uo.). A vallás társadalmi helyzet következménye: a visszájára fordított — kapitalista — világ szüli a visszájára fordított világtudatot. A vallás a világ visszás helyzetének a kompendiuma. Vigasztal, ahol nyugtalanítania, igazol, ahol bírálnia, szentesít ahol megbélyegeznie, kiegészít ahol rombolnia kellene. Fantasztikus módon valósítja meg az emberi lé-

nyeget, mivel másként, mint fantasztikusan nem valósítható meg az adott viszonyok között. Maguk a viszonyok vallásiak: elidegenítők és elidegenültek, s a vallás kritikátlanul fogalmazza meg őket.

Következésképpen a kritika igazi tárgya nem a vallás, hanem az elidegenedés: „A vallás elleni küzdelem tehát közvetve küzdelem ama világ ellen, amelynek szellemi aromája a vallás. A vallási nyomorúság a valóságos nyomorúság kifejezése, s egyszersmind tiltakozás a valóságos nyomorúság ellen" (uo.). A vallásnak tehát van valami — bár korlátos — igazsága; „A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme. A vallás a nép ópiuma" (uo.). A vallás társadalmi funkciója olyan, mint az alkoholé és a kábítószereké. A vallási mámor és kábulat megbénítja a hatékony kritikát s megakadályozza a társadalmi nyomorúság megszüntetését. A vigasztalás nem helyénvaló ott, ahol lázadni és cselekedni kell. Ha a nép nem tud reálisan segíteni magán, illúziókba menekül. A vallásban ennek ellenére is megmarad a szemernyi igazság: a kritika tárgya nem az, amit a vallás mond, hanem az, aminek következtében egyáltalán létezik. A vallási vigasztalás elvétele nem segít az embereken; a vallási vigasztalás hiányában még rosszabb vigasztaláshoz (alkoholizmus stb.) folyamodhatnak, esetleg az értelmetlen helyzetek értelmetlenségét tekintik teljes igazságnak. „A vallást mint a nép illuzórikus boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép valóságos boldogságát követelni. Az állapotáról táplált illúziók feladását követelni annyi, mint amaz állapot feladását követelni, amely rászorul az illúziókra. A vallás kritikája tehát csírájában ama siralomvölgy kritikája, amelynek szent fénye a vallás" (i. m. 378—379. o.).

A valláskritika logikus meghosszabbítása a *társadalmi-politikai kritika* (Post, 115—183. o.). A puszta valláskritika csak fölszínes segítség lenne, csak a tüneteket enyhítené, de nem orvosolná a bajok okát, nem szüntetné meg a betegség gócát. Az elvonókúra azonban sok szenvedéssel jár: „A kritika letépte a láncról a képzelt virágokat, de nem azért, hogy az ember a fantáziátlan, vigasztalan láncot hordja, hanem azért, hogy a láncot ledobja és élő virágot szakítson. A vallás kritikája kiábrándítja az embert, de azért, hogy mint kiábrándult, értelmére tért ember gondolkozzék, cselekedjék, alakítsa valóságát, hogy önmaga körül és így valódi napja körül keringjen. A vallás csak az illuzórikus nap, amely az ember körül kering, amíg ez nem önmaga körül kering" (uo.). A „szabadság élő virágá"-nak — a kifejezés *Hegelé* — üdvössége a kiábrándulás után szakítható csak le. Valláskritikájának világ-

történelmi jelentőségét *Marx* a kopernikuszi fordulathoz hasonlítja, bár a kép sántít, mert a vallást mint Napot egészen meg akarja szüntetni. A hasonlat értelme azért világos: az emberiségnek föl kell ismernie, hogy ő maga a történelmi folyamatok éltető középpontja: az istenközpontúságot felváltja az emberközpontúság. Szakít az eddigi történelemmel: nem a nyugati filozófia örökösének, hanem új filozófiai időszámítás kezdetének (11. Feuerbach-tézis!) tekinti magát. Az igazság nem önerejéből nyilvánul meg, nem a létezőkben megjelenő létet kell megismernünk: az igazságot tennünk és megvalósítanunk kell. A falszifikáció kritériuma az ész és a politikai-történelmi gyakorlat megfelelősége. Ahol az uralkodás és a kényszer tekintélyi módon szétszakítja a gondolkodás és a tevékenység gyakorlati egységét, a heteronóm hatalmak lealacsonyítják s a mitikus gondolkodáshoz utasítják vissza az embert: életét külső sorsként kell vállalnia, eredeti méltóságát (hogy a történelem alanya) idegen uralom kedvéért föl kell függesztenie. A vallás pedig éppen az ember idegen meghatározása: „A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy az ember a legfőbb lény az ember számára, vagyis azzal a kategorikus imperativusszal, hogy fel kell forgatnia mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény" (i. m. 385. o.).

*Az ember az ember istene.* Ez a forradalom kategorikus imperativusza, ez annak a kritériuma, hogy az ember „felépítse az evilág igazságát" (i. m. 379. o.), ez a kritérium bizonyítja rá a vallásra, hogy nem igazság. A kritérium nem elméleti levezetés eredménye. A konkrét elemzésből kell kitűnnie, s éppen ezért nem lépi túl alkalmazhatósága a konkrét-történeti ítéletek körét. A felépítendő igazság valamennyi emberi elidegenedés leleplezése és megszüntetése, a vallás az emberi szétszakítottság iskolapéldájaként csak a valótlanság első elméleti megnyilatkozása. A kritika elsődleges tárgya a vallási valótlanság alapja, a föld és a politikai-jogi gyakorlat valótlansága: „A mennyország kritikája ezzel a föld kritikájává, a vallás kritikája a jog kritikájává, a teológia kritikája a politika kritikájává változik"(uo.).

De hogyan bírálható a politikai-jogi gyakorlat, ha nem a társadalom elméleti jelenségei alkotják a kritika tárgyát? Valóban a történelem reális alanya-e az ember, ha a gazdasági antagonizmusok történelmen belüli kibontakozására hagyatkozik? A két kérdés a harmadikra utal: hogyan közvetít *Marx* a filozófia és a valóság között? A valóságon az ember társadalmi-politikai tevékenységét érti: „Az ember nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember az ember világa, az állam, a társadalom"

(i. m. 378. o.). Milyen viszonyban van ez a valóság a gondolkodással, miként felel meg egymásnak filozófia és történelem, elmélet és gyakorlat? *Marx* a konkrét német viszonyokat elemezte: kritikájának az érvényességét nem valami örök filozófiából, nem a történelem hiposztatizálásából, hanem egy meghatározott történeti tér és idő vizsgálatából meríti. Németországban, nem úgy miként Franciaországban, „a szolgaság semmilyen faját nem lehet megtörni anélkül, hogy a szolgaság minden faját meg ne törnék" (i. m. 390. o.). Mi közvetít elmélet és gyakorlat között? „Ha a proletáriátus az eddigi világrend felbomlását hirdeti, ezzel csak saját létezésének titkát mondja ki, mert ő ennek a világrendnek tényleges felbomlása" (uo.). *Marx* nem földi messianizmust, nem pszeudo-vallásos gondolatokat hirdet. Számára a történelem nem valami egységes folyamat, de nem is puszta tények anarchikus halmaza. Nem az egész értelmét keresi, nem törekszik hézagtalan levezetésekre. Nem az ember üdvét hirdeti, hanem az emberi élet konkrét történelmi, földrajzi és egyéb kötöttségein belül a lehető legnagyobb szabadságra törekszik. Konkrét gondolkodása, a metafizikai problémák elutasítása, a világnézeti kérdések iránti érdektelenség ne tévesszen meg senkit: a valláskritikától nem tágít soha. A „vallás pozitív megszüntetése" az új kor hajnala, az ember leigázásának és lealacsonyításának a vége: a mennyország kritikája a föld kritikája lett.

*Marx* valláskritikája a filozófia és a teológia ellentétéből indult el. Ezt követte a vallás politikai kritikája. A harmadik szakasz a vallás gazdasági bírálata (Post, 187—253. o.).

### *12.4.3. A vallás gazdasági bírálata*

„A rajnai megfigyelő kommunizmusa" című írás (1847) a kereszténység szociális tanítását bírálja: „A kereszténység szociális elvei az összes gazságoknak . . . kiegyenlítését az égbe helyezik, s ezáltal igazolják e gazságok további fennmaradását" (A vallásról, 65. o.). A kommunista kiáltványban azt írja, hogy „a keresztény szocializmus csupán az a szenteltvíz, amellyel a pap az arisztokraták bosszúságát megszenteli" (i. m. 70. o.). Az egyház az angol oligarchia ikertestvére (i. m. 101. o.). Mivel a kereszténységszocialistáknak (*Ketteler, Baader, Vogelsang* stb.) nem sikerült a kereszténység és a polgári-paraszti-feudális gondolkodás gyűrűjét szétörniük, joggal írhatta: „A kereszténység szociális elvei az elnyomóknak az elnyomottakkal szemben elkövetett összes aljasságait vagy az eredendő bűn és más bűnök igazságos büntetésének

nyilvánítják, vagy megpróbáltatásoknak, amelyeket az Úr szab ki végtelen bölcsességében a megváltottakra" (i. m. 65. o.). A kereszténység gyávaságot, lealacsonyodást, alázatot hirdet, a proletáriátus ezzel szemben forradalmár. A valláskritika rugója azonban nem az egyház csődje a társadalmi kérdésekben. Azt írja 1869-ben *Engels*nek, hogy nagyon energikusan kell küzdeni a csuhások ellen. Ahol megfelelőnek látják, „a munkáskérdéssel szemeznek a kutyák" (Post, 195. o.). A valláskritika valóban minden kritika kezdete. Az ateista szellemi légkörben nevelkedett *Marx* tudatosan azonosult az ateizmussal: valláskritikája nem ateista életérzésének a „racionalizálása". A vallást — mint „előtörténeti maradványt" — nem azért támadja, mert nem szüntette meg a szegénységet, hanem mert hamis vigasztalással *megakadályozza* a gyökeres változtatást. A vallás annyira a nyomorúság tükröződése, hogy — szerinte — eleve képtelen annak megszüntetésére. Az egyház konkrét társadalompolitikai bűnei *általános* hiányosságait és hibáit fedik fel: nem *egy* csatát, a háborút vesztette el az egyház a XIX. században.

A vallás a gazdasági elidegenedést kifejező hamis tudatforma. Az emberi élet fenntartására és az emberi szükségletek kielégítésére való termékek a kapitalizmusban elveszítik eredeti funkciójukat. A termékből áru lesz, nem az emberi szükségletek, hanem a piac határozza meg a termelést. Az emberi lét természetes föltételeit társadalmivá alakító munkának nem az egyéni és társadalmi jólét a célja, hanem az áru piaci értéke. Ennek következtében a munkás az áru uralma alá kerül. A munkástól elidegenedik a munka terméke, majd a munka folyamata. Következésképpen az ember elidegenedik nembeli lényegétől és a másik embertől. Ide kívánkozik még az, amit *Marx* az áru fétisjellegéről mond „A tőke" első fejezetében. A munkatermék a munka társadalmi formája következtében titokzatos jellegű lesz. „Csak az emberek meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus alakját ölti magára" (A tőke, 1. k. 83. o.). Olyan erővel ruházzák föl az árut, mint a primitív társadalom a fétiseket, amelyeknek az ereje a törzs saját erőfeszítéseiből ered. Ugyanígy fordítják meg a helyes viszonyt a kapitalista termelésben: ahelyett, hogy az áru értékét a termelők szükségleteihez viszonyítanák, önállósul, s az szabja meg a munka értékét. Az áru fölülkerekedik az emberen, aki áldozatul esik saját termékének, mihelyt áru lesz belőle. Robinzon és a középkori patriárkális család „termelési viszonyai" még „mint saját személyes viszonyaik jelentkeznek, s nincsenek a dolgok, a munkatermékek társadalmi viszonyaiként álcázva" (i. m. 88. o.). A kapitalizmusban áttekinthetetlenek a

termelési viszonyok, a munka társadalmi jellege elidegenedett formát ölt. Az áru uralkodik a termelőn. Ebben a társadalomban egyetlen érték a pénz; az ember maga is áruvá válik.

Az elidegenedett élet következménye a tudat elidegenedése, az ideológia kialakulása. A helytelen munkamegosztásra jellemző, hogy amit az egyik ember termel, azt a másik élvezi: „az ember saját tette egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette" (Marx, Engels: Művei, 3. k. 34. o.). Az emberek tevékenységüket csak egyetlen szűk területen fejthetik ki, mert különben az életfontosságú javakat sem biztosíthatnák maguknak: „A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése, az, hogy saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat — ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben" (uo.). Így alakulnak ki az ideológiák. Az ideológián vagy hamis tudaton azt érti, hogy az emberek saját művüket és alkotásukat dologként, sorsként, elkerülhetetlen végzetként értelmezik. Az ideológia a gyakorlattól elszakadt elmélet, a valódi viszonyok leplezése, a tudat látszat-autonómiája, a helytelen gyakorlat hű tükröződése. Röviden: az ideológia a racionális megismerés látszatát kelti ott, ahol a visszás, áttekinthetetlen, elidegenedett társadalmi folyamatok következtében gyakorlati és elméleti irracionalitás az úr. Az áruvilág fétisjellegéhez hasonlóan autonóm lényekké dologiasodnak az emberi gondolkodás termékei: a gondolkodás társadalmi föltételének az elemzése helyett, a *külsővé válás-tárgyiasodás* helyébe az *elidegenedés-eldologiasodás* lép. Az ideológia az uralkodó osztályok érdekeinek megfelelően a tényleges viszonyokat dologként, megváltoztathatatlan, szükségszerű valóságként tükrözi. Így történhet meg, hogy rejtve marad az ideológia osztályjellege, s létrejön a vélt szabadság szubjektív tudata ott, ahol valójában manipuláció működik.

De ha mindez nem tagadható, akkor miként lehetséges egyáltalán olyan objektív megismerés, amelyet *Marx* magának tulajdonít? A gazdasági realitások negativitása (nyomor, szegénység, kizsákmányolás) nyilvánvalóan pervertál minden emberit, s elnémíthatatlanul vádolja a társadalmi viszonyokat. Mindez kifejezésre jut a proletárok sorsában.

Az ideológiai gondolkodás nem természetünktől, hanem a kapitalista társadalomtól függő visszásság — mondja *Marx*. A vallás ideológia: az elidegenedett gyakorlat misztifikációja. A vallás és az elidegenedés szorosan kapcsolódik egymáshoz. Az áru „elemzése megmutatja, hogy nagyon agyafúrt dolog, telve metafizikai

csalafintasággal és teológiai szeszéllyel" (A tőke, 1. k. 81. o.). A fantasztikum gyökere a társadalmi viszonyok nem ismerése: „Csak az emberek meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus alakját ölti magára" (i. m. 83. o.). Ebben rejlik az áru fétisjellege. Bár a „fétis" is vallási fogalom, az áruviszony kifejezetten a valláshoz hasonlítható: „Ahhoz tehát, hogy valami hasonlót találjunk, a vallásos világ ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt az emberi faj termékei saját élettel felruházott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Az áruvilágban ugyanígy vagyunk az emberi kéz termékeivel" (uo.).

Hasonlóan érvelt *Marx* már 1844-ben a J. Mill-kivonatokhoz írt jegyzeteiben. Azt mondja, hogy a pénz, az árucsere közvetítőjeként „valóságos Istenné lesz . . . , hiszen a közvetítő valóságos hatalom afelett, amivel engem közvetít. Kultusza öncéllá lesz. A tárgyak e közvetítőtől elválasztva elvesztették értéküket. Tehát csak amennyiben őt képviselik, van értékük . . . Az ember tehát annál szegényebb lesz mint ember, azaz ettől a közvetítőtől elválasztva, minél gazdagabb lesz a közvetítő" (Gazdasági-filozófiai kéziratok, 137. o.). Eredetileg az volt a közvetítő feladata — a gazdasági életben és a vallásban egyaránt —, hogy a tárgyakat és az embereket képviselje. De megfordult a viszony: csak annyiban állnak fönn a tárgyak és az emberek, amennyiben a közvetítőt képviselik. A pénz idegen közvetítőként eldologiasítja a személyek közti vonatkozást. Az emberek önmagukat dologként élik át a pénzben, eldologiasodott társadalmi viszonyaik rabszolgái lesznek. Önként kínálkozik számára a vallási párhuzam: Krisztus, akinek eredetileg az emberek közti közvetítést kellene megtestesítenie, önálló lényként elidegeníti őket egymástól: „Krisztus eredetileg képviseli: 1. az embereket Isten előtt; 2. Istent az emberek számára; 3. az embereket az embernek. Így a pénz eredetileg fogalma szerint képviseli: 1. A magántulajdont a magántulajdon számára; 2. a társadalmat a magántulajdon számára; 3. a magántulajdont a társadalom számára. De Krisztus a külsővé-idegenné vált Isten és a külsővé-idegenné vált ember. Istennek már csak annyiban van értéke, amennyiben ő Krisztust, az embernek már csak annyiban van értéke, amennyiben ő Krisztust képviseli. Ugyanígy van a pénzzel" (uo.). A pénz és a keresztény hit révén történő elidegenedés tehát teljesen megfelel egymásnak.

A kereszténység és a kapitalizmus egy tövön nőtt. A vallási világ a való világ visszfénye: „Az árutermelők társadalma számára, amelynek általános társadalmi termelőviszonya abból áll, hogy termékeikhez mint árukhoz, tehát mint értékhez vonatkozik és

magánmunkáit ebben a dologi formában mint egyenlő emberi munkát vonatkoztatja egymásra, a kereszténység az elvont ember kultuszával, különösen polgári fejlődésében, a protestantizmusban, deizmusban stb. a legmegfelelőbb vallási forma" (A tőke, 1. k. 90. o.). Bár a vallás és a kapitalizmus viszonyát nem határozza meg pontosan, annyi biztos, hogy a kettő között lényegi rokonságot tételez föl, ami az ideológiában fejeződik ki. A vallás ideológiaként a valótlanság misztifikációja, amennyiben a történelmi eredetű viszonyokat természeti szükségszerűségként absztrahálja, másrészt a misztifikáció misztifikációként a konkrét elidegenedést fogalmazza meg. A fennálló viszonyok igazolásaként a kereszténység uralmi eszköz: egyfelől amennyiben akarva-akaratlan az uralkodó osztályok érdekeit védi a fennálló viszonyok megörökítésével, másfelől amennyiben a vallás maga is uralmi rendszer, maga is elidegenedést szül s az általános elidegenedés föltételeit teremti meg. *Marx* nem a kereszténységet általában, hanem a kereszténységnek és a kapitalizmusnak az egybefonódását bírálja. Konkrét történelmi helyzetre hivatkozik — bár azt a keresztény vallás szükségképpeni kibontakozásának tartja —, így valláskritikája nem a vallás véletlen megjelenési formáját találja. A kereszténység és a vallás az emberi „előtörténet" jelenségei, amelyek a társadalmi elidegenedés felszámolásával maguktól megszűnnek: „A való világ vallásos visszfénye egyáltalán csak akkor tűnhet el, ha majd a gyakorlati mindennapi élet viszonyai az embereket egymáshoz és a természethez napról napra átlátszó, értelmes vonatkozások közé állítják" (A tőke, 1. k. 70. o.).

A jövő kommunista társadalmában nem lesz vallás. „A társadalmi életfolyamat, vagyis az anyagi termelőfolyamat formája csak akkor szabadul meg misztikus ködfátyolától, ha majd mint szabadon társult emberek terméke, ezek tudatos tervszerű ellenőrzése alatt áll" (uo.). A kommunista társadalomban az elidegenedés megszűnése húzza ki a talajt a vallás alól. A férfi és a nő viszonya az embernek az emberhez való legtermészetesebb viszonya: „Benne tehát megmutatkozik, mennyire lett az ember természetes viszonyulása emberivé, vagy mennyire lett az emberi lényeg neki természetes lényeggé, mennyire lett emberi természete neki természetté" (Gazdasági-filozófiai kéziratok, 68. o.). A nem elidegenedett társadalom legmagasabb formája a szeretet: itt már nincs irigység, konkurrencia, rivalizálás, csalás. „Ilymódon a társadalom az embernek a természettel való kiteljesedett lényegegysége, a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa" (i. m. 70. o.). *Marx* szándéka az, hogy az egyént megvédje a kapitalista társadalom kollektív

kényszereitől: kollektivizmus és szélsőséges individualizmus ugyanannak a jelenségnek, az ember társadalmi cseréje elidegenedésének az ismertetőjegyei. A kommunista társadalomban teljesen érvényesül majd az egyén és a társadalom dialektikája: „Az ember a maga mindenoldalú lényegét mindenoldalúan sajátítja el, tehát mint totális ember" (i. m. 71. o.). Később már nem említi a természettel való egységet, inkább hogy minként kell megszervezni a „szabad emberek társulásában" a természettel való összekülönbözést: „Az emberek társadalmi viszonyai munkáikhoz és munkatermékeikhez itt mind a termelésben, mind az elosztásban átlátszóan egyszerűek" (A tőke, 1. k. 90. o.). A természeten való technikai uralom nem elégséges: az emberi viszonyok az irányadók. *Marx* nem szociálromantikus — a Német ideológiában megrajzolt bukolikus idill ellenére sem (Művei, 3. k. 34. o.) —, hanem a kapitalista munkamegosztás „megrögződéseitől" kívánja megszabadítani az embert. De hogyan? „A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik a nyomor és a külső célszerűség diktálta munka, vagyis ez a birodalom a dolog természeténél fogva kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján" (A tőke, 3. k. 888. o.). Mivel az ember szükségleteinek a fejlődésével együtt növekszik a természeti szükségszerűség: „Ezen a téren a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzés alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtok; ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett hajtják végre. De ez még a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki. Az alapfeltétel: a munkanap megrövidítése" (uo.).

A szabadság birodalma sem nélkülözheti a munkát, de nem árutermelés, hanem az egyéni és közösségi jólét a célja, a társadalmasult emberek maguk szabják meg szabadon a munka mértékét és megosztását. Az érett *Marx* látja, hogy ugyanúgy nem jön ki a humanizmus-naturalizmus egyenlege, mint a hegeli szubjektum-objektumé. Az emberek soha sincsenek teljesen maguknál az általuk termelt árukban. Probléma még a munkamegosztás kérdése. Megelégszik-e *Marx* azzal a lehetőséggel, hogy a termelő majd *felismeri és belátja* a munkamegosztás társadalmi szükségességét? Az ipari fejlődést elemezve tovább megy ennél. A nagyipar „Élet-halál kérdéssé teszi, hogy a tőke váltakozó kizsákmányolási szükségleteinek kielégítésére tartalékban tartott, rendel-

kezelésére álló nyomorult munkásnépességét, ezt a szörnyűséget, olyan emberekkel helyettesítsék, akik a munka váltakozó követelményeinek minden tekintetben megfelelnek; a rész-egyént... a totálisan fejlett egyénnel pótolják, akinek a különböző társadalmi funkciók egymást felváltó tevékenységi módokat jelentenek" (A tőke, 1. k. 528. o.). A kapitalista termelést saját törvényei kényszerítik rá, hogy a munkásoknak sokoldalú kiképzést biztosítson. A kapitalizmusban ez a hasznot növeli, a munkásosztály hatalomátvétele után a sokoldalúság a termelőt szolgálja.

Milyen szerepe lesz ebben a társadalomban a vallásnak? Egyáltalán semmi. Már a párizsi kivonatfüzetekben fölveti a kérdést, hogy mi lenne, ha sikerülne elidegenedés nélkül árut termelni? Akkor — mondja — meglenne a tudatom: „hogy számodra a közvetítő voltam közötted és az emberi nem között, tehát te magad saját lényed kiegészítésének és önnönmagad egy szükséges részének tudsz és érzel engem, tehát mind gondolkodásodban, mind szeretetedben igazolva tudom magamat" (Gazdasági-filozófiai kéziratok, 147. o.).

E rend következményeként: „Termeléseink megannyi tükrök lennének, melyekből lényünk világolna szembe" (uo.). A szeretet és a szabadság megvalósult birodalma szentírási emlékeket idéz. A vajúdó teremtmény — a szeretetben és igazságban megvalósuló társadalomból való részesülése következtében — autonóm alkotó lesz, akinek nincs többé szüksége az embert önmagával kiengesztelő közvetítőre; a szocialista emberek humánus társadalma lép Isten helyére. Ha sikerül megszervezni egy ilyen társadalmat, akkor elképzelhető, hogy eltűnik belőle a vallás és a kereszténység. Továbbra nyitott kérdés azonban a halál, a betegség, a magány, az unalom és a balszerencse, még akkor is, ha ezek a kérdések másként konkretizálódnak. Akkor sem veszíti el értelmét *valamennyi* vallási kérdés, ha az emberiség történelmi bűneiről világosan kiderül, hogy a következmény nem végzetszerű, s isteni vigasztaló várása helyett az embernek magának kell rajta változtatnia. A késői *Marx* egyébként is óvatosabban fogalmaz. A munkafolyamatot ellenőrző és meghatározó szabad társadalom kitüntető tulajdonsága az *ésszerűen* szabályozott munka szükségességének a *belátása*. Megoldatlan azonban, hogy milyen erőből viselik el az emberek az ésszerű társadalomban is elkerülhetetlen szenvedéseket? S minél ésszerűbb egy társadalom, annál nyomasztóbb benne az unalom és a közöny, annál sürgetőbb a kérdés, hogy mi az értelme ennek az egész ésszerűségnek. Nehéz elgondolni, hogy a társadalmi gyakorlatnak valaha is sikerül a vallásban rejlő valamennyi — *Marx* szerint eldologiasodott —

emberi kívánság hamisságát lelepleznie. Amíg nem valósul meg mindez, a kereszténység jogosan emlékeztet arra, hogy az utolsó szót még nem mondták ki az emberről, hogy az ember még messze van beteljesedésétől.

### *12.4.4. A vallásos tudat fölételei*

A vallásos gondolkodás gyökere a valóságtól való elvonatkoztatás. „Egy lény csak akkor számít maga előtt önálló lénynek, ha saját lábán áll, és csak akkor áll a saját lábán, ha létezését önmagának köszönheti. Az az ember, aki egy másiknak a kegyelméből él, függő lénynek tekinti magát" (Gazdasági-filozófiai kéziratok, 76. o.). Az így értelmezett emberi önállósággal természetesen nem egyeztethető össze a teremtésről, megváltásról, kegyelemről szóló tanítás. Ha az ember a történelem cselekvő alanya, akkor a világ nem tekinthető Isten történelmi kinyilatkoztatása helyének. Okkal vagy oktalanul, olyan heteronómiát tulajdonít *Marx* a kereszténységnek, amely az embert elidegeníti magától. A teremtettség idegen meghatározást, szolgaságot jelent. A rabszolgaság sem írható le másként: a szolga urának a teremtménye. „De teljesen egy másiknak a kegyelméből élek, ha nemcsak életem fenntartását köszönhetem neki, hanem ezenkívül még ő teremtette az életemet, ha ő életemnek a forrása, és életemnek szükségképpen ilyen rajta kívüli alapja van, ha nem a saját teremtésem" (uo.). Az emberi élet tehát csak akkor azonos magával, ha az élet produkciója és reprodukciója egybeesik. A történelem az a hely, ahol az ember önlétrehozási folyamata megvalósul. Ennek föltétele az, hogy az emberek fölismerjék feladatukat. A tőkés társadalom uralmi viszonyai között: „a teremtés ezért a népi tudatból nagyon nehezen kiszorítható képzet. A természetnek és az embernek önmaga általi léte felfoghatatlan számára, mert ellentmond a gyakorlati élet összes kézzelfoghatóságának" (uo.). Az ember önlétrehozását a természettel kapcsolja össze. A férfi és a nő viszonyában „érzékileg, egy szemlélhető tényre redukálva jelenik meg, mennyire lett az emberi lényeg az embernek természetté vagy a természet az ember emberi lényegévé" (i. m. 68. o.). A természet és az ember azonosságában szűnik meg az elidegenedés. A kommunizmus, mint az önelidegenülés pozitív megszüntetése feloldja a természet és az ember, következésképpen az ember és az ember ellentétét és harcát (uo.). Az ember és a természet egységének a termelése és újratermelése a történelemhez és a társadalomhoz kötődik. A társadalom termeli az embert s az ember a társadal-

mat: a társadalom a természet és az ember lényegi egységének a föltámadása. „Ilymódon a társadalom az embernek a természettel való kiteljesedett lényegegysége, a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa" (i. m. 70. o.). A halállal azonban nem tud mit kezdeni: „A *halál* a nem rideg győzelmének látszik a *meghatározott* egyén felett és ellentmondani látszik egységüknek; de a meghatározott egyén csak *egy meghatározott nembeli lény*, s mint ilyen halandó" (i. m. 71. o.).

A megoldatlan kérdéseket eléggé önkényesen válaszolja meg. A termelés és az újratermelés kezdetének, a teremtésnek a kérdését természettudományos válasszal oldja meg: „A föld teremtése hatalmas csapást kapott a geognóziától, azaz attól a tudománytól, amely a föld képződését, a föld létrejövését folyamatnak, önlétrehozásnak ábrázolja. A generatio aequivoca a teremtés-elmélet egyetlen gyakorlati cáfolata" (i. m. 76. o.). Bár ez a válasz éppúgy nem oldja meg a kérdést — legfeljebb egy lépcsőfokkal hátrább helyezi el —, mint az arra történő hivatkozás, hogy az űrhajósok nem látták a „mennyországot", nem érvel tovább ezen a szinten. „Azt a körmozgást is rögzítened kell, amely ebben a progresszusban érzékileg szemlélhető, s amelyet tekintve az ember a nemzésben önmagát ismétli, tehát az ember mindig szubjektum marad" (uo.). Senki sem tagadhatja ezt a körmozgást, de akkor is meg kell kérdeni: „ki nemzette az első embert és egyáltalában a természetet?" *Marx* azt válaszolja, hogy rossz a kérdés: „Kérdésed maga is az elvonatkoztatás terméke. Kérdezd meg magadtól, hogyan jutsz erre a kérdésre; kérdezd meg, vajon kérdésed nem olyan nézőpontból történik-e, amelyre nem válaszolhatok, mert fonák nézőpont?" (i. m. 77. o.). A fonákság a kérdés elvontságából ered, abból, hogy a kérdező nem-létezőként tételezi a világot. „Ne gondolkodj, ne kérdezz engem, mert mihelyt gondolkodol és kérdezel, a természet és az ember létéről való elvonatkoztatásodnak nincs értelme. Vagy olyan egoista vagy, hogy mindent semmiként tételezel és te magad lenni akarsz?" (uo.).

*Marx* azt állítja, hogy a kezdet és az eredet kérdését meghatározott történeti közvetítésnek köszönhetjük; a szocialista ember számára elveszíti e kérdés a jelentőségét: „Amennyiben az ember és a természet lényegszerűsége, amennyiben az ember az ember számára mint a természet létezése és a természet az ember számára mint az ember létezése gyakorlativá, érzékivé, szemlélhetővé lett, az egy idegen lényeget, a természet és az ember feletti lényeget illető kérdés — oly kérdés, amely magába zárja a természet és az ember lényegtelenségének bevallását — gyakorlatilag lehe-

tetlenné vált" (uo.). Az első mozgatóra azért sincs szükség, mert a történelem az embernek köszönheti létét. Az emberiség túljutott előtörténetén, ennek a korszaknak félelmei és aggodalmai értelmetlenekké váltak. A világot az embernek kell megváltania, ő felelős érte. Ha többé nem vigasztal Isten, ha a természet vak szeszélye többé nem szolgálhat alibiként saját hibáinkkal szemben, ha csak az emberben remélhet az ember, akkor az ember valóságos életében nem lesz helye az „idegen lényegnek", a vallás fölöslegessé válik.

### *12.4.5. A vallástkritika kritikája*

A marxi kritika nem önálló jelenségként támadja a vallást, nem a kereszténység önértelmezéséből indul ki, hanem tényleges társadalmi gyakorlatából. A módszerbeli következetesség azonban nem terjed ezen a ponton túl. A vallás kritikus elméletének jogosságát *Marx* módszertani elvei szerint a társadalmi gyakorlatnak kell igazolnia, s amíg ez nem valósult meg, addig az elmélet nem tekinthető lezártnak és igazoltnak.

Joggal utasítja el *Feuerbach* elméletét a kivetítésről, s a vallási vigasztalás iránti igényt az emberi nyomorúsággal magyarázza. Nem hatol azonban a kérdés mélyére: nem kutatja föl azokat az okokat és tényezőket, amelyek képesek lennének *történelmileg* megmagyarázni, hogy miért éppen Isten, kinyilatkoztatás, egyház lett a vigasz tárgya. Ehelyett csak megállapítja, hogy ténylegesen a vallás és az egyház vette át a vigasztaló szerepét. A következő lépés azonban — hogy a forradalom a vallástól is megszabadítja az embert — *föltételezi*, de nem bizonyítja, hogy *a vallás, történelmi termék* lévén, kizárólag a társadalmi helyzet függvénye.

Tételét az egyház és az uralkodó osztályok szövetségével igazolja *Marx*. Ezen a ponton azonban komoly kétségek támadnak. Az egyház, a kereszténység, a vallás nem azonosítható ilyen egyszerűen. Következetesen s önmagához hűségesen jár el, amikor alig törődik a teológusok önértelmezésével, s a kereszténység lényegét nem kívánja elválasztani megjelenésétől. A kereszténység története azonban azt bizonyítja, hogy az egyház nem képviseli a kereszténység egész terjedelmét; s a tapasztalati elemzés nem mondhat le arról sem, hogy megkülönböztesse a kereszténység társadalmi szerepét az izlámétól, a buddhizmusétól vagy a természeti vallásokétól. A művészetről *Lukács György* mutatta ki, hogy „defetisizálódását" a keresztény eszmének köszönheti (Az esztétikum sajátossága, Budapest 1965. 2. k. 719—770. o.). De

nemcsak az önálló művészet, hanem a tudomány és a társadalom, sőt a szocializmus anyagi-technikai alapjának a kialakulása sem gondolható el a keresztény eszme társadalmi hatékonysága nélkül (Nyíri T.: Az idők jelei, Budapest 1971. 138—149. o.).

A vallásról és a kereszténységről alkotott felfogása kialakult, mielőtt érvekkel és bizonyítékokkal támasztotta alá. Előítéletének az okát csak közvetve állapíthatjuk meg. Feltehetően a liberális szülői házban kezdődött, s megszilárdult a berlini „Doktorclub" hatására. *Feuerbach* és a baloldali hegeliánusok számára befejezett tény volt a vallás megszűnése. Hozzájárulhatott mindehhez a hegeli jogfilozófia, amely szerint a vallás a képzet szintjén ismeri meg azt, amit a filozófia a fogalmak útján. Erősen érezhető *Marx* gondolkodásán a francia materialisták hatása, akik úgy vélték, hogy megsemmisítő érvekkel cáfolták meg az istenhitet. Így érthető, hogy nem kutatta s nem tárta föl a kereszténység konkrét-történelmi közvetítettségét, hogy a vallás kritikáját befejezettnek jelentette ki, anélkül hogy ő maga végigvitte volna azt. *Marx* tanítása és annak jelentősége tehát nem a valláskritikán áll vagy bukik: marxista kritériumokkal kifejleszthető lenne a vallásnak a *Marx*étól egészen eltérő elmélete is (Post, 260—309. o.).

Az immanens ellenkritika kétségbe kell hogy vonja a valláskritika abszolutizálását is. *Marx* szeme előtt a kereszténység és az egyház tényleges szerepe lebegett, s ennek alapján jósolta a vallás közeli végét. A jelenségből tehát a lényegre következtetett, bár módszerének a tárgya csak a jelenség lehet. Az eljövendő kommunista társadalmat ezért mondja vallástalannak. Ebben a társadalomban olyan lesz a társadalmi gyakorlat, hogy magától megszűnik a vallás. Nyilvánvalóan olyan praxisra hivatkozik, amely még egyáltalán nem valósult meg: ez érvelést a jövendöléssel váltja föl. Elmélete nem verifikálható. Előbb ki kell alakulnia a jövendő társadalom igazságának, s csak azután lehet eldönteni, hogy a vallás valóban nem több-e annál, aminek tartotta.

Ha a vallás az ember és a természet elidegenedése és meghasonlása, akkor a vallás spontán elhalása legalább megközelítő emberi azonosságot tételez föl. Elérhető-e ilyen mérvű azonosság? Megoldható-e a halál problémája? A szenvedésé, a kiábrándulásé, a magányé? Természetesen elviselhetők sztoikus lemondással is, de amíg megvannak, addig nem tagadható a keresztény válasz jogosultsága sem.

A marxi mű központi elve az elmélet és a gyakorlat dialektikája, amit meglehetősen gondatlanul alkalmaz a valláskritikában. A vallás szerepét a kapitalista társadalomban logikailag hibás körrel írja le: a ténylegesen meglévő elidegenedést a vallás segít-

ségével értelmezi, s ebből arra következtet, hogy a vallás az emberi elidegenedés terméke. Bár az igazság kritériuma a gyakorlat, a valláskritikát a gyakorlattól függetlenül abszolútizálja.

Mindez nem jelenti azt, hogy a kereszténység elhanyagolhatja *Marx* bírálatát. Nem elégedhetünk meg azzal, ha rámutatunk a kritika hiányosságaira, feladatunk, hogy megvizsgáljuk: mennyiben találó és helytálló a bírálat, s mennyiben kell a marxi tanítás alapjait nekünk is alkalmaznunk. Például meg kell kérdeznünk, hogy hitünk mennyiben közvetlen és mennyiben tekinthető történelmileg közvetítettnek. Ugyancsak megfontolandó, hogy a teológiának nem kellene-e általánosan átvennie és alkalmaznia az elmélet-gyakorlat modellt: hogy a teológiai elemzést nem kellene-e mindig megelőznie a konkrét társadalmi-politikai viszonyok elemzésének, hogy történelmi-társadalmi képződményekről ne jelentsük ki elsietve azt, hogy szükségszerűek, esetleg isteni akaratból származnak.

Ezzel megszüntethető lenne az a marxista gyanú vagy vád is, hogy a kereszténység számára létszükséglet bizonyos mennyiségű nyomor és szerencsétlenség; mert az a teológia, amely nem elégszik meg a társadalmi-politikai hiányok vallásos *megállapításával* kritikát gyakorol, ellenáll, sürgeti az ember felszabadulását. Csak a társadalmilag reflektáló és cselekvésre késztető teológia hivatkozhat hitelesen a hit szubjektív átélésére és élményére. Az igazság lelőhelye *Marx*nak nem a Biblia, nem a hagyomány, nem a teológia önértelmezése, hanem a vallás társadalmi gyakorlata. A marxizmus érvénye és ereje nem a valláskritika érvein dől el, e vita valójában nem a transzcendencia-immanencia kérdéséről folyik. A tulajdonképpen vitatott kérdés az, hogy a kereszténység csak elméletében fogja-e föl a meglévő állapotokkal való elégedetlenséget és kritikai többletet, vagy pedig gyakorlatra is átváltja azt. A valláskritikával folytatott *elméleti* vita aporiához vezet: a kereszténység igazát ebben a vitában csak a gyakorlat igazolhatja (Post, 307—308. o.).

IRODALOM

*1. Kiadások, fordítások:*

*K. Marx, F. Engels:* Művei, Budapest 1957—1971. 1—28. k., 46. k.
*V. I. Lenin:* Művei, Budapest 1950—1964. 1—39. k.
*V. I. Lenin:* Összes művei, Budapest 1963—1969. 1—27., 31., 33., 34. kötet.
*K. Marx, F. Engels:* A vallásról, Budapest 1961.
*K. Marx, F. Engels:* A történelmi materializmusról, Budapest 1967.

*K. Marx:* A tőke, A politikai gazdaságtan bírálata, Budapest 1949—1951. 3 k.
*K. Marx:* Gazdaságl-filozófiai kéziratok 1844-ből, Budapest 1970.
*Engels Frigyes:* Hogyan „forradalmasítja" Eugen Dühring úr a tudományt („Anti-Dühring"), Budapest 1948.
*Engels:* A természet dialektikája, Budapest 1950.
*V. I. Lenin:* Materializmus és empiriokriticizmus, Budapest 1949.

*2. Bibliográfia:*

A marxizmussal foglalkozó szekundér irodalom kb. 2 millió kötetre tehető, teljes bibligráfiai felsorolás nem áll rendelkezésünkre. Bizonyos tájékoztatást nyújt:
Filozófiai Kislexikon, Budapest 1972. 414—418. o.

*3. Általános irodalom:*

*a) Marxizmushoz:*
*H. Aron:* Le marxisme, Paris 1955.
*E. Bloch:* Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959. 2. k.
*J. J. Calvez:* La pensée de Karl Marx, Paris 1956. Németül: Karl Marx, Olten, Freiburg 1964.
*A. Cornu:* Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens, Berlin 1950.
*I. Fetscher:* Karl Marx und der Marxismus, München 1967.
*I. Fetscher:* Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten, München 1967.
*Fogarasi B.:* Bevezetés a marxi filozófiába. Wien 1923.
*Fogarasi B.:* Marx — a tudományos kommunizmus megalapozója, Budapest 1953.
*R. Garaudy:* Gott ist tot, Frankfurt 1966.
*R. Garaudy, J. B. Metz, K. Rahner:* Der Dialog, Hamburg 1966.
*G. Gentile:* La filosofia di Marx, Pisa 1899.
*G. Girardi:* Marxismus und Christentum, Freiburg 1968.
*A. Gramsci:* L'ordine nuovo, Torino 1954.
*A. Gramsci:* Filozófiai írások, Budapest 1969.
*A. Gramsci:* Marxizmus, kultúra, művészet, Budapest 1965.
*L. Goldmann:* Recherches dialectiques, Paris 1959.
*J. Habermas:* Theorie und Praxis, Neuwied 1963.
*J. Habermas:* Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968.
*J. Hommes:* Der technische Eros, Frankfurt 1955.
*M. Horkheimer:* Kritische Theorie, Frankfurt 1968. 2 kötet.
*E. Kellner:* Christentum und Marxismus heute, Wien, Frankfurt, Zürich 1966.
*L. Kolakowski:* Der Mensch ohne Alternative, München 1960.
*F. Konstantinov:* Grundlagen der marxistischen Philosophie, Moskau, Berlin 1959.
*K. Korsch:* Marxismus und Philosophie, Leipzig 1930.
*S. Landshut:* Karl Marx. Die Frühschriften, Stuttgart 1953.
*H. Lefèbvre:* Probleme des Marxismus heute, Frankfurt 1965.
*H. Lefèbvre:* Der dialektische Materialismus, Frankfurt 1966.

*Lukács Gy.:* Történelem és osztályöntudat, Budapest 1971.
*Lukács Gy.:* Utam Marxhoz, Budapest 1971. 2 kötet.
*G. Lukács:* Der junge Marx, Pfullingen 1965.
*R. Luxemburg:* Die russische Revolution, Frankfurt 1963.
*Luxemburg R.:* Válogatott beszédek és írások, Budapest 1958—1960. 2 kötet.
*H. Marcuse:* Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Frankfurt 1965.
*Márkus Gy.:* Marxizmus és „antropológia", Budapest 1966.
*M. Merleau-Ponty:* Humanismus und Terror, Frankfurt 1966.
*M. Merleau-Ponty:* Les aventures de la dialectique, Paris 1955.
*G. V. Plehanov:* A marxizmus alapvető kérdései, Budapest 1948.
*G. Politzer:* A filozófia és a mítoszok, Budapest 1972.
*H. Popitz:* Der entfremdete Mensch, Basel 1953.
*M. Reding:* Der politische Atheismus, Graz 1957.
*Révai J.:* Marxizmus, népiesség, magyarság, Budapest 1949.
*J.-P. Sartre:* Marxismus und Existentialismus, Hamburg 1964.
*J.-P. Sartre:* Kritik der dialektischen Vernunft, Hamburg 1967.
*A. Schaff:* Marxizmus és egyén, Budapest 1968.
*A. Schmidt:* Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt 1962.
*L. Sève:* Marxizmus és személyiségelmélet, Budapest 1971.
*P. Tillich:* Die sozialistische Entscheidung, Offenbach 1948.

*b) A történelmi materializmushoz:*
*I. Berlin:* Historical Inevitability, Oxford 1953.
*M. M. Bober:* Karl Marx's Interpretation of History, Cambridge 1950.
*A. Gramsci:* Il Materialismo storico e la Filosofia di Benedetto Croce, Torino 1948.
*A. Gramsci:* Grundlagen der marxistischen Philosophie, Berlin 1960.
*Z. A. Jordan:* Philosophy und Ideology, Dordrecht 1963.
*K. Kautsky:* Marx gazdasági tanai, Budapest 1957.
*K. Kautsky:* Die materialistische Geschichtsauffassung, Berlin 1927.
*P. Kägi:* Genesis des historischen Materialismus, Wien 1965.
*A. Labriola:* Tanulmányok a történelmi materializmusról, Budapest 1966.
*P. Lafargue:* Válogatott írások, Budapest 1971.
*N. Lobkowicz:* Historischer Materializmus: Sacramentum mundi, Freiburg 1908. 2. k. 696—703. o.
*K. Löwith:* M. Weber und K. Marx: Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1960. 1—67. o.
Materialismo storico (Atti del Congresso Internazionale di Filosofia 1946) Roma 1947.
*Molnár E.:* A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái, Budapest 1955.
*Molnár E.:* A történelmi materializmus ideológiai előzményei, Budapest 1952.
*G. V. Plehanov:* A materialista történelemfelfogásról, Budapest 1948.
*G. A. Wetter:* Dialektischer und historischer Materialismus, Frankfurt 1962. (Fischer-Bücherei 460.)

*c) A dialektikus materializmushoz:*
*I. M. Bochenski:* Der sowjetrussische dialektische Materialismus, Bern 1962.

*H. Dahm:* Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie, Köln 1963.
*Engels F.:* Hogyan „forradalmasítja" Eugen Dühring úr a tudományt („Anti-Dühring"), Budapest 1948.
*Engels:* A természet dialektikája, Budapest 1950.
*I. Fetscher:* Von Marx zu Sowjetideologie, Frankfurt 1963.
*I. Fetscher:* Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten, München 1967.
*Fogarasi B.:* Marxizmus és „fizikai" idealizmus, Budapest 1952.
*Fogarasi B.:* Az ellentétek egysége, Budapest 1949.
*H. Falk:* Die ideologischen Grundlagen des Kommunismus, München 1961.
*G. Hilmann:* Marx und Hegel, Frankfurt 1966.
*E. Huber:* Um eine „dialektische Logik" (Sowjetphilosophie), München 1966.
*R. Karisch:* Christ und Diamat, Berlin 1961.
*G. Klaus:* Jesuiten — Gott — Materie, Berlin 1957.
*K. Kosik:* Die Dialektik des Konkreten, Frankfurt 1967.
*W. Leonhard:* Die politischen Lehren: Sowjetideologie heute II., Frankfurt 1962.
*Molnár E.:* Dialektikus materializmus és társadalomtudomány, Budapest 1962.
*H. Ogiermann:* Materialistische Dialektik. Ein Diskussionbeitrag, München 1958.
*G. V. Plehanov:* Adalékok a materializmus történetéhez, Budapest 1951.
*Rudas L.:* Dialektikus materializmus és kommunizmus, Budapest 1956.
*Rudas L.:* Marxizmus és természettudomány, Budapest 1949.
*Rudas L.:* Materialista világnézet. A modern materializmus alapelvei, Budapest 1950.
*G. Stiehler:* Der dialektische Widerspruch, Berlin 1966.
*J. de Vries:* Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, München 1958.
*G. A. Wetter:* Der dialektische Materialismus, Wien 1960.
*G. A. Wetter:* Dialektischer und historischer Materializmus, Frankfurt 1962. 24—149. o.

*d) A valláskritikához:*
*J. Barion:* Ideologie. Studie zu Begriff und Problematik, Bonn 1964.
*A. F. Bebel:* Kereszténység és szocializmus, Budapest 1919.
*K. Bekker:* Marx' philosophische Entwicklung, Zürich 1940.
*E. Bloch:* Religion im Erbe. Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften, München, Hamburg 1967.
*K. E. Blockmühl:* Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Feuerbach und Marx, Göttingen 1961.
*Bošnak, Dantine, Calvez, Fetscher:* Marxistisches und christliches Weltverständnis, Freiburg 1966.
Catholics and the Left. „Slant Manifesto", London, Melbourne 1966.
*M. M. Cottier:* L'athéisme du jeune Marx, Paris 1959.
*W. Daim:* Christentum und Revolution, München 1967.
*B. Delfgaauw:* Der junge Marx, München 1966.
*I. Fetscher:* Marx—Engels Studienausgabe, Frankfurt 1966. (Fischer-Bücherei 764—767.)
*Fogarasi B.:* A materializmus és az idealizmus harca a modern filozófiában, Budapest 1949.

*E. Fromm:* Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt 1963.
*H. Gollwitzer:* Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, München, Hamburg 1965.
*A. Gramsci:* Mindennapi gondolkodás, vallás és filozófia: Világosság 1969. 10. sz. mellékletében.
*M. Horkheimer, Th W. Adorno:* Dialektik der Aufkärung, Amsterdam 1947.
***J. Kadenbach:*** **Das Religionsverständnis von Karl Marx, München 1970.**
*E. Kadlecova:* Kirche und Geselschaft. Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in der CSSR: *M. Stöhr:* Disputationen zwischen Christen und Marxisten, München 1966.
*K. Kautsky:* A kereszténység eredete, Budapest 1950.
*E. Kellner:* Christentum und Marxismus heute, Gespräche der Paulus-Gesellschaft, Wien, Frankfurt, Zürich 1966.
*O. Klohr:* Moderne Naturwissenschaft und Atheismus, Berlin 1964.
*J. Lacroix, H. De Lubac:* Der Mensch in marxistischer und christlicher Sicht, Offenburg 1948.
*K. Leuk:* Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie, Neuwied 1964.
*Lukács Gy.:* Utam Marxhoz, Budapest 1971. 2 kötet.
*J. B. Metz:* Zur Theologie der Welt, Mainz, München 1968.
*A. Miller:* Ein Christ sagt ja zu Karl Marx, München 1948.
*J. Moltmann:* Theologie der Hoffnung, München 1964.
*G. V. Plehanov:* A vallásról, Budapest 1960.
*H. Popitz:* Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Basel 1953.
*W. Post:* Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969.
*M. Reding:* Thomas von Aquin und Karl Marx, Graz 1953.
*P. Ricoeur:* Aspects de la dialectique, Paris 1956. 101—124. o.
*H. Scheler:* Die Stellung des Marxismus—Leninsmus zur Religion, Berlin 1957.
*H. R. Schlette:* Christen als Humanisten, München 1967.
*Ch. Wackenheim:* La faillite de la religion d'après Karl Marx, Paris 1963.
*W. Weischedel:* Der Gott der Philosophen, München 1972. 1. k. 410—428. o.

# 13. A FENOMENALIZMUS

A fenomenalizmus a *jelenségek leírására korlátozza* a filozófiát. A bölcselet feladatát nem a tények magyarázásában, hanem egymáshoz való viszonyuk — ellentmondás nélküli — rendszerbe foglalásában látja. Ide soroljuk a pozitivizmust, az empirizmust, a fenomenológiát, a pragmatizmust, a neokantianizmust, a neohegelianizmust és a strukturalizmust.

## *13.1. A pozitivizmus*

A pozitivizmus gyökere a francia szkepticizmus és materializmus, az angol empirizmus és a kanti fenomanalizmus. Metafizikaellenességét nagyban fokozta *Nietzsche* is: „Testvérek, maradjatok hűségesek a földhöz". Első, második és harmadik vagy neopozitivizmust különböztetünk meg. Ez utóbbi a logisztikával vagy matematikai logikával kezdődik, a „Bécsi kör" tulajdonképpeni neopozitivizmusát az analitikus filozófia különféle válfajai követik.

### *13.1.1. A francia és a német pozitivizmus*

A. COMTE (1789—1857.) „Pozitív filozófiájának" alaptétele, hogy a tudományos megismerés a jelenségek külső vonatkozásainak a leírása. A lényeg rejtve marad előttünk, a gyakorlati élethez szükséges bizonyosságot megtaláljuk a tapasztalásban adott tények szükségszerű összefüggéseinek, a törvényeknek a megismerésében. A törvények ismeretének a segítségével befolyásol-

hatjuk vagy előre láthatjuk a jelenségek menetét: *savoir pour prévoir.* Nem fogja föl, hogy a jelenségek *szükségképpeni összefüggéseinek* megismerése voltaképpen magának a dolognak a megértése. A víz „lényege" a hidrogén és oxigén szükségszerű kapcsolata, az elem „lényege" a részecskék érthető „mintája", és így tovább. A pozitivizmus világnézeti gyökerei téves és lejáratott metafizikából táplálkoznak. Nem *Comte* hibája, hogy nem ismerte föl a metafizikai fogalmak heurisztikus jellegét, azt, hogy ezek a fogalmak nem a megismerés tartalmára, hanem módjára vonatkoznak.

A megismerés történetének három szakaszát különbözteti meg. Az első stádiumban (mitológiai-teológiai szakasz) a természeti jelenségeket magasabb, személyes erőkkel magyarázta az emberi elme (fetisizmus-politeizmus-monoteizmus). A második, metafizikai szakaszban az ember a jelenségek állandóságára és szabályosságára lesz figyelmes. A jelenségek okát nem természetfölötti lényekben, hanem reálisnak gondolt elvont fogalmakban (természet, lényeg, erő, képesség) keresi. A metafizikát a „pozitív módszer" váltja föl, amely lemond az „abszolút tudásról", a közvetlenül adottra s szükségszerű összefüggéseire szorítkozik.

A filozófia a legegyetemesebb pozitív tudomány, amely a szaktudományok eredményeit magasabb egységbe foglalja. *Comte* használja először a *szociológia* kifejezést. Az „emberiség" a teljes értelemben vett létező, az egyes ember csak elvonatkoztatás. Az emberiség a „nagy lény", amelynek tagja minden élő, meghalt és születendő ember. Később az emberiség mellett még a természetet (Grand Fétiche) és a világűrt (Grand Milieu) is vallásos tiszteletben részesíti. Bár szembefordul a metafizikával, abból a metafizikai tételből indul ki, hogy a valóság voltaképpen jelenség.

J. M. GUYAU (1854—1888.) — a francia *Nietzsche* — pozitivista etikát hirdet. Mivel a rokonszenv természetes tény, az erkölcs az emberi szolidaritás; nincs szükség sem a kötelesség, sem az érték érzékfeletti fogalmára.

A *második pozitivizmus* is elveti a metafizikát, a tapasztalatilag „adott"-ra támaszkodik. A „tapasztalat kritikáját" (empiriokriticizmus) hirdeti. R. AVENARIUS (1843—1896.) és E. MACH (1838—1916.) szerint a filozófia semleges, a megismerés alaptörvénye a „gondolkodás ökonómiája", amely megtisztítja a tapasztalást az anyag, a szubsztancia, az okság fogalmától, mindattól, ami nem tiszta tapasztalás. Ezeket az „apriori appercepciókat" jogtalanul vitték bele a tapasztalásba. A világ „semleges elemek", érzetek halmaza, az alany és a tárgy között elvi koordináció

van. A világot az egyetemes tudat tényének kell tekintenünk, ennek köszönhető, hogy vannak az egész emberiség számára azonos igazságok. *Lenin* a „Materializmus és empiriokriticizmus" című művében bírálta *Avenarius* és *Mach* filozófiáját.

IRODALOM


1. *A. Comte:* Cours de philosophie positive. Paris 1830—1842. 6 kötet.
*A. Comte:* Discours sur l'ensemble du pozitivisme, Paris 1848.
*A. Comte:* Système de politique pozitive ou Traité de sociologie, Paris 1851—1854. 4 kötet.
*A. Comte:* Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg 1956.
*A. Comte:* Sociálphilosophiai értekezései, Budapest 1912. 4 kötet.
*J. M. Guyau:* Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, Paris 1885.
*J. M. Guyau:* L'irréligion de l'avenir, Paris 1887.
*R. Avenarius:* Kritik der reinen Erfahrung, Leipzig 1888—1890. 2 kötet.
*E. Mach:* Analyse der Empfindungen, Jena 1900.
*E. Mach:* Az érzetek elemzése, Budapest é. n. (1927).
2. *R. Aron:* Auguste Comte et Alexis de Tocqueville, Oxford 1965.
*F. Belke:* Spekulative und wissenschaftliche Philosophie, Meisenheim 1966.
*W. Bröcker:* Dialektik, Positivismus, Mythologie, Frankfurt 1958.
*K. Heller:* Ernst Mach. Wegbereiter der modernen Physik, Wien 1964.
*J. Lacroix:* La sociologie d'A. Comte, Paris 1956.
*V. I. Lenin:* Materializmus és empiriokriticizmus, Budapest 1949.
*H. Lübbe:* Positivismus und Phänomenologie: Festschrift Szilasi. München 1960. 161—184. o.
*A. Marcuse:* Die Geschichtsphilosophie A. Comtes, Stuttgart 1932.
*F. S. Marvin:* Comte, The Founder of Sociology, New York 1965.
*J. St. Mill:* A. Comte and Positivism, London 1866.
*M. Simon:* European Positivism in the Nineteenth Century Ithaca (New York) 1963.
*W. Stegmüller:* Metaphysik — Wissenschaft — Skepsis, Frankfurt, Wien 1954.
*E. Topitsch:* Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, Wien 1958.


### *13.1.2. A logisztika*

A logisztika azóta önálló tudomány, hogy *Kant* kijelentette: *Arisztotelész* után már nem fejlődhet tovább a logika. Létrejötte *G. Frege* (1846—1925.), *L. Wittgenstein* (1899—1954.), *J. Lukasiewicz* (1878—1956.), *A. N. Whitehead* (1861—1947.), *B. Russel* (1872—1970.) nevéhez fűződik.

A logisztika tárgyát tekintve logika, módszerét tekintve matematika. A logikai gondolkodás formáit (fogalom és ítélet, következ-

tetés és bizonyítás) formális logikai rendszerekben, úgynevezett *kalkulusok*ban vizsgálja. A logisztika a kalkulusok kombinációival foglalkozik. Ebben a zseniális sakkjátékban a mondatok kopulája, a „van" (*est*) nem a létet jelenti, hanem logikán belüli szintaktikus funkciót hordoz, mint az egyenlőségjel az algebrai egyenlegben, vagy a sakklépés szabálya. A megismerés — feltéve, hogy egyáltalában beszélhetünk róla — a tudattartalmak meghatározott játékszabályok szerinti konfigurációja, vagyis algoritmus. Algoritmuson műveletek bizonyos rendszerének meghatározott sorrend szerinti végrehajtásáról szóló pontos előírást értünk.

Az igazság puszta konvenció, igaz az a kijelentés, amelyet a művelet szabályainak figyelembevételével alkottak meg. Nem véletlen, hogy a logisztika akkora szerepet játszik az angolszász gondolkodásban. B. RUSSEL híres művét „Principia Mathematica" (1910—1913.) — *Whitehead*del együtt — *Hume* szellemében írta. Ha a gondolkodás csak képzettársítás, akkor nemcsak pszichikai, hanem logikai szabályai is megállapíthatók a logikai kalkulus segítségével. *Russel* filozófiai nézeteit egyébként ugyanúgy változtatta, mint politikai meggyőződését, de mindig megmaradt a pozitivizmuson belül.

A logisztikának rendkívüli szerepe van a matematikában, fizikában, közgazdaságban, kibernetikában, idegélettanban, nyelvtudományban és a stratégiában. A modern logisztika filozófiai kutatásával a *metalogika* foglalkozik: a *logikai szintaxis* a kalkulusok formális felépíthetőségével, a *logikai szemantika* a kalkulusok modelljeiként és interpretációiként szolgáló tartalmi területekkel. Kiemelkedő ezen a téren a lengyel logikusok vasói—lvovi iskolája, *D. Hilbert, K. Gödel, A. Tarski, A. Church, R. Carnap, Kemény Gy.* munkássága.

IRODALOM


*1. B. Russelhez:*

*a) Kiadások, fordítások:*

The Principles of Mathematics, Cambridge 1903.
Principica mathematica, Cambridge 1910—1913. 3 kötet.
The Problems of Philosophy, London, New York 1912.
Scientific Method in Philosophy, Oxford 1914.
Introduction to Mathematical Philosophy, London, New York 1919.
The Analysis of Mind, London 1921.
An Outline of Philosophy, London 1927.
The Scientific Outlook, New York 1931.
Religion and Science, London 1935.

An Inquiry into Meaning and Truth, London, New York 1940.
Why I am not a Christian and other Essays, London, New York 1957.
My Philosophical Development, London, New York 1959.
Wisdom of the West, London 1959.
Has Man a Future? London 1961.
A filozófia alapproblémái, Budapest 1919.
Filozófiai fejlődésem, Budapest 1968.
Miért nem vagyok keresztény? Budapest 1960.
Önéletrajz. 1872—1914. Budapest 1970.

*b) Általános irodalom:*

*C. H. D. Clark:* Christianity and Bertrand Russel, London 1958.
*F. Copleston:* A History of Philosophy, Garden City 1967. VIII/2. k. 185—254. o., 304—307. o.

*2. A logisztikához:*

*E. W. Beth:* The Foundations of Mathematics, Amsterdam 1959.
*I. M. Bochenski, A. Menne:* Grundriss der Logistik, Paderborn 1954.
*R. Carnap:* Abriss der Logik, Wien 1929.
*R. Carnap:* Symbolische Logik, Wien 1960.
*A. Church:* A Bibliography of Symbolic Logic, Baltimore 1938. 2 kötet.
*A. Church:* Introduction to Mathematical Logic, Princeton 1956. 1. k.
*G. Frege:* Begriffsschrift, Heidelberg 1879.
*G. Frege:* Grundgesetze der Arithmetik, Jena 1893—1903. 2 kötet.
Foundations of Mathematics. Symposium papers commemorating the sixtieth birthday of Kurt Gödel, Berlin, New York 1969.
*K. Gödel:* Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, Monatshefte für Mathematik und Physik 38 (1931) 173—198. o.
*D. Hilbert, W. Ackermann:* Grundzüge der theoretischen Logik, Berlin 1928.
*H. Krings:* Transzendentale Logik, München 1964.
*Márkus Gy., Tordai Z.:* Irányzatok a mai polgári filozófiában, Budapest 1964. 443—527. o.
*K. Popper:* Logik der Forschung, Wien 1935.
*V. Richter:* Logik und Geheimnis: Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner, Freiburg 1964. 1. k. 138—206. o.
*A. Schaff:* Bevezetés a szemantikába, Budapest 1967.
*A. Tarski:* Einführung in die mathematische Logik, Wien 1937.
*A. N. Whitehead, B. Russel:* Principia Mathematica, Cambridge 1910—1913. 3 kötet.

### *13.1.3. A neopozitivizmus*

A századunk húszas éveinek végén kialakuló „Bécsi kör" képviselői — *M. Schlick* († 1936), *O. Neurath* († 1945), *R. Carnap* (1891—) és *H. Reichenbach* (1891—) — a logisztikát a neopozitivizmus szolgálatába állították.

A „Bécsi kör" tagjai tagadták az egész előző — szerintük tudományos értelem nélküli — filozófiát. A filozófia a „fogalmak tisztázásának tevékenysége" (A bécsi kör, 535. o.). A filozófiai kutatás egyetlen tárgya a „nyelv"; minthogy a nyelv analízisét kezdetben tisztán logikai elemzésként fogták fel, mindinkább elmosódott a határ a filozófia és a logika között. A *Russel*-féle „atomi kijelentéseket" felcserélték a „megfigyelési tételekkel" (Protokollsätze), amelyek az alany szubjektív élményei. Megismerésünk egész építménye az alany bizonyos elemi élményeinek és benyomásainak megfigyelésére és azok jegyzőkönyvezésére épül. A megfigyelési tételek közvetlenül, más kijelentések igénybevétele nélkül igazolhatók. Az igazolhatóság (verifikáció) elve szerint a kijelentések tudományos értéke azonos ezek tapasztalati ellenőrizhetőségének a módjával. Az olyan kijelentések, amelyek elvileg nem ellenőrizhetők (érzékileg), értelem nélküli (sinnlos) vagy értelmetlen (unsinnig, nonsense) álkijelentések. A kijelentések „igaz" volta azonos egy meghatározott nyelvben elfogadott (megengedett) voltuk tényével, logikai összeegyeztethetőségével.

A verifikáció empirikus és az igazság analitikus elve között azonban hamarosan feszültség támadt. *Reichenbach* szembefordult a „Bécsi körrel", s kimutatta, hogy az állítólagos „érzéki adat" egész sor olyan tényezőt tartalmaz, amely nem az érzékelésből származik, hanem apriori kategória, és hozzájárul az „érzéki adat"-okhoz. Például az egység, azonosság, különbség, hasonlóság, egész stb. kategóriák nem vezethetők vissza sem a fizikalizmusra, sem a konvencionalizmusra. A fizikalizmus a tudomány interszubjektivitását lenne hivatva szolgálni; az egyén szubjektivitását kifejező „megfigyelési tételeket" *Neurath* és *Carnap* szerint le kell fordítani a „fizika nyelvére". Amelyik tétel nem fordítható le, az értelmetlen. A konvencionalizmus elvét *Neurath* így fogalmazta meg: a tétel akkor nevezhető igaznak, ha ellentmondás nélkül beilleszthető a tételek rendszerébe, amelyet az adott korszak tudósainak a többsége elfogadott. „*A kijelentéseket kijelentésekkel hasonlítjuk össze*, nem pedig ‚élmények'-kel vagy a ‚világ'-gal, vagy más egyébbel . . . Minden új kijelentést konfrontálnunk kell a már meglévő és egymással már összhangba hozott

kijelentések összességével. *Egy kijelentés csak akkor nevezhető helyesnek, ha ezek közé beilleszthető"* (A bécsi kör, 548. o.).

A neopozitivizmust, azóta, hogy központja az Egyesült Államokba helyeződött át, egyre inkább felváltja az analitikus filozófia.

IRODALOM


A bécsi kör filozófiája, Budapest 1972.
*W. Brüning:* Der Gesetzesbegriff der Wiener Schule, Meisenheim 1954.
*R. Carnap:* Symbolische Logik, Wien 1960.
*R. Carnap:* Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie, Hamburg 1961.
*K. Dürr:* Der logische Positivismus, 1950.
*Földesi T.:* A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai, Budapest 1967.
*W. Haeberli:* Der Begriff der Wissenschaft im logischen Positivismus, Bern 1955.
*W. Kraft:* Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neo-Positivismus, Wien 1967.
*Márkus Gy., Tordai Z.:* Irányzatok a mai polgári filozófiában, Budapest 1964. 291—366. o.
*Th. R. Miles:* Religion and the Scientific Outlook, London 1959.
*O. Neurath:* Empirische Soziologie, Wien 1931.
*H. Reichenbach:* Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie, Leipzig 1931.
*H. Reichenbach:* Atom és világegyetem. A jelenkor fizikai világképe, Budapest 1946.
*H. Reichenbach:* Experience and Prediction, Chicago 1961.
*M. Schlick:* Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin 1925.
*M. Schlick:* Gesammelte Aufsätze, Hildesheim 1969.
*Svirjov:* A neopozitivizmus és a tudomány, Budapest 1970.
*H. Vogel:* Zum philosophischen Wirken Max Plancks. Seine Kritik am Positivismus, Berlin 1961.


### *13.1.4. Analitikus filozófia*

Az angol filozófia jelenleg szinte kizárólag az empirizmusban gyökerező lingvisztikai analízis. A nyelvanalízis kialakulására a „Bécsi kör"-ön és *Russel* logikai analízisén kívül *G. E. Moore* (1873—1958.), az úgynevezett cambridgei iskola vezéralakja és L. WITTGENSTEIN (1889—1951.) volt a legnagyobb hatással.

*Wittgenstein* a nyelvnek *Frege* és *Russel* által kezdeményezett logikai vizsgálatából indul ki. A „Tractatus logico-philosophicus" (1921) című művében a tökéletes mesterséges nyelv föltételeit vizsgálja, amely mentes a természetes nyelv pontatlanságaitól és többértelműségétől. A nem empirikus ismereteket a „misztikum" körébe sorolja; a nyelv csak természettudományos tényeket fejez-

het ki. Könyvét e szavakkal fejezi be: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell" (Logikai-filozófiai értekezés, 177. o.).

Második fő művében (Philosophical Investigations, 1953) szembefordul *Russel* logikai atomizmusával, s a nyelvet az emberi kommunikáció eszközének tekinti. Szakít azzal a felfogással, hogy a nyelv csak tényeket jelent ki (statments of fact), és a nyelvjátékok (parancs, kívánság, fordítás, köszöntés, ima, átkozódás stb.) leírásával foglalkozik (Philosophical Investigations, 23. o.). Nem elég a nyelvi kontextus ismerete, mert beszédünk és cselekvésünk kibogozhatatlanul összefügg egymással. A filozófiai problémák a pontatlan beszédből származnak. Igyekszik megkeresni ennek az okát, s a nyelvhasználat olyan elvét kidolgozni, amely kizárná az értelmetlen kérdéseket. Azt kérdezni: „mi egy szó jelentése" ahhoz hasonló, mintha megkérdeznénk: „hogyan léphet egy sakkfigura?". Amint a különféle figurák különféleképpen léphetnek, a különféle szavak különféleképpen jelenthetnek. A szó jelentését felfogni nem egy tárgy észbeli megragadását jelenti, hanem azt, hogy használni tudjuk megfelelő összefüggésben. A szó jelentése használatával azonos (i. m. 20. o.). Egy és ugyanazon hangalakot („szót") különböző nyelvjátékokban különböző módon használunk. Másként használják a „rész" szót a bútorszállító munkások, s másként az atomfizikusok. Éppen ezért nyelvünk szükségképpen többértelmű, az ideális nyelv fogalma hiú ábránd.

Az analitikus filozófia joggal különbözteti meg a nyelv különböző rétegeit: a nyelvet, amelyet vizsgálunk (tárgy-nyelv) és a nyelvet, amellyel beszélünk (metanyelv) róla. Csak így oldhatók meg különböző paradox kifejezések, például *Eubulidész* híres antinómiája (Azt mondja a hazug: hazudom). Helyes a megállapítás, hogy csak azoknak a mondatoknak van értelmük, amelyeket a szintaxis szabályai szerint alkotunk. Mondhatjuk például, hogy „a ló eszik", de nem mondhatjuk „eszik eszik". Ezért értelmetlen *Heidegger* kijelentése: a semmi semmisít (Das Nichts nichtet). A kijelentések igazolhatósága attól függ, hogy visszavezethetők-e elemi empirikus adatokra — mondják az analitikusok.

Mivel szerintük az Istenről, a létről, az abszolutumról való beszéd nem ellenőrizhető elemi tapasztalatokkal, ezek a kifejezések jelentés nélküliek vagy értelmetlenek, a metafizikai és a filozófiai problémák pedig álproblémák, amelyek megoldhatók, ha kikerüljük a nyelvi csapdákat. *Orwell* „1984" című regényében az „újbeszéd" (newspeak) szótárának a készítője azt fejtegeti, hogy a fogalmi készletek csökkentésével kiküszöbölhetők a veszélyes társadalmi kérdések, mivel azok a szókincs reformja után egyszerűen elgondolhatatlanok. Az angol *A. J. Ayer* (1910—), *G. Ryle*

(1900—), *A. John T. D. Wisdom* (1904—) és az amerikai *A. Pap, Ch. Stevenson, H. Feigl, N. R. Campbell, A. H. Korzybiski, M. Black, A. Church* nem veszik észre, hogy már a verifikálhatóság vagy a (logikai) igazság követelménye is filozófiai probléma. *G. D. Kaufmann, F. Ferré* és *I. Ramsey* a vallásos tapasztalásban keresi az Istenről való beszéd nyelvanalitikai kritériumait. Anélkül, hogy osztanánk a nyelvanalitikusok pozitivista előfeltevéseit, rendkívül értékesek megjegyzéseik, amelyek a nyelv csapdáira figyelmeztenek, arra, hogy nyelvtanilag és logikailag „igaz" mondatok is lehetnek értelem nélküliek. Ezek a csapdák csak úgy kerülhetők ki, ha valódi tapasztalás alapján beszélünk Istenről.

*Hume* beárnyékolja a nyelvanalízist, s sok igazság van abban, amit *N. Kazantzakis* mond: „Az emberi félelem — minden kultúra végén — kiváló szemfényvesztőknél köt ki, a tiszta költészetnél, a tiszta muzsikánál, a tiszta gondolkodásnál. A kultúra végén élő emberekben, akik már minden hit és minden illúzió alól felszabadultak, akik már nem várnak és nem félnek semmit, az agyag — amiből vétettek — lett a szellem, a szellemnek azonban nincs hová gyökereket eresztenie, hogy táplálkozhassék. Az utolsó ember lelepleződött: a dolgokból szavak, a szavakból zenei szemfényvesztés lett, s most magányának legvégső sarkában ülve a zenét is felbontja matematikai egyenletekre, amelyek azonban némák maradnak" (Hirschberger, 659—660. o.). A nyelvanalitika legfőbb hibája, hogy nem veszi észre azt, amit nagyon helyesen látnak a marxisták, „hogy a modern tudománynak égetően szüksége van a világnézeti szintézisre" (Filozófiai Kislexikon, 232. o.).

IRODALOM


*A. J. Ayer:* Language, Truth and Logic, London 1946.

*M. Bochenski:* The Logic of Religion, New York 1965.

*M. J. Charlesworth:* Philosophy and Linguistic Analysis, Louvain 1961.

*F. Copleston:* i. m. VIII/2. 161—185. o., VIII/2. k. 255—269. o., 303—304. o.

*F. Ferré:* Language, Logic and God, New York 1961.

*A. Flew, A. McIntyre:* New Essays in Philosophical Theology, London 1966.

*M. Heidegger:* Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1960.

*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 652—660. o.

*G. D. Kaufmann:* On the meaning of „God": The Harvard Theological Review 59 (1966) 105—132. o.

*M. Macdonald:* Philosophy and Analysis, Oxford 1954.

*M. Macquarrie:* God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology. New York, London 1967.

*Márkus Gy., Tordai Z.:* Irányzatok a mai polgári filozófiában, Budapest 1964. 367—442. o.
*M. Martin:* The new Dialogue between Philosophy and Theology, London 1966.
*Mérleg* 4 (1968) 372—378. o.
*F. K. Mayer:* Sprache, Sprachphilosophie: Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 4. k. 695—708. o.
*G. E. Moore:* Principia Ethica, Cambridge 1903.
*G. E. Moore:* Philosophical Studies, London 1922.
*G. E. Moore:* Philosophical Papers, London 1959.
*O. Muck:* Zur Logik der Rede von Gott: Zeitschrift für katholische Theologie 89 (1967) 1—28. o.
*C. K. Odgen, I. A. Richards:* The Meaning of Meaning, New York 1933.
*I. T. Ramsey:* Religious Language, London 1957.
*I. T. Ramsey:* Christian Discourse, London 1963.
*I. T. Ramsey:* Models and Mystery, London 1964.
*B. Russel—F. Copleston:* A Debate on the Existence of God:
*J. Hick:* The Existence of God, New York 1964. 167—191. o.
*B. Russel:* Inquiry into Meaning and Truth, London 1948.
*G. Ryle:* The Concept of Mind, London 1949.
*E. Schillebeeckx:* Glaubensinterpretation, Mainz 1971. 20—47. o.
*E. K. Specht:* Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Wittgensteins, Köln 1963.
*W. Stegmüller:* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1965.
*J. Urmson:* Philosophical Analysis, Oxford 1956.
*L. Wittgenstein:* Philosophical Investigations, Oxford 1953.
*L. Wittgenstein:* Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen; Schriften, Frankfurt 1960.
*L. Wittgenstein:* Logikai-filozófiai értekezés, Budapest 1963.
*E. Zellinger:* Wissenschaftlicher Empirismus und Erfahrungswissenschaft: Gott in Welt, Freiburg 1964. 1. k. 3—38. o.

## *13.2. Empirizmus és fenomenológia*

A „józan ész" filozófiája a kanti kritika után ismét felvirágzott a XIX. században.

### *13.2.1. Empirizmus*

J. S. MILL (1806—1873.) a tudomány alapjának a pillanatnyi észlelést, a „pozitív adat"-ot tekinti, ennyiben tehát pozitivistának is mondható. Elveti a megismerés apriori tényezőit, s a megismerést indukcióra, a tapasztalat ismétlődésére vezeti vissza. Bár filo-

zófiája nem haladja meg *Hume* álláspontját, a kísérletezés néhány hasznos szabálya köszönhető neki. Etikai utilitarizmusa a gyönyör mennyiségi és minőségi megkülönböztetésére támaszkodik.

H. SPENCER (1820—1903.) a mechanikus fejlődés és haladás híve. Etikája biológiai utilitarizmus; az erkölcs az amőbákkal kezdődik. Az abszolutum fogalma ugyan elgondolhatatlan, de tudásunk relatív volta valami abszolutumra utal. A tudomány és a vallás ilyen alapon összegyeztethető, mert mindkettő állítja az abszolutum létét. A vallásos hit arra irányul, amit a filozófia megismerhetetlennek tart. A filozófia a teljesen egységesített (koherens) tudomány, amit egyetlen szaktudomány sem közelít meg.

F. BRENTANO (1838—1917.) würzburgi majd bécsi egyetemi tanár, *Arisztotelész*, a skolasztika és *Leibniz* kiváló ismerője, a tapasztalat támogatásával akarta elérni azt, amire *Kant* apriori úton törekedett. Megkülönbözteti a tudattények belső észlelését és megfigyelését, s kifejti, hogy ez utóbbi csak utólagos reflexió útján lehetséges. A belső észlelés közvetlen evidencián alapuló meggyőződést eredményez, mondja. Bár a biztos megismerés, az ítélet valóban az evidencia belátására épül, abban téved, hogy az evidenciát valami pszichikai-érzelmi jelenségnek s nem értelmi nyilvánvalóságnak tekinti. *Brentano* hatására választotta *Husserl* — eredetileg matematikusnak készül — a filozófiát.

IRODALOM


J. S. MILL:
Collected Works of John Stuart Mill, Toronto and London 1963—1965.
A System of Logic, London 1949.
A deductív és inductív logika rendszere, Budapest 1874—1877. 3 kötet.
A nemzetgazdaságtan alapelemei, Budapest 1874. 5 kötet.
A szabadságról, Budapest 1943.
*R. P. Anschutz:* The Philosophy of J. S. Mill, Oxford 1953.
*F. Copleston:* VIII/1. k. 17—112. o., 288—290. o.
*M. Cowling:* Mill and Liberalism, Cambridge 1963.
*B. Russel:* John Stuart Mill, London 1956.
H. SPENCER:
A System of Synthetic Philosophy, London 1862—1893. 10 kötet.
Alapvető elvek, Budapest 1909.
Értelmi, erkölcsi és testi nevelés, Budapest 1906.
A haladás, Budapest 1919.
Hogyan lett a vallás? Budapest 1907.
A katonai és iparostársadalmak szociológiája, Budapest 1919.

*F. H. Collins:* Spencer Herbert synthetikus filozófiájának kivonata, Budapest 1908.
*P. Carus:* Kant and Spencer, Chicago 1889.
*F. Copleston:* VIII/1. k. 142—168. o., 219—292. o.
F. BRENTANO:
*F. Mayer—Hillebrand:* F. Brentano, Grundlegung und Aufbau der Ethik, Bern 1952. Religion und Philosophie, Bern 1954.
*O. Kraus:* F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Hamburg 1955. Psychologie vom empirischen Standpunkt, Hamburg 1955—1959.
*O. Kraus:* Franz Brentano, München 1919.
*A. Kastil:* Die Philosophie F. Brentanos, Bern 1951.
*E. Seiberich:* Die Gottesbeweise bei F. Brantano, Freiburg 1936.

### *13.2.2. A fenomenológia*

A XX. század fenomenológiája nem a jelenségek megokolására, hanem előföltevés nélküli, tárgyilagos leírására törekszik. A fenomenológiai módszer — a valóság egzakt, pontos és részletes leírása, felfedése, kiderítése — rendkívül hasznos kutatási eljárás és nagy művészet. Mint filozófia azonban zsákutca, mert — bár hirdeti, hogy „vissza a tárgyhoz" — nem jut tovább az intellektuális szemléletnél, a „lényeglátásnál", az intuiciónál, s ezt éppen olyan apriorinak tartja, mint *Kant* a formákat, kategóriákat és eszméket.

E. HUSSERL (1859—1938.) a tárgy objektivitását kívánja biztosítani a hamis szubjektivizmussal szemben. A *Hume*-féle pszichologizmus a logikai törvényekben megszokást, gondolkodási formát, gyakorlati szabályokat látott. A „Logikai vizsgálódások" első kötetében mélyreható logikai és matematikai elemzéssel kimutatta, hogy az egyéni pszichikai gondolkodási aktus (noészisz) különbözik a gondolkodás objektív tartalmától (noéma). Bár a $2x2 = 4$ elgondolása egyénenként nagyon különböző lehet, az egyenlőség az alanyiságtól független objektív összefüggést fejez ki: igazsága nem az egyéni pszüché tényleges gondolkodásához igazodik, hanem a pszüchének kell hozzá igazodnia (Logische Untersuchungen, 1. k. 176. o.). A tudomány és a logika alapfogalmai nem vezethetők vissza a gondolkodásmódra. A gondolkodási formák a pszichológiai, antropológiai vagy szociológiai kutatás tárgyát alkotják, de nem alapozzák meg a logikát és a tudományokat.

A gondolat tartalma adott ideális lényeg, ezzel foglalkozik a fundamentális ontológia. A lényegismeret nem elvonás, hanem közvetlen intellektuális szemlélet, intuició. A lényeghez úgy jutunk el, hogy a konkrét létező mellékes mozzanatait, sőt a létezés kér-

dését is „zárójelbe tesszük" (Einklammern), eidetikus redukciót végzünk. „Kirekesztem azt, amit a vörös egyébként jelent, kirekesztem azt, ahogyan a konkrét esetben felfogható . . . és tisztán szemlélve foganatosítom most a ‚vörös-általában' gondolatának *értelmét*, a vöröst *in specie* fogom fel, mintegy a különböző alkalmakkor ellesett *azonos általánosaként*" (Válogatott tanulmányai, 84. o.). A lényeg-szemlélet nem transzcendens vonatkozású; a husserli „lényeg" nem tudaton kívüli, objektív valóság — mint *Platóné* —, hanem a tiszta én apriori tartalma. „A tapasztalt külső nem tartozik az intencionális bensőséghez, ámbátor maga a tapasztalat oda tartozik, mint külsőről való tapasztalat" (i. m. 199. o.). *Husserl* és *Kant* között annyi a különbség, hogy *Husserl* az üres kanti formákat és kategóriákat tartalommal tölti meg (Logische Untersuchungen, II/2. k. 128—165. o.). Bár a psychologizmuson akart felülkerekedni, megrekedt a szubjektív idealizmusban, mert elveti az *absztrakciót*, s nem a megismerés létrejöttére, hanem a már kész tartalmára reflektál. A sort *Scotus* kezdi meg, majd *Occam* és *Suarez* folytatja, *Descartes*-on át vezet *Kant*hoz, és innét — *Husserl* közvetítésével — tovább *Heidegger*ig.

M. SCHELER (1874—1928.) továbbfejleszti a fenomenológiát. Központi kategóriája az *érték*. A lényeglátást az értéklátás irracionális intuiciója váltja fel: az érték nem létezik, hanem *érvényes*. A legfőbb érték a személy (Wesen und Formen der Sympathie, Bonn 1923.). *Scheler* — *Kant* formalizmusával és *Nietzsche* káromlásaival szemben — így akarja rehabilitálni a materiális etikát és az erényeket (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Heidelberg 1913—1916. 2 kötet.). Mivel az értékek közül a személy áll az első helyen, az emberi személyről sem mondhatjuk, hogy létezik, hanem hogy megvalósul. Ezt a gondolatot viszi tovább *Heidegger* az ittlét (Dasein) és az egzisztencia megkülönböztetésével.

*Scheler* célja olyan filozófiai antropológia megalapozása volt, amely az ember történelmi-társadalmi függőségeit tudomásul véve egyben felül is emelkedik azokon. A „tudásszociológiában" (Die Wissensformen der Gesellschaft, 1926) vélte megtalálni azt az eszközt, amely elháríthatja útjából a relativizmus nehézségeit. Az a véleménye, hogy a társadalomnak köszönhetjük az eszmék létét, tartalmukat azonban már nem a társadalom határozza meg. Az emberről való felfogását „Az ember helye a világban" (Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928) és a „Filozófiai világnézet" (Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929) című művében fejti ki. Az idős *Scheler* szerint a szellem érvényesülése nem szellemi tényezőktől, hanem a sokkal hatalmasabb

alapoktól (ösztönök, politikai, társadalmi stb. viszonyok) függ. Ennek ellenére a „földnek, sőt az egész világnak az értelme a szellem" (Philosophische Weltanschauung, 103. o.). A világ fejlődésének ideális célja és beteljesülése Isten, a fejlődés egyik szakasza az ember. „Az ember — az élet beláthatatlan ideig tartó egyetemes fejlődésének rövid ünnepe — jelent tehát valamit magának az Istennek a kialakulásában is. Az ember története nem puszta színjáték az örök, tökéletes isteni néző és bíró számára, hanem összefonódik magának az istenségnek a kialakulásával is" (uo.).

*Husserl* és *Scheler* nagy hatással volt a katolikus gondolkodókra, akik azonban nem egyformán dolgozták fel a fenomenológia gondolatait. *Edith Stein* (1891—1942.) és *Hedwig Conrad-Martius* (1887—) sikeresen alkalmazták az ontológiában, *K. Rahner* (1904—) a teológiában a *fenomenológiai módszert. D. v. Hildebrand* (1889—) eléggé élvezhetetlen párlatot kotyvasztott *Szent Tamás, Husserl* és *Scheler* eszméiből.

IRODALOM


HUSSERL:

Logische Untersuchungen, Halle 1928. 3 kötet.

Válogatott tanulmányai, Budapest 1972.

*H. L. van Breda:* Husserliana. E. Husserls Gesammelte Werke, Den Haag 1950-től.

*H. Spielberg:* The Phenomenological Movement, Den Haag 1960. 2 kötet.

Phaenomenologica, Den Haag 1958-tól.

*H. Barth:* Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte, Basel 1947—1959. 2 kötet.

*L. Landgrele:* Der Weg der Phänomenologie, Gütersloh 1963.

*L. Landgrele:* Phänomenologie und Geschichte, Gütersloh 1968.

*K. Lehmann:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 1157—1163. o.

*H. Rombach:* Die Gegenwart der Philosophie, Freiburg, München 1963.

*K. Schwarzwäller:* Theologie oder Phänomenologie, München 1966.

*M. Theunissen:* Der Andere, Berlin 1965.

*E. Tugendhat:* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967.

*Vajda M.:* „A mítosz és a ráció határán". E. Husserl fenomenológiája, Budapest 1969.

M. SCHELER:

*Maria Scheler:* Max Scheler. Gesammelte Werke, Bern 1952-től. 13 kötet.

*E. Blessing:* Das Ewige im Menschen, Stuttgart 1954.

*J. Geyser:* Schelers Phänomenologie der Religion, Freiburg 1923.

*G. Kraenzlin:* Max Schelers phänomenologische Systematik, Leipzig 1954.

*B. Lorscheid:* M. Schelers Phänomenologie des Psychischen, Bonn 1957.

## 13.3. *Újkantianizmus és újhegelianizmus*

A XIX. század második felében a vulgáris materializmus ellenhatásaként sokan újból az idealizmus felé fordultak.

### *13.3.1. Újkantianizmus*

A század hetvenes éveiben O. *Liebmann* hirdette meg a jelszót: „Vissza Kanthoz". A nem dialektikus materializmus naivitása és megbízhatatlansága figyelmeztetett a kritika szükségességére. A kritika ismét a filozófia legégetőbb problémája lett; az újkantiánusoknak sokkal inkább mint a pozitivistáknak. A kanti hagyományoknak megfelelően különleges érdeklődést tanúsítanak a formális és módszertani kérdések iránt, ismét transzcendentális filozófiát művelnek; tiszta tudásra, tiszta akaratra, tiszta vallásra törekednek. Szembefordulnak az empirizmus filozófiai pszichologizmusával, s a tapasztalást lehetővé tevő transzcendentális törvényeket keresik. Ugyanakkor erősen eltérnek *Kanttól*. Lemondanak „magának a dolog"-nak kanti fogalmáról és realitásáról. Ennek következtében a dolog csak funkció *(Cassirer)*; nem a dolog határozza meg a gondolkodást, hanem a gondolkodás az objektivitás kritériuma: csakis a gondolkodás teremtheti meg azt, ami létként jelölhető *(Cohen)*. Mások — például *Br. Bauch* — az érzéki tapasztalást és az ideákat, „az objektív fogalmakat" majdnem úgy tekintik, min *Platón*. Németországban a századforduló táján az újkantianizmus lett az iskolás filozófia, az egyetemeken mindenütt ezt tanították.

Az újkantianizmus egyik központja Marburg volt. P. NATORP (1854—1924.) az erkölcsre redukálja a vallást, H. COHEN (1842—1918.) az ismeretelméletre a filozófiát. Elveti a metafizikát, még a kanti posztulátumok formájában is. Később az én-te viszonyban keresi a vallás alapkategóriáját. Gondolatát továbbfejleszti *M. Buber* és *Th. Steinbüchel*. *Cohen* — tanára, F. A. LANGE hatására — megkísérli a marxi szocializmus átalakítását. A II. Internacionálé szociálreformerei a marburgi szociálhumanizmusban találták meg eszméik filozófiai alapjait. A marburgiak közül legközelebb állt a pozitivizmushoz — s talán éppen ezért igen nagy tekintélyre tett szert az angolszász világban — E. CASSIRER (1874—1945.). A reneszánsz és a felvilágosodás kutatása a filozófiai és a tudományos megismerés tanulmányozásához vezette (Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft,

1906). A klasszikus szubsztancia-fogalmat felváltó funkció-fogalommal foglalkozó műve (Substanzbegriff und Funktionsbegriff 1910) nélkülözhetetlen korunk tudományos gondolkodásának megértése szempontjából. A szellemi alkotások logikáját elemzi a „szimbolikus formákkal" foglalkozó műve (Philosophie der symbolischen Formen, 1923).

*A bádeni iskola* legkiválóbb képviselői — W. WINDELBAND (1848—1915.), H. RICKERT (1863—1936.) — főként az értékproblémával foglalkoztak. A transzcendentális szubjektumot teszik meg kutatásuk tárgyává. Nem az adotok tömkelege érdekli a történelmet — mondja *Rickert* —, hanem a tényekben fellelhető értékösszefüggés. Ezt a gondolatot hasznosítja MAX WEBER (1864—1921.) történelem-szociológiája. A közgazdaságtan módszertani vitájában fejleszti ki — szellemtörténeti módszerként — az úgynevezett „értékmentes ítélet" posztulátumát, s az „ideáltípus" fogalmát. Szellemtörténeti módszerével úttörő kutatást végzett a kapitalista gondolkodás és a protestáns etika összefüggésének földerítése terén. Vallásszociológiája a vallás és a társadalmi elemek kölcsönhatását kívánja kimutatni. A társadalmi valóságot a szubjektum oldaláról közelíti meg, a társadalmat mint az alany művét nézi: „A szociológia (... és a történelem) vizsgálati tárgya a cselekvés értelmi összefüggése" (Wirtschaft und Gesellschaft, 10. o.). A szociológia másik klasszikusa, *É. Durkheim* (A szociológia módszere, Budapest 1917.) a társadalmi valóság dologi (choséité) jellegét hangsúlyozza. A kétféle szemlélet egyoldalúságát egyesíti és haladja meg a társadalom tudásszociológiai dialektikus szemlélete (P. Berger, Th. Luckmann). A tudásszociológia vagy ismertszociológia klasszikusa *Marx. Lukács Györgyön* és *Max Scheleren* kívül főként *Alfred Schütz* fejlesztette tovább s lendítette föl (Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Wien 1932. ).

IRODALOM

*O. Liebmann:* Kant und die Epigonen, Stuttgart 1865 (Berlin 1912).
*F. A. Lange:* Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft, Duisburg 1865.
*H. Cohen:*
Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871.
System der Philosophie, Berlin 1902—1912. 4 kötet.
Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Giessen 1915.
*P. Natorp:*
Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig 1910.
Kant und die Marburger Schule, Berlin 1912.

Sozialpädagogik, Stuttgart 1899.
Szocialidealismus, Berlin 1920.
*E. Cassirer:*
Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin 1906—1920. 3 kötet. A 4. kötet Stuttgartban jelent meg 1957-ben.
Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910.
Philosophie der symbolischen Formen, Berlin 1923—1929.
*P. A. Schilpp:* The Philosophy of E. Cassirer, Evanston 1949.
*R. Klibansky, H. J. Paton:* Philosophy and History, Oxford 1936.
*W. Windelband:*
Präludien, Tübingen 1924. 2 kötet.
Die Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1928. 2 kötet.
*W. Windelband, H. Heimsoeth:* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1957.
*H. Rickert:*
Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Freiburg 1896.
Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tübingen 1899.
Grundprobleme der Philosophie, Tübingen 1934.
*M. Weber:*
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920—1947. 3 kötet.
Schriften zur theoretischen Soziologie, Frankfurt 1947.
Schriften zur Religionssoziologie, Frankfurt 1948.
Soziologie, Stuttgart 1960.
*J. Winckelmann:* Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Köln—Berlin 1964. 2 félkötet.
*A. Schütz:*
Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Wien 1960.
Collected Papers, The Hauge 1962—1964. 2 kötet.
*P. Berger, Th. Luckmann:* Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969.
*P. Berger:* The sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, Garden City 1969.
Auf den Spuren der Engel, Frankfurt 1970.
Einlandung zur Soziologie, Olten 1970.
*Th. Luckmann:* Zum Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963.
*O. Schatz:* Hat die Religion Zukunft? Graz, Wien, Köln 1971.

### *13.3.2. Újhegelianizmus*

*Kant* és *Hegel* eszméinek franciaországi hívei *Ch. Renouvier* (1815—1903.), *O. Hamelin* (1856—1907.) és LÉON BRUNSCHVICG (1864—1944.). *Bergson* és *Blondel* mellett *Brunschvicg* ennek a kornak legjelentősebb francia gondolkodója. *Kant* és *Hegel* eszméinek a továbbfejlesztésén fáradozik, de hatással volt

rá *Platón, Descartes* és *Spinoza* is. Vallásfilozófiájában pedig *Pascal*, akinek műveit ő adta ki. Mit jelent az ítéletben a „van" kopula — kérdi (La modalité du Jugement, 1897). Formálisan szükségszerűséget vagy lehetőséget, tartalmilag a világot. Ez a „van" a mi világunk; másunk sincs mint csak a gondolkodás, mint *Kant* mondja: a transzcendentális kapcsolás. A filozófia a szellem filozófiája, mert a „dolog maga" — nincs. Hasonló elveket hirdet vallásfilozófiájában is. Isten nem a vallásfilozófia „tárgya", hanem az ítélet kopulája. Isten nem olyan szubsztancia, akit szeretethetnénk, még csak nem is a kanti eszmény. Isten maga a szellem, a kapcsolás, a kopula, a transzcendentális appercepció és dedukció. *Brunschvicg* szerint ez a „harmadik szövetség" meghaladja mind az ó-, mind az újszövetséget.

Angliában *H. Green* (†1882) és *E. Caird* (†1908), Amerikában a transzcendentalisták, Olaszországban *A. Chiapelli* (†1932), *G. Gentile* (†1944) és *Benedetto Croce* (†1952) képviselte az újkantianizmust, bár az utóbbi kettő inkább újhegeliánus.

Az újhegelianizmus Angliában és az Egyesült Államokban a nem dialektikus materializmus és a pozitivizmus ellenhatásaként, a spekulatív filozófia védelmében keletkezett. Legkiválóbb képviselői *Fr. H. Bradley* (†1924), *B. Bonsanquet* (†1923), *E. McTaggart* (†1925); Amerikában *J. Royce* (1855—1916.). Németországban *A. Lasson* (†1917), *R. Kroner* (1884—), *Th. Litt* (1880—1962.).

Az újhegelianizmus legkiválóbb XX. századi képviselője B. CROCE elveti a hegeli dialektikát. Az ellentétek helyett a „különbözőkről", ezek szintéziséről és a különbségek megőrző egységéről beszél. Kiváló esztéta, ezen a területen is érvényesíti a különbözők szintéziséről szóló tanítását. A filozófia és a történelem azonosságát hirdeti, mivel mind a filozófia, mind a történeti esemény keletkezés, s a történelemben megvalósuló keletkezés csak filozófiai kategóriákkal közelíthető meg. A szintézis szintézise „az általános szellem". A szellem végtelen fejlődés, abszolút és felváltja a vallást. A vallás történelmi megjelenései az általános szellem kialakulásának a lépcsőfokai, a valódi végtelen maga az általános szellem.

Míg Németországban az első világháború előtt, addig Franciaországban a második világháború után terjed az újhegelianizmus, az egzisztencializmussal összefonódottan. Tekintélyes képviselői *J. Hyppolite* (Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Paris 1956) és *A. Kojéve* (Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1947).

IRODALOM

*L. Brunschvicg:*
Introduction à la vie de l'esprit, Paris 1900.
Les étapes de la philosophie mathématique, Paris 1912.
La raison et la religion, Paris 1939.
Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Paris 1927.
*M. Deschoux:* La philosophie die Léon Brunschvicg, Paris 1949.
*B. Delfgaauw:* Philosophie im 20. Jahrhundert, Freiburg 1966. 72—77. o.

*Az angol idealizmus:*
*N. Abbagnano:* L'idealismo inglese e americano, Napoli 1926.
*F. Copleston:* i. m. VIII/1. 171—283. o., 292—299. o.
*K. Dockhorn:* Die Staatsphilosophie des englischen Idealismus, Pöppinghaus 1937.
*J. Pucelle:* L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley, Neuchatel, Paris 1955.

*Az amerikai idealizmus:*
*G. P. Adams:* Idealism and the Modern Age, New Haven 1919.
*C. Barret:* Contemporary Idealism in America, New York 1932.
*F. Copleston:* i. m. VIII/2. k. 9—59. o., 289—292. o.
*J. Royce:* Lectures on Modern Idealism, New Haven 1919.
*H. W. Schneider:* A History of American Philosophy, New York 1946.

*Az olasz idealizmus:*
*B. Croce:* Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale, Bari 1950.
*B. Croce:* Logica come scienza del concetto puro, Bari 1950.
*M. Abbate:* La filosofia di Benedetto Croce e le crisi della società italiana, Torino 1955.
*B. Delfgaauw:* i. m. 52—58. o.
*F. Olgiati:* Benedetto Croce e lo Storicismo, Milano 1953.
*Th. Osterwalder:* Die Philosophie B. Croces als moderne Ideenlehre, Bern 1954.

## *13.4. A pragmatizmus*

A pragmatizmus „nem világnézet, hanem a gondolkodás világos eszmékre törekvő módja" — mondja *Peirce* (Collected Papers, 5. k. 13. o.). Megmarad a jelenségek világában: az objektív valóságot azonosítja a tapasztalással, és csak ezen belül különbözteti meg a tapasztalás alanyától. Nem az egzakt leírás vagy a transzcendentális elemzés a célja, hanem a jelenségek megszelidítése; arra törekszik, hogy a polgár jól és egyre jobban érezze

magát a világban. Kifejezetten gyakorlati filozófia; a „pragmatikus elv" szerint az igazság a gyakorlati használhatóság, a gyümölcsözőség függvénye.

A pragmatizmus az újkantianizmus egyik alapítójától, *Fr. A. Langetól* ered. A materializmussal szemben *Lange* azzal védelmezte a vallást, hogy ezen a téren nem az igaz vagy a téves, hanem a *hasznos* a legfőbb kritérium; az, amire *szüksége* van az embernek. *H. Vaihinger* (1852—1932.) ebből a gondolatból fejleszti ki „Als-ob" (mintha) vallásfilozófiáját.

A voltaképpeni pragmatizmus *C. S. Peirce* (1839—1914.), *W. James* (1842—1910.), *F. C. S. Schiller* (1864—1937.) és *J. Dewey* (1859—1952.) nevéhez fűződik. *James* utálta a német metafizika homályát és pedáns definícióit, a „haldokló" hegelianizmust — amikor importálni kezdték — legszívesebben vesztegzár alá fogta volna. Az igazság az eszme „készpénz-értéke" (cash-value) (Pragmatism, 92. o.). „Igazság a neve mindannak, ami mint hit jónak bizonyul" (Durant, 449. o.). Az igazság: az, „ami a leghasznosabb számunkra, ami legjobban megfelel minden életmegnyilvánulásunknak és összeegyeztethető tapasztalataink összességével" — mondja (Essays in Radical Empiricism, 253—255. o.). *James* hisz Istenben, de úgy beszél róla, mint egy árucikkről, amit az optimista reklám ravaszságával kell eladni a materialista fogyasztóknak; úgy tanácsolja, hogy higyjünk, mintha jövedelmező befektetést ajánlana, magas osztalékokkal, amin semmit sem veszíthetünk, de megnyerhetjük az egész másvilágot (Durant, 454. o.). Azokat a kérdéseket, amelyekben gyakorlati érdek forog kockán, nem elvi-értelmi megfontolással kell eldöntenünk. Vállalnunk kell a tévedés kockázatát. „Végülis nem olyan rettenetesek a tévedéseink. Az olyan világban, amelyben a legnagyobb elővigyázat mellett sem térhetünk ki a tévedések elől, egészségesebbnek tűnik bizonyos fokú gondtalan könnyelműség a túlzottan ideges félelemnél" (Hirschberger 542. o.). A tisztán intellektuálisan és teoretikusan gondolkodó embert mindig fenyegeti a tévedés veszélye, akár így, akár amúgy dönt. Ha azonban az egyik oldalon haszon is esik a latba, akkor ezt kell választanunk, mert legalább valami gyümölcsöző eredmény származik belőle. Néha valóban elkelne mindannyiunknak egy kis adag *James* jótékony receptjéből; mert létezik olyan alaposság is, amely mindent megbénít, s olyan tudományosság, amely öncélú. Elvileg, filozófiailag azonban nem oszthatjuk nézetét, mert azt, hogy mi a valóban „gyümölcsöző", szintén el kell döntenünk. Elvileg nem mondhatunk le az „igaz"-ról a haszon kedvéért, mégsem helyettesítheti az igazságot az, amit szívesen csinálna az ember, vagy amire éppen szüksége van.

A „szeretném", a „szükségem van rá" fölött áll az igaz, az erkölcsileg helyes, az ember kötelessége.

Nem lehet az igazság — mint *Dewey* instrumentalizmusában — az igények és szükségletek eszköze vagy szimbóluma. *Dewey* az igazságot (truth) a kutatással (inquiry) helyettesíti, amelynek célja az alkalmazkodás megkönnyítése az új meg új helyzetekben. De nem passzív illeszkedés ez: „A környezethez való tökéletes alkalmazkodás egyértelmű a halállal. Minden visszahatás lényeges pontja az a vágy, hogy a környezetünkön uralkodjunk" (Durant, 457—463. o.). A filozófia problémája nem a külső világ megismerése, hanem az, hogy miként tanuljuk meg irányítani és újjáalkotni, s milyen célok érdekében. A gondolkodás társadalmi jellegű: az egyén éppen annyira terméke a társadalomnak, mint a társadalom az egyénnek. Szokásoknak, modornak, nyelvnek, hagyományos eszméknek hatalmas szövedéke áll készen, arra várva, hogy beburkoljon minden egyes újszülöttet, s azoknak az embereknek a képére formálja, akik között a napvilágot megpillantotta. A filozófia, mint minden egyéb, szekularizálódni kénytelen, a földön kell megvetnie a lábát, s az élet megvilágításával megkeresnie a kenyerét. „A jövendő filozófiának az a feladata, hogy világos fogalmakat adjon az embernek saját kora társadalmi és erkölcsi vitakérdéseiről" (Reconstruction in Philosophy, 26. o.).

De hogyan? Szellemesen jegyzi meg *Russel*, hogy az instrumentalista igazság-fogalom már akkor csődöt mond, amikor arra az egyszerű kérdésre kell válaszolnia, hogy kávét vagy teát ittunk-e reggelire (The Philosophy of John Dewey, 143. o.). Az instrumentalizmus szerint nem válaszolható meg a kérdés az emlékezetre vagy a szokásra való hivatkozással, hanem végig kell gondolnunk, hogy milyen következményekkel jár ha kávét, vagy teát iszunk, s a következmények két sorát egymással is össze kell vetnünk. Ha az első sorozat tűnik gyümölcsözőbbnek, akkor az az „igaz", hogy kávét ittunk. Ha pedig nem állapítható meg jelentős különbség a két sor között, akkor nem dönthető el a kérdés (Hirschberger, 543. o.).

Tagadhatatlan, hogy gyakran kényszerülünk dönteni mielőtt még teljes elméleti bizonyosságunk lenne. Kockáztatnunk kell, mert különben megállna az élet. Alkalmazkodnunk kell, bár az alkalmazkodás törvényeire csak később jövünk rá. Mindez annyira elkerülhetetlen, hogy a keresztény hivő istenszeretetének egyik legfontosabb megfogalmazása: az élethez való gyakorlati bátorság, a létbe vetett ősi bizalom, s ennek alapján az élet megkockáztatása, hiszen üdvössége felől senkinek sem lehet bizonyossága. Éppen a keresztények sokat tanulhatnának *James* üdítő gon-

dolataiból. A pragmatisták igazságfogalma azonban nem haladja meg a „próba-szerencse" elvet. A filozófia — az emberi viselkedés kritikus reflexiója — aligha gondolható el olyan elv alapján, amelyeket a patkány is gyakorol.

*George Herbert Mead* (1863—1931.) a társadalomtudományra alkalmazta a pragmatizmus eszméit. A társadalom szociális szokások komplexuma, amit azért alakított ki az ember, hogy uralkodhasson környezetén.

IRODALOM


1. *C. Hartshorne, P. Weiss:* Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Cambridge, 1931—1965. 6 kötet.
*W. James:*
The Will to Believe and Other Essays, New York 1956.
Pragmatism, New York, London 1967.
The Meaning of Thruth, New York, London 1909.
Essays in Radical Empiricism, New York, London 1912.
*J. Dewey:*
The Quest for Certainty, New York 1929.
Reconstruction in Philosophy, New York 1948.
Human Nature and Conduct; An Introduction on Social Psychology, New York 1922.
*P. A. Schilpp:* The Philosophy of John Dewey, New York 1951.
*G. H. Mead:* Mind, Self and Society, Chicago 1934.
2. *F. Copleston:* i. m. VIII/2. k. 60—138. o., 292—301. o.
*W. Durant:* A gondolat hősei, Budapest 1931. 445—462. o.
*J. Habermas:* Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 538—544. o.
*G. C. Lee:* G. H. Mead, Philosopher of the Social Individual, Oxford 1945.
*Cl. Schoonbrood:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 1261—1265. o.


## *13.5. A strukturalizmus*

### *13.5.1. Történelmi áttekintés*

A század eleji orosz nyelvészet és irodalomtudomány, a kommunikációs tudomány és főképpen a lingvisztikai filozófia készítette elő a strukturalizmust. Mint tudományos módszert egyre fokozódóan használja az etnológia, pszichoanalizis, az irodalomtudomány és a szociológia. Tagadhatatlan tudományos eredményei

ellenére is szenvedélyes vitát váltott ki; hevesen bírálják a marxisták, az egzisztencialisták és a keresztények. Mind a vitának, mind pedig magának a strukturalizmusnak a követését rendkívül megnehezíti az, hogy a strukturalisták régóta meghonosodott fogalmakat vesznek át (dialektika, totalitás, praxis), de megváltoztatott értelemben használják őket. Nem egységes a „struktúra" fogalma; a különböző tudományok és kutatók különféle értelemben használják. „A strukturalizmus olyan kategória, amely a többiek számára létezik, azok számára, akik nem strukturalisták" — mondja *Foucault* (Hankiss, 272. o.).

*F. de Saussure* (1857—1913.) genfi nyelvész, a strukturális nyelvtudomány (genfi iskola) megalapítója szakít mind a történelmi-összehasonlító nyelvtudománnyal — amely bizonyos nyelv történeti kialakulását és a többi nyelvvel való kapcsolatát kutatja —, mind a leíró nyelvtudománnyal, amely egy meghatározott korszak nyelvének — nyelven kívüli eszközökkel, főként logikai elvekkel való — lehető legtökéletesebb leírására törekszik. A diakronikus (az idő hosszmetszetében való) szemlélettel szemben a strukturalista nyelvtudomány szinkronikus: az idő keresztmetszetében vizsgálja a nyelvet. Az önálló jelrendszernek tekintett nyelv az elsődleges a történelemmel és a logikával, így végeredményben magával az emberrel szemben is. Megkülönbözteti a nyelvet (langue) és a beszédet (parole), valamint a jelentő-t (signifiant) és a jelentett-et (signifié).

A strukturalizmus atyja *C. Lévi-Strauss* (1908—) a párizsi Collège de France antropológia professzora. A strukturalista nyelvészet módszerét mértékadóan posztulálja a többi társadalomtudomány számára is; segítségével elemzi a rokoni kapcsolatokat, a művészetet, a mítoszokat, az emberi agy működését. Bírálóival szemben hangsúlyozza, hogy főként olyan (primitív) közösségekkel szeret foglalkozni, amelyek „nem kívánnak a maguk számára történelmet". Ezzel maga vonja meg módszerének szűk határait. A diakrónia, a történelem kikapcsolása révén elveszti azt a tudományos jogát, hogy általános kijelentéseket tegyen az emberről vagy az emberi agy működéséről.

*R. Barthes* (1915—) *Saussure* és *Lévi-Strauss* elméletének a kombinációjaként az irodalomtudományra terjeszti ki a strukturalista módszert. Azt fejtegeti, hogy a képes magazinok szenzációt hajhászó cikkeinek is megvan a maguk „struktúrája", hogy bennük — például a hymenhírekben — a hajdani mítoszok s mágikus rituálék sejlenek föl. *N. Chomsky* nem a mondatokat a beszéd folyamán létrehozó pszichikai szabályokat, mechanizmusokat, beidegződéseket kutatta, hanem olyan — a lehető legegyszerűbb

viszonylatokra visszavezetett — rendszert akart létrehozni, amelynek segítségével valamennyi — az angol anyanyelvűek által helyesnek ítélt — mondat struktúrája leírható, illetve valamennyi általuk hibásnak érzett mondat hibássága kimutatható. Az ember nem gondolkodik, hanem „el van gondolva" — mondja *J. Lacan* és a rá hivatkozó struktúralista pszichoanalízis. *Freud* szerint az „elszólások" és az „elírások" (Fehlleistung) a tudatalatti vágyak és félelmek megnyilatkozásai. *Lacan* a tudatalattira alkalmazza *Saussure* és *Lévi-Strauss* felismeréseit: „a beszélő alany nem a tudatos alany". A beszédben egyénfölötti struktúrák manifesztálódnak. A gyermeklélektan megalapozójaként ismert *J. Piaget* szerint a valóság lényege az, hogy „építkezik": a rendben felrakott elemek alkotják a struktúrákat és struktúra rendszereket. A gondolkodás logikai struktúrái rétegenként épülnek egymásra annak a kettős játéknak a révén, amit egyfelől a műveletekre (összehasonlítás, szembeállítás, rendezés stb.) való reflexió éltet, miközben a struktúra felépítéséhez szükséges — a dolgoktól elvonatkoztatott — alapelemeket szolgáltatja, másfelől egy önvezérlő, egyensúlyozó mechanizmus éltet, miközben a struktúrák reverzibilis szerkezetét szolgáltatja (Hankiss, 1. k. 76. o.). A nemrég elhunyt francia szociológus, *G. Gurvitch*, akárcsak *Piaget*, a valóságos és dinamikus struktúra-felfogás képviselője. Bírálja *Lévi-Strausst*, aki a struktúrát nem tartja reálisnak, hanem csupán a megismerést eszközlő modellnek. A Brüsszelben élő *L. Goldmann* (1913—) „genetikus strukturalizmust" hirdet, s marxista szempontból bírálja a „pánstrukturalizmust", miközben strukturalista elemzésnek veti alá magát a strukturalizmust is. *L. Sebag* (1934—1965.) *Lévi-Strauss* tanítványa, marxistából lett strukturalista, a marxizmus és a strukturalizmus viszonyát kutatja. *L. Althusser* (1918—) a marxizmussal kapcsolja össze a strukturalizmust. A radikális *M. Foucault* (1926—) az „értelmet" és a humanizmust mint a múlt „legterhesebb örökségét" támadja a strukturalizmus nevében. A strukturalizmus belátásait nagy sikerrel alkalmazza prédikációiban *G. Mainberger* luzerni plébános (Jesus starb umsonst, 1970).

A strukturalizmus legélesebb bírálói az egzisztencialista *J. P. Sartre*, a marxista *H. Lefèbvre* és a protestáns *P. Ricoeur*.

### *13.5.2. A módszer*

A strukturalizmus nem szorosan vett filozófia, hanem inkább tudományelméleti módszer, amelynek filozófiai következményei vannak. A latin *structura* első jelentése — a Finály szótár szerint

— a szavak helyes és szabályos megválasztása és összefűzése, a beszéd szerkezete. A névszó a struo ige (rendben felrak, rétegenként egymásra rak) származéka. A strukturalisták tudományos módszerüket (illetéktelenül) általánosítják és ideológiává fejlesztik, a fennálló társadalmi, gazdasági rend megszilárdítása s bizonyos mérvű fejlesztése céljából. A strukturalizmus ezenkívül nemcsak módszer vagy ideológia, hanem divat is, bizonyos baloldali „értelmiségiek ópiuma" (Schiwy, Der französische Strukturalismus, 29. o.).

A strukturalista módszer alapelvét *Saussure* fejtette ki. A nyelv rendszer, amelynek alkotóelemei csak e rendszeren belül „léteznek", csak ezen belül kapják meg értéküket. A szó „jelentése" a hangkép és a fogalom közti viszony, „értéke" a szavak kölcsönös függése egymástól. A szavak értékét a velük szembeállítható szavak adják meg. „Az, hogy egy jel fogalmi jellegű, vagy hogy hanganyaga van, kevésbé fontos, mint az, hogy vannak körülötte más jelek" (Saussure, 153. o.). Következésképpen: „Tartalmát igazában csak a rajta kívül eső dolgok határozzák meg".

Ebből az alapelvből indul ki valamennyi kutató, a nyelvész, a szociológus, a pszichológus vagy az irodalmár.

A strukturalista kutató — ez a módszer első ismertetőjegye — nem az elemi, a tovább már nem osztható mozzanatokat vizsgálja, hanem kölcsönös összefüggéseiket: azt az egészet, totalitást, amit az alkotóelemek belső összefüggésrendszere épít föl. A strukturált egész több az elemi részek halmazánál, amint a gótikus székesegyház több mint a beépített kövek összege. Ezt a többet keresi az emberi lélekben, a társadalomban, a nyelvben, az irodalomban és a mítoszokban.

A strukturalista kutatót nem a rendszer (társadalom, nyelv, élő sejt, gyár stb.) létrejötte — nem a diakrónia —, hanem *működése* érdekli. Hogy ezt megérthesse, igyekszik a jelenséget néhány alapvető, minél egyszerűbb összefüggésre, törvényre, elvre visszavezetni. *Lévi-Strauss* a nyers-főtt valamint a méz (kevesebb mint nyers)-dohány (több mint főtt) ellentétpárok szembeállításával, permutálásával és transzformálásával fejti meg, hogy az amerikai indiánok miképpen értelmezik a természetből a kultúrába való átmenetet (Schiwy: Der französische Strukturalismus, 145. o.). A struktúrán az összefüggések rendszerét — mint az elemek bizonyos kombinációs lehetőségeinek minden egyes realizálódását — értik. Az Oidipusz monda elemeit — mitémákat — *Lévi-Strauss* négy oszlopba sorolja. Az első oszlopba a túlbecsült rokonsági kapcsolatok, a másodikba az elértéktelenedett kapcsolatok kerülnek. A harmadik oszlop elemei tagadják az ember autochtóniáját.

önmagától való származását, a negyedikéi ragaszkodnak hozzá. A vérrokonság túlértékelése úgy viszonyul alábecsüléséhez, mint az autochtóniától való megszabadulásra való törekvés annak képtelenségéhez (C. Lévi-Strauss: Strukturale Anthropologie, 226—254. o.).

A strukturalista módszer harmadik ismertetőjegye a formalizálás, az adott összefüggések képletekbe, *modell*ekbe rögzítése. A konkrét mozzanatoktól elvonatkoztatott modellek lehetővé teszik olyan jelenségek — például társadalomtudományi és természettudományi — összehasonlítását, amelyek eddig összehasonlíthatatlanok voltak. *Lévi-Strauss* a rokonsági rendszerek és mítoszok elemzésekor a fizikai törvényekhez hasonlítható logikai preformációkat vélt felfedezni: az általános gyakorlat *(praxis)* és a megnyilvánuló cselekvés *(pratique)* — mint például a mítoszalkotás és rituális tevékenység — közé fogalmi szkéma, logikai struktúra siklik. Ezek a törvények a szellem tudattalan tevékenységéből származó, változatlan, minden — hajdani és mai, primitív és civilizált — szellem számára azonos formákat kényszerítenek rá a természetes tartalomra (C. Lévi-Strauss: Das wilde Denken, 154. o.). Ez a minden kultúra emberében közös struktúra az egyetemes alapja minden megszervezett s nyelvtől függő emberi egzisztenciának. Ehhez kapcsolódik *Lacan*, aki azt állítja, hogy nem az ember beszéli a nyelvet, hanem a nyelv beszéli az embert, illetve önmagát. Valami alapnyelv, alapstruktúra — a Másik — beszél és gondolkozik, s a tudatalatti voltaképpen ennek a Másiknak, az autonóm struktúrának a beszéde.

A módszer harmadik ismertetőjegye, a modell kérdésében nem egyöntetű a strukturalisták véleménye. *Lévi-Strauss* szerint a struktúra nem a társadalmi valóságra, hanem a megismerést eszközlő, a társadalmi viszonylatok alapján felállított modellre vonatkozik. *Gurwitch* és mások a struktúrákat valóban létező, a tapasztalati jelenséget vezérlő és egyensúlyozó dinamizmusnak tekintik.

A strukturalisták általában elfogadják az alap és a felépítmény marxista fogalmát, de *Saussure* fogalmaival értelmezik. *L. Sebag* a felépítményt a társadalmi valóság szimbolikus lefordításának tekinti. Mivel a kifejezés sohasem egyezik meg teljesen a kifejezésre törekvővel, a jelölő és a jelölt, a felépítmény és az alap közötti szükségszerű szakadás nem hidalható át. Nem képes erre a marxista „gyakorlat" sem, mert az ugyanígy alá van vetve a jelölő és a jelölt közötti szakadásnak, mint minden egyéb szimbolizálás. Mivel az egyén már meglévő, folyamatosan működő nyelven beszél, nem a gyakorlat, hanem az azt megelőző jelrendszer az elsődleges — mondja.

A marxi „gyakorlat" és „történelmi alany" fogalom bírálatának következtében a strukturalisták erősen korlátozzák a történelmi elemzés ismeretszerző értékét. Azt állítják, hogy a történelmi elemzés mindig folyamatos összefüggést akar megállapítani különböző tárgyak között. A különböző szintek — például a feudális társadalom rendi szerkezete és *Aquinói Szent Tamás* Summa theologica-ja — között felvett összefüggések, az úgynevezett kölcsönhatások teljesen elütő (disparat) jelenségek, *Sebag* szerint semmiben sem különböznek attól a számos eszmetársítástól, amelyet az emberi tények létrehívnak. A különböző szintek közti szakadék kirekeszti a teljes társadalmi jelenség történeti és logikai genezisének a lehetőségét az egyének vagy csoportok alkotó gyakorlata alapján, mivel ez a gyakorlat már előzetesen szimbolizált világban alakul ki, s ennek a szimbolizálásnak elsődleges létrejöttét nem tudjuk elgondolni (L. Sebag, 175. o.). A gazdasági alapok elsődlegességét valló tétel egzisztenciális állásfoglalás, nem pedig bizonyított tény (i. m. 119. o.).

Az alap és a felépítmény közötti oksági viszony tagadásával, pusztán hasonlóságok megállapításával aligha érthetők meg azonban a történelmi változások. *Sebag* és *Althusser* a nyelvészetre hivatkozva megoldottnak tekinti a kérdést, s úgy véli, hogy először a strukturalista kutatásnak sikerült egészen materialistává tennie *Hegel* idealista dialektikáját. Tagadhatatlan azonban a veszély, hogy a strukturalizmus ideológiává terebélyesedik, a struktúra „eldologiasodik", s valamiféle — az egyéneken és a csoportokon túli — önálló létezőként elgondolt „Dieu calculateur" válik belőle (i. m. 157. o.).

### *13.5.3. Az ideológia*

A strukturalizmus világnézeti „fertőzékenysége" rendkívül erős. A strukturalista ideológia az egész valóságot — a totalitást — oppozíció-hálózatnak tekinti, amelyben minden egyes elemet egy másik határoz meg, amelyből eltűnnek az alkotóelemek, s csak viszonyok vannak és különbségek.

A strukturalizmus fő ideológusa, *M. Foucault* azt vonja kétségbe, ami a legdrágább a marxisták számára: a jövőt: „A történelem céljáról való nagy álmodozás a kauzális gondolkodás utópiája" (Les mots et les choses, 275. o.). Ezek az álmok csak addig voltak lehetségesek, amíg nem látta át az ember, hogy milyen fogságban ül, amíg a nyelv tükrében nem ismerte föl azokat a struktúrákat, amelyek örökre a mindig azonos végességbe szám-

úzik. Csak tudatunk önámításának az alapján vált lehetségessé az „az ember", akivel a jövő reményét és ezért a jelen értelmességét kötjük össze. Ennek azonban vége. Az embernek menthetetlenül vége. „Az ember olyan találmány, akinek nem túlságosan régi születési dátumát — s talán közeli végét is — könnyen felfedezheti gondolkodásunk archeológiája". Az ember „olyan mint a tengerparti fövenyből kiformált arc". *Nietzsche* Isten halálát hirdette, *Foucault* gyilkosának, az embernek a halálát: „Az ember eltűnik a filozófiából, de nem mint a tudás tárgya, hanem mint a szabadság és a lét alanya" (Hankiss, 271. o.). A dolgok értelme *(le sens)* csupán felszíni megnyilatkozás, tükrözés avagy tajték. Ami áthat és fenntart minket, ami már előttünk is megvolt: az a *Rendszer.* „Rendszeren olyan kapcsolatok együttesét, halmazát kell érteni, melyek fennmaradnak, átalakulnak, függetlenül az általuk összekötött dolgoktól . . . Minden emberi lét előtt léteznie kellett már egy tudásnak, egy rendszernek, melyet feltárunk" (i. m. 244. o.). Azt a módot, ahogyan az emberek élnek és gondolkoznak, elméleti struktúra determinálja: „Az emberek egy olyan anonim és kényszerítő gondolaton belül gondolkodnak, amely egy kor és nyelv sajátja" (uo.).

Marxista oldalról *Lefèbvre* szállt vitába az általa „pánstrukturalizmusnak" nevezett ideológiával, amelynek szellemi ősét az eleai filozófiában látja. Az eleaiak szemében a változás csak látszólagos, mert az emberi szellem az igazságra törekszik, ez pedig mindig azonos és változatlan. Ami változik vagy létrejön, az az elemek újbóli, felszínes elrendeződése. A strukturalisták nem a konkrét időt, hanem az univerzális időt, a világ, az élet idejét s a jövőt elemzik olyan módszerrel, amelyet a technika használ. Az emberi szint alatti valóság modelljével akarják elrendezni és manipulálni az emberi életet. Oly társadalomra törekszenek, amelynek nincs szüksége a jövőre, nem ismeri azt, mert elég önmagának. A strukturalizmus a status quo, az egyensúly, a meglévő helyzet állandósításának az ideológiája.

*Lefèbvre* az ideológia-kritikán túlmenően rámutat a strukturalizmus nyelvészeti egyoldalúságára is. A strukturalisták nem veszik figyelembe a nyelv különböző szintjeit: hogy a mondatok szintjén más törvények érvényesek, mint a hangok (fonémák) vagy szavak (morfémák) szintjén. A nyelv csak a hangok vagy szavak szintjén tekinthető jelrendszernek, a mondatok azonban a jelek olyan csoportosításai, amelyeknek már *értelmük* van. A mondattal elhagyja az ember a jelrendszert, s belép abba a másik univerzumba, amelyben a nyelv a *közlés eszköze,* s ennek kifejezése a *beszéd.* A beszéd olyan kommunikációs rendszer, amely nem vezet-

hető vissza mindig és mindenütt ugyanazokra az alapelemekre. Csak úgy érthető meg teljesen, ha ismerjük a szituációt és a történelmet, amelyben a beszéd elhangzik, és amelyet meg akar változtatni. *Lefèbvre* a hermeneutikai probléma teljes félreértése és kikapcsolása miatt bírálja a strukturalizmust.

A pánstrukturalizmus szöges ellentétben áll a kereszténységgel is. A kereszténység a diakróniából él, a történelmet az üdvösség történeteként, az egyes történeti eseményeket az üdvösség vagy a kárhozat eseményeként értelmezi. Nem térhet ki tehát a struktúra és a hermeneutika problémája elől.

*Paul Ricoeur* és *Lévi-Strauss* vitája az *értelem* kérdésbe torkollott. Hol van az értelem? A dologban van-e, az elemekben-e, vagy az önmagukban semmit sem jelölő és nem jelentő elemek elrendezésében? *Lévi-Strauss* elutasítja „az értelem mögötti értelmet". „Az én-perspektívámban az értelem sohasem elsődleges jelenség; mindig visszavezethető. Másképpen szólva, minden értelem mögött nem-értelem rejlik, s ennek ellentéte nem igaz." „Hogy véleményem szerint mi az értelem? Bizonyos inger (íz), amelyet felfog valamely tudat, ha megízleli az elemek kombinációját, amelyek közül külön-külön egyik sem nyújt hozzá fogható ingert" — mondja (Schiwy: Der französische Strukturalismus, 101. o.).

De nem a szándékoknak és a kimondott dolgoknak van értelmük? — kérdi *Ricoeur* —, nem a szintaktikus elrendezésnek? A probléma az ember, aki beszél, és aki értelmet ad annak, amit mond. *Lévi-Strauss* így válaszol: „Úgy tűnik nekem, hogy Ön a beszéd fogalmát a személy fogalmához köti. Nézzük meg, hogy miben állnak a társadalom mítoszai. Ezek alkotják a társadalom beszédét, olyan beszédet, amelynek nincs személyes „adója", olyan beszédet tehát, amelyet úgy fog föl az ember, mint a kevéssé ismert nyelvet az a nyelvész, aki arra készül, hogy tanulmányozza és megírja ennek a nyelvnek a nyelvtanát anélkül, hogy törődne vele, ki mondta azt, amit mondtak". Ebből az idézetből nyilvánvaló az ideológia. Az, ami kezdetben módszertani mértéktartás volt (a mítoszok személyszerinti „adója" iránti kérdés kikapcsolása) időközben ideológiai tétellé vált (a mítosz olyan beszéd, amelynek *nincs* személyes adója). Ez azonban egyáltalán nem bizonyított. *Lévi-Strauss* azt mondja, hogy a strukturalizmus közeljár a vulgáris materializmushoz. *Ricoeur* szerint inkább a szélsőséges agnoszticizmushoz. A strukturalisták nem ismernek kerigmatikus értelemben vett üzenetet, kiábrándultak az értelemből, és abba a gondolatba kapaszkodnak, hogy ha már nincs mit mondania az embernek, akkor legalább azt a semmit jól mondja, hogy beszéde alávethető legyen a strukturalista elemzésnek. Ilyen-

formán megmentik ugyan az értelmet, de csak az értelmetlenség értelmét: csodálatraméltó szintaktikai elrendezését az olyan beszédnek, amely nem mond semmit. Az agnoszticizmus a szintaxis hiperintelligenciájával párosul.

*Ricoeur* kifejti, hogy éppen az „emberi szó" közvetít a struktúra és az esemény, a szinkrónia és a diakrónia, rendszer és történelem, általános és különös között. „A szó" mint közvetítő: a modern lingvisztika felfedezettje és egyben az egyik legrégibb európai hagyomány; megőrizhetné a strukturalista kutatást ideológiai túlzásaitól (P. Ricoeur, 89—97. o.).

IRODALOM


*L. Althusser:* Für Marx, Frankfurt 1968.
*L. Althusser:* Lire le Capital, Paris 1966.
*J. M. Auzias:* Clefs pour le structuralisme, Paris 1967.
*R. Barthes:* Mythen des Alltags, Frankfurt 1964.
*R. Barthes:* System de la Mode, Paris 1967.
*J. B. Fages:* Comprende le structuralisme, Paris 1967.
*Farkas L.:* Egzisztencializmus, strukturalizmus, marxizálás, Budapest 1972.
*M. Foucault:* Les mots et les choses, Paris 1966.
*A. J. Greimai:* Sémantique structurale, Paris 1966.
*Hankiss E.:* Strukturalizmus, Budapest é. n. 2 kötet.
*C. Lévi-Strauss:* Le cru et le cuit, Paris 1964.
*C. Lévi-Strauss:* Du miel aux cendres, Paris 1966.
*C. Lévi-Strauss:* Das wilde Denken, Frankfurt 1968.
*C. Lévi-Strauss:* Strukturale Anthropologie, Frankfurt 1969.
*G. Mainberger:* Jesus starb umsonst, Wien, Freiburg, Basel 1970.
*Mérleg* 8 (1972) 82—90. o.
*J. Piaget:* Le structuralisme, Paris 1968.
*J. Piaget:* Válogatott tanulmányok, Budapest 1970. 457—470. o.
*P. Ricoeur:* Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Paris 1969.
*F. de Saussure:* Bevezetés az általános nyelvészetbe, Budapest 1967.
*G. Schiwy:* Der französische Strukturalismus, Mode — Methode — Ideologie, Hamburg 1969.
*G. Schiwy:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 4. k. 743—747. o.
*G. Schiwy:* Neue Aspekte des Strukturalismus, München 1971.
*L. Sebag:* Marxismus und Strukturalismus, Frankfurt 1967.
*Szabó F.:* A strukturalizmus és a keresztény hit értelmezése: Teológia 4 (1970) 144—151. o., 206—213. o.

# 14. AZ EGZISZTENCIA BÖLCSELET

E sokrétű és sokszínű filozófiai áramlat közös ismertetőjegye az a mód, amint az egzisztencia fogalmát értelmezik. A skolasztikus filozófiában — *Szent Tamás* után — meghonosodó „existentia" az „essentia" kiegészítő fogalmaként bármilyen — tehát nemcsak az emberi — lényeg aktualizálását, megvalósítását jelenti. *Leibniz* szerint a „lényeg" tökéletessége illetve tökéletességre való törekvése (nisus) az egzisztencia (Philosophische Schriften, VII. 304. o.). *Hegel* azonosítja a logikát az ontológiával, az egzisztenciát az „egész" mozzanatának tekinti. Az egzisztencia a lényeges lét, az a lét, amivé a lényeg lett. Ha a „különösség önállónak tűnik", mert nem „az egész a hordozója és fenntartója", akkor nincs meg „az általánosság és különösség egysége". „Ha ez az egység nincs meg valamiben, akkor ez nem valóságos, még ha egzisztenciát lehetne is föltenni". Az „egzisztenciá"-tól mint rossz, empirikus valóságtól megkülönbözteti az igazi, fogalmi „valóságot": „egy beteg test is egzisztál, de nincs igazi realitása" (A jogfilozófia alapvonalai, 288. o.).

*Kierkegaard* bírálja *Hegelt*, mert „a gondolkodás miatt elfeledkezett a gondolkodóról". Végtelen érdeklődéssel fordul a „szubjektív gondolkodó egzisztenciája felé". Azt kérdi: „hogyan leszek keresztény", hogyan valósíthatom meg magamat valódi keresztényként? Korunk egzisztenciális gondolkodása *Kierkegaard* tiltakozásával kezdődik *Hegel* fogalmi dialektikája ellen. Az egzisztencia bölcselet középpontja az egyedi ember: nem az általánosan belüli különös, hanem a megismételhetetlen, egyszeri, egyetlen egyén. Nem azt kérdik, hogy mi az ember *(essentia)*, hanem azt, hogy hogyan éljen, miként valósítsa meg önmagát, hogyan lesz valódi és eredeti.

Az egzisztencia bölcselet *Jaspers*, *Heidegger* és *Sartre* nevéhez fűződő fő irányzatainak közös szellemi őse *Kierkegaard*.

## 14.1. Az egzisztenciális bölcselet kezdete

SÖREN AABYE KIERKEGAARD (1813—1855.) dán gondolkodó, teológus és vallási író életét és munkásságát a hegeli filozófiával és a dán államegyház felszínes kereszténységével vívott küzdelem jellemzi. Akárcsak *Marx*ot, őt sem elégíti ki a polgári és az emberi, a szellemi és az anyagi, az időbeli és az örökkévaló, a keresztényi és az evilági, az állam és az egyház hegeli kibékítése és közvetítése. Mindketten mélyebbre ásnak, mindketten egyoldalúakká válnak, *Kierkegaard* azonban inkább, mint *Marx*. Nála nincs semmiféle kiegyenlítődés, ő megreked az ellentétnél, az egyetlenségnél, egyszerűségnél, a paradoxonnál. Első műve: „Vagy-vagy" (1843). „A szomorúság fogalma" (1843) az áteredő bűnt, „A halálos betegség" (1847) a személyes bűnt, a kétségbeesést, a „Félelem és rettegés" (1843) a hitet taglalja. A dán államegyházat bírálja „A jelen önvizsgálatára ajánlva — ítéljetek magatok" (1851), valamint „A pillanat" címmel megjelentetett (1855) pamfletsorozat.

### 14.1.1. Az élet és az elmélet

*Kierkegaard* nem azt kérdi, hogy mi az ember lényege, hogy mi a kereszténység lényege, hanem azt, hogy miképpen válik valóban emberré, miképpen lesz hitelesen keresztény. Azt kutatja tehát, hogy mit kell *tennie*, azt az igazságot kell megtalálnia, ami az ő számára az, azt az eszmét keresi, amiért élni és halni képes. Nem lenne semmi haszna az úgynevezett objektív igazságból, a hideg, mezítelen igazságnak nincs sok értelme. Teljes, tökéletes emberi életet akar élni, s nemcsupán a gondolkodás és megismerés életét, olyan valamire kívánja építeni életét, ami összefügg egzisztenciájának a legmélyebb gyökereivel, amelyekkel mintegy belenőtt Istenbe. Ezt az általános beállítottságot különféle filozófiai fogalmakkal fejti ki.

Az *egzisztencia* az egyedi embert jelenti Istenhez való kapcsolatában. A hegeli tudatfilozófiával szemben hangoztatja az egyedi emberi lét valóságát: „Egy pillanatra sem tévesztjük itt szem elől, hogy a szubjektum egzisztál, és az egzisztálás pedig maga a keletkezés" (Írásaiból, 382. o.). Kritikája, miszerint *Hegel* elfelejtkezik a konkrét és ténylegesen létező emberekről, jogos. Csakhogy nála már sokkal többről van szó: nem a valóban konkrét emberről (akitől nem választható el létének társadalmi dimen-

ziója), hanem az elvont és abszolutizált egyedről. Az egyes és az általános nem békíthető össze: „Mihelyt az egyes önmagát egyes voltában akarja érvényre juttatni az általánossal szemben, bűnt követ el" (i. m. 304. o.). Ábrahám példáján kívánja bizonyítani, hogy a hit fölfüggeszti az etikát, az általánost. „A hit éppen az a paradoxon, hogy az egyes mint egyes magasabb, mint az általános, és jogosan áll szemben az általánossal nem alá-, hanem fölérendelve" (i. m. 306. o.). Az egyes mint egyes abszolút viszonyban van az abszolúttal. „Ez az álláspont nem közvetíthető, mert minden közvetítés éppen az általános erejénél fogva történik" (i. m. 307. o.). A közvetítés egyébként is „agyrém", amely *Hegel*nél „mindent megmagyaráz, amely egyúttal az egyetlen dolog, melynek magyarázatát sohasem kísérelte meg" (i. m. 289. o.).

A hegeli általánossal szembeállítja a vagy-vagyot: amint *Arisztotelész Platón*nal ellentétben az egyest tekintette a tulajdonképpeni létezőnek, *Kierkegaard* is így jár el *Hegel*lel szemben. „A gondolkodásról az ittlétre következtetni ellentmondás, mert a gondolkodás — éppen fordítva — a valóságtól elveszi a létezést, miközben elgondolja a valóságot, átfordítja a lehetőségbe" (Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift, 2. rész 15. o.). Ahhoz, hogy az általam elgondolt valóság ne váljék lehetőséggé — érdemes itt felidéznünk *Arisztotelész* ouszia fogalmának kétértelműségét — csak úgy juthatnék el, ha teljesen azonosulnék az elgondolt valósággal, ami nyilvánvalóan képtelenség. Van azonban egy reális pont a világmindenségben, ahol egybeesik az elgondolás az elgondolttal, ez az egzisztáló szubjektum. „A valóság minden tudása lehetőség; az egyetlen valóság, amelyről nemcsak tud az egzisztáló, a sajátja: az, hogy itt van, s ez a valóság alkotja abszolút érdekét" (i. m. 14. o.). Az egyetlen reális valóság az egyén etikai valósága (i. m. 24. o.). Így alakul ki szállóigévé lett tétele: „A szubjektivitás az igazság, a szubjektivitás a valóság" (Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift, 2. rész, 39. o.).

*Kierkegaard* szerint a befelé fordulás az egyetlen helyes út az ember számára, az egyedi valóság bensőséges s ellentétes a külsőségessel, a világgal. „Az ember szellem: de mi a szellem? A szellem a Magam (Selbst). De mi a Magam? A Magam az önmagához viszonyuló viszony" (Die Krankheit zum Tode, 10. o.). Az emberi létezés — az egzisztencia — a végtelen és a véges, az időbeli és az örök, a szabadság és a szükségszerűség szintézise. Az embernek önmagához való viszonya a szellem. S ez boldogtalanság. „A boldogság ugyanis nem szellem, a boldogság közvetlenség" (i. m. 22. o.). De miként egyesíthető az idő és az örökkévalóság? *Platón* Parmenidészre hivatkozva kifejti, hogy *a pilla-*

*nat* az a „csodálatos lényeg" *(atopon)*, amely a mozgás és a nyugalom között van. A jelent a pillanat határozza meg, a pillanatnak viszont az ad tartalmat, hogy nem az időhöz tartozik, hanem az öröklét atomja, „az öröklét első visszatükröződése az időben, első kísérlete az idő megállapítására" (Der Begriff der Angst, 85. o.). A pillanatban a jelen örök és az örökkévaló jelen, ez az *egyidejűség* az igazság. A külvilágban ilyen pillanat nincs, végső fokon tehát az idő csak az ember számára létezik. Az ember élete egymástól teljesen független transzcendens pillanatok sorozata: „Az egyéni élet története állapotról állapotra való mozgásban halad. Minden állapotot ugrás hoz létre" (i. m. 110. o.). Az ugrás kategóriáját az áteredő bűnre vezeti vissza. A bűntelen, az „ártatlan" állapot kitüntető sajátossága egyfelől, hogy a szellem, a ráció ekkor még szunnyad az emberben, másfelől már ebben az állapotban is ott van a *semmi*, amelyből a *szorongás* ered. Az emberi létezés alapminősége a szabadság első megnyilvánulása a szorongás „teljesen különbözik a félelemtől és más hasonló fogalmaktól, melyek valamilyen meghatározott dologra vonatkoznak, ezzel szemben a szorongás a szabadság valósága, lehetőség a lehetőségre" (Írásaiból, 344. o.). A szorongás, a semmi, a szabadság és a kvalitatív ugrás összefüggését Ádám bűnbeesése szemlélteti, aki eredetileg a semmitől, majd ebben a szabadság lehetőségét ébresztő isteni tiltástól szorongott, s e szorongásból „hirtelenül", ugrásszerűen tört föl a bűn: evett a „jó és a gonosz tudás" fájának gyümölcséből, megízlelte a szabadságot, ami újabb szorongás forrása lett benne. Az ember ha beletekint szabadságába, megszédül attól: „a szabadság ugyanis végtelen s a semmiből fakad" (Der Begriff der Angst 111. o.).

A pillanatokra széthulló egzisztenciát egybefogó másik kategória az ismétlés, a görög filozófiából ismert visszaemlékezés *(anamnészisz)* „előrefordítása". Az *ismétlés* nem a megismerésre, hanem a létezés átélésére szolgál; s ez valójában nem történhet meg másutt, mint csak a hit területén. Ábrahám és Jób mindent elvesztettek ugyan, de hitük erejében mindent újra visszakaptak. Jób kétszeresen nyerte vissza mindazt, amit elveszített. „Csak a gyermekeit nem kapta kétszeresen vissza, mivel az ember nem kétszerezhető meg. Az embert csak a szellem ismételheti meg magának; s tökéletesen csak az örökkévalóságban, nem az időben: ezért az örökkévalóság lesz csak az igazi ismétlés" (Furcht und Zittern, Wiederholung, 199. o.). Az ismétlés a múlt magasztosabb formában való újra-átélése egy „előrefordító emlékezés" értelmében.

A *döntés* kategóriája szabja meg a valósághoz, az egzisztenciá-

hoz való viszonyt egyfelől az esztétikai közvetlenséggel, másfelől a reflektáló gondolkodással szemben. Először a választással jelöli ezt a kategóriát: „Mi az tehát, ami vagy-vagyomban elkülönül . . . ha sikerül valakit választás elé állítani úgy, hogy nem képes kitérni előle, a helyeset választja" (Entweder-Oder, 2. k. 140. o.). Aki felfedezi a „választás szent komolyságát", az többé nem képes esztétikai életmódot folytatni: ha ismerve az etikait, az elkötelezetlen esztétikai életmódot választja, akkor nem esztétikailag, hanem etikátlanul: bűnösen él. Az igazán etikailag élő embert az jellemzi, hogy azonosul föladatával: „Aki etikailag él, annak önmaga a saját föladata . . . Az etikai ember számára tehát a kötelesség nem önmagán kívül, hanem önmagában van" (i. m. 220. o.). Mivel az embernek nincs olyan sok lehetősége az etikai választásra, maga a választás a fontos. „Igen, ha helyesen értesz: a választásnál nem annyira az a fontos, hogy a helyeset válasszuk ki, hanem sokkal inkább az az energia, az a komolyság és pátosz, amellyel választunk" (i. m. 139—140. o.). Mivel magyarázza ezt? „Visszatérek kategóriámhoz, a választáshoz . . . Mi az, amit itt választok? Ez vagy az? Nem, mert abszolútan választok . . . és mi az abszolút? Én magam örök érvényűségemben. Valami mást mint magamat képtelen vagyok abszolútként választani" (i. m. 182. o.). Mivel számára nem az objektív igazság, hanem az igazság szubjektív elsajátítása az igazság, azért „a kereszténység a döntésben rejlik és abban, hogy valaki döntött" (Unwissenschaftliche Nachschrift, 318. o.). Ha az igazság nem az objektív viszonyokban, nem az erkölcsben, az államban és a történelemben van, hanem a szubjektív bizonyosságban, akkor a szubjektum viszonya az igazsághoz *döntés:* „Csak a szubjektivitásban van döntés, az objektívvá válás akarása ellenben a nem-igazság. A végtelenség szenvedélye a döntő, nem a tartalma, mert a tartalma saját maga. Tehát a szubjektív hogyan és a szubjektivitás az igazság" (i. m. 259. o.). Ez a meghatározás is a keresztény igazság elsajátítását célozza. Ha sikert akarsz elérni a keresztény közönségnél, akkor életednek az ellenkezőjét kell kifejeznie, mint amit hirdetsz. Az életed a biztosíték arra, hogy a hithirdetés művészi feladat: a színházban könnyebben sírnak, mint a templomban (Zur Selbstprüfung anbefohlen, 119. o.). A világ azt kívánja, hogy megcsalják; az kedves a keresztény közönségnek, aki elárulja a kereszténységet. „Egy színházban történt, hogy tűz ütött ki a kulisszák mögött. Kijött a színpadra a mókamester, hogy ezt a publikummal közölje. Tréfának tartották és tapsolni kezdtek. A mókamester megismételte. Az emberek még hangosabban hahotáztak. Azt hiszem, a világ is így fog elpusztulni okos emberek nagy hahotája közepette, akik azt

fogják hinni, hogy mindez csak 'Witz' " (Írásaiból, 126. o.). „A kereszténység mint objektív tan a kereszténység számára a legdöntőbbet, a döntést átváltoztatja: egyik napról a másikra, hétről hétre, évről évre, az egész életre halogatja" (Zur Selbstprüfung anbefohlen, 172. o.).

### *14.1.2. A hit és a kereszténység*

Az esztétikai, az etikai, és a vallási út visz a bensőségességhez, az énhez, és az egzisztenciához. „Szakaszok az élet útján" című művében kifejti, hogy a legalsó fokot a hétköznapi életmód jellemzi, amelyben az embert teljesen magába olvasztják a mindennapok. Ezzel szembeállítja az élet három stádiuma közül az elsőt, az esztétikait, amely leginkább eltér a hétköznapi élettől. Az etikai lét a második fokozat, amelyre a tökéletesség és a felelősség fogalmai a jellemzőek. Az emberiség ezen a szinten az individuumok összessége. Az etikai törvény is önvizsgálatra és önismeretre támaszkodó választás és döntés: az egyén saját törvényeinek a kidolgozása. A legmagasabb stádium az élet vallási szakasza.

A vallási szféra kibontakozása annak a következménye, hogy az etikai szakasz — mert még általános — nem biztosítja a személyes egzisztencia hiánytalan megvalósulását. A személyiség önmegvalósítására irányuló mozgás egzisztenciális kategóriái — az ugrás, a szorongás, az ismétlés, a döntés — újabb hit-kategóriákkal bővülve a vallási szférában teljesednek be.

Az etikai általános és a vallásos egyes ellentmondásos viszonya visz át a hitbe. A „Félelem és a rettegés" című munkájában azt kérdi, hogy felfüggeszti-e a hit az etikát? Ábrahám megértéséhez új kategória szükséges: a kötelesség. „De akkor mi a kötelesség? A kötelesség éppen Isten akaratának a kifejezése" (Írásaiból, 312. o.). A kötelesség az ember legszemélyesebb és legegyénibb ügye. Ilyképpen a hit az a paradoxon, „hogy az egyes mint egyes abszolút viszonyban van az abszolúttal" (i. m. 306. o.). Az Istenbe vetett hit fönntartás nélküli engedelmesség, s ez azt kívánja meg Ábrahámtól, hogy áldozza föl fiát. Ábrahám „egész idő alatt hitt; hitte, hogy Isten nem fogja Izsákot kérni tőle, s közben kész volt mégis föláldozni őt, akkor, amikor Isten ezt kívánta tőle" (i. m. 281. o.). „Az abszurd erejénél fogva hitt ebben, hiszen ott már minden emberi számítás értelmetlen volt" (uo.). A hit dialektikájának „olyan emelkedési szöge van", amelyről fogalmat szerezhetek ugyan, többet azonban nem tehetek. A hit az „a nagy ugrás, amellyel a végtelenbe jutok át". A hitet megelőző utolsó stádium

„a végtelen rezignáció". Amikor „a hit lovagja" rezignál, meggyőződött a lehetetlenségről; pontosan tudja, hogy az egyetlen, ami megmentheti, az abszurd, és ezt ragadja meg a hitben. A rezignációban mindentől elbúcsúzik és a hitben mindent visszakap: „Ábrahám nem mondott búcsút Izsáknak a hit révén, hanem éppen általa kapta vissza" (i. m. 298. o.). *Kierkegaard* „az Ábrahám történetében lévő dialektikust" akarja kimutatni, hogy láthassuk, „milyen irtóztató paradoxon a hit, olyan paradoxon, mely egy gyilkosságot szent, Istennek tetsző cselekedetté képes változtatni, olyan paradoxon, mely Izsákot visszaadja Ábrahámnak — oly valami, melyet semmiféle gondolkodás nem tud megérteni, mert a hit éppen ott kezdődik, ahol a gondolkodás megszűnik" (i. m. 304. o.). A paradoxon nemcsak olyan, amit nehéz elgondolnunk, hanem olyan, amit — emberileg szólva — lehetetlen elgondolni. Ezért az embert a kétségbeesésbe taszítja, de ha még itt is hisz, itt is a hit mellett dönt, akkor birtokbaveszi a legteljesebb szabadságot. Felszabadul a világtól, s megtalálja az Istenhez vivő utat.

Isten az abszolút ismeretlen, a tőlünk teljesen különböző, az egészen más, az emberi határa. Az emberi értelem nem múlhatja fölül önmagát. Isten létét nem bizonyíthatjuk a szokásos módon. „Az tehát a gondolkodás legmagasabb paradoxonja, hogy fölfedezett valamit, amit már nem képes elgondolni" (Philosophische Brocken, 34. o.). Ismét *Hegel*re céloz, s azt akarja mondani, hogy Isten és a világ között nem lehetséges a közvetítés. Isten nem az objektív szemlélet révén, hanem „a bensőségesség végtelen szenvedélyének erejénél fogva" (Írásaiból, 387. o.) lesz az emberrel. Az „objektíven" helyes istenfogalom nem biztosítja az igazságot. „Tegyük fel, hogy egy ember . . . Isten helyes felfogásával a tudatában . . . hamisan imádkozik; bálványimádók közt él egy másik, de imája a végtelenség egész szenvedélyét tartalmazza, noha bálványképre függeszti a tekintetét. Hol van hát inkább az igazság? Valójában Istenhez fohászkodik az egyik, noha bálványt imád; a másik az igaz Istenhez küld hamis imát, s ezért igazában ő a bálványimádó" (i. m. 388. o.). A hit az objektív bizonytalanság és a bensőségesség végtelen szenvedélye közti ellentmondás: „Ha Istent objektíve meg tudom ragadni, akkor nem hiszek; de mivel erre képtelen vagyok, hinnem kell. S ha meg akarom magam tartani a hitben, állandóan ügyelnem kell annak az objektív bizonytalanságnak a megragadására, hogy az objektív bizonytalanságban ‚70 000 öl mélységű víz felett vagyok', és mégis hiszek" (i. m. 392. o.). A hit nem az értelem, hanem az akarat tette: „Csak a bizonytalanság van itt meg objektíve, de épp ez teszi feszessé a

bensőségesség végtelen szenvedélyét, s az igazság éppen az a vakmerőség, hogy a végtelenség szenvedélyével az objektíve bizonytalant választjuk" (i. m. 391. o.). A választás nem vállalható át az egyes embertől, a vallásos hit kizárólag az egyéni döntés eredménye. *Kierkegaard* hitfogalma, a „credo quia absurdum" föltételezi a szigorú protestáns tant az áteredő bűnről, s újra föltámad *Karl Barth* dialektikus teológiájában. Isten és a világ között nincs „közvetítés", nincs analógia entis. Isten az „egészen Más". A paradoxont nem foghatja föl a filozófiai gondolkodás: „A filozófia nem adhat, de ne is adjon hitet, inkább értse meg önmagát, tudja, hogy miféle hatalma van, óvakodjék attól, hogy bármit is elvegyen vagy kicsaljon az embertől" (Írásaiból, 277. o.). Ezért bírálja a teológusokat: „A teológia felcicomázva ül az ablaknál, s a filozófia kegyeit hajhássza, bájait kínálgatja neki" (uo.).

Hitfogalmát ismerve nem csodálkozhatunk azon a kíméletlen bíráláton, amellyel a korabeli dán kereszténységet illette. A keresztény hittől (Christentum) megkülönbözteti a kereszténység konkrét hordozóit (Christenheit). A kierkegaardi paradox istenfogalom kiegészítője a negatív teológia, amelynek egyetlen gyakorlati útmutatása, hogy a kereszténynek Krisztust kell követniök: „Krisztus nem docenseket választott, hanem követőket". A követés kategóriája az „egyidejűség". A Krisztusról való történelmi tudás teljesen érdektelen, mert igazában csak az egyidejűségben lehet Krisztust megélni, az ismétlés felfokozott állapotában „a végtelenség kettős mozgásában" (i. m. 281. o.). Hogy Krisztus követése tartalmilag mit jelent, az nem határozható meg, hiszen Krisztus élete az „inkognito", az elrejtőzés csúcspontja. Minden ember önmagába zárt külön világ, minden individuum örök inkognitóban él, s ebben az értelemben az inkognitó az emberi létezés alapstruktúrája. A beszéd, a nyelv az általánoshoz tartozik, ezért nem fejezheti ki soha az általánosnál elvileg magasabbrendű egyes lényegét: Ábrahám „nem beszélt" — mondja *Kierkegaard*. „Az egzisztencia az, ami tulajdonképpen prédikál; azon, amit a száj és a karok tesznek, semmi sem dől el" (Zur Selbstprüfung der Gegenwart, 166. o.). Nem akkor lesz az ember keresztény, amikor hall Krisztusról, amikor okosakat olvas róla. A kereszténység professzorok nélkül jött a világra: „A professzor! Erről az emberről egyáltalán nem esik szó az Újszövetségben" (i. m. 172. o.).

A „Pillanat" című röpiratokban hevesen támadja a „protestáns középszerűséget", amely szentesítette *Hegelt* és a világ és a kereszténység között közvetítő államkereszténységet. Az úgynevezett keresztény államban az emberi támogatja az istenit: de miként juthat az olyan józan intézménynek, mint amilyen az állam,

az eszébe az az esztelenség, hogy pártolja a kereszténységet? „Ez egy régi történet, főként azzal függ azonban össze, hogy a kereszténységet egyre kevésbé kezelték úgy az idők folyamán, amint isteni jellege következtében megillette volna" (Augenblick, 17. o.). Az őskereszténység volt csak igazi; „a kereszténység elterjedése megszüntette a kereszténységet" (i. m. 30. o.). A valódi kereszténységet nem kell védelmeznie az államnak, egyetlen államférfi sem tekintheti föladatának a kereszténység támogatását. Az állam lényegénél fogva szekularizált, világi intézmény, hazugság és esztelenség a kereszténység támogatójává kikiáltani. „Tegyük föl, hogy az állam 1000 hivatalnokot alkalmazna, akik családjaikkal együtt abból élnének, tehát anyagilag érdekeltek lennének abban, hogy akadályozzák a kereszténységet . . . , s ez messze nem lenne olyan veszélyes kísérlet, mint ami történik: hogy az állam 1000 hivatalnokot alkalmaz, akiknek a ‚kereszténység hirdetőiként' . . . anyagi érdekük fűződik hozzá, hogy az emberek ‚kereszténynek' nevezzék magukat . . . s minden maradjon a régiben, azaz ne tudják meg, hogy valójában mi a kereszténység" (i. m. 5. o.). Az a legnagyobb veszély, hogy a papságról senki sem mondja, hogy ők teljesen lehetetlenné akarják tenni a kereszténységet, hiszen érte „dolgoznak", azt „hirdetik", s közben megszüntetik (uo.). A legsúlyosabb vád: „A kereszténység érdeke és kívánsága az, hogy *valódi* keresztények legyenek. A lelkészek egoizmusa azt kívánja — mind a pénz, mind a hatalom kedvéért —, hogy *sok* keresztény legyen" (i. m. 45. o.).

*Kierkegaard* — akárcsak *Marx* — kétségbeesik az államon, teljesen kiábrándul a korabeli társadalomból. A *Hegel*lel való szembefordulás a társadalommal való szembekerülés következménye. Jogos felháborodásában azonban tovább megy a kelleténél, amikor tagadja az emberi létezés alapvető társadalmi dimenzióját. Hatása óriási. Alapfogalmai — vakmerőség, szorongás, határ, az egyes, bensőségesség, paradoxon, a semmiben gyökerező szabadság, kudarc — tovább élnek az egzisztenciafilozófiában. Filozófiai-teológiai koncepciója a *Barth*-féle „dialektikus teológiának" lett az alapja, és erősen hatott a *Bultmann*-féle „jelenidejű" eszkatológiára. Őszinte vallási pátosza befolyásolta *R. Guardini* és *K. Rahner* teológiai gondolkodását is. Mindenekelőtt azonban *K. Jaspers* merít belőle, aki az egzisztenciát hozzá hasonlóan a transzcendenciából vezeti le. *M. Heidegger* is a kierkegaardi kategóriákra építi életművét, de megfosztja őket vallási tartalmuktól. *Kierkegaard* és *Marx* viszonyáról találóan jegyzi meg *Sartre:* „Kierkegaardnak igaza van Hegellel szemben, hogy az emberek fájdalma, szükséglete, szenvedélye, kínja brutális reali-

tás, amit nem lehet sem túlhaladni, sem megváltoztatni a tudás által . . . , Marxnak azonban egyidőben igaza van Hegellel, sőt Kierkegaard-dal szemben is, tudniillik ő a konkrét embert vizsgálja, aki munkája által definiálódik, és nem az üres szubjektumot" (S. Kierkegaard írásaiból. Bevezetés, 74. o.).

## *14.2. Jaspers egzisztenciális filozófiája*

KARL JASPERS (1883—1969.) előbb jogot tanul, majd orvos lesz. 1921-től a filozófia rendes tanára a heidelbergi egyetemen. 1937-ben megfosztják katedrájától, ezt csak 1945-ben kapja vissza. Végül 1948-tól a baseli egyetemen tanít. Főbb művei: Philosophie, 1932. 3 k., Von der Wahrheit, Erster Teil der Philosophischen Logik, 1947 (több mint ezer oldal), Der Philosophische Glaube, 1948. Gondolatainak világos népszerűsítő összefoglalása: Einführung in die Philosophie, München 1969., Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1967.

### *14.2.1. Filozófiai tájékozódás a világban*

„Miután felébredt bennem a csodálkozás, azt kérdeztem, hogy mi az, ami tulajdonképpen van; hiszen minden tovatűnik; nem voltam kezdetben és nem leszek végül; a kezdet és a vég között a kezdet és a vég után kutatok" — írja a „Filozófia" bevezetésében (Philosophie, 1. k. 2. o.). „Erre a kérdésre olyan feleletet szeretnék, amely tartást ad. Mert tudatában helyzetemnek, amelyet sem fel nem fogok hiánytalanul, sem át nem látok a maga eredetében, meghatározatlan félelem fog el . . . Olyan dolgokkal törődöm, amelyekről nem tudom, hogy fontosak-e valójában . . . megijedek a gondolattól, hogy valami örökre elveszett a számomra, ha most nem ragadom meg, és mégsem tudom, hogy mi az. Keresem azt a létet, ami nemcsak eltűnés" (uo.).

A „Filozófia" első kötetének a címe: „Filozófiai tájékozódás a világban". A filozófiának nem az a feladata, hogy a tudást összefoglalja valamiféle harmonikus világképpé, hanem hogy „a határokon végbevigye az ugrást". Milyen határokról és miféle ugrásról beszél? *Kant* nyomán azt vallja, hogy a tárgyi kategóriákban való gondolkodás nem teszi lehetővé a tulajdonképpeni lét felfogását: számunkra egyedül a jelenségek adottak. A különböző tudomá-

nyok csak a jelenségeket vizsgálhatják; de egységes világképet nem adhatnak, mert az meghaladja az értelem határát. De nem érheti el az értelem az egyes emberi élet célját sem, vagy a vallás tételeit Istenről, mivel sem az élet értelme, sem Isten nem jelenik meg térben-időben. Megismerésünk határainak kijelölésében még *Kant* filozófiáján is túltesz: szerinte nem tárható fel racionálisan, hogy miben áll a tulajdonképpeni lét megismerhetetlensége, mert ezzel már valamiféle általános létismeret birtokába jutnánk (Philosophie, 1. k. 45. o.). „A létezők jelenség-voltára Kant derített teljes világosságot. Ha ez a tudás nem is kényszerítő jellegű, hiszen nem tárgyi értelemben, hanem csak transzcendálva látható be, az az ész, amely egyáltalán képes a transzcendálásra, nem tudja magát kivonni hatása alól" (Einführung, 78. o.). Előttünk vannak tehát az értelem határai: a tapasztalati tárgyak világából, a létezők birodalmából *ugrással* juthatunk tovább a tulajdonképpeni léthez, de nem értelmi következtetésekkel. Az ugrást az embernek magányosan kell véghezvinnie: semmiféle általánosan érvényes szabály nem segíti, hiszen az az értelemmel felfogható volna. Az értelem sohasem fogja föl a valóságot a maga egészében. Amit megismerünk, az a világban van, de nem maga a világ: „a világ realitásának létezése eltűnő Isten és az egzisztencia között" (Einführung, 78. o.). A világ ennek ellenére sem puszta látszat, hanem realitás. „Ez a realitás azonban jelenség. Mint jelenségszerűséget a valóság hordozza, az *átfogó*, amely maga sohasem fordul elő világi realitásként, kikutatható tárgyként" (Kleine Schule, 39. o.).

*Jaspers* bírálja mind a pozitivizmust mind az idealizmust (Philosophie, 1. k. 213—230. o.). A pozitivizmus a magánvalót a tárgyi létezéssel azonosítja, azt hirdeti, hogy okozati összefüggésekkel minden feltárható, s nem hagy helyet a megismerhetetlennek. Eszményképe a könnyen előállíthatóság. Az idealizmus csak a szellemet ismeri el, a szubjektumnak elsőbbséget tulajdonít az objektummal szemben, igazi valóságnak az eszmei létet tartja, a létezőket pedig annyiban tekinti valóságnak, amennyiben részesülnek az eszméből. A két világnézet közös hibája, hogy az általánost tartják szem előtt, az egyest az általános puszta eseteként, vagy az átfogó egység önállótlan tagjaként tekintik. Legfőbb tévedésük azonban az, hogy általános döntésekkel akarják helyettesíteni az egzisztencia felelős döntéseit a történelmileg megismételhetetlen helyzetekben, holott „a lét annyit jelent, mint eredetileg dönteni" (Philosophie, 1. k. 15. o.).

A filozófia nem fogadhatja el a tételes vallásokat, mivel számára nem létezik olyan történelmi esemény, amelyet egyoldalúan előnyben részesítene, mert *minden* az Abszolút beszédévé válhat.

A filozófus nem ismer el semmiféle kötelező közösséget (egyház) sem, hanem — ehelyett — egy másik egzisztenciával lép szerető kommunikációra. Az elrejtett Istennel *(Deus absconditus)* való kapcsolat nem ismételhető meg tetszés szerint, nem hisz olyan Isten iránti szeretetben, amely nem az egyes ember iránti szeretetben valósul meg (Philosophie, 1. k. 294—317. o.; Einführung, 81. o.).

A világban való tájékozódás módjai: a tudományok, a zárt filozófiai rendszerek, a művészet és a vallás nem adnak választ az egyes ember problémájára, s megismerőképességünk határán csődbe kerülnek. A filozófiai továbbhaladás egyetlen lehetséges útja az ugrás az egyes ember létezésének különleges módjába, az egzisztenciába. Az egzisztenciát *Jaspers* főművének második részében fejti ki.

### *14.2.2. Az egzisztencia megvilágítása*

A cím arra utal, hogy az egzisztencia *fogalmilag* nem ismerhető meg, hanem csak átélhető (megvilágítható). „Az egzisztencia nem fogalom, hanem mutató, ami minden tárgyiságon túlra utal" (Philosophie, 1. k. 26. o.). Az egzisztencia nem tárgy: sohasem mondhatom el magamról mi vagyok, de nem is puszta szubjektivitás, mert túl van az alany és tárgy széthasítottságán. Az egzisztencia a cselekvésben világosodik meg. Az egzisztencia nem maga az Abszolút, hanem az abszolútra való határtalan ráutaltság. Az egzisztencia „nem nyugszik sem önmagán sem a létezésen, hanem az abszolút létnek a tulajdonképpeni szabadságtudat transzcendens függőségén át történő megragadásán" (uo.). „Az egzisztencia tehát az, ami sohasem válik tárggyá, hanem gondolatom és cselekvésem eredete, amelyről olyan gondolatok sorozatával beszélek, amelyek nem ismernek semmit: az egzisztencia az, ami önmagához és önmaga révén a transzcendenciához viszonyul" (i. m. 15. o.).

Az egzisztencia nem azonos az ember térben és időben megjelenő létezésével; az ittlét (Dasein) az egzisztencia lehetősége csupán, amely a „puszta létből tér magához" (i. m. 49. o.). Az egzisztencia lehetőségként kíséri az ember életét. Az egzisztencia filozófiája arra szólítja föl az embert, hogy szabad és föltétlen döntést hozzon önmaga megvalósítására, mégpedig anélkül, hogy megismerhetné önmagát és általánosan alkalmazható cselekvési elvek állnának rendelkezésére. Minél kevésbé kapja az ember készen döntéseinek tartalmát a társadalom- vagy a vallás-meg-

szabta normák formájában, annál értékesebb elszántsága önmaga megvalósítására. Kérdés azonban, hogy ilyen körülmények között mivé teszi magát? Az ember — *Jaspers* szerint — nem találhatja meg léte végső értelmét önmagában. Ezért egzisztenciáról csak a transzcendenciára való vonatkozásban beszélhetünk. Az egzisztencia olyan pillanatokban valósul, amikor eltölt a bizonyosság: ez az, amit akarok, ezt az örökkévalóság számára teszem, föltétlen döntést hoztam.

„Az ember szabadságát egzisztenciának is mondjuk" (Einführung, 43. o.). A szabadság annyira hozzátartozik az egzisztenciához, hogy fel is cserélhető vele. Egzisztencia, szabadság és transzcendencia, amit későbbi műveiben már Istennek mond, nem választható el egymástól: „Az ember vonatkoztatottsága Istenre, nem természetadta tulajdonság. Mivel ez csak a szabadsággal együtt van meg, csak akkor villan fel az egyes embernek, amikor megvalósítja az ugrást létének puszta vitális állításától önmagához, azaz oda, ahol a világtól voltaképp szabadon, először igazán nyitott a világ számára, ahol független lehet a világtól, mert Istenhez kötve él. Isten olyan mértékben van számomra, amilyen mértékben valóságos egzisztencia vagyok" (Einführung, 64. o.). Az egzisztenciális szabadság nem lehet a természetkutatás tárgya, nem azonosítható sem a tudással, sem a szabad akarattal, de nincs szabadság tudás, szabad akarat, törvény és felelősség nélkül. A szabadságról akkor szerzek tudomást, amikor magára erre a szabadságra mondok igent létem legmélyét érintő egzisztenciális döntésben, mintegy abban az elhatározásban, hogy most önmagam leszek, önmagammá válok. „Ha szabadon döntünk s megragadjuk értelemmel betelt életünket, akkor tudatában vagyunk annak, hogy nem önmagunknak köszönhetjük magunkat. A szabadság tetőpontján, ahol cselekvésünk szükségszerűnek tűnik számunkra — nem a természet törvényei miatt kikerülhetetlen események külső kényszerénél, hanem a mást egyáltalán nem akaró beleegyezésnél fogva —, ott szabadságunk révén tudatában vagyunk annak, hogy a transzcendenciának köszönhetjük magunkat" (Einführung, 63. o.). A konkrét választás még nem maga a szabadság. A szabadság akkor valósul meg, ha a választást, ha úgy tetszik a választás szabadságát választjuk. Ha ezt tesszük, nemcsak a szabadságot választjuk, hanem önmagunkat, s ezáltal közeledünk az egzisztenciához.

Az ember szabadsága „vezetés után kiált", s „Isten a szabadságunkon keresztül vezet". *Jaspers* elveti azt a vallási tanítást, amely kötelezően és mindenki számára egyformán előírja, hogy mit értsen isteni vezetésen. „Isten szava mint az emberi tett meg-

ítélése, nem jut másként kifejezésre az időben, mint az ember saját ítéletében érzéseiről, motívumairól, cselekedeteiről" (i. m. 65—66. o.). „Isten vezetése" a negyedik filozófiai hittétel, az ötödik: „Az ember véges és befejezhetetlen". „A filozófiai hit" című munkájában még csak hármat (Isten léte, a feltétlen követelmény, a világ eltűnő realitása) említ (Einführung, 83. o.). A filozófiai hittételek nem bizonyíthatók a szó szoros értelmében. Abban az átfogóban gyökereznek, amelyből élünk. „Ha kimarad belőlünk az átfogó ereje, akkor hajlunk arra, hogy tagadjuk ezt az öt igazságot" (i. m. 92. o.).

Az egzisztencia kibontakozásának fontos módja a szellemi kommunikáció. A másik egzisztenciával való bensőséges kapcsolatban a saját önlét „szerető küzdelmet" folytat a másik önléttel, s mindkettő hiánytalan nyiltsággal lép fel. A filozófia művelése szempontjából különösképpen fontos a kommunikáció. Magányosságban nem lehet filozofálni: a filozófiai igazság eredete a kommunikáció. Az egzisztenciák „szerető küzdelme" sem szünteti meg a létezők alapvető széttörtségét, s nem visz végérvényes igazsághoz. Az egzisztenciális embernek mindig úton kell lennie, nem merevedhet meg dogmatikus igazságokban, fogalmakban és rendszerekben; mindig nyitva kell állnia és tanulékonynak kell maradnia, készen arra, hogy megvitassa az ellenkező álláspontot, mindig tudatában annak, hogy a vándorló embernek nincs végleges igazsága, hogy sokkal inkább mindent meg kell kísérelnie; az abszolút tolerancia valódi emberi cél. A korunkat annyira jellemző nézetek mögött *Jaspers* mélységes meggyőződése áll a világ megtörtségéről és az emberi tudás és meggyőződés viszonylagosságáról. Erre a relativitásra utal az is, hogy a kommunikáció nem oldja fel a magányt: valahányszor a kommunikáció feloldja a magányt, új magányosság születik, és az nem tűnhet el mindaddig, amíg én magam mint a kommunikáció előföltétele létezem. Akarnom kell a magányt, ha saját eredeti mivoltomat és a legmélyebb kommunikációt vállalni merem.

Az egzisztencia kibontakozását segíti elő a „feltétlen követelmény", amely „úgy lép hozzám, mint tulajdonképpeni énem követelése puszta létemen" (Einführung, 54. o.). A föltétlen segítségével a puszta létezőből egzisztenciává lehet az ember. A föltétlen nem tartalmi, hanem formális meghatározás: „nem az tehát, amit akarunk, hanem az, amiből akarunk" (uo.). A föltétlenség nem pszichológiai fogalom, nem tévesztendő össze a jellemmel, sem azzal, amit misztikusan az ember démonának mondanak, „nem az ígylétből, hanem szabadságból ered, de abból a szabadságból, amely nem is akarhat másként, nem természeti tör-

vény miatt, hanem transzcendens alapja miatt" (i. m. 55. o.). A föltétlen dönti el, hogy végső soron mi alapozza meg az emberi életet, hogy van-e súlya, vagy nincs. A föltétlen elrejtőzik, s csak a határhelyzetekben (halál, szenvedés, harc, bűn) irányítja néma döntéseivel az élet útját, nem mutatható ki egyenesen, bár állandóan hordozza az életet, s az egzisztenciából végtelenül megvilágosítható. A föltétlen is csak a filozófiai hittel közelíthető meg, mert csak a föltételesről *tudunk*. A föltétlenség a határhelyzetekben valamint az önmagunkhoz való hűség veszélybe kerülésekor jelentkezik. A határhelyzetek, amelyeket az ember puszta létezőként sikertelenül el akar kerülni, az egzisztencia megvalósításnak újabb eszközei (i. m. 57. o.).

Fő vonásaiban ebben állna az egzisztencia megvilágításának folyamata. E folyamatba ugrás útján jutottunk; mégpedig a világban való tájékozódás különböző, azt mondhatnánk csődbe jutott formáiból. Láttuk továbbá, hogy az egzisztencia megvilágítása csak a Transzcendenciával való összefüggésében gondolható el. Ezzel *Jaspers* újabb ugrást készít elő: az ember belső világából az Abszolút birodalmába való ugrást. Az Abszolúttal a Filozófia 3. könyve, a Metafizika foglalkozik.

### *14.2.3. Egzisztencialista metafizika*

Amint az egzisztencia — a Transzcendenciára való irányulása miatt — nem teljesen szubjektív, az Abszolút nem teljesen objektív, mert az egzisztencia szubjektivitásából mutatható ki. A jaspersi metafizika az egzisztenciának a transzcendens Egyhez — a lét eredetéhez — való fölemelkedésével foglalkozik. A fölemelkedésnek három útja van.

Az első a világ tartalmainak fogalmi túllépése, transzcendálása. Ez az eljárás a negatív teológiáéhoz hasonló (Philosophie, 1. k. 51. o.). Ha gondolkodásunk kategóriáit, amelyek valójában a térben és időben megjelenő dolgokra vonatkoznak, átviszszük az abszolútra, akkor ezt csak úgy tehetjük, hogy rögtön visszsza is vesszük, tagadjuk azokat (Philosophie, 3. k. 40. o.). Ez a tagadás dialektikus, az ellentmondó kategóriákat (például a végességet és a végtelent) együtt alkalmazzuk (coincidentia oppositorum — mondja *Jaspers*) az abszolútra. Körben forgó, vagyis tulajdonképpen újra meg újra kudarcot valló gondolkodási eljárásokkal közelíthetjük meg az abszolútot.

A másik megközelítés az egzisztenciának a transzcendenciához való viszonylatain keresztül történik. Ez sem egyértelmű azon-

ban, mert a dac és az odaadás, a hanyatlás és a fölemelkedés, a nappal törvénye és az éjszaka iránti szenvedély, a sokaság gazdagsága és az Egy dialektikusan változnak e megközelítésben, mivel az istenség semmiféle egzisztenciális kapcsolatban nem lép elő rejtettségéből (Philosophie, 3. k. 71—127. o.).

Az Abszolút megközelítésének harmadik útja: Isten rejtjeleinek az olvasása. Valamennyi létező, a természet, a történelem, a kanti értelemben vett általános tudat, a természetbe ágyazott ember saját világával és szabadságával a Transzcendencia „rejtjele" lehet. A művészet és a nyelv, főképpen azonban a filozófiai spekuláció a „chiffre", a rejtjel olvasására szolgál. Minden tárgy arra való, hogy azon keresztül rátaláljunk Istenre, mintegy ugródeszka *(Kierkegaard!)* a Transzcendencia mélységeibe. Az egzisztencia számára elkerülhetetlen kudarc is chiffre; a világ és az emberi lét abszolút kérdésessége Istenre utal (Philosophie, 3. k. 129—234. o.). „Minden rejtjel átfogó alapja a kudarc" (i. m. 234. o.). A kudarc szükségszerű, mert a világ csak jelenség és töredékes, mert az egzisztencia is kudarcra van ítélve, hiszen a teljességre és a föltétlenre irányul, s miközben megvalósítja magát, mert föltétlen döntést hoz, éppen le kell mondani a teljességről, hiszen választásai mindig csak valamilyen részletet valósítanak meg. Mindamellett kétféle kudarc van. Egy hiteles és egy megjátszott. Megjátszott, ha valaki akarja a kudarcot, s különösen ha minden dolog végét akarja. A hiteles kudarc nem a végességet, hanem az örökkétartóságot akarja, miközben szükségszerűen kudarcot vall az ember. „A nem tervezhető s ésszerűen nem kívánható kudarcban tapasztaljuk meg a létet" — írja a Filozófia utolsó sorában.

Második nagy filozófiai művében (Von der Wahrheit, Philosophische Logik) az „Átfogó" fogalmával igyekszik megközelíteni a tulajdonképpeni létet. A lét az értelem számára mindig a szubjektum és objektum viszonyára szakad szét (Einführung, 29. o.), bár „a maga egészében nem lehet sem objektum sem szubjektum", hanem „Átfogó", „amely ebben a megosztottságban jelenik meg" (i. m. 30. o.). Az Átfogó nem ismerettárgy, ő maga mindig a háttérben marad és belőle világosodik meg a jelenség. Az Átfogó sohasem „fordul elő", de benne fordul elő minden más (i. m. 31. o.). „Az átfogó átalakítja a tárgyiság értelmét, amennyiben felébreszti bennünk a képességet, hogy kihalljuk a jelenségekből azt, ami a tulajdonképpeni bennük" (uo.). A kanti „értelem" számára az Átfogó a világ, az Átfogó másik módja az élő ittlét, amely átfogja a bel- és külvilágot. Az általános tudat Átfogója tartja egyben az objektív kijelentéseket. Az egzisztencia Átfogója a Transz-

cendencia: „az egzisztencia a Transzcendenciára, a dolgok alapjára vonatkozó önmegvalósulás" (i. m. 41. o.).

Az abszolút, a Transzcendencia, az Átfogó maga Isten. „A transzcendenciát minden világ felett vagy minden világot megelőzően Istennek hívják". „Transzcendencia az a lét, amely sohasem válik világgá, de mintegy a világban való léten keresztül szól. Transzcendencia csak akkor van, ha a világ nem önmagától áll fenn, ha nem önmagára alapozott, hanem önmagán túlra mutat" (Der philosophische Glaube, 17. o.). Mivel Isten a tulajdonképpeni lét, azért elrejtett: „az elrejtett Isten egyre messzebbre húzódik vissza, ha általánosan és mindenkorra meg szeretném ragadni és föl akarnám fogni; de mérhetetlenül közel van valamely egyszeri helyzet abszolút történetiségén keresztül való beszédében" (Einführung, 80. o.). „Isten a lét: az egzisztencia tulajdonképpeni módja, hogy hiánytalanul átadja magát neki" (i. m. 81. o.). Bár *Jaspers* a kanti ismeretelméletből indul ki, Isten nem csupán „transzcendentális illúzió", hanem valóság az egzisztencia számára (Philosophie, 3. k. 14. o.). Isten megtapasztalható a föltétlen követelményben, a szabadságban (Einführung, 43. o.), a határhelyzetekben, a kudarcban, a kommunikációban. Ezért hangoztatja, hogy a tulajdonképpeni lét a filozófiai hittel közelíthető meg. Ezen olyan bizonyosságot ért, amely megjelenésében történeti, objektív közölhetősége nem általános érvényű, viszont föltétlen, amivel azonosítania kell magát az embernek.

A végessége tudatában lévő ember szelleme fáradhatatlanul tör valami egység felé, a világ, a szellem, az ok és a cél egysége felé, amely egyedül jelenti a létet és az örökkévalót. *Jaspers* korunk egyik nagy gondolkodója és misztikusa. A szellem erejével, a lélek szeretetével és a hit föltétlenségével hasítja fel létünk burkát, s meglelí benne az ember abszolút jövőjét, üdvösségét, Istenét — írja *Szigeti Endre*. Nemcsak a filozófiai hitről szóló elmélkedéseit, hanem egész bölcseletét, az ember és a lét kérdéseivel küzdő metafizikáját is találóan jellemzi ő maga: „A filozófia, akár igenli a vallást, akár küzd ellene, ténylegesen kivonja magát a vallás alól, de úgy, hogy állandóan vele foglalkozik" (Vigilia, 34 (1969) 811. o.).

## 14.3 *Heidegger egzisztencializmusa*

A gondolkodás akkor kezdődik, amikor rájövünk, hogy az évszázadokon át magasztalt értelem a gondolkodás legmakacsabb ellenfele — mondja MARTIN HEIDEGGER. 1884-ben született a Fekete-erdő vidékén. Teológusként kezdte, majd filozófiát tanul, s 1928-ban átveszi *E. Husserl* freiburgi katedráját. Az egyetemi tanári tevékenységet 1951-ben hagyja abba, s visszavonul egy Freiburg melletti kis fekete-erdői faluba, ahol ma is él és dolgozik. Fő műve a Sein und Zeit (Lét és idő, 1927), amelynek csak az első fele jelent meg. Első korszakának fontosabb írásai még: Vom Wesen des Grundes (Az alap lényegéről, 1929); Was ist Metaphysik? (Mi a metafizika? 1929); Kant und das Problem der Metaphysik (Kant és a metafizika problémája, 1929). A heideggeri „fordulat" után íródott a Vom Wesen der Wahrheit (Az igazság lényegéről, 1943); Holzwege (Zsákutcák, 1950); Zur Seinsfrage (A lét kérdéséhez, 1956); Unterwegs zur Sprache (Úton a nyelv felé, 1959); Gelassenheit (Higgadtság, 1959); Nietzsche, 1961.

### *14.3.1. A lét és az ittlét*

Az értelem, a ráció és a gondolkodás szembeállítása korunk felelőtlen jelszavai ellen irányul. *Heidegger* nem racionalista, mivel a ráció fogalmakkal és képzetekkel dolgozik, egzisztenciánk azonban elsiklik előlük. Nem is irracionalista, mert nem hajlandó az érzést, az ösztönt, az akaratot az értelem helyére állítani. A két szélsőséget összefogó s azokat fölülmuló gondolkodásra van szükségünk, mondja, s ha meg akarjuk ezt tanulni, akkor sokkal szigorúbban kell gondolkodnunk, mint azt a racionalisták valaha is tették. *Kierkegaard, Marx* és *Nietzsche* prófétai üzenete egyaránt azt panaszolja, hogy az ember elidegenedett saját lényegétől. *Heidegger* központi témája az, hogy az ember elidegenedett a léttől. A modern ember gyökértelenségének az oka sokkal távolabb keresendő, mint gondolnánk, abban rejlik, amint a legalapvetőbb valóságról, a létről gondolkodunk. Az ember elidegenültségét tárgyalva azt mondja, hogy az ember csak akkor talál rá újból létének a gyökerére, ha alárendeli magát a létnek. A humanizmusról írott levelében a földművelőhöz hasonlítja a gondolkodót: a filozófus olyan barázdát húz a nyelvben, mint a fölműves a földjében. Hűséges marad a földhöz, sokkal inkább mint *Nietzsche*, akitől a jelszó származik; a „fekete-erdői paraszt" kör-

me alatt feketéllik az egész filozófiatörténet. Ha semmi másért, akkor ezért a földközelségért jelentősek a gondolatai számunkra, akik annyira elszakadtunk a földtől. A másik megjegyzés, amelyet előre kell bocsátanunk, hogy *Heidegger* filozófiája sem ateista, sem teista; azt a világot írja le, amelyet elhagyott Isten, amelytől távol az Isten (Holzwege, 248. o.). *Hölderlin* versére célozva mondja, hogy éjszaka borult a földre; Isten elhagyta a világot mint a horizont mögött aláhanyatló Nap (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 104. o.). Ezalatt a gondolkodó csak úgy válthatja meg az időt, ha megkísérli megérteni azt, ami a legközelebbi és a legtávolabbi az embertől: saját létét és magát a létet. Filozófiáját olyan templomhoz hasonlíthatjuk, amelyből hiányzik a szentély — *Hölderlin* költészetét jellemezte így —: ha Isten visszatér, készen találja templomát, amelyet *Heidegger* épít neki, de más állítja föl a szentélyt és gyújtja meg a gyertyákat benne: *K. Rahner.* S ha Isten nem tér vissza, a templomot könnyen szekularizálja az „elkötelezett" ateista: *J. P. Sartre.* Az ateistának is, a teistának is számolnia kell *Heidegger* gondolataival, s ami a legfontosabb: a fekete-erdői filozófus mindegyikben felébreszti s életre kelti a legvégső kérdéseket (W. Barret, 187. o.).

*Platón*ra hivatkozik: hibás, ha azt képzeljük, hogy értjük a létet vagy a létezőt, „holott valójában ennek épp ellenkezője áll fönn" (A szofista, 244. o.). Újra föl kell tennünk a lét értelmére vonatkozó s időközben feledésbe merült kérdést, hogy mit jelent a lét (Sein und Zeit, 2. o.). Választ csak úgy kaphatunk, ha eltávolítjuk az akadályokat, ha leromboljuk az eddigi metafizikát, ha megszüntetjük filozófiai tradiciónkat: „az ittlét *(az ember)* nemcsak arra hajlamos, hogy rabja legyen a világnak, amelyben van . . . , az ittlét egyszersmind rabja lesz saját, többé vagy kevésbé felfogott hagyományának is" (i. m. 21. o.). De miért vádolja a hagyományt? Hogyan vonható felelősségre a hagyomány azért, hogy korunk közömbös a lét iránt? A létező (Seiend) különbözik a léttől (Sein), a nyugati gondolkodás azonban már *Platón*tól kezdve megfeledkezett erről a különbségről, s szinte kizárólagosan a létezővel foglalkozott: miközben azt taglalta „ami" van, nem kutatta azt, hogy mit jelent a „van". A hagyományos ontológia a létezővel mint létezővel foglalkozott; a nyugati ember gondolkodása kezdettől a dolgokra irányult. Ennek tulajdonítható az élet, az ember, Isten eldologiasodása. Ha a létet a létező kategóriáival értelmezzük, akkor a lét a legáltalánosabb és legüresebb fogalommá válik. Az asztal bútor, a bútorok emberi termékek, az emberi termékek fizikai dolgok. Az általánosítás következő fokán már csak azt mondhatom az asztalról, hogy létező, hogy dolog, s ez

nem jelent számomra semmiféle hasznos információt. Innét érthető a mindennapok emberének türelmetlensége s kézlegyintése, amikor a létről hall. A lét azonban nem üres elvonatkoztatás, hanem a legkonkrétabb valóság. Valamennyien rendelkezünk előzetes, nem fogalmi létmegértéssel. Mindenki megérti ha azt mondom: „jókedvű vagyok" (i. m. 4. o.), mindenki tudja, hogy ebben és az ehhez hasonló kijelentésekben mit jelent a „van", bár arra már képtelenek lennénk, hogy fogalmilag is kifejtsük a „van", a lét jelentését és értelmét. Hétköznapi életünk előzetes létmegértésünkben folyik, ebben a hétköznapi létmegértésben élünk, mozgunk és vagyunk. A lét tehát a legkonkrétabb s legközelebbi az emberhez, szószerint mindannyiunkat érintő. Azt mondom a szomszédomnak: hétfő van, ő megérti, s nem szorul magyarázatra a van jelentése, s a van előzetes megértése teszi lehetővé az összes többi megértést. „Ez az átlagos és homályos létmegértés faktum" (i. m. 5. o.), de homályos marad mindaddig, amíg nem teszünk föl további, a létre vonatkozó kérdéseket. *Heidegger* célja az, hogy eloszlassa ezt a homályt, s fényt derítsen a létre.

Hogyan teszi? Mestere módszerét használja különleges céljai elérésére. *Husserl* arra törekedett, hogy előítéletek s föltevések nélkül írja le a tapasztalati adatokat. „Vissza a dologhoz" (i. m. 38. o.) — mondta, a dolgot, a lényeget azonban csak úgy ragadhatjuk meg, ha félretoljuk az esetleges szempontokat. Ez a tevékenység a redukció; szószerint visszavezetés, voltaképpen azonban egyszerűsítés, csökkentés. A valóságról, a realitásról való elméleti spekuláció helyett a filozófiának arra kell törekednie, hogy objektíven írja le azt, ami van. *Heidegger* átveszi a fenomenológiai módszert, s megkísérli előítéletek nélkül leírni az emberi egzisztenciát. A fenomenológia a *phainomenon* és *logosz* összetételéből származik, s e görög szavak története elárulja, miként feledkezdtünk meg eredeti jelentésükről, hogyan felejtettünk el igazságokat. A *phainomenon* eredetileg nem a látszatot jelenti, hanem a megjelenést, azt, „ami önmagát mutatja meg", tárja föl, világítja meg, nyilatkoztatja ki (i. m. 28. o.). A *logosz* eredetileg világos beszédet, a szóban forgó dolog kimondását, kifejezését jelenti. A beszédben *(apophanszisz)* magára a dologra való tekintettel tárul föl a dolog (i. m. 37. o.). A fenomenológián *Heidegger* azt érti, hogy hagyjuk megszólalni, megmutatkozni a dolgot magát. Ez csak úgy lehetséges, ha nem kényszerítjük bele előregyártott fogalmaink kényszerzubbonyába. A megismerés nem hódítás és alávetés, mint *Nietzsche* mondotta. A fenomenológia abban áll, hogy „hagyjuk megmutatkozni" a tárgyat (i. m. 35. o.). Saját egzisztenciánk is feltárulkozik előttünk, ha engedjük szó-

hoz jutni, engedjük, hogy kifejtse magát. A görög *phainomenon* nemcsak a beszéddel, hanem a fénnyel *(phaosz)* is kapcsolatos. A fény a kinyilatkoztatás vagy megnyilvánulás világossága, s a nyelv maga is ebben a világosságban él. Számunkra mindez meglehetősen homályos, a görög nyelv hajnalán azonban a világosság és a kijelentés (beszéd) kapcsolata alapvető tény volt, s csak a mi kifinomult gondolkodásunk csinált belőle metaforát.

A „világosság" metaforája megnyitja az igazsághoz vivő utat. A görög *alétheia* elrejtetlenséget, nyilvánvalót jelent. Az igazság eredeti értelmében nem az ítélet tulajdonsága, hanem valaminek a feltárulása, megjelenése, a nyilvánvaló feledése (i. m. 33. o.). Az igazság akkor történik, amikor feltárul valami, kilép elrejtőzöttségéből s nyilvánvaló lesz. *Arisztotelész* szerint az ítélet, a kijelentés, a mondat igaz vagy hamis; igaz, ha megfelel a tényeknek, hamis ha nem felel meg nekik. Az igazság ezek szerint a mondatot vagy az ítéletet megalkotó gondolkodásban van; az igazság „a helyes gondolkodás" *(orthosz logosz)*, nem alétheia, hanem orthotész, ismertebb latin megfogalmazásban adaequatio intellectus et rei (i. m. 215. o.). Ez az igazságfogalom nem alkalmazható azonban például a műalkotásra. A műalkotás igazsága kinyilatkoztatás, létének megnyilvánulása. Az igazság megjelenése nem intellektuálisan korrekt mondatokban vagy mondatok csoportjában valósul meg. Az igazság elsősorban nem az intellektusban van, hanem éppen ellenkezőleg, az intellektuális igazság sokkal alapvetőbb igazság származéka. Erre az alapigazságra később még visszatérünk, bár az igazság kérdése azonnal jelentkezik, mihelyt körvonalazzuk *Heidegger* nézetét az emberi egzisztenciáról. Hogy mi lesz az emberből, az azon dől el, hogy miként értelmezi az igazságot.

Az újkori gondolkodás *Descartes* híres bizonyosságára épül: *cogito ergo sum*. A francia filozófus súlyos mulasztása, hogy teljesen homályban marad nála a „*sum*" értelme (i. m. 24. o.). A külvilág valóságát az Istenbe vetett hit biztosítja, s ez nem képes elűzi a szubjektivizmus kísértetét. *David Hume* a kétely súlyos pillanataiban dolgozószobája magányából a billiárdszobában játszó barátaihoz menekült, hogy így győződjön meg a külvilág valóságáról (W. Barret, 103. o.). *Leibniz* monászain nem volt ablak, a valóság mélyén nem volt kommunikáció. *Descartes* számára a külvilág volt az elsődleges, s az emberi egzisztenciát is a mértani testek modelljével értelmezte. Míg a modern gondolkodás egyfelől kirekeszti az embert a természetből, addig másfelől a fizikai valóságok analógiájára fogja föl. *Heidegger* elsöpri a descartesi emberfelfogást: az emberre „a világban-levő-léte" a jellemző

(Sein und Zeit, 52—62. o.). *Leibniz* azt mondta, hogy a monász nem lát ki a világba. *Heidegger* szerint erre nincs is szüksége, mert eleve az „ajtón kívül" van, a világban. Az ember világi léte azt jelenti, hogy szubsztanciális viszonyban — relatio substantialis, mondották régebben — van a világgal: a vele való kapcsolat az emberi lét alapdimenzióihoz tartozik. Az ember nem létezhet a világ előtt, a világon kívül, nem a szeszélyétől függ, hogy kapcsolatot teremt-e vele (i. m. 57. o.). A világban-való-lét apriori emberi struktúra; az emberi egzisztencia teljesen belebonyolódik a világba. Az egzisztencia — többek között — „magán-kívül-való-állás", túllépés, önmaga meghaladása, s ennek lehetősége, „egzisztenciális tere" a világ. Létem nem a bőrömön, nem a testem határain belül, hanem azon kívül van: egy bizonyos területen, mezőn van elosztva. Ez a mező a világ, a velejáró aggodalom, gond és gondoskodás. *Heidegger* felfogását az „ember térelméletének" is nevezhetjük. Amint *Einstein* az anyagot nem testnek, hanem erőtérnek fogta föl, *Heidegger* az embert a lét meghatározott régiójának, terének tekinti. Gondoljunk a mágneses térre a mágneses test nélkül; az ember léte is ilyen tér, amelynek a középpontjában nincs semmiféle lélek vagy én vagy szubsztancia, amely kisugározná a teret. A létnek ezt a területét ittlétnek (Dasein) nevezi, s az embert érti rajta. Képes úgy leírni és elemezni az ember létét, hogy ki sem ejti az ember szót. El akarja kerülni a látszatot, hogy meghatározott természettel rendelkező tárggyal van dolgunk, amelyet már ismerünk. A „tudat" kifejezést sem használja, mert ez a szó visszavinne a descartesi dualizmushoz. Az a tény, hogy *Heidegger* mindent, amit csak akar, el tud mondani az emberről anélkül, hogy az ember és a tudat kifejezést használná, azt jelzi, hogy az alany és a tárgy, a tudat és a test közötti szakadék nem szükségszerű. Meglehetősen nehéz — sokszor lefordíthatatlan — terminológiája nem önkényes, hanem megfontolt, éles és találó.

Az ittlét fogalma egészen konkrét, teljesen megfelel az ember köznapi tapasztalatának. Az egzisztencia nem sűríthető egy pontba, túlterjed a testemen, eszközök, dolgok és emberek, különféle „kinnlevőségek" tartoznak hozzá. Egzisztenciám azonban mindig az *enyém;* nem személytelen faktum, miként például egy asztal léte csupán az asztal osztályába tartozó tárgyak egy esete. Az, hogy egzisztenciám az enyém, nem tulajdonítható a létem mezején elhelyezkedő én-nek, hanem inkább annak, hogy az egzisztencia „magamé-sága" (Jemeinigkeit) átjárja létem egész területét. E körülményes kifejezésekkel eléri, hogy tapasztalatvilágunk köznapi, megszokott, banális valóságán veti meg a lábát: a hétköz-

napok megszokott világosságában valótlannak tűnik *Descartes* és *Hume* kételye.

Létezésének hétkönapi formájában az ember nem jut el a tulajdonképpeni létezéshez, nem lesz ő maga. A hétköznapok világában az ember egy a többi között; diák, tanár vagy állampolgár. Az egyén ilyenkor felolvad az általánosban. A „kicsoda" nem ez és nem az, nem az ember maga, és nem egyesek, és nem valamennyinek az összege. A „kicsoda" a neutrum, az általános (i. m. 126. o.). Az ember először mint az általános (Das Man), a társadalom termékeként egzisztál, s csak később lesz belőle én. Az embernek ilyen meg ilyen pozíciója van, az embertől elvárják, hogy így meg így viselkedjék, ezt megteszi, azt nem teszi meg az ember stb. A létezésnek ez a formája messze esik a tulajdonképpenitől. A létezés „elesettsége" (Verfallenheit) azt jelenti, hogy az ember a világ, a társadalom rabja (verfallen), s még nem emelkedett fel a tulajdonképpeni létezéshez (i. m. 175. o.). Mindaddig, amíg külsővé vált és nyilvános egzisztenciánk ölén élünk, nem ismerjük az önmagunkká válás félelmét és méltóságát. „Az ember vélekedése, hogy teljes és valódi életet táplál és visz, megnyugvást nyújt az ittlétnek, hogy minden a legnagyobb rendben van, és valamennyi ajtó nyitva van. Az eleső ‚világban-való-létezés' önmagának a megkísértése és megnyugtatása" (i. m. 177. o.).

### *14.3.2. Az egzisztenciál*

Az emberi egzisztenciát — akár eleső, akár felemelkedő, akár hiteles, akár nem, akár másolat, akár eredeti — három tulajdonság jellemzi: 1. a hogylét vagy hangulati állapot (Befindlichkeit); 2. a megértés; 3. a beszéd. Az egzisztencia három alapkategóriáját egzisztenciálnak nevezi és szembeállítja az arisztotelészi kategóriákkal (i. m. 44. o.). Az emberi egzisztencia nem érthető meg dologként, következésképpen nem jellemezhető a dolgokból levezetett kategóriákkal.

Mit ért a hogyléten? Teljesen félreértenénk, ha valami belső állapotra gondolnánk, lelkünk vagy énünk tapadmányára, amint mondjuk az asztal színe rátapad az asztalra. A hogylét átjárja az egzisztencia teljes mezejét, s bizonyos módon hangolja azt. A hogylétet másképpen a német Stimmung szóval fejezi ki, s a „hangoltsággal" azt akarja mondani, hogy bizonyos értelemben az öröm, a bánat, a szomorúság maga a létünk. Hogy hangulataink változnak, az azért van, mert az ittlét eleve hangolt. A gyakran tartós, egyenletes és sápadt hangulatlanság — nem tévesztendő

össze a lehangoltsággal — nem semmi, hanem azt jelzi, hogy a lét önmagát unja. „Nyilvánvalóvá lett a lét mint teher. Hogy miért, azt nem tudja az ember" (i. m. 134. o.). A hogylét vagy hangoltság feltárja az ember világi létét, megmutatja *itt*-létét, lehetővé teszi a lét „lehallgatását" (i. m. 139. o.). A hangulatban valamiképpen mindig magához tér az ember, s ha kellő figyelmet fordítok rá, megnyilvánul benne saját létezésem a világban. Az alaphangulat a szorongás: benne tárul föl létünk esendősége, veszélyeztetettsége, magánya és a választás lehetősége, megnyilvánul az ember hontalansága és idegensége (i. m. 186—189. o.).

A második egzisztenciál a megértés: annak a létnek a megértése, amelyben egzisztenciánk gyökerezik, s amelynek ismerete nélkül egyetlen kijelentést sem tehetnénk. Az ember kiemelkedő tulajdonsága a létmegértés, ennek következménye az ember kitüntetett létezése, az itt-lét. A létmegértés megelőzi s lehetővé teszi hétköznapi, fogalmi megértésünket. A lét előzetes ismerete nem önmagunk megfigyeléséből ered, hanem itt-létünk lényegéhez tartozik; az emberi létezés lehetőségét biztosítja (i. m. 144. o.). Az ember a maga létezését létmegértésének megfelelően tervezi el és valósítja meg, tehát magát tervezi el, veti föl (Entwurf). Amennyiben helyes a létmegértése, helyesen alakítja létezését is. A hiteles és tulajdonképpeni létezési formának ellentéte a nem hiteles, a nem tulajdonképpeni létezés. A tulajdonképpeni létezés csak az lehet, amely saját magának önmagából való megértésére épül. Az ember úgy alakítja a létezését, hogy választ az előtte álló lehetőségek között. A számtalan lehetőség közül mindig csak egyet választhat, s így választásával a többit elveti. Mivel az ember a világban létezik, kivetettként a valóságba van dobva, mindig fennáll annak a lehetősége, hogy átsiklik a nem tulajdonképpeni létezésbe, hogy „itt-léte nincs az igazságban" (i. m. 222. o.). Az igazság elválaszthatatlan a léttől. Ebben a világban, amely feltárul az ember előtt, megnyilvánulnak a dolgok; az elrejtetlenség és nyilvánvalóság az igazság. Következésképpen amilyen mértékben egzisztál az ember, az „igazságban egzisztál", s mivel véges, egyúttal „a nem igazságban egzisztál". Mivel a megértés az előzetes létmegértésre támaszkodik, a megértés hermeneutikus körben végbemenő mozgás. Az „értelem" az előzetes megértés, törekvés, döntés által strukturált egész, amire való tekintettel valami érthető lesz (i. m. 151. o.).

A harmadik a beszéd, amely *Heidegger* szerint nem pusztán hangok és szimbolikus jelek rendszere, hanem a hangulattal és megértéssel egyképpen elsődleges egzisztenciál. Nyelvében eg-

zisztál az ember. A nyelv „üzenet" (herméneia) a létről és az emberről, egyben „hírnök" (herméneuein) is; mindenkori konkrét történelmi helyzetben értelmezi az üzenetet. A megértés és az értelmezés hermeneutikai kört alkot. Ezen azt érti, hogy az üzenet, az előzetes megértés hozzásegít a konkrét kijelentés értelmezéséhez. Az ember nem gondolkodó „alany", hanem megismerő „világbanvaló-lét". Ketten beszélgetnek, megértik egymást, majd elhallgatnak. A csönd is beszéd, néha többet mond a legékesebb szavaknál. A közös hallgatás a megértés legmélyebb rétegét hangolhatja. Ebből az egyszerű példából is kiviláglik, hogy nem a hangok és a szavak alkotják a nyelv lényegét (i. m. 161. o.). A hallgatás alkotóeleme a beszédnek. „Hallgatni tudni valamire... egzisztenciális megnyíltsága az ittlétnek mint másokért való együttlétnek" (i. m. 163. o.). „A beszélni tudás és hallani tudás egyformán alapvető. Beszélgetés vagyunk — ami azt akarja mondani: hallani tudjuk egymást. Beszélgetés vagyunk, ez egyben mindig azt is jelenti: *egy* beszélgetés vagyunk. A beszélgetés egysége azonban abban áll, hogy a lényeges szóban mindenkor egy és ugyanaz nyilvánvaló, amiben megegyezünk, aminek alapján egyek és ezzel tulajdonképpen mi magunk vagyunk. A beszélgetés és annak egysége hordozza létünket" — jegyzi meg *Hölderlin* költeményével (Mióta beszélgetés lettünk / És hallani tudjuk egymást) kapcsolatosan (Egzisztencializmus, 195. o.). A léttel magyarázza a nyelvet. A lét a megértés közös horizontja, amely lehetővé teszi az értelmes beszédet. A lét horizontjában tárul fel valamennyi létező; az asztal, a szék éppenúgy, mint a nyelvi hang vagy a leírt szó. „A gondolkodás, amennyiben a létről való mondását a nyelvbe, az egzisztencia hajlékába helyezi, a lét megvilágosodására figyel. Így tevékenység a gondolkodás" (Egzisztencializmus, 175. o.). Ez a magyarázata az ember nyelvi létének; a nyelvben — a megértés közös lehetőségében — egzisztál mielőtt bármit is szólt volna. Az idős *Heidegger* egyre többet foglalkozik a nyelvvel. A nyelvet meg akarja óvni a szubjektivizmus veszélyétől, ezért a történelmi léteseményben megnyilvánuló és elrejtőző léttel értelmezi. A nyelv a „lét hangja", megelőzi az embert s a történelmi változásokban önálló életet folytat. „A lét már megküldte magát a gondolkodásnak. A lét mint a gondolkodás sorsa *van*. A sors azonban önmagában történeti. Története már a gondolkodók mondásában szóhoz jutott" (Egzisztencializmus, 176. o.). A nyelv történelmileg meghatározott *sors*, amennyiben a történelmi önértelmezés bizonyos módját tárja föl számunkra. Tehát nem az emberé a nyelv, hanem az ember a nyelvé. „A nyelv azonban mono-

lóg. Ez most kettőt mond: Egyedül a nyelv az, amely tulajdonképpen beszél. És a nyelv magányosan beszél" (Unterwegs zur Sprache, 265. o.).

### *14.3.3. A halál, a szorongás, a végesség*

Az ember meghal. A világban mindennap halnak meg emberek. A halál nyilvános esemény: erre figyelmeztetnek a gyászjelentések és a temetések. A halottról a „hátrahagyottak" „gondoskodnak". Aki meghalt, elhagyta a világot, az ittmaradottak a „világból" még vele lehetnek. Arra azonban nem vagyunk képesek, hogy a másik halálában átéljük saját halálunkat, bár a halál hiteles értelme nem az, hogy „az ember meghal", hanem hogy „én halok meg": a halált ontológiailag az egzisztencia és a magamé-ság alkotja. A halál egzisztenciális fogalom (Sein und Zeit, 240. o.), s nem értelmezhető biológiailag. Az „exitus" orvosi fogalma nem fedi az élet befejezését. A halál az egzisztencia kinnlevősége, nem az ittlét végét, hanem a létezőnek a végre irányuló létét jelenti. Az *ittlét* a halállal szemközt valósul meg, a halál elválaszthatatlanul keveredik az élettel, minden pillanatban lehetséges, hogy meghalok. Már akkor kezdünk meghalni, amikor megszülettünk. A halál az egyetlen kikerülhetetlen, a halál színe előtt való lét az ember tulajdonképpeni létformája, mert ez nem léphető át, nem szüntethető meg (i. m. 250. o.). *Heidegger* nem a halál *gondolatára*, hanem állandó *jelenlétére* akar figyelmeztetni. Az embernek — világot alakító és jövőbe tekintő lényként — figyelembe kell vennie a halál kikerülhetetlen valóságát. Megteheti, hogy gondolkodásában kitér a vég elől, hogy elfedi a mindennapok gondjával és fecsegésével. A kitérés azt eredményezi, hogy nem hitelesen él a halállal szemközt. A halál heideggeri választása nem a létezés megszüntetését, hanem az *élet* olyan *tervét* jelenti, amely számol a halállal: a folytonosan ittlevővel, a végső döntés és választás lehetőségével. Megszabadít azoktól a nevetséges mindennapos gondoktól, amelyek elnyeléssel fenyegetik életünket, következésképpen az élet lényeges lehetőségét nyitja meg előttünk. A halál választása megóv „az ember illúzióitól", s szabaddá teszi az embert. Így lesz „a szabadság a halálra" (i. m. 266. o.) és „az eltökéltség" (i. m. 305. o.) a leghitelesebb létlehetőségünk.

A halál állandó lehetőségében megnyilvánul egzisztenciánk alapvető *végessége*. Senki nem jutott el az emberi végesség olyan mélyére, mint *Heidegger*, még *Kant* sem, akinek pedig sokat kö-

szönhet ezen a téren (Kant und das Problem der Metaphysik, 207. o.). Az ember nem kívülről, hanem belül, létének a kellős közepén véges. Nem külső határok, hanem a gond és a gondoskodás, a halál, az aggódás figyelmeztet az ember benső szükségére és végességére. Végességünk nyilvánul meg abban is, hogy kérdeznünk kell. Az egzisztencia önmagában véges létmód, „az embernél eredetibb az ittlét végessége benne". Az ember véges, mivel létét teljesen átjárja a nemlét. Az értelem, a ráció találhat ugyan ellentmondást abban, hogy a létet átjárja a semmi, de mi magunk, egzisztáló létezőként bizonyosak vagyunk végességünkben. A halálban feltáruló és a szorongásban megnyilvánuló veszélyeztetettségben az ember a semmivel találja magát szemben (Sein und Zeit, 266. o.).

A szorongás nem meghatározott dologtól való félelem, a szorongást a semmi váltja ki az emberben. Pontosabban szólva éppen a semmi a rettegés tárgya. *Heidegger* elmélyítette és kiterjesztette az aggódás kierkegaardi fogalmát. A szorongást *Kierkegaard* az áteredő bűnnel kapcsolatban tárgyalja; mielőtt Ádám választott volna, megnyílt előtte saját szabadságának a szakadéka: látta jövőbeli cselekedetének a lehetőségét a semmi hátterében. A heideggeri semmi létünkben van, elrejtőzik a megnyugtató fölszín alá, a hétköznapi foglalatosságunk mögé. Az aggódás a semmitől sokféleképpen nyilvánulhat meg: akár alkotó, teremtő erőként, akár pánik és rombolás formájában, de soha nem választható el tőlünk, mert az aggodalom azonos az emberi egzisztencia alapvető bizonytalanságával. Az emberi végesség nem pszichológiai, hanem ontológiai adat. Abból ered, hogy a tagadás, a már nem és a még nem belülről minősíti az egzisztenciát. A már nem és a még nem az időből ered, az idő pedig nem választható el a léttől. Az ember véges, mert a lét véges megértésében él és mozog. Ezt fejezi ki többek között az is, hogy az emberi igazságtól soha nem választható el a nem igazság (i. m. 223. o.). „Az aggódás alaphangulatával elértük a létnek azt a történését, amelyben a semmi nyilvánvalóvá válik" (Mi a metafizika? 13. o.). A heideggeri semmi „nem vonz magához, hanem lényege szerint eltaszít". „A semmi lényege: a nemlegessé tevés" (i. m. 15. o.), s ez átjárja valamennyi létezőt.

### *14.3.4. Az idő és a történelmiség*

Végességünk az időben tárul föl. Az egzisztálás annyit jelent, mint magunkon kívül állni, kiállni a lét tiszta világosságába: nyitva lenni a lét számára. „Ez a mondat: ‚Az ember ek-szisztál', nem arra a kérdésre válaszol, hogy az ember valóságos-e vagy nem, hanem válasz az ember lényegére vonatkoztató kérdésre" (Egzisztencializmus, 170. o.). Az egzisztálás térben és időben történik. Az embert a távolság jellemzi: mindig magán túl van, egzisztenciája állandóan nyitott a jövő számára. A jövő még nincs, a múlt már nincs; ez a két tagadás átjárja az emberi egzisztenciát. Az idő az emberi végesség. Azért tudunk az időről, mert tudjuk, hogy meghalunk. A halál szenvedélyes realizálása nélkül az idő nem lenne több az órák kiszámítható járásánál, s nem lenne benne semmi emberi jelentés és értelem. Az ember nem úgy van az időben, mint amikor belemerül a folyóba, s elfolyik mellette a víz. Ellenkezőleg: inkább az idő van az emberben, egzisztenciája keresztül-kasul időbeli: hangulati állapotai, gondjai és gondoskodása, szorongása, bűne, lelkiismerete, az egzisztencia alapvető struktúrája. Az idő a létmegértés horizontja, mivel a létet megértő ember léte az időbeliség (i. m. 17. o.).

A három igeidő — a múlt, a jelen, a jövő — alkotja az időbeliség „ekstázisát", kiállását, kinnlevőségét (i. m. 329. o.). Ezen azt érti, hogy az emberhez nem tartozik hozzá a jövő, mint a gyümölcshöz az, hogy megérik. „Az időbeliség lényegileg eksztatikus. Az időbeliség eredetileg a jövőből teszi magát időbelivé. Az eredeti idő véges" (i. m. 331. o.). A *Heidegger* előtti filozófusok a jelen, a most sorozatának fogták föl az időt. Ezt nevezzük óraidőnek, amit órával és naptárral mérhetünk. Ahhoz, hogy megalkothassuk a most-ok sorozatát, tudnunk kell, hogy mit jelent a most, ehhez azonban tudnunk kell, hogy mit jelent a múlt és a jövő. Következésképpen kísérletünk, hogy a jelen sorozataként értelmezzük az időt, visszasiklik a múltba, s föltételezi azt, hogy az ember kint áll az idő három eksztázisának egyikében. Az emberi egzisztencia tehát az időben — és nemcsak a térben — kiterjedő mező. Az órákat csak azért használhatjuk, mert egzisztenciánk előzetes időbeliségben, temporalitásban gyökerezik (i. m. 338. o.).

*Heidegger* a jelennel szemben a jövőt részesíti előnyben. A jövő az elsődleges, mert feléje irányulnak terveink, amelyekkel meghatározzuk saját létünket. Az ember a jövőből él, s miközben a jövő nyitott lehetőségeire tekint, vállalja a múlt terhét. A múlt és a jövő között tájékozódik a jelenben (i. m. 345. o.). Az idő alapvetően történelmi, hiszen ez biztosítja a történelmiség alapját,

egzisztenciánk történésének az *összefüggését* (i. m. 375. o.). Meghatározott helyen és időben születtünk, s miközben világra jöttünk, kimérték ránk történelmi sorsunkat. A történelmiség egzisztenciánk alapvető meghatározásaként megelőzi a történelmet, mint az időbeliség az időt. Azért készítünk órát, mert időbeliek vagyunk, azért írunk vagy csinálunk történelmet, mert történelmiek vagyunk. Szembefordul *Hegel* és *Marx* felfogásával, miszerint az ember azért történelmi, mert a világ történelmi folyamatának részese. A világtörténelem *Hegel* és *Marx* számára az egyéneket és a nemzeteket magával sodró hatalmas folyamat. *Heidegger* szerint azonban ez a történelem felfogás abból ered, hogy az emberi egzisztencia időbelileg nyitott. Az ember történelmi termék, de nem azért, mert ilyen vagy olyan ruhát hord, ilyen vagy olyan szokásoknak hódol, hanem azért, mert mindez annak a sokkal mélyebb ténynek a következménye, hogy az ember történelmileg érti meg saját létét.

### *14.3.5. A megértés történelmisége*

A megértés történelmiségét főként a „Platón tanítása az igazságról" (Platons Lehre von der Wahrheit, 1947) című művében fejti ki. A „Sein und Zeit" megjelenése óta fokozatosan elhatárolódik az igazság hagyományos fogalmától, amely az igazságon csupán az egy dologra vagy az egy létezőre vonatkozó kijelentés helyességét érti. A kijelentés helyessége ugyanis föltételezi, hogy „megmutatkozzék" a létező, feltáruljon a megértés számára. A létező föltárulása pedig föltételezi a lét előzetes történelmi megjelenését, „a létmegértés előzetes horizontját". A lét eredeti megnyilvánulására, feltárulására utal a görög *„alétheia"* kifejezés, amelyet „elrejtetlenség"-gel fordít. A lét (nyugati) története a lét bukásával kezdődik, amint Ádám bukásával kezdődik az emberi történelem. A görög gondolkodók a dolgokat — mint meghatározott formákat — kiszakították a létből, a világból, miközben megfeledkeztek a dolgok alapjáról, a létről. Az igazság mint a lét feltárulása *(alétheia)* már *Platónnál* a kijelentés helyességébe *(orthotész)* változik át. Az igazság kritériuma nem a lét megnyilvánulása, hanem a létezőre való tekintés módja lesz. Nem az érzéki szemlélet, hanem a szellemi látás *(idein)* ragadja meg az igazságot, amely így az alany kezébe került. A létről való megfeledkezés a szubjektivizmus lényege: a nyugati filozófia — amelynek végzete a lét elfeledése — a szubjektivizmus metafizikája. Ennek az igazságfogalomnak a segítségével voltak képesek a görögök kifej-

leszteni a nyugatra jellemző tudományos és technikai gondolkodást. Az igazságfogalomnak ilyen felvázolása — mint minden emberi terv és felvázolás — lényegénél fogva véges, s tagadást rejt magában: nem határozhatjuk meg magunkat anélkül, hogy ne tagadnánk azt, amik nem vagyunk. Mivel az alany fogalma ontológiailag nem világos, homályos marad az igazság fogalma is: alaptalanná és talajtalanná válik. A nyugati metafizika, mivel nem hatol el a létig, alapjában véve nihilizmus, „mert a léttel nincs semmi" (Holzwege, 244. o.). A metafizika addig is hatékony de elrejtett lényege, a létről való megfeledkezés a *Nietzsche* által feltárt nihilizmusban bontakozik ki teljesen.

*Heidegger* — a nihilizmussal szemben — a létre akarja alapozni az igazságot. A lét a történelemben érkezik vagy távolodik, tárul föl vagy rejtőzik el. Az idő „a lét igazságának a keresztneve" (Was ist Metaphysik? Einleitung, 17. o.), mivel a lét csak az idő horizontjában tárul föl. Az igazság történelmi léteseményében a lét különféleképpen nyilvánul meg vagy vonul vissza, miközben ezt vagy azt a létezőt, a létezők egyik vagy másik területét hozza napvilágra. Ezzel azt akarja mondani, hogy nem az ember dönti el, hogy mit ismer meg, hogy mi kerül érdeklődése középpontjába, hogy mi mellett halad el észrevétlenül és hol áll meg. „A létező érkezése a lét végzésén nyugszik. Az ember számára azonban kérdés, hogy megtalálja-e azt, ami illendő lényegéhez, ami megfelel a sorsnak" (Platons Lehre von der Wahrheit, 75. o.). Amíg a fiatal *Heidegger* munkáiban úgy tűnt, hogy a lét elsikkad a „világ" emberi-történelmi felvázolásában, hogy a lét az ember létlehetőségévé zsugorodik, addig az idős *Heidegger* a világot nem az ember felvázolásából (Entwurf des Daseins), hanem a „lét sorsszerű kivetéséből" (Wurf des Seins) eredezteti. A lét „kivetésként vetette föl magának az ember lényegét" (i. m. 100. o.). Még később már szinte kizárólag a lét felől nézi a történelmi igazságeseményt: magának a létnek a feltárulásaként, s nem a létezők létének a megnyilvánulásaként értelmezi. Az idős *Heidegger* csak a létről gondolkodik, de egyre inkább nyelvi történésnek fogja föl az igazságtörténést. A lét a nyelvben szólít minket, s mi a nyelvben halljuk meg a lét hangját.

A fiatal *Heideggernél* a lét igazsága nem kapcsolja ki a kijelentés igazságát; az igazságesemény nem rekeszti ki, hanem lehetővé teszi a létező megmutatkozását a léttörténésben. Később is, amikor a történelmet a léttel magyarázza, s a lét rendeléseként, „sorsként" értelmezi, kifejezetten beszél arról, hogy „a létező létezőként, mint ami" jelenik meg (i. m. 75. o.). A kijelentés igazságát ugyan a történelmi létigazságnak köszönhetjük, elvileg mégis le-

hetséges igaz kijelentést tennünk. Később már nem beszél így. Az „igazság" egyre inkább feloldódik a léttörténetben, megszűnik számára az ítélet igazsága, s csak a történelmi-nyelvi lételeményt fogadja el.

Ennek oka az, hogy a kelleténél jobban elválasztja a létet és a létezőt, szétszakítja anélkül, hogy újból egyesítené őket; a létezőt nem képes megérteni a lét felől. Bármilyen jogos is az igyekezete, hogy fölülkerekedjék az ontikus, csak a létezővel foglalkozó gondolkodáson, hogy ontológikus gondolkodásával a létet bírja szóra, megfeledkezik arról, hogy csak a létező felől közelíthető meg a lét, amennyiben a létező léte — mint alapja és értelme — megnyilvánul számunkra. Mivel megfeledkezik a létezőről, a létről való beszéde is egyre inkább elveszíti felfogható értelmét, s érthetetlen létmisztikába merül. A létezők ontikus birodalma és a lét ontológiai világa között áthidalhatatlan szakadék, a platóni dualizmusnál is mélyebb „khoriszmosz" tárul föl.

### *14.3.6. A keresztülhúzott lét*

Bármennyire is tiltakozik ellene, bármennyire is bírálja a platóni metafizikát, *Heidegger* is eltéved a dualizmus útvesztőjében: nem az eszmék és dolgok, hanem a lét és a létezők dualizmusában. Amíg a fiatal *Heidegger* „ontológiai különbsége" éppen közvetíteni kívánt a lét és a létezők között, az idős *Heidegger* ontológiai különbsége teljesen elszakad a létezőtől. Ha a létet ennyire elválasztja a létezőtől, természetesen fölmerül a kérdés, hogy mi is ez a lét. A létezőtől elszakadt lét elszakad a valóságtól; a lét mint lét összefonódik a semmivel. „A lét annyi mint beállítottság a semmibe" (Mi a metafizika? 16. o.). „A semmi nem ellenfogalma a létezőnek, hanem eredetileg magának a létnek a lényegéhez tartozik" (uo.). A lét beállítottsága a semmibe a rejtett aggódás alapján „a semmi helytartójává teszi az embert" (i. m. 19. o.). S ekkor következik be a *fordulat:* van a lét, és ezzel szemben minden létező a nem-lét, azaz semmis. Az embernek most már nem az a föladata, hogy önmagát megértse, s hogy ennek megfelelően valósítsa meg tulajdonképpeni létezését. Az a feladata, hogy óvja a létet. Az ember mostmár „a lét pásztora". A pásztorral bevonul az áldozat kifejezése, s *Heidegger* nyelve átvált a filozófiaiból a vallásos-misztikusba. A lét fogalma is új jelleget nyer. A korábbi korszakban a lét lényegszerűnek tűnhetett, most azonban az lett alapvető jellege, hogy minden létezőtől különbözik, és ugyanakkor minden létező hordozója. A lét fogalma, úgy ahogy azt a filozófia

használja, zavaró *Heidegger* számára, s elhatárolódásképpen bevezeti a „keresztülhúzott lét" kifejezést. A keresztülhúzás azt mutatja, hogy a szó mást *jelent*, mint amit általában jelenteni szokott az emberi nyelvben. Persze azt is jelzi, hogy egészen másként kell *értenünk*, mint nyelvünk összes többi szavát. De nemcsak áthúzásról, hanem négyfelé osztásról is szó van: „A föld az építve hordozó, táplálva megtermékenyítő... Mondván a földet, a másik hármat is vele gondoljuk a Négy egyszerűségéből.

Az ég a naplemente és a hold útja, a csillagok fénye, az évnek idői;... Mondván eget, a másik hármat is vele gondoljuk...

Az isteniek az istenség integető hírnökei. Elrejtett tevékenységükből megjelenik az Isten az ő lényegében, amely őt az ittlevőkkel való összehasonlítás alól kivonja...

A halandók az emberek. Halandó a nevük, mert nem tudnak meghalni. Meghalni azt jelenti: a halálra mint halálra képesnek lenni. Csak az ember hal meg. Az állat bevégzi... A halál a semmi fénye... A halandók ahogy vannak mint halandók a lét hegységében lényegelnek..." (Vorträge und Aufsätze, 176—177. o.).

Mit akar *Heidegger*? Azt, hogy engedjük lenni a létet. A mai technikus ember *Descartes* késői utódjaként a tiszta és világos fogalmak iránti szeretetében, technikailag szervezi meg a világot, s hatalma alá hajtja. *Nietzsche* a hatalom akarását dicsőíti, *Heidegger* az emberi hatalom nyomán feltáruló semmitől akarja óvni az embert: engedjük lenni a létet. A létről nem alkothatunk magunknak olyan fogalmat, mint a háromszögről, a létet nem képzelhetjük el, nem ábrázolhatjuk. Másként közelíthetjük meg: hálás rágondolással, emlékezéssel, áhítattal. Kihasználja a német denken és danken, s an-denken valamennyi jelentésárnyalatát. Ha elbúcsúzunk egy jóbaráttól, azt kérjük: gondolj rám. Ez nem azt jelenti, hogy képzeljen el, hogy valami szellemi képet alakítson ki rólam, hanem azt, „hogy maradjon velem", engedje, hogy távollétem ellenére is „vele legyek". Így kell emlékeznünk a létre is. A lét éppen ez a láthatatlan, mindenen áthatoló jelenlét, amely nem zárható semmiféle fogalomba. Rágondolni annyi, mint hálásnak lenni, áhítattal emlékezni arra, hogy emberi egzisztenciánk benne gyökerezik. Ha pedig megfeledkezünk róla, akkor valamennyi emberi vállalkozásunkat fenyegeti a semmi, mivel egzisztenciánkat elszakítottuk gyökereitől. Nem mondja meg, hogy mi a lét, hanem azt mondja, hogy az ember transzparens teremtmény, minden idegszála nyitva áll a lét felé, s ez legalább olyan világos kimondása a kimondhatatlannak, mint ahogy bármelyik nyugati gondolkodó megpróbálkozott vele.

És az egzisztencia? „Az ember lényege az egzisztencia" (Sein

und Zeit, 42. o.), vagyis nyitottsága a lét előtt, a lét történelmileg jelentkező igénye és ígérete számára. Az egzisztencia azt jelenti, hogy az ember mint ittlét alapvetően a léthez viszonyul. Az ember azonban, ugyanúgy mint az igazság, elsikkad gondolkodásában. Nem gondol arra, hogy a görög *alétheia* a sokkal konkrétabb *aléthesz* jelzőből származik, s igaz, őszinte, hűséges embert jelent. *Heidegger* közelebb áll *Nietzschehez* mint *Kierkegaardhoz*, írásaiból ugyanaz az embertelen, jéghideg magány árad, mint a Zarathusztrából. S aki valóban *átéli* „Isten halálát", az nem lehet olyan nyugodt és közömbös, mint *Heidegger* (Holzwege, 235. o.), aki szalonképessé tette a semmit az emberi gondolkodásban, s ezzel megalapozta a francia egzisztencializmust.

### *14.4. A francia egzisztencializmus*

*Heidegger* és *Jaspers* bölcselete az első világháború utáni krízist tükrözte, *Jean-Paul Sartre*, *Albert Camus* (1913—1960.), *Maurice Merleau-Ponty*, *Simone de Beauvoir* és *Paul Ricoeur* filozófiáját a második világháború s az azt követő emberi fenyegetettség befolyásolta. E filozófusok közös kérdése, hogy mi az ember, mi a világ, mi a lét? A késői *Heidegger* azt válaszolja, hogy a semmi megsemmisíti a létezőket, tehát a semmiben tárul föl a létezők és az ember legvégső meghatározottsága. A semmi nem választható el a léttől; a lét — mivel nem létező — csak semmiként nyilvánulhat meg a mindennapok emberének. A létezőktől való elfordulás s benne a lét felfedezése örömmel tölti el. Azt, hogy mi a lét, nem tudjuk megmondani, csak annyit mondhatunk róla, hogy a létezők a létnek köszönhetik létezésüket. A lét nem a létezők összege, de nem is Isten, mivel Isten létfölötti.

JEAN-PAUL SARTRE „A lét és a semmi" (L'Etre et le Néant, 1943) című művében a lét értelmét a kései *Heidegger* nyomán keresi. Két alapvető létformát ismer: az egyik az önmagában-létező *(l'être-en-soi)*, a másik az önmagáért-létező *(l'être-pour-soi)*. Az önmagában-létezőn azt érti, hogy valami teljesen megegyezik önmagával, s ennek az azonosságnak a következtében önnön léte teljesen kitölti önmagát. Ez az önmagával azonos lét a *dologra* jellemző. Ezzel szemben az *emberre* jellemző létforma az önmagáért-való-lét, a tudatos lét. A tudat meghatározó jegye az intencionalitás, a másra való irányulás, vagyis hogy a tudat annak a tudata, hogy *nem* a másik. Mivel az önmagáért-való-

létezés ilyenképpen hiányt is jelent, ebben a létformában megjelenik a léthiány, a Semmi. Sőt, mivel éppen ez a „semmítés" a tudat lényege, a tudat végülis semmi; az a lét, amelyen át a semmi belép a világba. A tudat az önmagával való azonosság, az önmagában-létezés hiánya. Ebből az következik, hogy a tudat sohasem azonos önmagával, hogy én, az ember, sohasem lehetek azonos azzal, ami *most* vagyok: „Az emberi valóság állandó meghaladás, az önmagával való sohasem adott megegyezés felé" (i. m. 133. o.). Az ember állandóan túllép azon, ami, „ő nem az, ami" (i. m. 102. o.), állandóan semmíti meghatározásait, következésképpen: *szabad.* Ezen azt érti, hogy az egzisztencia megelőzi a lényeget, amit az ember — mivel mindig meghaladja meghatározottságait — teljesen szabadon, determinálatlanul választ s alakít ki. Sem külső, sem belső tényezők nem befolyásolják az egyén választását. Az általa létrehozott új nem folytatása a megelőzőnek: a választás tiszta ugrás, pontosan abban az értelemben, ahogyan *Kierkegaard* megalkotta a fogalmat.

A tudat nem lehet azonos önmagával, de másvalakivel sem. Az, amit szerelemnek mondunk, a Másvalakivel való azonosulás hiábavaló kísérlete. Mert vagy a másikat változtatjuk dologgá, vagy a másik tesz minket azzá; valódi kapcsolat nem lehetséges egyik esetben sem. Az emberek közötti alapvető viszony ugyanis „a tekintet", s ez, az emberről alkotott kép révén, mindenképpen tárgyiasítja őt. Ezért a Másvalakivel szemben arra törekszem, hogy magamat visszanyerjem, s ennek érdekében máslétét magamba olvasztom, asszimilálom, saját lehetőségemmé akarom tenni. A szerelem azért lehetetlen, mert benne „a másik szabadságát mint szabadságát akarjuk hatalmunkba keríteni" (i. m. 434. o.). A szerelemben azt akarom, hogy „a másik léte szabad kiemelkedésének abszolút és egyetlen célja az *engem* választás legyen, vagyis azért válassza létét, hogy az én objektivitásomat és fakticitásomat alapozza meg" (i. m. 438. o.). A szerelem önmagában hordja megsemmisülésének okát, mivel csak a szubjektumok önmagukat megőrző összeolvadásában jöhetne létre, ez azonban lehetetlen, mert a szerelemben és minden emberi kapcsolatban — *Sartre* szerint — uralkodni akarunk a másikon, vele akarjuk megalapozni saját létünket.

A tudat nem csak arra irányul azonban, hogy a másik tudatával olvadjon össze, hanem eggyé akar válni önmagával is. Más szavakkal kifejezve: dolog és tudat kíván egyszerre lenni. „Minden emberi valóság egyszerre közvetlen törekvés arra, hogy saját Önmagáért-létező voltát *(Pour-soi)* átalakítsa Önmagában-létező-Önmagáért-létezővé *(En-soi-Pour-soi).*" Valójában ez a törekvés

a kontingencia megszüntetésére, vagyis arra irányul, „amit a vallások Istennek neveznek". Az isteneszme így ennek az ellentmondásos emberi törekvésnek a kivetítése: Isten egyrészt elégséges önmagának mint a dolgok, másrészt tiszta tudat, léthiány. Mivel ez a kettősség benső ellentmondás, Isten nem létezhet. „Így az ember passiója fordítottja a krisztusinak — írja *Sartre* művének a végén —, mert az ember elveszti magát mint embert azért, hogy az Isten megszülessék. De az Isten eszméje ellentmondásos és hiába veszítjük el magunkat; az ember hiábavaló passió" (i. m. 708. o.).

Egészen más úton jár GABRIEL MARCEL, aki nem alkotott rendszert, mivel attól tart, hogy a rendszer meghamisítja a gondolkodást. Bölcselete egyvégtében az ember kérdésével foglalkozik (Le Mystère de l'Etre, 1951). Már a „Metafizikai Napló"-ból (Journal métaphysique, 1927) kitűnik, hogy az emberre, Istenre és a világra vonatkozó kérdések nem választhatók el egymástól. Az ember lényege nem fogható meg egyértelműen, hiszen éppen az jellemző rá, hogy spontán szabadsággal alakítja magát. Ez nem azt jelenti, hogy az ember léte csak önmagában van, hanem éppen ellenkezőleg: az ember csak világban-való-létezőként *(l'être-au-monde)* van. A világban az embert testiségéből *(incarnation)* eredő meghatározott szituáció veszi körül. Ez a szituáció nem változatlan azonban, hanem az emberi cselekvés hatása alatt áll. A világban más emberekkel találkozik az ember, s kétféleképpen viselkedhet velük. Megteheti, hogy tárgynak tekinti a másikat, aki ebben az esetben számára csak Ő *(lui)*. A másik azonban jelenlét *(présence)* is lehet számára, s ilyenkor nem ő, hanem Te *(toi)*. Az én az én-te viszonyban alakul ki. Ebben a kapcsolatban a *bizalom*nak van döntő szerepe. Ha bízom a másikban és hűséges vagyok hozzá — a bizalmat és hűséget ugyanaz a szó, a *„fidélité"* fejezi ki a franciában —, akkor megteremtem saját létemet *(fidélité créatrice)*. A „teremtő hűség" csak azért lehetséges, mert minden Te részesül a tökéletes Te-ből, Istenből. Bárki csődöt mondhat, Isten nem mond csődöt soha. A teremtő hűség Isten teremtői mivoltából való részesülés; nem passzív, hanem aktív, az ember állandó odaadása, magát elkötelezése *(engagement)*.

Mindebből kiviláglik, hogy a filozófiai gondolkodás teljesen más, mint a tudományos gondolkodás. Ez utóbbi kérdéseket tesz föl, amelyek elvileg megoldhatók, s ha megtaláljuk rájuk a helyes választ, maguktól megszűnnek. A filozófiai gondolkodás misztérium elé állít minket. A misztériumon olyan problémát ért *Marcel*, amely megvilágítható ugyan, s amelybe egyre mélyebben hatolhatunk be, de sohasem oldható meg teljesen, s így mindörökre problémát

jelent. A filozófiai kérdések szükségképpen újra felvetődnek a történelmi korfordulókon. Az ember testisége például filozófiai kérdés: van-e testem, vagy test vagyok-e? Úgy tűnik, hogy a saját testemhez való viszonyt nem fejezi ki hiánytalanul egyik kérdés megválaszolása sem; sem a teljes azonosság, sem a birtoklás. Ilyenformán a testiség, amely által a világban vagyok, mindvégig megőrzi misztérium-jellegét. Ugyanezt kell mondanunk személyes kapcsolatainkról és Istenhez való viszonyunkról. A filozófiai gondolkodás megvilágít, de nem tár föl.

MAURICE MERLEAU-PONTY „Az észlelés fenomenológiája" (Phénoménologie de la Perception, 1945) című művében az emberi szituációból mint a világban való tudatból indul ki. Ha az embert mint tudatot teste irányítja a világ felé, akkor a testi-lelki olyan egységének kell lennie az emberben, amit minden cselekedetében és valamennyi tevékenységében föl kell lelnünk. Ez azt jelenti, hogy a tudat bizonyos mértékig testi, és a test bizonyos mértékig szellemi. A filozófiai kutatásra nézve ebből az következik, hogy el kell utasítania mind az empirizmust (amely csak érzéki észrevevést ismer), mind a racionalizmust (amely csak fogalmakat és fogalmi levezetést fogad el). Következésképpen a fenomenológiai módszer az egyetlen, amely megfelel az emberi jelenségnek, s egyedül ez alkalmas arra, hogy föltárja a tiszta emberi jelenségformákat. A fenomenológiai leírásból kitűnik, hogy nem nyilvánul meg az ember sem tiszta szellemként, sem dologként, hanem sajátos létezőként, amelynek két jellemzője a tudat és a testiség. Nincs emberi észlelés gondolkodás nélkül, sem gondolkodás valamiféle érzéki észrevevés nélkül. Az észlelés és gondolkodás egysége megvilágítja az ember ontológiai szerkezetét, amely egység a különbözőségben. Az időben kibontakozó létezésében keresi az ember a számára eszményként adott egységet, amelyet azonban az időben nem valósíthat meg.

Az egzisztencia bölcselet valamennyi képviselőjének ugyanaz a problémája, de különbözők a válaszaik. Megegyeznek abban, hogy az ember világban-való-létező, hogy szabadsága „szituált" szabadság. A szabadságot azonban eltérően értelmezik. Ha a szabadság a legvégső, az abszolút, úgy, hogy az ember a szabadság kedvéért létezik — amint *Sartre* mondja —, akkor a lét értelmetlen, abszurd. Ha azonban a szabadság van a másokkal való együttlét kedvéért — ami csak azért lehetséges, mert az ember lényegi vonatkozásban van Istennel —, akkor a lét értelme *Marcel* szerint a szeretet. *Sartre* és *Merleau-Ponty* a világgal való dialektikus viszonyt tekinti a végső valóságnak, *Jaspers, Heidegger* és *Marcel* számára a szabadság vallási valóságra utal, amit transz-

cendenciának, üdvösségnek, abszolút Te-nek mondanak. Más téren is kitűnik gondolkodásuk különbözősége. *Heidegger* és *Marcel* a gyökereinél akarja meghaladni a descartesi dualizmust; *Sartre* tovább mélyíti a belőle levont szélsőséges következtetéseivel. Ennek megfelelően másként vélekednek a tudatról is. *Sartre* a tudat descartesi fogalmát használja, *Jaspers* az egységes tudat különböző rétegeit írja le, *Heidegger* a tudat szót — történelmi megterheltsége következtében — teljesen kerülni kívánja. Az egzisztencia bölcselete nem egységes filozófiai irányzat; a különbözőségek legalább olyan mélyek, mint a megfelelőségek. Közös azonban a szellemi légkör, amelyben gondolkodnak, közösek az alapvető kérdésfeltevések és belátások. Mint minden filozófiának, ennek is két oldala van: az egyik a kortól függő, a másik az azt meghaladó.

IRODALOM


*1. Kiadások, fordítások:*

S. KIERKEGAARD:
Samlede Vaerker, Kobenhavn 1901—1906. 14 kötet.
*H. Gottsched, Chr. Schrempf:* S. Kierkegaara, Gesammelte Werke, Jean 1909—1929. 14 kötet. (Ezt a kiadást idézzük.)
*Chr. Schrempf, E. Hirsch:* S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Köln, Düsseldorf 1950-től. 1—38. Abteilung.
S. Kierkegaard írásaiból, Budapest 1969.
Isten változatlansága, Békéscsaba 1928.
Önvizsgálat, Békéscsaba 1929.
*Köpeczi B.:* Az egzisztencializmus, Budapest 1965. 59—116. o.
*Rozsnyai E.:* Filozófiai arcképek; Descartes, Vico, Kierkegaard, Budapest 1961.

K. JASPERS:
Allgemeine Psychopathologie, Heidelberg, Berlin 1965.
Psychologie der Weltanschauungen, Heidelberg, Berlin 1960.
Philosophie, Berlin 1932. 3 kötet.
Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1950.
Von der Wahrheit. Erster Teil der Philosophischen Logik, München 1958.
Der philosophische Glaube, München 1963.
Die grossen Philosophen, München 1959.
Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1964.
Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1967.
Einführung in die Philosophie, München 1969.
*Köpeczi B.:* Az egzisztencializmus, Budapest 1965. 117—151. o.
*Radó G.:* Vigilia, 35 (1970) 361—366. o.
*Simonovits I.-né:* Mai nyugati filozófia. Egzisztencializmus, Budapest 1963.

M. HEIDEGGER:
Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916.
Sein und Zeit, Heidelberg 1927.
Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.
Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953.
Gelassenheit, Pfullingen 1959.
Über den Humanismus, Frankfurt 1949.
Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt 1951.
Holzwege, Frankfurt 1950.
Identität und Differenz, Pfullingen 1957.
Kants These das Sein, Frankfurt 1963.
Was ist Metaphysik? Frankfurt 1955.
Nietzsche, Pfullingen 1961. 2 kötet.
Platons Lehre von der Warheit, Bern 1947.
Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957.
Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962.
Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959.
Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954.
Vom Wesen des Grundes, Frankfurt 1955.
Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1954.
Zur Seinsfrage, Frankfurt 1959.
Mi a metafizika? Budapest 1945.
*P. P. Gajdenko:* „Az egzisztencializmus és a kultúra". M. Heidegger filozófiájának bírálata, Budapest 1966.
*Köpeczi B.:* Egzisztencializmus, Budapest 1965. 153—207. o.
*Lukács Gy.:* A polgári filozófia válsága, Budapest 1949.

J. P. SARTRE:
Esquisse d'une théorie des émotions, Paris 1960.
L'Être et le Néant, Paris 1943. Németül: Das Sein und das Nichts, Heidelberg 1962.
L'existentialisme est un humanisme, Paris 1946. Németül: Ist der Existenzialismus ein Humanismus? Zürich 1947.
Critique de la raison dialectique, Paris 1960.
La transcendence de l'Ego, Paris 1965.
Egzisztencializmus, Budapest 1947.
Descartes, A szabadságról, Budapest 1947.
Az Ördög és a Jóisten, Budapest 1963.
A szavak, Budapest 1964.
Az undor, Budapest 1968.
*Köpeczi B.:* Egzisztencializmus, Budapest 1965. 209—338. o.

G. MARCEL:
Être et avoir, Paris 1935. Németül: Sein und Haben, Paderborn 1935.
Homo Viator, Paris 1945. (Düsseldorf 1949.)
L'Homme Problématique, Paris 1955.
Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund, Frankfurt 1965.

Le Mystère de l'Etre, Paris 1951.
Journal métaphysique, Paris 1927.
Metaphysisches Tagebuch, Wien 1952.
Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt 1959.

M. MERLEAU-PONTY:
Phénoménologie de la Perception, Paris 1945.
Sens et Non-sens, Paris 1948.
Éloge de la philosophie, Paris 1953.
Les Aventures de la Dialectique, Paris 1950.
Signes, Paris 1960.
Le Visible et l'Invisible, Paris 1961.

*2. Általános irodalom:*

*N. Abbagnano:* Philosophie des menschlichen Konflikts, Hamburg 1957.
*W. Barret:* Irrational Man, London 1967.
*J. Benda:* Tradition de l'existentialisme, Paris 1947.
*O. F. Bollnow:* Deutsche Existenzphilosophie. (Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie 23), Bern 1953.
*O. F. Bollnow:* Existenzphilosophie, Stuttgart 1960.
*O. F. Bollnow:* Französischer Existentialismus, Stuttgart 1965.
*F. J. Brecht:* Bewusstsein und Existenz. Der Weg der Phänomenologie, Bremen 1948.
*M. M. Davy:* G. Marcel, Frankfurt 1964.
*A. Espiau de la Maëstre:* Der Sinn und das Absurde, Salzburg 1961.
*L. Gabriel:* Existenzphilosophie. Von Kierkegaard bis Sartre, Wien 1951
*É. Gilson:* Christlicher Existentialismus, Warendorf 1951.
*H. H. Holz:* J.-P. Sartre, Meisenheim 1951.
*R. Jolivet:* Französische Existenzphilosophie, Bern 1948.
*H. Lefèbvre:* L'existentialisme, Paris 1946.
*J. B. Lotz:* Sein und Existenz, Freiburg 1965.
*H. Lübbe:* Bibliographie der Heidegger-literatur 1917—55, Meisenheim 1957.
*G. Lukács:* Existentialisme ou marxisme? Paris 1948.
*Lukács Gy.:* Az ész trónfosztása, Budapest 1965.
*Márkus Gy., Tordai Z.:* Irányzatok a mai polgári filozófiában, Budapest 1964.
*E. Mounier:* Introduction aux existentialismes, Paris 1962. Németül: Einführung in die Existenzphilosophie, Bad Salzig 1949.
*M. Müller:* Extenzphilosophen im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1964.
*H. R. Müller—Schwefe:* Existenzphilosophie. Zum Verständnis von Existenz in Philosophie und christlichem Glauben. Eine Begegnung, Zürich 1961.
*G. Noller:* Heidegger und die Theologie, München 1967.
*J. Pfeiffer:* Existenzphilosophie, Heidelberg 1949.
*O. Pöggeler:* Der Denkweg M. Heideggers, Pfullingen 1957.
*P. Ricoeur:* Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris 1948.
*P. Ricoeur:* Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris 1955.

*P. A. Schilpp:* Karl Jaspers, Stuttgart 1957.
*J. Splett:* Sacramentum mundi, Freiburg 1968. 2. k. 1—8. o.
*Szabó F.:* Mai írók, mai gondolkodók, Louvain 1965.
*W. Szilasi:* M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaft, Bern 1949.
*Tordai Z.:* Egzisztencia és valóság, Budapest 1967.
*A. de Waelhens:* La philosophie de M. Heidegger, Louvain 1955.
*A. de Waelhens:* Existence et signification, Louvain, Paris 1958.
*W. Weischedel:* Der Gott der Philosophen, München 1972. 1. k. 458—496. o.
*B. Welte:* Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie. Freiburg 1952.

# 15. AZ ÉLETFILOZÓFIA

Az életfilozófia sem egységes irányzat, hiszen olyan különböző gondolkodók tartoznak ide, mint *Nietzsche* és *Dilthey*, *Bergson* és *Blondel*, valamint *Pierre Teilhard de Chardin*.

## *15.1. Isten halála és a nihilizmus*

Az életfeltételeknek és a gondolkodásmódnak a XIX. század utolsó negyedétől szüntelenül gyorsuló átalakulása kérdésessé tette az emberi életet irányító alapelvek összességét. Az emberrel foglalkozó tudományok megerősítik a fizikából született determinizmus gyanúját. A szociológia kimutatja, hogy valamely intézmény realitása olyan szükségnek felel meg, amelyről a mindennapok embere mit sem tud. A pszichológia pedig arra tanít, hogy viselkedésünket be nem vallott, sőt nem tudatos minták irányítják. Innét ered értékrendszerünk megváltozása.

A türingiai lelkészcsaládból származó FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE (1844—1900.) volt az első, aki ezt megértette. Bonnban és Lipcsében klasszikus filológiát tanult, itt ismerkedett meg *Richard Wagner*rel, és *Schopenhauer* filozófiájával. Huszonöt éves korában — 1869-ben — a bázeli egyetemen a klasszikus nyelvek nyilvános rendes tanára lett, de gyenge szeme és idegrendszere miatt már tíz év múlva kénytelen lemondani katedrájáról. Svájcban és Olaszországban kereste a gyógyulást, az írással azonban nem hagyott fel.

1872-ben adta ki első és egyetlen befejezett művét: „A tragédia születése a zene szelleméből". A legnemesebb görög művé-

szet a két ideálnak, a kicsapongás és a mámor istenének, Dionüszosznak és Apollónak, a szépség és a művészet istenének az egyesítése. A görög dráma legmélyebb vonása a pesszimizmus dionüszoszi legyőzése a művészet útján. *Wagner* a második Aiszkhülosz, aki a drámát dionüszoszi eksztázisban egyesíti a zenével. A „Korszerűtlen elmélkedések" (1873—1876.) *Schopenhauert* és *Wagnert* magasztalják, s szembefordulnak a historizmussal. Amikor azonban 1876-ban megnézte a bayreuthi ünnepi játékokat, kiábrándul *Wagner*ből; „Írtózom ezektől a hosszú művészestéktől — írja nővérének —, igazán torkig vagyok velük" (Durant, 360. o.). Jobban szerette a pogány Siegfriedet, mint a keresztény Parsifalt, s nem tudta megbocsátani *Wagner*nek, hogy a filozófia hiányait pótló, kiküszöbölő értéket látott a kereszténységben. A törékeny professzor még mindig magasztalta a német szellem féktelen erejét, ösztönös hatalomvágyát, bár lelke mélyén tudta, hogy Parsifal szelídsége éppoly nélkülözhetetlen, mint Siegfried ereje. Amikor élete utolsó, zavart elméjű korszakának egy világos pillanatában megjelent neki a régen elhunyt *Wagner* képe, csendesen mondotta: nagyon szerettem.

A művészettől elforduló *Nietzsche* pár évig a pozitivizmusért lelkesedik. „Emberi — nagyon is emberi" (Menschliches, Allzumenschliches, 1878—1880.) című munkájában szembefordul a metafizikával: a „világ mint jelenség" vagy a „világ mint akarat és képzet" az egyetlen valóság. A „Hajnalpír" (Morgenröte, 1881) és a „Vidám tudomány" (Fröhliche Wissenschaft, 1882) bírálja a korabeli kultúrát, elveti az erkölcs vallási vagy metafizikai megalapozását, bár *Nietzsche* érzi, hogy milyen nehéz elszakadnia a kereszténységtől, amely gyermekkorától fogva átitatta. Az átlagos ateistáknak fogalmuk sincs arról, hogy mit jelent a világ számára „Isten halála". Az eszeveszett ember fényes nappal lámpát gyújtott, a piacra futott: „Istent keresem! Istent keresem! Hol van Isten?" — kiáltotta. „Megmondom nektek! Mi öltük meg őt — ti és én". De hogyan tehettük ezt? „Isten halott. Isten meghalt. És mi öltük meg! Mivel vigasztalódunk minden gyilkosok gyilkosai? A legszentebb és a leghatalmasabb, ami a világnak volt, elvérzett kezünk alatt — ki mossa le rólunk vérét?" Aztán elhallgatott az eszeveszett, s földhöz vágta lámpáját: „Túl korán jöttem — mondta — még nincs itt az időm. Ez a rettenetes esemény még úton van — még nem hatolt el az emberek füléig. A villámlásnak és az égzengésnek idő kell, a csillagok fényének idő kell, a tetteknek idő kell, hogy — bár megtörténtek már — meglássák és meghallják őket" (Fröhliche Wissenschaft, 18. aforizma). Ennek ellenére a vallás pusztulásától várja az ember felmagasztalását.

Fő műveit harmadik korszakában írta. 1883-ban íródott „Imigyen szóla Zarathustra" (Also sprach Zarathustra), majd „Túl jón és rosszon" (Jenseits von Gut und Böse, 1886), „Az erkölcs származásához" (Zur Genealogie der Moral, 1887). Ebből a korból való a „Hatalom akarása" (Wille zur Macht), amit *E. Förster—Nietzsche* adott ki a filozófus halála után. Utolsó írásai — „Az antikrisztus", „Ecce homo", „Istenek alkonya" — már jelzik teljes szellemi összeomlását. 1889 januárjában összeesett egy turini utcán, két napig eszméletlenül feküdt lakásán, s amikor visszanyerte eszméletét elméje teljesen elborult. A paralizis befejezte romboló hatását. Elmegyógyintézetbe szállították, de csakhamar megjelent idős édesanyja, kikérte és házába vitte. Az anya halála után, 1897-ben Weimarba vitték nővéréhez. Mégsem volt egészen szerencsétlen: megbékélt sorsával. Egyszer rajtakapta nővérét, amint sírva nézte: „Miért sírsz, Lisbeth? — kérdezte, hiszen boldogok vagyunk" (Durant, 392. o.). 1900-ban halt meg.

### *15.1.1. Nietzsche és az „élet"*

Filozófiájának központi kategóriája az élet: ezt védi az erkölccsel, ezt a kereszténységgel szemben. A „Hatalom akarásával" hadat üzen az erkölcsnek (Werke, XVI. 438. o.), mert az erkölcs elpusztítja az életet. A filozófia, különösképpen a kereszténység története az élet titkolt feldúlása egy nemlétező, állítólag jobb világ nevében. Csak ez az egyetlen világ van: térben és időben, húsból és vérből. Az élet előföltételei szembenállnak az erkölccsel, az élet ezért tagadja az erkölcsöt. Az erkölcs annak a jele, hogy nem hiszünk az életben, a pusztulás és a pesszimizmus előkészítése. „Főtételem: nincsenek erkölcsi jelenségek, hanem csak a jelenségek erkölcsi értelmezése. Ez az értelmezés maga nem erkölcsi eredetű" (Der Wille zur Macht, 258. o.). Az erkölcsöt bíráló *Nietzsche* a legnagyobb moralisták egyike: a német polgári, jóléti, keresztény morál helyébe az élet morálját akarja állítani. Az értékek átértékelése — a hatalom akarásának az alcíme — új morál kialakítását célozza: „Az élet szeretete legyen legmagasabb reményetek szeretete: és legmagasabb reményetek legyen az élet legmagasabb gondolata" (Zarathustra, 62. o.).

De mit ért az életen? Az élet *nem boldogság*, „az ember nem boldogságra törekszik, csak az angol teszi ezt" (Götzen-Dämmerung. Sprüche und Pfeile, 12. o.). Az angolszász etikai utilitarizmust éppúgy elveti, mint a felebaráti szeretetet: „Vajjon a közelvaló felebarát szeretetét javallom-e néktek? Sokkal szívesebben

javallom néktek a közel-való felebarát kerülését és a legtávolabbi szeretetét" (Zarathustra, 79. o.). A boldogságról, a jólétről, az irgalomról csak a közönséges emberek beszélnek, mindez a „csordaemberek" zöld „legelőboldogsága" csupán. Az életet *naturalista* módon, testi életként értelmezi; a szellem nem élet, a test megnyilvánulása, a lélek valami testit megnevező szó csupán: „test vagyok egészen, s kívüle semmisem; és a lélek csak szó megjelölni egy valamit a testen" (Zarathustra, 41. o.). A test nagy értelem, az elme a nagy értelem „kis szerszáma és játékszere". A logika mögött a háttérben a faj fenntartására irányuló értékelések húzódnak meg. „Gondolataid és érzelmeid mögött, én vérem, áll egy hatalmas uralkodó, egy ismeretlen bölcs — kinek neve *magad*. Testedben lakik, maga a tested" — tanítja Zarathustra (42. o.). Az ítélet hamissága nem ellenvetés az ítélettel szemben, „az a kérdés, hogy növeli-e, fenntartja-e az életet, hogy fajfenntartó, sőt nemesítő-e" (Jenseits von Gut und Böse, 3—4. a.). Az ember ragadozó állat, lelki nyugalommal gyilkol, megbecstelenít, kínoz, gyujtogat, mintha diákcsíny lenne az egész. „Valamennyi előkelő fajta mélyén . . . félreismerhetetlen a szőke bestia" (Zur Genealogie der Moral, 11. a.).

Az élet naturalista értelmezésével szorosan összefügg *evolucionista* szemlélete. „Az ember a még meg nem állapodott állat" (Jenseits von Gut und Böse, 62. a.), a megszelídítés morálját a tenyésztés moráljának kell felváltania (Die Verbesser der Menschheit, 5. a.). A cél — bár bírálja *Darwint*, mégis érezhetően az ő hatására — az emberi faj nemesítése, a felsőbbrendű ember kitenyésztése. *Nietzsche* naturalista-evolucionista szemléletét könnyű félreérteni, s őt erkölcsi biologizmussal vádolni. De nem vezet mindent vissza a biológiára, s nem tekinti a vitalitást a végső értelmi kritériumnak. „Darwin elfelejtette a szellemet (-ez angol dolog!) . . . a szellemen, mint látnivaló, óvatosságot, türelmet, ravaszságot, tettetést, a nagy önuralmat értem, s mindent, ami *mimicry* (hozzá tartozik az úgynevezett erények nagy része)" (Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 14. a.). Az egyház *gyakorlatát* életellenességgel s a szenvedélyek férfiatlanításával vádolja, nem hirdet azonban zabolátlanságot s kicsapongást, hanem a „szenvedélyek átszellemítését". „Az érzékek ellen nem az aszkéták . . . mondták a leggonoszabbat, hanem a lehetetlen aszkéták, azok, akiknek szükségük volt rá, hogy aszkéták legyenek" (Götzen-Dämmerung, Moral als Widernatur, 1—2. a.). Az alkotó lélek útjáról így tanít Zarathustra: „Magános, az önmagadhoz vezető utat járod! S önmagad mellett vezet utad és két ördögöd mellett . . . Kell, hogy magad égesd el magad tulaj-

don lángodban: hogyan akarsz újjászületni, ha nem levél előbb hamu . . . Szeretem azt, aki magamagán túl akar teremteni és így megyen tönkre" (Zarathustra, 85. o.). „Nincs keservesebb balsors az emberi sorsban, mintha a föld hatalmasai egyúttal nem a legelső emberek is. Mert ilyenkor minden hamissá, ferdévé és szörnyeteggé lészen. És kivált, ha ők az utolsók és inkább barmok, mint emberek: akkor följebb, egyre följebb száll a csőcselék ára és végezetül így szól a csőcselék-erény: ‚Íme, csak én vagyok erény!' " (i. m. 330. o.). „Még rosszabbat is látok", embereket, „akik nem egyebek, mint egy nagy szem, vagy egy nagy száj, vagy egy nagy has, vagy valami egyéb más nagy; fonák-nyomorékoknak hívom az ilyeneket" (i. m. 189. o.). Ezért fordul szembe a mennyiségi szemlélettel: „A mechanisztikus felfogás nem akar mást, csak mennyiségeket; az erő ellenben a minőségben van" (Wille zur Macht, 1077. a.), s egyszer Cézárt Krisztus lelkével *együtt* tekinti ideálnak (i. m. 983. a.).

Az élet *voluntarista* szemlélete szerint az élet a hatalom akarása: „Szükséges tehát itt az ‚élet' fogalmának új, meghatározott megfogalmazása. Az én megfogalmazásom így szól: az élet a hatalom akarása" (i. m. 254. a.). Benne találja meg az értelmezés és értékelés legvégső alapelvét. Az Antikrisztus második aforizmájában azt kérdi: „Mi a jó? — Minden, ami a hatalom érzetét, a hatalom akarását, magát a hatalmat növeli az emberben. Mi a rossz? — Minden, ami a gyöngeségből ered . . . Nem megelégedést, hanem több hatalmat; nem békét mindenáron, hanem háborút; nem erényt, hanem rátermettséget (a reneszánsz-stílusú erény, virtù, a moráltól független erény). A gyöngék és rosszul sikerültek pusztuljanak el: ez emberszeretetünk első tétele. S ehhez hozzá kell őket segítenünk. Mi ártalmasabb, mint a megrögzött vétek? A cselekvő részvét minden rosszul sikerült és gyönge iránt — a kereszténység" (Der Antichrist, 2. a.). A világfolyamat végső értelmező principiuma a hatalom: „Ez a világ a hatalom akarása — és azonkívül semmi más! És ti magatok is a hatalom akarása vagytok — és azonkívül semmi" (Wille zur Macht, 1067. a.). A hatalom azonban — legalábbis átvitt értelemben — sokféle: hatalom a nyers erő, a jog, az ártatlanság, az érték, az eszme. *Nietzsche* szerint mindez az uralkodás, a birtoklás, az érvényesülés álcázott formája csupán, a hatalom akarása a történelem rugója, minden emberi értékmegvalósítás és értékalkotás titkos ereje. A hatalom akarása húzódik meg a szentek lemondásának, a szerelmesek szerelmének, az irgalmasok részvétének a mélyén. Az ész és az erkölcs tehetetlen a hatalom szenvedélyes hajszolásával szemben, ezek csak fegyverek a kezében, bábok,

amelyekkel az játszik. „A filozófus legtöbb tudatos gondolatát titkosan irányítják az ösztönei" (Jenseits von Gut und Böse, 3. a.). A filozófusok úgy tettetik, mintha véleményüket hideg és tárgyilagos megfontolásnak köszönhetnék, holott többnyire eleve fölállított tételt, „átszűrt szívbeli kívánságot védelmeznek utólag keresett okok segítségével". Nem hiszi, hogy az ismeretvágy a filozófia atyja; különböző vágyak játszanak az emberrel, ezek mindegyike uralkodni akar rajta és a többi ösztönön. „Mert minden ösztön uralomvágyó; s mint ilyen próbál filozofálni" (i. m. 6. a.). *Freud* és *Adler* vitatkozott, hogy az élvezet- vagy a hatalomvágy-e az ember alapösztöne. *Nietzsche* szerint bármelyik ösztön magához ragadhatja a hatalmat, s ilyenformán végülis a hatalomvágyra vezeti vissza az emberi életet.

### *15.1.2. Zarathustra éneke*

A világ fokozódó platónikus-kanti-keresztény leértékelésével szemben Nietzsche-Zarathustra „a föld értelméből beszél" (Zarathustra, 40. o.). „Kérve kérlek benneteket, véreim, maradjatok hívek a földhöz és ne higgyetek azoknak, akik túlvilági reményekről fecsegnek előttetek" (i. m. 11. o.). Zarathustra, a hegyről lejövе egy öreg remetével találkozik, aki Istenről beszél neki. Amikor azonban egyedül maradt, imigyen szólott önnön szívéhez: „Vajon lehetséges-e? Ez az öreg szent az erdejében még semmit sem hallott volna arról, hogy Isten meghalt?!" (i. m. 10. o.). A legnagyobb újkori eseménynek tartja, hogy „Isten halott, hogy a keresztény Istenbe vetett hit hitelét vesztette, kezdi beárnyékolni Európát". Az esemény azonban fölöttébb nagy ahhoz, hogy felfogják és távolabbi következményeit átlássák (Die fröhliche Wissenschaft, 343. o.). Az ember fölszabadulását s teremtőerejének visszaszerzését reméli Isten halálától: „Hogy pedig szívem mélyét kitárjam néktek barátaim: ha volnának istenek, miképpen viselném el, hogy én ne legyek isten! *Tehát* nincsenek istenek" (Zarathustra, 114. o.). Káromlás ez? De hiszen Zarathustra sajnálja a szabad szellemeket, a fölszabadultakat, a nagy vágyakozókat, „titeket mind, akik a nagy utálatban szenvedtek, miképpen és szenvedek, akiknek régi istene meghalt, és még nem fekszik számotokra bölcsőben, pólyában új isten" (i. m. 399. o.). Zarathustra sem tud elmenekülni az ismeretlen Isten elől:

„— Nem! Jövel vissza minden gyötrelmeddel!
Az árvák árvájához,
Jövel vissza!
Minden könnypatakom
*Feléd* folyik!
Szívem utolsó lángja —
*Reád* lobog!
Jövel vissza,
Ismeretlen istenem! Jajjom! Utolsó — boldogságom!"
(Zarathustra, 342. o.).

Isten halála után az embernek magának kell megalkotnia az életéhez nélkülözhetetlen értékeket: „mi Jó, mi Gonosz, azt még nem tudja senki: hanemha az, aki teremt! Ez pedig az, aki az ember célját megteremti és a földnek megadja értelmét és jövőjét: s csupán ez teremti meg, hogy valami Jó vagy Gonosz" (i. m. 266. o.). Számtalan változatban mondja el Zarathustra ugyanazt a gondolatot: „Csak az ember tőn értékeket a dolgokba, hogy magát fenntarthassa, — csak ő teremte értelmet a dolgoknak, emberi értelmet! Ennek okáért hívja magát „ember"-nek, vagyis: az értékelőnek" (i. m. 77. o.). Erre azonban csak kevesen képesek: „Olyan vagy-e, akinek *szabad* volt járomból kimenekülni? Sokan vannak, akik utolsó értéküket vetették el, ha szolgáló készségüket elvetették!" (i. m. 83. o.). A felszabadult, autonóm ember önmaga törvényhozója, nem süllyedhet bele naturalizmusba és biologizmusba. Ezt jól látja *Nietzsche*, ígéretét azonban, az értékek átértékelését, nem tudja megvalósítani. Az erőre, a dinamikára, a felülemelkedésre, az erényre, a föld értelmére való hivatkozás még nem mondja meg, hogy mire törekedjék az ember, hogy mi a föld értelme.

Talán a *felsőbbrendű ember*? „Meghalt minden isten: íme azt akarjuk, hogy az emberfölötti ember éljen" (i. m. 105. o.). „Hogyan lehet az embernek föléje kerülni! Az emberfölötti embert hordozom szívemben, *az* az elsőm és egyetlenem, — és *nem* az ember: nem a felebarát, nem a legszegényebb, nem a legszenvedőbb, nem a legjobb" (i. m. 385. o.). „Az ember nagysága éppen az, hogy nem cél, hanem híd: az ember azért szeretnivaló, mert átmenet és pusztulás" (Also sprach Zarathustra, I. Zarathustras Vorrede, 4.). A felsőbbrendű ember megjelenésétől várja az emberi élet új értelmét: „Valamikor ... el kell jönnie hozzánk, a megváltó embernek, ... annak aki visszaadja célját a földnek, az Antikrisztusnak és Antinihilistának, Isten és a semmi legyőzőjének" (Zur Geneologie der Moral, II. 24. o.). A görög metafizikát

és a kereszténységet — a nép platonizmusát — okolja az újkori nihilizmusért. Az istenhit megszünésétől a nihilizmus megszünését várja. De hiába. A semmi legyőzője nem jött el: bárhol is lapozunk bele írásaiba, a naturalizmuson túlmutató *tartalmat* nem találjuk meg nála sehol.

A kaotikus zűrzavarnak, a természeti erők vak játékának nincs értelme, „az ember elveszítette a saját értékébe vetett hitét", s rájött, „hogy a keletkezéssel nem ér el semmit". A nihilizmus oka „a keletkezés állítólagos céljából való kiábrándulás". Az eredmény a nihilizmus végső formája, „amely magába zárja a metafizikai világba vetett hit hiányát", amely megtiltja magának „az igazi világba vetett hitet". Ez az álláspont a keletkezést fogadja el egyedüli realitásnak, de nem tudja elviselni ezt a világot. Mi történt? Amikor fölfogta az ember, hogy nem szabad a valóság egészét sem a cél, sem az egység, sem az igazság fogalmával értelmeznie, föltámadt az értéktelenség érzete. Az európai ember kivonta a világból a cél, az egység, a lét értékkategóriáit, s ezzel a világ elveszítette értékét. De honnét származik ebbe a három kategóriába helyezett hitünk? Ha elvetjük őket, akkor többé nincs okunk rá, hogy leértékeljük a mindenséget. „Az ész kategóriáiba vetett hit a nihilizmus oka, — a világ értékét olyan kategóriákkal mértük, amelyek egy képzelt világra vonatkoznak". Ha lemondunk szellemiségünk kategóriáiról kihúzzuk a nihilizmus lába alól a talajt (Der Wille zur Macht I. Der europäische Nihilismus, 1—12. a.). Az új értékalkotás elve a hatalom akarása. Az igazság kritériuma a hatalomérzet növelése. A hatalom legfőbb akarása a keletkezés azonosítása a léttel. „Az elmélkedés csúcsa az, hogy minden visszatér: a keletkezés világa ebben közelíti meg legszélsőségesebben a lét világát" (Der Wille zur Macht III. 617. a.). Az örök visszatérés gondolata egybefoglalja a két nagy filozófiai nézőpontot: a keletkezés és a létezés értékének a szempontját (i. m. IV. 1058. a.). „A világ önmagából él: saját ürülékével táplálkozik" (i. m. IV. 1066. a.). A világ — mondja *Nietzsche* — és természetesen beleértendő ebbe az ember is, szörnyű erő, kezdet és vég nélkül, szilárdan meghatározott erőmennyiség, amely sem több, sem kevesebb nem lesz, nem használódik el, hanem csak átalakul, egészét tekintve változatlanul nagy, kiadások és ráfizetések nélküli háztartás, amelynek azonban bevétele nincs, amelyet a semmi vesz körül mint valami határ, nem elúszó, nem eltékozolt, nem végtelenbe tágult, hanem meghatározott erő meghatározott térben, amely azonban nem üres, hanem különböző erők játéktere, önmagukat ostromló hullámok tengere, örökké változó, örökké visszatérő, rengeteg ideig tartó visszatérés, apály

és dagály, telve ellentétekkel, bőséggel és szükséggel, önmagát igenlő s önmagát pusztító: az önmagát örökké teremtő és örökké pusztító dionüszoszi világ túl van a jón és a rosszon, céltalan, hacsak nem rejlik cél a kör boldogságában, akarattalan, hacsak egy gyűrűnek nincs akarata önmaga iránt. „Meg akarjátok ismerni ennek a világnak a nevét? Akartok megoldást valamennyi talányára? Világosságot akartok, ti legrejtettebbek, legerősebbek, legrettenthetetlenebbek, legéjféliebbek? Ez a világ a hatalom akarása — s azonkívül semmi más. És ti magatok is ez a hatalom akarása vagytok — és azonkívül semmi más" (i. m. IV. 1067. a.).

Ez lenne *Nietzsche* végső válasza? A hatalom akarásának örök körforgása? Ezzel akarja megszűntetni a nihilizmust? „Az én formulám az emberi nagyság meghatározására az amor fati: hogy az ember ne akarjon semmi mást sem előre, sem hátra, sem az örökkévalóságban. Azt, ami szükségszerű, nemcsak el kell tűrni, még kevésbé szabad letagadni — a szükségszerű meghazudtolása minden idealizmus —, hanem szeretni is kell" (Ecce homo. Warum ich so klug bin, 10. a.). Az örök visszatérés gondolata karöltve jár a végzettel, a kettő együtt biztosítja az áhított öröklétet:

„Schuld der Notwendigkeit!
Höchstes Gestirn des Seins!
— das kein Wunsch erreicht,
das kein Nein befleckt,
ewiges Ja des Seins,
ewig bin ich dein Ja:
denn ich liebe dich, o Ewigkeit"
(Ruhm und Ewigkeit).

*Nietzsche* nem elégedett meg azzal, hogy Istent a maga képére teremtse, saját halhatatlanságát is biztosítania kellett: „Mert a kéj örökkön élni vágy" (Zarathustra, 435. o.). A felsőbbrendű embert a dolgok örök körforgása követi. Minden dolog összes részletével vissza fog térni, maga *Nietzsche* is, s vérből és vasból, darócból és hamuból való Németországa is. Ez a szörnyű tanítás lenne az élet elfogadásának legbátrabb módja? Nem csoda, hogy Zarathustra vonakodott végső tanításként kimondani ezt a szörnyű determinizmust, amíg egy hang meg nem szólalt benne: „Hát fontos vagy te, Zarathustra? Mondd ki szavad és zúzódj össze!"

### 15.1.3. *Nietzsche és a kereszténység*

Azt mondja *Nietzsche*, hogy amint két szó van a német nyelvben a rosszra (schlecht és böse), a jónak is kettős jelentése van, következésképpen az erkölcs is kétféle: úri erkölcs és csorda erkölcs. Az erény még a közönséges római száján is férfiasságot, bátorságot, vállalkozó kedvet, hősiességet jelentett. Ázsiából azonban, különösképpen a zsidóktól politikai elnyomatásuk idején, másik mérték származott át hozzánk: az elnyomatásból alázat született, a gyámoltalanságból felebaráti szeretet. Az erkölcsi rabszolgalázadás kialakította a csordaerkölcsöt. Ennek hatására a veszély és a hatalom szeretete átengedte helyét a biztonság és a béke szeretetének; az erőt a ravaszság pótolta, a nyílt bosszút a titkos, a szigorúságot a részvét, a vállalkozó kedvet az utánzás, a büszkeséget a lelkiismeret korbácsa. A becsület: pogány, római, feudális, arisztokratikus; a lelkiismeret: zsidó, keresztény, polgári, demokratikus. A zsidók szerint: „csak a nyomorultak a jók, a szegények, tehetetlenek, kicsinyek a jók, a szenvedők, a nélkülözők, a betegek, a rútak az egyedüli jámborak, csak számukra van üdvösség; ellenben ti előkelők és hatalmasak, ti vagytok mindörökké a gonoszok, a kegyetlenek, a kéjvágyók, a telhetetlenek, az istentelenek, ti lesztek örökké boldogtalanok, átkozottak, kárhozottak" (Zur Genealogie der Moral I. 7. a.). Az értékelésnek ezt a módját Jézus élezte ki: szerinte minden ember egyenlő értékű és egyenlő jogai vannak. Az ő tanaiból származik a demokrácia, az utilitarizmus és a szocializmus.

A felsőbbrendű emberhez az arisztokrácián át vezet az út. A demokráciát ki kell irtani, amíg nem késő. Első lépés ebben az irányban a kereszténység lerombolása. A kereszténység alapfogalmai — felebaráti szeretet, részvét, alázat, önzetlenség, áldozatkészség — a rabszolgaerkölcs életellenes kategóriái. A kereszténység találta föl az istenfogalmat mint az élet, az életöröm és az ösztönök ellenfogalmát. A túlvilág megfosztja értékétől ezt a világot, a lélek rágalmazza a testet s mindazt, ami hozzátartozik, a bűn, a lelkiismeret, az akaratszabadság megfosztja a büszkét és hatalmasat az erejétől. „A keresztrefeszített Isten az élet megátkozása — jeladás, hogy megváltsuk magunkat tőle." *Nietzsche* egyik leggyakoribb vádja a keresztények ellen, hogy ha valóban megváltottak lennénk, ennek meg kellene látszania rajtuk. A Megfeszített ellenfogalma Dionüszosz. „A legrettenetesebb vádat emelem a kereszténység ellen . . . A kereszténység számomra az elgondolható legnagyobb korrupció, amely mindent korrumpálni akar. A keresztény egyház romlottsága megfertőzött mindent, az

értékből értéktelenséget, az igazságból hazugságot, a tisztességből alávalóságot csinált" (Antichrist, 62. a.). „Az egyház gyakorlata életellenes" (Moral als Widernatur, 1. a.).

Ugyanakkor azonban — mint minden téren, ezen is — olvashatunk ellenkező értelmű kijelentéseket *Nietzschénél*. Nem bízik a természettudományban, amely „egyáltalán nem győzte le a keresztény értékítéleteket. Krisztus a kereszten — még ma is a legmagasztosabb jelkép" (Wille zur Macht, 219. a.). A katolikus egyház struktúrái is megnyerték tetszését: a jócselekedetek a puszta hit helyett, az egyházi szertartások, a papok megkülönböztetett helyzete és hatalma; védelmezi a rózsafűzért, a gyónást, a celibátust és a jezsuitákat. Különösen is helyesli, hogy a katolikus egyházban van „igazi mítosz" és kételkedés nélküli hit, míg a protestantizmusban a professzori szellem uralkodik, csupa racionalizmus és humanizmus. Főként az egyházi hierarchia tetszik neki: az emberek megkülönböztetését, az imperium romanum maradék darabját, a hatalom akarását látja benne. Lutheri hevességgel támadja *Luthert*, aki az általános papság eszméjével megszüntette a hierarchikus papságot, s a felsőbb embert. *Luther* a legnagyobb plebejus, aki „direkt" és „ungeniert" kívánt Istennel beszélni, nem volt hieratikus érzéke a tisztelet és az etikett iránt. Lelkesedik a katolikus egyház arisztokratizmusáért, s ezzel kapcsolatban — a különben megvetett — papokért is: „Gonosz ellenség ők... Vérem azonban rokonvér az övékkel; és kívánom, hogy az én vérem még az övékben is tiszteltessék" (Zarathustra, 121. o.).

### *15.1.4. Nietzsche értelmezése*

Sokan mondták, hogy *Nietzschében* a kereszténység iránti gyűlölettől nem választható el a szeretet, s az érzések közismert ambivalenciája értelmezi viszonyát a kereszténységhez csakúgy mint a németséghez. „A derék németek! Rettenetesen odamondogattam nekik... A németek lelkén szárad pl. az is, hogy a történet utolsó *nagy korszakát*, a renaissanceot, kiforgatták értelméből éppen akkor, amikor a keresztény értékek, a décadence-értékek meggyőzettek... Az egyházat *támadni* akkor annyi volt, mint — helyreállítani a kereszténységet" — írja 1888-ban egyik levelében (Fr. Nietzsche levelei, 229. o.). De hivatkozni szoktak az erkölcsre is. A régi erkölccsel való szembefordulása naturalizmusa ellenére sem végleges, hiszen az erkölcs kritériumát keresi, amely a hatalom akarásának legvégső értékét biztosítaná. Ha a hagyományos erkölcs lerombolója az egyik legnagyobb moralista, ha a nihilista

voltaképpen borzad a nihilizmustól, akkor miért nem lehetne az Antikrisztus lelke legmélyén keresztény, az ateista pedig hivő? A moralista, a nihilizmus ellenfele, a hivő üggyel-bajjal kihámozható még *Nietzsche* írásaiból, a keresztény azonban semmiképp; hiszen amit elismer a kereszténységből, annak az evangélium eredeti üzenetéhez vajmi kevés köze van, s Jézus tulajdonképpeni tanítását: a tevékeny részvét, az áldozat, az ember- és istenszeretet értékét képtelen felfogni. *Nietzsche* többértelműsége a huszadik században tragikus következménnyel járt: amikor *Hitler* kiszabadíttatta *Mussolinit* Gran Sasso-i fogságából, *Nietzsche* összes műveinek díszkötéses kiadásával ajándékozta meg. Voluntarizmusa jó ürügyül szolgált mindkettőjüknek. Szívesen hivatkoztak Zarathustrára: „Ámde úgy akarja ezt teremtő akaratom, a végzetem. Vagy, hogy igazabban mondjam meg néktek: ép ezt a végzetet akarja az én akaratom" (Zarathustra, 115. o.).

*Jaspers* (Nietzsche, 1936) visszautasítja a szokványos *Nietzsche*-kritikát, amely a filozófust számtalan belső ellentmondására hivatkozva logikátlansággal vádolja. *Nietzsche* önértelmezése éppen ellentmondásaiban, sokértelműségében rejlik. Filozófiája az önlegyőzés, a cél nélküli nyugtalanság, az abszolút negativitás bölcselete. Nem rendszerező, nincs otthona; folytonos reflexiójában, egyre mélyebbre ásásában, a talaj állandó felforgatásában a semmi iránti szenvedélye nyilvánul meg. Gondolkodásának alapja az Isten-nélküliség. Minden összeomlott benne: erkölcs, ész, humanitás, kultúra, igazság, filozófia, kereszténység, Isten. Istennélkülisége nem ateista elmélet; ha így lenne, *Nietzsche* magatartása azonnal átcsapna a filozófiátlanságba. Folytonosan le kell győznie magát, ateizmusában sem merevedhet bele. Mit tehet azonban? Egzisztálnia kell — mondja *Jaspers* —, önmagát túlhaladnia, a határon kudarcot vallania, s mégis tovább kutatnia határtalan nyugtalanságában. *Jaspers* szerint ebben az egzisztálásban nyilatkozik meg *Nietzsche* filozófiája. *Jaspers* egzisztenciabölcselőként értelmezi *Nietzsché*t.

*Heidegger* is saját gondolatvilágában helyezi el (Nietzsche, 1961). Szerinte *Nietzsche* metafizikus: az „Isten halála" azt jelenti, hogy az érzékfölötti világnak nincs hatóereje, nem adományoz életet. A metafizikának — vagyis szerinte a nyugati filozófiának, amelyet platonizmusnak mond — a végét hirdeti. Saját filozófiáját a platonizmus ellenmozgásaként értelmezi. A nihilizmusért — amely egyaránt elnyeléssel fenyegeti a metafizikát, az európai kultúrát és a kereszténységet — a platonizmust teszi felelőssé. *Nietzsche* nagysága abban áll — mondja *Heidegger* —, hogy átlátta a nyugati szellem, különösképpen a keresztény gondolkodás fogalmai-

nak a megalapozatlanságát. Miközben azonban új értékvilágot akart alkotni, maga is beleveszett a metafizika s ezzel együtt a nihilizmus útvesztőjébe (Nietzsche, 2. k. 340. o.). Az őrült ember más Istent keres ugyan, de ugyanúgy Istent keresi, amint a metafizika kezdettől fogva teszi, s éppen ebben áll a nihilizmus. A régi metafizika fogalmai — ahelyett hogy biztosítanák — eltorzítják a létet. Éppen a metafizika méri Istenre az utolsó halálos csapást: *Nietzschénél* a hatalom akarásának az értékprincipiuma. „Nietzsche sohasem ismerte föl a nihilizmus lényegét" (Holzwege, 244. o.). Csak a heideggeri létfogalom szabadít meg a létezők reflektálásából származó torzító fogalmaktól: a metafizika a tulajdonképpeni nihilizmus (Nietzsche, 2. k. 350. o.). A nihilizmustól szíven ütött gondolkodás a lét kimaradását megfontoló filozófiával győzi le a nihilizmust (i. m. 2. k. 368. o.).

*Heidegger Nietzsche*-értelmezése szintén egyoldalú, s a heideggeri filozófia előföltevéseire épül. Azért vádolja a nihilizmus fel nem ismerésével *Nietzschét*, mert végső fokon ő is biztonságot keresett: a Zarathustrától megvetett, a régi metafizika által számára nem nyújtott biztonságot kutatta. Az igazi nihilizmus — mondja *Heidegger* — nem kíván semmiféle biztonságot, s mindvégig elviseli a kérdés, a bizonytalanság, a megváltó válasz hiányát. *Heidegger* azonban ezen a ponton már önmagával kerül szembe: az értelmes kérdést megelőzi s lehetővé teszi a válasz. Ha pedig ez így van, akkor a nihilizmus vagy nem értelmes kérdés, vagy pedig a megoldást és ezzel a nihilizmus föloldását jelentő végső válasz a nihilizmus lehetőségének a föltétele. Végeredményben az a meggyőződése *Nietzschének* is: gondolatainak a legmélyén nem az igazság tagadása, hanem az igazság szeretete él: a bölcsesség kedvelője volt, aki az örökkévalót kereste, s ezért akart felülkerekedni az időn és az időbeliségen. Erejéből azonban nem futotta többre: megrekedt a keresésnél, s nem ért el a megtaláláshoz.

IRODALOM

*1. Kiadások, fordítások:*

*E. Förster-Nietzsche:* Fr. Nietzsche. Gesammelte Werke, Leipzig 1895—1901. 15 kötet. Az ún. „Grossoktav-Ausgabe" második kiadása: Leipzig 1906—1926. 20 kötetben.

*A. Messer:* Friedrich Nietzsche, Werke in zwei Bänden, Leipzig 1930. 2 k.

*Fr. Nietzsche:*

Ecce Homo. Művészet és művészetek. Modernség, Budapest 1923.

Im-igyen szóla Zarathustra, Budapest 1908.

Jón, rosszon túl. Előjáték egy jövendőbeli filozófiához, Budapest 1924.
Korszerűtlen elmélkedések, Budapest 1922.
A tragédia eredete vagy görögség és pesszimizmus, Budapest 1910.
Vidám tudomány, Budapest 1923.
*Strém I., Beke M.:* Fr. Nietzsche levelei 1863—1889, Budapest é. n.

*2. Általános irodalom:*

*Ch. Andler:* Nietzsche. Sa vie et sa pensée, Paris 1958. 3 kötet.
*A. Banfi:* Nietzsche, Milano 1934.
*W. Barret:* Irrational Man, London 1961.
*E. Biser:* „Gott ist tot" — Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins, München 1962.
*F. Copleston:* i. m. VII/2. k. 164—194. o., 229—233. o.
*W. Durant:* A gondolat hősei, Budapest 1931. 351—392. o.
*E. Förster-Nietzsche:* Das Leben F. Nietzsches, Leipzig 1895—1904. 2. kötet.
*G. Grau:* Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit, Frankfurt 1958.
*M. Heidegger:* Nietzsche, Pfullingen 1961. 2 kötet.
*M. Heidegger:* Holzwege, Frankfurt 1950. 193—247. o.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 501—527. o.
*K. Jaspers:* Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1950.
*K. Jaspers:* Nietzsche und das Christentum, München 1946.
*H. Lefèbvre:* Nietzsche, Paris 1939.
*J. B. Lotz:* Zwischen Seligkeit und Verdamnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum, Frankfurt 1953.
*K. Löwith:* Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956.
*Lukács Gy.:* Az ész trónfosztása, Budapest 1965.
*Lukács Gy.:* Adalékok az esztétika történetéhez, Budapest 1972. 2. k. 341—378. o.
*A. Mittasch:* F. Nietzsche als Naturphilosoph, Stuttgart 1952.
*H. Pfeil:* F. Nietzsche und die Religion, Regensburg 1948.
*E. F. Podach:* F. Nietzsches Werke des Zuzammenbruchs, Heidelberg 1961.
*J. Salaquarda:* Philozophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971.
*G. Siewerth:* Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln 1959.
*H. Wein:* Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie, Den Haag 1962.
*B. Welte:* Nietzsches Atheismus und das Christentum, Darmstadt 1958.
*H. M. Wolff:* F. Nietzsche. Der Weg zum Nichts, Bern 1956.

*3. Bibliográfia:*

*H. W. Reichert, K. Schlechta:* International Nietzsche-Bibliographie, Chapel Hill 1960.

## 15.2. Az életfilozófia a XX. században

### 15.2.1. A bergsoni spiritualizmus

HENRI BERGSON (1859—1941.), a párizsi Collège de France filozófiaprofesszora működésének kezdetétől szembenéz kora problémáival. A XIX. század hagyományát követi, s a filozófiát nem kívánja elválasztani a pozitív tudományoktól. Minduntalan kifejeződik műveiben a tudomány elismerése, de nem veszi át a hagyományos tudományfelfogást. Bölcseletének egyik célja éppen a tudományra való filozófiai reflexió, a tudomány bölcseleti értelmezése. Gondolkodásának a kialakulása nagyjából egybeesik a modern fizika megszületésével. A „Tartam és egyidejűség" Durée et Simultanéité, 1922) című műve bevezetőjében maga mutat rá rokonságukra. *Einsteint* nemcsak azért csodálja, mert új fizikát alkotott, hanem azért is, mert új gondolkodásmóddal ajándékozott meg minket, s rámutatott arra, hogy a filozófiának és a fizikának, mivel önálló tudományok, kölcsönösen ki kell egészíteniök egymást. *Bergson* a fizikán kívül a biológiára, a pszichológiára, a szociológiára és a vallástudományra is reflektál műveiben.

Eredetileg *Comte* és *Spencer* pozitivizmusát követte, de hamarosan felszabadul hatásuktól. Az „Idő és szabadság" (Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889) című művében szembefordul az asszociációs lélektan determinizmusával, miszerint az egyik lelkiállapotot szükségszerűen követi a másik. A „lelki állapot" *(état de conscience)* elvonatkoztatás, a tudat folyamából önkényesen kiragadott töredék. A tudat nem sztatikus, hanem dinamikus, nem „állapotok" egymásutánja, hanem összefüggő folyamat. A tudat állapotként történő értelmezésének helytelen időfelfogásunk az oka. Az értelem eddig a térre összpontosított, mert a tér lehetővé teszi az elképzelést. A térfelfogást alkalmazták az időre is, amit homogén, egynemű részekre bontható kiterjedésként képzeltek el. Így jött létre a newtoni „egyenletesen folyó idő" *(tempus quod aequaliter fluit)*, amely alkalmazható a fizikai-asztronómiai világra, de nem az emberi tudatra.

*Bergson* a fogalmi gondolkodástól, az értelemtől *(intelligence)* megkülönbözteti az intuíciót *(intuition)*. A tér és a fizikai idő az értelmi sematizálás *(Kant!)* alkotásaként csak a sztatikus valóságra alkalmazható. Az áramló időt az intuíció ragadja meg. Benne a megismerő alany teljesen azonosul a tárggyal: „Intuíciónak hívjuk azt a bizonyos szellemi szimpátiát, mellyel valamely tárgy belsejébe visszük magunkat, hogy azonosuljunk azzal, ami benne

egyetlen és következőleg kifejezhetetlen" (Metafizikai értekezések, 9. o.). Az idő *(temps)* kifejezéssel a fizikai időt jelöli, tudatunk alapvonása azonban a *tartam (durée)*. A tartam élmény, az idő fogalmi szerkesztés. Az élmény minőség és nem mennyiség. A különböző minőségek egymásba hatoló folytonossága a tartam. A tudatot éppen ezért csak intuícióval ismerhetjük meg, ezt azonban megnehezíti számunkra a térbeli gondolkodás — az elképzelés — meggyökeresedett szokása. A fizikai idő térbeli analógiája a kiterjedés, a tartamnak azonban — mivel nem mennyiség, hanem minőség — nincs elképzelhető megfelelője. Ha a tartamot időnek képzeljük el, akkor a tudat térbeli lesz, s ebben a tudattérben valóban mechanikus képzettársítás útján jönnek létre a különböző képzetek. A mechanikus felfogás alól kihúzza a talajt a mennyiségi egységekre nem osztható tartam. Ha tudatunk mennyiségileg osztható, akkor a részek a fizikai okság alapján mechanikusan determinálják egymást. Ha a tudatot minőségileg kell elgondolnunk, akkor megszűnik a szigorú determinizmus, és lehetővé válik a szabadság. A tartam nem engedi meg az ismétlődést, a jövőbeli élmény nem határozható meg a múltban megvalósult feltételek alapján. Mivel az intuíció a megismételhetetlen, egyedi émény átélése, *Bergson* számára azonos értelmű a leleménnyel és a szabadsággal. Bár a szabadságról alkotott fogalma nem kielégítő, s az intuíció nem bizonyított, irracionális föltételezés csupán, jól látja, hogy az emberi szabadság elismerésének legnagyobb akadálya a XIX. századi kvantitatív-asszociációs lélektan *(Fechner* stb.).

Az emberi szabadság mélyebb megalapozása kedvéért második nagyobb művében (Matière et Mémoire, 1896) a pszichofizikai paralelizmust cáfolja meg, amely szerint a testi és a lelki jelenségek ugyanannak az egy valóságnak kétféle megnyilvánulási formái csupán. Mi tehát az agy szerepe a lelkiéletben? Az agy működése sem oka, sem viszonypárja (paralelizmus), legfeljebb föltétele a lelki jelenségeknek. Ezt azzal bizonyítja, hogy emlékeink nem agybeli nyomok, hanem élménytartalmak formájában maradnak meg, s az agy, mint valami telefonközpont, emlékeink tömkelegéből — az emlékhez kapcsolódó dinamikus elemek révén — csak azokat engedi tudatosulni, amelyek elősegítik az előttünk álló feladat megoldását. Az agylenyomat-elmélet ellen szól az a tapasztalati tény is, hogy a szóemlékezet megbetegedése esetén következetesen először a főnevek, majd a melléknevek, s utóljára az igék, vagyis előbb a kisebb, s csak később a nagyobb mozgásélménnyel rendelkező emlékek esnek ki. A fiziológia nem képes a tudat lényegét megragadni. A ruha leesik, ha kihúzzák a falból a szö-

get, amelyen függ, ebből azonban nem következik, hogy a szög egyenértékű a ruhával, hogy a szög mozgásával azonosítható a ruha mozgása (Durant, 397. o.).

*Kant* és *Schopenhauer* nyomdokain járva, az újkori antropológiai fordulatnak megfelelően az emberi tudattal értelmezi *Bergson* az egész valóságot. 1907-ben jelenik meg „Teremtő fejlődés" (L'Evolution créatrice) című műve. A valóság, a világ, a létezők összessége dinamikus folyamat, amelynek legbenső magva élet. Az „új filozófia" szerint az élet a szellemi természetű „éltető lendület" *(élan vital)* egy központból történő, bokrétaszerűen szétlövelő szertesugárzása. Az élettől elválaszthatatlan a fejlődés. A nem egyenesvonalú, hanem szétágazó fejlődést, amely nem kvantitatív, hanem kvalitatív — minőségi — változásokat jelent, nem vezethetjük vissza anyagi-mennyiségi változásokra, a fejlődés során megjelenő *új* fittyet hány a mechanikai-kauzális magyarázatra. A szellemi intuícióban átélt állandó megújulás — amint az kifejeződik minden, főként művészi alkotásban — jól megmagyarázza azonban ezt a „teremtő fejlődést". *Bergson* számára az „élan vital" az abszolút első, minden egyebet értelmező alapelv. „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" (Teremtő fejlődés, 243. o.). Az életlendületet lefékezi az anyag; a növényvilág feladata az energia kémiai rögzítése. Az állatban a táplálék kereséséhez szükséges mozgás megnyitja a tudatot, amely az ösztön és az értelem minőségileg nem különböző formájában nyilvánul meg. A fejlődés tetőpontja az ember, aki képes arra, hogy alakítsa saját fejlődését és a világot. A világot alakító „homo faber" a fogalmi gondolkodást használja, állandóan abban a veszélyben forog azonban, hogy a világot és önmagát a *mozdulatlan* valóságokhoz alkalmazkodó értelmi kategóriákkal magyarázza; „Az értelmet az életnek természetes nemértése jellemzi" (i. m. 153. o.). Az értelem sztatikus hajlamát az intuíció győzi le, amely a tudatban és a külvilágban felfedezi a tartamot, az élan vital létformáját. A filozófiának *Bergson* szerint éppen az a feladata, hogy ismét kifejlessze ezt a művészi alkotással rokon, már-már kialvó képességet.

A szellemi, abszolút elsődleges, teremtő *élan vital* közel áll az arisztotelészi actus purus fogalmához, sőt a schellingi azonosságfilozófiához. A valóságról nem állítható, hogy *van*, hanem hogy *lesz (se fait)*. „E meghatározás szerint Istenben semmi kész nincs: szünetlen élet ő, cselekvés és szabadság. Az így felfogott terem-

tés nem titokzatos, önmagunkban tapasztaljuk, amikor szabadon cselekszünk" (Durant, 405. o.). Hogy a bergsoni istenfogalom személyes-e vagy panteisztikus, erősen vitatható *(Le Roy, H. Meyer, J. Maritain); Bergson* személyes hite a teremtő Istenben azonban vitán fölül áll. 1914-ben az egyház indexre tette műveit, ez azonban nem akadályozta meg azt, hogy kiváló gondolkodókat — köztük *Jacques Maritain*-t — visszafordítson a lélekhez és Istenhez. A zsidó családból származó filozófus 1934-ben kelt végrendeletében írta: „Konvertita lettem volna, ha nem látom évek óta nőni a félelmetes antiszemita hullámot, amely csakhamar elborítja az egész világot. Azokhoz akartam tartozni, akiket holnap üldözni fognak" (Hirschberger II. 576. o.).

Az erkölcs és a vallás két forrásáról írott művében (Les deux Sources de la Morale et de la Religion, 1932) kifejti, hogy az *élan vital* eszménye a társulás, amely már a hangyák és a méhek életében is jelentkezik. A társadalmiság az embernél fejlődik ki teljesen. Az erkölcsiség egyik forrása a zárt közösség (család, törzs, nemzet), amelynek tagjait a társadalmi kényszer *(pression sociale)* tartja össze. A zárt társadalom kényszerítő erejű erkölcse, a társadalom szokásai és intézményei, törvényei és pressziói a közösség fönnmaradását célozzák. A nyílt társadalom erkölcse a szabadság: az egyetemes emberiesség és a szeretet felsőbbrendű erkölcse. Itt már nem a vitális kényszer és szükségszerűség működik, hanem az *élan d'amour:* a szabad, alkotó és teremtő szeretet-lendület. A nyílt erkölcs úgy viszonyul a zárt erkölcshöz, mint a mozgás a nyugalomhoz, a fejlődés a fenntartáshoz, a szabadság a törvényhez, a nyílt gondolkodás a zárt gondolkodáshoz. Kimagasló képviselői a görög bölcsek, Izrael prófétái, a buddhizmus megvilágosodottjai, a kereszténység szentjei. A sztoikusoknál csíraszerűen jelentkező nyílt erkölcsöt a kereszténység teljesítette be eszményében, a szeretetben. Mivel az igazi szeretet teremtő, azért a nyílt erkölcs lelke a szeretet-lendület. Az embernek szüksége van a zárt kötelék erkölcsére, méginkább azonban a szabadság magasabb erkölcsére.

Az erkölcs nem nélkülözheti a vallást, mivel ez biztosítja a társadalom egységét. Vallás nélkül nem állhat fönn az erkölcsiség, erkölcsiség nélkül pedig a társadalom. A zárt vallás „a természet védekező reakciója az értelem tevékenysége ellen, amennyiben ez elnyomja az egyént vagy bomlasztja a társadalmat" (i. m. 219. o.). Újból a technikai értelemmel fordul szembe, amely természeténél fogva hajlik a materializmusra. Az értelem használatával járó veszélyek elkerülésére adta a természet az embernek a mesélő készséget *(fonction fabulatrice)*, azért, hogy létrehozza a termé-

szetes vallást. Ettől a zárt, sztatikus vallástól megkülönbözteti a nyílt vagy dinamikus vallást, amely nem a kialakult társadalom fenntartására, hanem a szeretet teljes kifejlődésére irányul. Az emberszeretet összefügg az istenszeretettel, az emberiség céljával. Az istenszeretet legmagasabbrendű formája a keresztény misztika. A misztika azt sejteti meg, hogy a teremtés Isten vállalkozása olyan lények létrehozására, akik méltók szeretetére. A misztikus „Isten által és Isten erejével az egész emberiséget isteni szeretettel szereti" (i. m. 249. o.).

*Bergson* érzékenyen válaszolt a századforduló szellemi problémáira, a tudományt felvette a filozófiai gondolkodásba, de megőrizte szabadságát. Végiggondolta s közben átértelmezte a fejlődés eszméjét: a világfolyamat nem lentről fölfelé történő folytonos fejlődés, hanem teremtő élet. Nem a magasabbrendű ered az alacsonyabbrendűből, hanem a magasabbrendű rosszul sikerült kísérlete az alacsonyabbrendű. Kiemeli a személy egyetlenségét és levezethetetlenségét, ugyanakkor hangsúlyozza társadalmi kötöttségét is. Szintetizáló törekvése érvényesül vallásfelfogásában. Magáévá teszi *Durkheim* tanítását a vallás társadalmi funkciójáról, s szerencsésen húzza alá a vallás társadalomfölötti oldalát. Érvényesíti a gondolkodás racionalitását, s elismeri a valóság misztérium-jellegét. A biológia központi helyre kerül gondolkodásában, de nem téveszti szem elől a szellem elsődlegességét. Korunk gondolkodása az életről, az időről, az emberről, a társadalomról és a vallásról nem vonhatja ki magát hatása alól. Kérdés azonban, hogy az intuíció elegendő alapot nyújt-e a racionalizmus és a materializmus megcáfolására? Ha az intuíción a skolasztika intellektusát érti, akkor kár ezt a könnyen félreérthető kifejezést használnia: az intuíciót nem az értelemmel *(ratio)*, hanem az ésszel *(intelligence)* állítja szembe. Az intuíció nem világos fogalmának tulajdonítható, hogy *Bergson* végső soron a descartesi dualizmust igyekezett elfogadhatóvá tenni. Ha pedig az intuíció az *élan vital* megnyilvánulása csupán, akkor nehéz kivédenie az irracionalizmus vádját. „Azt hiszem — írja *Bergson* —, hogy a filozófiában kár a cáfolásra vesztegetni az időt... Az igaz állítás magától is képes a téves gondolat helyét elfoglalni; s a legjobb cáfolattá válik, ha mi nem fáradozunk is azzal, hogy bárkit megcáfoljunk" (Durant, 406. o.). Az intuíciónak mind a mai napig nem sikerült elfoglalnia az értelem és az ész helyét gondolkodásunkban.

IRODALOM

*1. Kiadások, fordítások:*

*H. Bergson:*
Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1946 (53. kiadás).
Idő és szabadság. Tanulmány személetünk közvetlen adatairól, Budapest 1925.
Matière et mémoire, Paris 1946 (46. kiadás).
Le rire, Paris 1946 (67. kiadás).
A nevetés, Budapest 1913. (1920., 1968., 1971.)
L'évolution créatrice, Paris 1946 (48. kiadás).
Teremtő fejlődés, Karcag 1930.
Les deux sources de la morale et de la religion, Paris 1946 (48. kiadás).
Több tanulmányát tartalmazza:
Metafizikai értekezések, Budapest 1925.
Essais et témoignages, Paris 1943.

*2. Általános irodalom:*

*H. M. Baumgartner:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 173—177. o.
*B. Delfgaauw:* Philosophie im 20. Jahrhundert, Freiburg 1966.
*W. Durant:* A gondolat hősei, Budapest 1931. 393—409. o.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 571—578. o.
*L. Husson:* L'intellectualisme de Bergson, Paris 1947.
*P. Ch. Jurevics:* H. Bergson. Einführung in seine Philosophie, Freiburg 1949.
*J. Maritain:* La philosophie bergsonienne, Paris 1913.
*A. Thibaudet:* Le Bergsonisme, Paris 1924. 2 kötet.

### *15.2.2. A cselekvés filozófiája*

MAURICE BLONDEL (1861—1949.) Aix-en-Provence-i egyetemi tanár 1893-ban védte meg közel 500 oldalas disszertációját a Sorbonne-on: „A cselekvés. Az élet és a gyakorlat tudományának kirtikája" (L'Action, 1893). Az életfilozófia általános szellemi légkörében élő filozófus a „L'Action" megjelenése után kezdett csak foglalkozni az életfilozófiával, *Bergson* alapfogalmait (élet, action, intelligence, intuition) megalapozatlannak és nem találónak tartotta. Így *Blondel* nemcsak az életfilozófia beteljesítője, hanem megszüntetője is.

A „L'Action"-ban az emberi cselekvést vizsgálja, értelmét kutatja. „Igen vagy nem: az emberi életnek van-e értelme, és az embernek van-e rendeltetése?" — ezzel a kérdéssel kezdi művét. A cselekvéstől nem vitatható el belső célszerűsége: az ember mindig valamiért, valaminek a kedvéért tesz valamit. Ezzel azonban nem magyarázta meg magát a cselekvést, csak irányát. Mi az értelme

magának a cselekvésnek, egyáltalán az emberi tevékenységnek; a megismerésnek és az akarásnak? A cselekvés értelmének a kérdése végülis magának az életnek az értelmét keresi. A kérdés nem kerülhető el, mert a cselekvésben mindig benne foglaltatik a gondolkodás is: „a gondolkodás a cselekvés egyik formája, a cselekvés a gondolat révén lehet szabad akarás" (L'Action, 119. o.). A cselekvés tudatossága olyan esemény, amelyet egyre jobban meg kell közelítenünk, amelynek következtében az ember felelős tetteiért, vagyis válaszolnia kell tetteinek az értelmére, mindannak az értelmére, amit életnek mondunk.

Az előbbiekből kitűnik, hogy a blondeli „action" nem a radikális életfilozófia irracionalizmusát jelenti. Az *action* sem nem vak, sem nem külsőséges az ésszel (intelligence) szemben. A megismerés, a gondolkodás az *action* része, s a gondolkodás előrehaladása az *action* haladását is meghatározza. A gondolkodás mozgása *(le mouvement de la conscience)* nem ugyanaz, mint a német idealizmusban a „Bewegung des Bewusstseins", s a megismerés és a lelkiismeret oszthatalan egységét jelenti. Az *action* az átfogó, egyetemes szellemi mozgás, amelynek a racionális, értelmi gondolkodás része csupán. A blondeli *action* a szellem életét, vagy az élő szellemet jelöli; a fogalmi gondolkodás mélyén rejtőző dinamizmust, kényszert, törekvést, amelyből a gondolkodás fakad, de jelenti a törekvés föltételeit és eredményeit is. Az *action* elemzése közben *Blondel* a transzcendentális módszer egyik legkiemelkedőbb képviselőjének mutatkozik. „Ez a belefoglalás *(implication)* és a kifejtés *(explication)* módszere. Ezek a kijelentések egyszerűen azt jelentik, hogy a reális adottságoktól való menekülés helyett . . . azt kell feltárnunk, amit ezek a szó legszorosabb értelmében föltételeznek, ami őket lehetővé teszi, s ami létet kölcsönöz nekik . . . Belefoglalni, implikálni annyit tesz, mint felfedezni a már jelenlevőt, de még észre nem vettet, kifejezetten meg nem ismertet és ki nem mondottat" (Philosophische Ansprüche des Christentums, 276—286. o.).

Az élet kritikus elemzése magának az életnek az értelméhez vagy értelmetlenségéhez vezet. Bármilyen értelmesek is az egyes cselekedetek, az élet egészének ugyanúgy nem önmagában rejlik az értelme, mint az életet kitevő cselekedeteknek. Nemcsak cselekedeteinket, életünket is valaminek a kedvéért valósítjuk meg. Az élet a személyes Istenre irányul, s csak akkor lesz értelmes, ha Isten megközelítésére használjuk. Mivel az élet Istenre irányul, a meghalás sem képes elpusztítani ezt a kapcsolatot. A halál után is fenn kell maradnia az embernek, mert különben értelmetlenné válik az, amit életében tett: Isten megközelítése és ezáltal az em-

ber tökéletesedése. *Blondel* nem a világtól elvonatkoztatva filozofál. Világunkban a vallás válaszol a lét értelmének a kérdésére, a filozófiai gondolkodás legfontosabb feladata tehát a vallási kérdésre való reflexió. A keresztény hit elfogadása vagy elutasítása azonban már megelőzi a filozófiát.

De nem puszta állítások ezek a gondolatok? Mire alapozza, hogy az ember ilyen lényegi, elpusztíthatatlan kapcsolatban van Istennel? Az *action*, szűkebben az akarás és az akarat transzcendentális elemzésére. Az emberi akarás mindig sokkal többre irányul annál, mint amennyit egy-egy akarati aktusunk „akar" Akarásunkat alapvető „szerénytelenség" jellemzi, mégpedig nemcsak azért, mert a konkrét életben adódó lehetőségek mindig törölnek valamit a követelmények abszolút voltából, hanem elvileg, mert az akarás legbensejében honol a többre való törekvés. Az ember mindig többet akar, örökké elégedetlen az elérttel. Örök elégedetlensége, a törekvés és az eredmény meg nem felelősége *(inadéquation)* egzisztenciánk alapvető tulajdonsága. *Blondel* érdeme, hogy nemcsak leírta ezt a szerénytelenséget, hanem kimutatta azt is, hogy miért nem térhet ki soha előle az ember. A cselekvést vizsgálva arra az eredményre jutott, hogy az ember soha nem képes teljesen belefoglalni magát cselekedeteibe, nem képes teljesen kikerekíteni létezését: mélyebb akaratunk, az akaró akarás *(volonté voulante)* mindig magával ragadja az akart akarást *(volonté voulue)*. Megnyugvás csak akkor lehetséges, ha az akarás tárgya képes betölteni az akarás egész terjedelmét. Valahányszor végiegesen letelepedni kíván valahol az ember, magával ragadja saját létének a lendülete új, ismeretlen tájak felé. Ez a nyugtalanság nem gyanútlanságból ered. Minél többet tud az ember, minél többje van, minél több ő maga, annál inkább tudatára ébred annak, hogy nincs semmije, nem tud semmit, hogy nem az, amit akar. Minél több kielégülést nyújtanak az érzékei, a szelleme, a szíve, annál mélyebb az elégedetlenség szakadéka. Öröm és bánat, siker és kudarc, birtoklás és nélkülözés ugyanahhoz a megállapításhoz visz: bármennyit is ért el az akarat, a tett nem felel meg soha az akarásnak, amelyből eredt, az akarat nem képes arra, hogy teljesen akarja gyökeres akarását. Bármennyi nyereséget is könyvelhet el magának az akarat, az akaráshoz viszonyítva be kell vallania a csődöt. „Az emberi cselekvés beteljesítésére irányuló kísérleteink soha nem sikerülnek: és mégis szükségképpen arra törekszik ez a cselekvés, hogy megelégedett és tökéletes legyen. Nem tehet másként, bár mindig csődbe jut" (L'Action, 321. o.). A tudat különböző rétegeinek a vizsgálata azt bizonyítja, hogy az ember voltaképpen valamennyi akarati aktu-

sában döntésre törekszik Istennel kapcsolatban. Az akarást nem nyugtatja meg a véges dolgok akarása. A *volonté voulante* és a *volonté voulue* közötti eltérés következtében a cselekvés mindig befejezetlen. Ebből a meg nem felelőségből és meg nem elégedésből ered az „Egyetlen Szükséges" *(Unique nécessaire)* eszméje. Az ember kénytelen szabadon állást foglalni *(option)* a Transzcendens mellett vagy ellen. Isten elől tehát — bármiként is nevezzük — nem térhet ki egyetlen emberi cselekedet sem. Bármilyen irányban is vág neki valaki az életnek, az utca végén mindig Isten várja. Az előle való menekülés más módja csupán a hozzáfutásnak, valamennyi akarásunkat titkos kötelék fűzi hozzá. Isten a célja valamennyi törekvésünknek, s majd ha utólérjük a soha el nem értet, akkor leszünk mi magunk is azzá, ami alapjában már vagyunk, de lenni még nem tudunk. Az ember csak akkor éri el teljes azonosságát önmagával, ha visszavonhatatlanul találkozik Istennel.

Az egységesen felfogott — bár az anyag és a szellem különbségét nem tagadó — emberi lét alapvető dinamikája az *action*, nem az életfilozófia irracionális sürgetése és törekvése. A blondeli törekvés ahhoz hasonlítható, amelyre *Arisztotelész* gondolt, amikor azt mondta, hogy az anyag kívánkozik a forma után, vagy amire *Platón* gondolt, amikor kijelentette, hogy valamennyi létező olyan akar lenni, mint amilyen az ideája. A középkorban úgy mondták ezt, hogy minden dologban él a természetes vágy *(desiderium naturale)* Isten, az első igazság és a formák formája után. Mivel az ember történelmi, az örök igazságot nem képes egyetlen pillanatban átfogni. Az igazság fokozatosan tárul föl az időben, következésképpen mindig több igazsággal kell számolnunk, s késznek kell lennünk az *action* szólítására.

„A gondolat" című hatalmas kétkötetes művében (La pensée, 1934—1935.) részletesen foglalkozik a történelmiség problémájával. A világról nem állítható hogy van, hanem hogy keletkezik és valamivé válik. Egységét a különböző rendek és formák biztosítják, de a világ nem gondolható el sztatikus és egynemű valóságként. A világ a történelem folyamán bontakozik ki s éri el azonosságát. A közös hajtóerő a tökéletességre való törekvés. A „Történelem és dogma" (Histoire et Dogme, 1904) című művében hevesen támadja *A. Loisy* historizmusát. A történelmiség elől elzárkózó „dogmatikus extrinsecizmus" bírálata után rábizonyítja *Loisy*-ra számtalan tévedését. A historizmus nem veszi figyelembe a valóság elemeinek a szolidaritását, vagyis azt, hogy a valóságban végbemenő történelmi változásnak mindig valami állandó a föltétele. A kritikus hermeneutika nem téveszthetí szeme elől, hogy a

valóság — jelen esetben a kinyilatkoztatás Krisztusban — mindig fölülmúlja a róla alkotott képet, amelyet az írások tartalmaznak. A Jézusról szóló szövegek véges emberek korlátozott élményeiről számolnak be, s már a puszta filozófiai reflexió szintjén el kell fogadnunk, hogy Jézus több annál, mint amennyit a történelemkritikai módszer *(Loisy)* fölfogni képes belőle. Még provizórikusan sem tehetünk úgy, mintha a kereszténység csak irodalmi emlékekre épülne, mivel más kötelékek is összekapcsolnak minket Krisztussal: élő emlékekből alkotott történelem, amely nélkül a kereszténység nem lenne más, mint pergamentek és íróik vallása. Amint az egyház hitét kifejező dogma nem gátolja, hanem megvilágosítja a kutatókat, ugyanígy a történelem is hozzásegít a dogma mélyebb megértéséhez. Az „extrinsecizmus" és a „historizmus" — a teljes történelmietlenség valamint szöges ellentéte — egyaránt félreismeri a hagyomány lényegét. A hagyomány élő valóságában összetartozik a történelem és a dogma, a kritikus kutatás és a hit szabálya; a dogma történelmisége Krisztus valóságának mindenkori megragadását mozdítja elő. Korszakalkotó gondolatait a skolasztikus filozófián nevelődött teológusok nem értették meg: a dogma történelmiségét félreértették, s ezzel — egészen a legutóbbi időkig — eltorlaszolták a hermeneutikus probléma helyes megközelítésének az útját.

*Blondel* legfontosabb feladatának a kinyilatkoztatás és a mai gondolkodás, konkrétabban a „természetes" és a „természetfölötti" közötti kapcsolat megteremtését tartotta. Ki akarja mutatni, hogy a filozófia autonóm mozgása önként nyílik meg a kereszténység előtt (La Philosophie et l'Esprit chrétien, 1944—1946.). A filozófia új területének tekinti a keresztény egzisztencia filozófiai megvilágítását, s a kereszténység *filozófiai* igazolását (Lettres philosophiques, 34. o.). Kiindulópontnak a modern filozófia abszolút föltételének elkönyvelt immanenciát választja. Az emberi élet értelmét és célját kutatva kimutatja az emberi lét szellemi dinamikájáról *(volonté voulante)*, hogy nem tölti be azt egyetlen földi cél sem *(volonté voulue)*. Lehetetlenség tehát nem meglátni a „természetes rend", az immanencia elégtelenségét, s ugyancsak lehetetlen tagadni az emberi lét ezen felülemelkedő és rajta túllépő igényét. Ilyenképpen a leginkább autonóm és immanens valóságban, az eredeti akarásban tárul föl a kívülről és felülről történő növekedési vágy. Akkor pedig fölmerül a kérdés, hogy nem kaphatjuk-e meg valaki mástól azt, amire magunktól képtelenek vagyunk. Ezen a ponton nem térhet ki senki a döntés *(option)* elől: elfogadja-e vagy elutasítja-e a transzcendenciát. A filozófia további feladata az egyik vagy másik döntés „implikációinak"

kifejtése: hogy az ember nem élhet másképp, csak úgy, hogy az emberi felfogás elől mindig visszahúzódó Istent bevezeti életébe. Ez utóbbi azt jelenti, hogy az ember képtelen saját erejéből elérni a számára abszolúte szükségszerű célt, tehát az ember „természetfölötti" meghatározottsággal bír. A filozófia eljut az ember „természetfölötti meghatározottságáig", de ennek mibenlétét már a teológia hivatott kifejteni.

A „L'Action" apologetikai implikációit kifejtő „Lettre sur l'apologétique" (1896) különösen heves támadások kereszttüzébe került. A hagyományos apologetika a hit természetes (kegyelemtől független), racionális (a puszta értelem által bizonyított), objektív (külső ismérvekre épülő) szavahihetőségét igyekezett bizonyítani. Különösen nagy súlyt helyezett a csodára mint természetes úton megmagyarázhatatlan s ezért a természetfölötti beavatkozását bizonyító jelre. A *Blondel*-féle „immanens apologetika" abból a tényből indult ki, hogy az ember csak olyasmit képes elfogadni és igaznak állítani, amit valamilyen előzetes vonatkozási ponthoz kapcsolhat, ami megfelel legbenső igényének. A hagyományos apologetika alaphibája az, hogy mit sem törődik a megismerő alannyal, s a megismerés alanyi feltételeivel; eredménye ezért a semmivel egyenlő. „Az önmagukban . . . abszolút érvényes objektív érvek két föltételtől függően fejtik csak ki hatásukat bennünk: egyfelől a kegyelem, az interna auxilia segítségével, másfelől pedig az elengedhetetlen tudatos és szándékos dispozíció révén, amely bensőleg felel meg e segítségeknek, amelyek maguk is belülről és egyben fölülről származnak" (Philosophische Ansprüche des Christentums, 55. o.). Logikusan következik ebből, hogy a kinyilatkoztatást nem az bizonyítja be az embernek, a konkrét alanynak, hogy a csoda szembenáll a természettel. Az így értelmezett csoda „a dogmatikus erődítmény tornyának ajtajára szögezett nyilvános hirdetmény" csupán. A helyes felfogás szerint a csoda „kifejező jel", amelynek az a feladata, hogy érzékletesen jelölje számunkra a kinyilatkoztatott igazság lényegét: Isten jóságos gondoskodását az emberről.

*Blondel* a huszadik század úttörő vallásfilozófusa, akit még ma is sokan félreismernek. Sokat kellett szenvednie az egyháziak értetlenségétől, a valóságos élettől elszakadt gondolkodásmódjától. Bár legelsőként szállt szembe — és számolt le — a modernizmussal *(Histoire et Dogme)*, mégis modernizmussal gyanúsították. Az immanens apologetikát az egyház tilalmazta. *Blondel*t azzal támadták, hogy filozófiája megszünteti a transzcendenciát, a természetfölöttit, a kegyelmet. A „szupranaturalista" teológiai szemlélet képtelen volt belátni, hogy a transzcendencia nem választ-

ható el az immanenciától, hogy a „natura pura" állapot merő fikció, és a természetest logikailag és ontológiailag megelőző természetfölötti nyilvánul meg az emberi szellem „természetes" vágyában és törekvésében, s hogy a természetfölötti logikai-ontológiai prioritása nélkül a fogalma logikai képtelenség. *Szent Tamás*ra hivatkozva támadták *Blondel*t azért, amit már *Szent Tamás* tanított, hogy az emberben természetes vágy él Isten után *(capax infiniti)*. A tragikus az volt az egészben, hogy a hit buzgó őreinek éppen azt az embert sikerült elnémítaniuk hosszú évtizedekre, aki egyedül lett volna képes és alkalmas a keresztény hitre való korszerű, színvonalas, tudományosan korrekt és filozófiailag helytálló reflexióra. A modernisták elítélése (X. Pius: „Pascendi dominici gregis") *Blondel*re is vonatkozott (Dz. 2103, 2106 továbbá 2074 és 2077), legalábbis aszerint, amint őt ellenfelei értelmezték. A vatikáni államtitkárság 1945-ben kelt, *J. B. Montini* által aláírt levele negyven évvel később azzal szolgáltat igazságot az ártatlanul támadott filozófusnak, hogy *Blondel* eredeti tanítását megkülönbözteti attól, ahogyan a legtöbben értették. „Filozófiai kutatásai mindig nagy gonddal ügyeltek arra, hogy tiszteletben tartsák a kinyilatkoztatott igazságok transzcendenciáját; műve üdvös hatást fejt ki a Hit misztériumának értelmezésében, kiegyensúlyozva azok felfogását, akik kizárólag az Ész egyeduralmában hisznek. Ennek a racionalizmusnak a csődjét különben ma már világosan látjuk. Nagy tehetséggel és hittel végezte munkáját, és — egy-két kifejezésének teológiai pontatlanságát nem számítva — munkássága nagyban hozzájárul ahhoz, hogy tudományos körökben jobban megértik és könnyebben elfogadják a keresztény üzenetet, amely az üdvösség útja az egyének és a társadalom számára" (idézi Szabó F., 521. o.). *Blondel* — a tilalmak és támadások ellenére is — mély hatást gyakorolt korunk legkiválóbb keresztény gondolkodóira; lehetetlen fel nem ismernünk gondolatainak a nyomát *Karl Rahner* teológiájában és a transzcendentális módszer filozófusainak az írásaiban.

IRODALOM


*1. Maurice Blondel:*

L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris 1893 (1950).

Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, St. Dizier 1896.

Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne, La Chapelle-Montligeon 1904.
A két utóbbi új kiadása egy kötetben:
Les premiers écrits de M. Blondel, Paris 1956.
Le problème de la philosophie catholique, Paris 1932.
La Pensée, Paris 1934. 2 kötet.
L'Être et les êtres, Paris 1935.
L'Action, Paris 1936—1937. 2 kötet (A „második L'Action").
La Philosophie et l'Esprit chrétien, Paris 1944—1946. 2 kötet.
Exigences philosophiques du christianisme, Paris 1950.
Lettres philosophiques, Paris 1961.
M. Blondel — A. Valensin, Correspondance 1899—1912. Paris 1957.
Das Denken, Freiburg 1953—1956.
Philosophische Ansprüche des Christentums, München, Wien 1954.

2. *Bibliográfia:*

*A. Hayen:* Bibliographie Blondelienne 1888—1951., Louvain 1953.

3. *Általános irodalom:*

*P. Archambault:* Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de M. Blondel, Paris 1928.
*R. Aubert:* Le problème de l'acte de foi, données traditionnelles et résultats des controverses récentes, Louvain 1945.
*H. Bouillard:* Blondel et le Christianisme, Paris 1961.
*A. Cartier:* Existence et Vérité. Philosophie de l'action de M. Blondel et problématique existentielle, Toulouse 1955.
*H. De Lubac:* Blondel et Teilhard de Chardin, Paris 1965.
*H. Duméry:* Blondel et la religion. Essai critique sur la „Lettre" de 1896, Paris 1954.
*H. Duméry:* La philosophie de l'Action, Essai sur l'intellectualisme blondélien, Paris 1948.
*P. Heinrici:* Hegel und Blondel, Pullach 1958.
*Mérleg* 6. (1970) 165—178. o.
*J. Paliard:* M. Blondel ou le dépassement chrétien, Paris 1950.
*E. Seiterich:* Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik, Freiburg 1938.
*Szabó F.:* Vigilia 34. (1969) 517—521. o.
*Tarnay B.:* Teológia 1 (1967) 72—86. o.

### *15.2.3. A fejlődés filozófiája*

A *Blondel*nél húsz évvel fiatalabb PIERRE TEILHARD de CHARDIN (1881—1955.) gondolkodását *Bergson* és a másik *Bergson*-tanítvány, *Eduard Le Roy* (1870—1954.) befolyásolta. A közöttük

szövődő szoros barátságnak tulajdonítható filozófiájuk közös vonása. *Teilhard* bölcseleti gondolatai — eltekintve a skolasztikus örökségtől — *Le Roy* gondolkodását tükrözik, bár sokat köszönhet még a kiváló *Blondel*-tanítványnak, *Auguste Valensin*-nak is.

„Az emberi jelenség" (Le Phénomène humain) című művében hangsúlyozza, hogy a világ tudományos birtokbavételéhez új módszerre van szükségünk. Az új módszert fenomenológiának vagy hüperfizikának nevezi. *Teilhard* fenomenológiája az analitikus tudományok szintetikus szemléletére irányuló „meta-science", amely hidat ver a szaktudományok, a bölcslet és a teológia között. „Lehetetlen, hogy valaki a Világegyetemről általános tudományos értelmezést próbálna alkotni, s máris ne keltené azt a *látszatot*, mintha véges-végig meg akarná magyarázni. De ha jobban megfigyelik, azonnal észreveszik, hogy ez a „Hüper-fizika" még nem Metafizika" (i. m. 14. o.). Az evolúció kozmikus világ-folyamat, az egységesülő fizikai és szellemi valóságnak időbeli és térbeli alakulása az ősatomtól az Omega pontig. A fejlődést folyamatosság és megszakítás jellemzi. „Ugyanaz a folyamat, de megszakítva" (i. m. 187. o.). Ugyanaz a folyamat folytatódik, de ugrásszerű szakítások mennek benne végbe. A fejlődés folyamatában az élet kiemelkedése és a reflektáló tudat megjelenése alkotja a két nagy szakítást. „Minden területen azt tapasztaljuk, hogy amikor valamilyen nagyság eléggé kiteljesedett, akkor hirtelen jelleget, állapotot vagy természetet változtat. A görbe visszahajlik; a felület egy pontra szűkül . . . Kritikus pontok, állapotbeli változások, lépcsőfokok az emelkedőn, sok-sok fajta ugrás a kibontakozás *folyamán*" (i. m. 74. o.). Az ugrás magyarázza meg, hogy az ember — bár az ember-előttiből származik — egyúttal összehasonlíthatatlanul több annál. „A spiritualistáknak igazuk van, amikor oly nyakasan állnak ki amellett, hogy az Embernek bizonyos transzcendenciája van a Természet többi része fölött. A materialisták nem tévednek akkor, ha azt állítják, hogy az Ember csak egy fokkal több az állati formák sorozatánál. Ez esetben is, mint sok más esetben, a két antitétikus evidencia magasabb egységben oldódik föl . . ." (i. m. 187. o.). „Ekkor maga az emberi paradoxon világosodik ki" (i. m. 185. o.).

Az evolúció tehát haladás. A biológiai fejlődésen végigvonuló vörös fonal a kefalizáció, az agy kialakulása. A központi idegrendszer és a tudat kifejlődése közötti párhuzamot a bonyolódás törvénye *(la loi de complexité — conscience)* fejezi ki. Az anyag és az élő fejlődése folyamán egyre fokozódik az összetettség: ez a folyamat az entrópia növekedésével ellentétes irányú, a közösségbe-szerveződés pedig a szocializálódás magas fokára emeli az

emberiséget. A fejlődés az emberben eljutott a tudatig és a szabadságig. A további fejlődést a szabadság növekedésének kell tekintenünk. A világ alapjában szabadság-jellegű, mert már ősi elrendezésében is fölbukkan a véletlen — „az Isten helye a dolgok között" —, meg valami preferenciális igény, ami a „valószínű" (fizikai értelemben) ellenében működik: „A szintetikus létezők valami kezdetlegesen fölrakódó épületen születtek meg, a kedvező esetek *(hasard)* hihetetlen közrejátszásával" (i. m. 311. o.).

Az evolúció megfordíthatatlan folyamat, nem várható tehát korunkban az emberiség pusztulása. Tagadhatatlan azonban, hogy a tudatossá vált fejlődés során az ember maga veszi kézbe saját fejlődését. A fejlődés felelős tevékenységre és a jövőbe vetett bizalomra szólítja föl az embert. „Ha csak mítosz a Haladás, vagyis ha egy feladat előtt állva ezt mondhatjuk: Ugyan mire jó ez? — akkor lehanyatlik erőfeszítésünk, s bukásában magával rántja az egész Fejlődést, az egészet, mert mi vagyunk ez a Fejlődés" (i. m. 265. o.). Keresztények és nemkeresztények összefogása szükséges, hogy a modern világ legyőzze aggódását és nyugtalanságát. „A haladás nem az, aminek általában tartják az emberek, s haragra gerjednek, ha nem következik be. A haladás közvetlenül nem kényelem, nem jobblét, nem béke. Nem nyugalom. Nem is erény. Lényegében véve a haladás erő, minden erő legveszedelmesebbike" — írja „Az emberi jövő" (L'Avenir de l'Homme) című kötetében (Die Zukunft des Menschen, 33. o.). Az emberiség jövőjéért végzett közös munka biztató jelekre támaszkodhat: a történelem folyamán nem volt még sohasem ekkora a vágy az egység, az igazság és az igazságosság után, mint napjainkban.

Az egységet nem elvonatkoztatott eszmény, hanem teljes emberi kapcsolat, a szeretet valósítja meg. Következésképpen Krisztus az, aki összekapcsolja és egyesíti az emberiséget. „A sokfelészövődő és sztatikus Természetben Krisztus egyetemes uralma éppenséggel szerepelhetett valami külső és kívülről ránk szálló hatalomként. De a lelkileg összpontosuló Világban már mily sürgető feszültséget ölt magára ez a krisztusi energia! . . . Krisztus szervesen magáraöltí még az általa teremtett Világ nagyszerű valóságát is. S ebből kifolyólag már nem metafora az, hogy az ember képesnek érzi magát Isten befogadására, és Istenét fedezi föl a mozgó Világ széltében-hosszában és mélységében. Hogy a szó teljes értelmében azt mondhatjuk Istennek: szeretlek! — nemcsak egész testemmel, szívemmel és lelkem teljességével, hanem az egységesülés útján járó egész Világmindenséggel, — íme olyan imádság ez, amelyet csak a Tér-Időben mondhatunk el" (Az emberi jelenség, 347. o.).

*Teilhard* aszketikáját „Az isteni Milió" (Le Milieu divin), misztikáját főként „A mindenség himnusza" (Hymne de l'Univers) tartalmazza. „A ma születő új Emberiségben az Ige folytatta születésének végnélküli működését. S hogy alászállt a Világ szívébe, ezért az Anyag felszökő árjai még meg sem rezdültek, amikor élettel telítődtek. A mélységes átalakítás látszólag semmit sem rengetett meg. A velőkig ható Szó hatására mégis titokzatosan és valóságosan öltött testet a Mindenség, ez az óriási Ostya. Istenem, most már Megtestesülésed ad formát minden Anyagnak" (Mise a világ felett, i. m. 13. o.). Keresztény hite és tudományos meggyőződése biztosítja optimizmusát: „Merthát nem józan ítélőképességnek, hanem lelki betegségnek jele volna, ha az egész világ értékét és reményeit kétségbevonná" (i. m. 94. o.). „Az életet azért szeretem olyan szenvedélyesen, mert közreműködhetek egy Valóság kialakításában, amely maradandóbb mint önmagam" (i. m. 101. o.). Ez a maradandó valóság Krisztus teljessége, amelyről Szent Pál is ír: „Maga Isten — személyesen bukkan föl az egyszerűvé lett Világ szívemélyén. S az ilymódon istenivé tett Mindenség szerves mintája Jézus Krisztus, aki vonzó szeretetével és Eucharisztiájának hathatós erejével lassacskán önmagába gyűjt minden egységesítő erőt, ami még szerteszét hever a Teremtésben . . ." (i. m. 107. o.).

„Az emberi energia" (L'énergie humaine) kisebb írásait tartalmazza, amelyekből kiviláglik életművének kiindulópontja: az a törekvése, hogy a lehető legmesszebbre hatoljon a világegyetem szerkezetében, amelynek mi is része vagyunk. Azt kutatta, hogy a külső világ és a belső világ — tapasztalásunk két nagy területe — miként vezethető vissza egységre a fejlődőfélben lévő világegyetemben. Bár állításai metafizikai távlatokba nyílnak, *Teilhard* elsősorban nem filozófusként igyekezett megközelíteni a problémát. Helyesen jegyzi meg *Daniélou:* „Az az érzésünk, hogy Teilhard úgy fedezi fel a metafizikát, mint valamikor a Szókratész előtti gondolkodók. Metafizikát alkot, kora tudományának folytatásaként" (i. m. 11. o.). Gondolkodásának a kulcsa az analógia: a létezők különféle szintjein föltárt törvényeket (fejlődés, bonyolódás, személlyéválás, szocializálódás stb.) általánosítja, s analógiás alkalmazásukkal értelmezi az egész valóságot. Alapként nála is a lét fizikai-biológiai elemzése szolgál, miként *Arisztotelésznél* és *Szent Tamásnál. Teilhard* különleges érdeme, hogy visszaállította a metafizika és a tudományok, a tudomány és a vallás közti kapcsolatot. A kiváló természettudós, biológus és paleontológus elsősorban saját életművével, a teilhardi jelenséggel igazolta, hogy a hit nincs ellentétben a tudománnyal: „A keresztény

hitvallásnak egyik legbiztosabb és legértékesebb része alapján a keresztény nem puszta tagadással, hanem túlhaladással alakítja ki világhoz való viszonyát. Ha valódi módon éli vallását, akkor ez a hit már meghatározás szerint is csak azt eredményezheti, hogy beteljesíti benne emberségét" (i. m. 237. o.). Meg van győződve arról, hogy a tudomány előmozdítja a hitet: „A szó valódi értelmében igaz, hogy az a munka, amely a tudás által fejleszti ki a világról alkotott tudatunkat, a papság munkájához csatlakozik, mert annak számára készít elő anyagot: teremtő működéssel együttdolgozva folyton messzebbre tágít egy olyan világegyetemet, amelynek szívébe Isten szállt alá" (i. m. 240. o.).

IRODALOM


*1. Kiadások, fordítások:*

*P. Teilhard de Chardin:*
Le Groupe zoologique humain, Paris 1956.
La Phénomène humain, Paris 1955.
L'Apparition de l'homme, Paris 1956.
La vision du passé, Paris 1957.
Le Milieu divin, Paris 1957.
L'Avenir de l'homme, Paris 1959. Németül: Die Zukunft des Menschen, Olten 1963.
L'Énergie humaine, Paris 1962.
L'Activation de l'Énergie, Paris 1963.
Science et Christ, Paris 1965.
Le Coeur de la matière, Paris 1968.
Hymne de l'Univers, Paris 1961.
La Messe sur le monde, Paris 1965.
Genèse d'une pensée. Lettres 1914—1919., Paris 1961.
Lettres du voyage 1923—1955., Paris 1961.
Écrits du temps de la guerre 1916—1919., Paris 1965.
*Rezek Román* (São Paulo) magyar fordításában:
Az emberi jelenség, Washington 1968.
A mindenség himnusza, São Paulo 1970.
Az emberi energia, São Paulo 1971.
*Dienes Valéria* fordításában:
Hit az emberben, Budapest 1968.

*2. Bibliográfia, folyóiratok:*

*Polgár L.:* Internationale Teilhard-Bibliographie, 1955—1965., Freiburg, München 1965.
*Poulin D.:* Teilhard de Chardin, essai bibliographique 1955—1966, Québec 1967.

Acta teilhardiana, München.
The Teilhard Review, London.

*3. Általános irodalom:*


*Chr. D'Armagnac:* Pierre Teilhard de Chardin témoin de la foi, Paris 1968.
*G. B. Barbour:* Teilhard de Chardin sur le terrain, Paris 1964.
*L. Barion, P. Leroy:* La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin, Monaco 1964.
*M. Barthélemy-Madaule:* Bergson et Teilhard de Chardin, Paris 1963.
*M. Barthélemy-Madaule:* La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin, Paris 1967.
*E. Borne:* De Pascal à Teilhard de Chardin, Clermont-Ferrand 1963.
*G. Crespy:* La pensée théologique de Teilhard de Chardin, Paris 1961.
*G. Crespy:* De la science à la théologie. Essai sur Teilhard de Chardin, Neuchâtel 1965.
*C. Cuénot:* Pierre Teilhard de Chardin, Paris 1958.
*C. Cuénot:* Science and Faith in Teilhard de Chardin, London 1967.
*C. Cuénot:* Unsere dynamische Welt, Olten 1968.
*S. Daecke:* Teilhard de Chardin und die Evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt Göttingen 1967.
*B. Delfgaauw:* Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem, München 1964.
*F. Gál, A. Ágh, L. Paskai, T. Nyíri, Gy. Rónay:* Möglichkeiten und Grenzen der Konvergenz: Acta teilhardiana 7 (1970) 5—48. o.
*A. Guggenberg:* Teilhard de Chardin. Versuch einer Weltsumme, Mainz 1963.
*E. Kahane, R. Garaudy:* Teilhard de Chardin, Budapest 1967.
*H. De Lubac:* La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin, Paris 1962.
*H. De Lubac:* La prière du Père Teilhard de Chardin, Paris 1964.
*H. De Lubac:* Teilhard missionnaire et apologiste, Toulouse 1966.
*H. De Lubac:* L'Eternel féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin, suivi de Teilhard et notre temps, Paris 1968.
*P. L. Mathieu:* Politique et économie chez Teilhard de Chardin, Paris 1968.
*C. F. Mooney:* Teilhard de Chardin and the mystery of Christ, London 1966.
*J. M. Mortier:* Avec Teilhard de Chardin, „Vues ardentes", Paris 1968.
*J. Pivetau:* Le Père Teilhard de Chardin savant, Paris 1964.
*A. Portmann:* Der Pfeil des Humanen, München 1963.
*Rezek R.:* Teilhard de Chardin belső dialógusa: Teológia 6 (1972) 152—158. o.
*E. Rideau:* La pensée du Père Teilhard de Chardin, Paris 1965.
*Rónay Gy.:* Szentek, írók, irányok, Budapest 1970. 163—216. o.
*B. De Solages:* Teilhard de Chardin: Témoignage et études sur le développement de sa pensée, Toulouse 1967.
*K. Schmitz-Moormann:* Das Weltbild Teilhard de Chardins I, Köln, Opladen 1966.
*P. Smulders:* Theologie und Evolution, Essen 1963.
*C. Soucy:* Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin, Paris 1967.

*Szabó F.:* Mai írók és gondolkodók, Louvain 1965,
*Cl. Tresmontant:* Einführung in das Denken Teilhard de Chardins, Freiburg-München 1963.
*N. M. Wildiers:* Teilhard de Chardin, Paris 1961.
Tíz új könyv Teilhard-ról: Mérleg 4 (1968) 378—381. o.
*Various Contributors:* Evolution, Marxism and Christianity, London 1967.

### *15.2.4. Szellemtudományos életfilozófia*

A németországi szellemtudományos irányzat nem fogja át az élet kozmikus méreteit — miként *Bergson* és *Teilhard* —, hanem az emberi életre és átélésre, a történelemre szorítkozik. WILHELM DILTHEY (1833—1911.) baseli, majd berlini professzor magából az életből kívánja megérteni az életet, anélkül, hogy magasabb — metafizikai — értékekre támaszkodnék. Jóformán egész munkásságát a *történelmiség* és a *megértés* kérdésének szentelte.

A megismerés történelmiségére vonatkozó ismereteinket főként *Dilthey*nek köszönhetjük. „A szellemtudományok legvégső és legbonyolultabb problémája a történelem" (Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften i. 380. o.). A gondolkodás maga is történelmi valóság: nem időfölötti, hanem változó és fejlődő mind az egyénben mind a közösségben. A filozófia, a teológia, a tudományok történelmileg meghatározott fogalmakkal dolgoznak. Ez azt jelenti, hogy nincsenek abszolút szükségszerű egyszer s mindenkorra meghatározott történelemfeletti fogalmaink: „Ebből fakad a viszonylagosság általános törvénye" (i. m. 386. o.). A történelmiség széltében-hosszában meghatározza az embert és a környezetét. Gondolkodásunk „történelmi hangulatban" mozog, s a történelmi hangulat megértése is függ az emberi önértelmezés történetétől. A történelem elsősorban annak a módnak a története, amint az ember fölfogja és megérti világát: a történelem az emberi lét fejlődése. Ez a fejlődés azonban nem egyszerű „történet", amely oksági szükségszerűséggel fakad az előzményekből. A történelem az emberi önértelmezés különféle struktúrák szerinti megvalósulása. A filozófia feladata e struktúrák *megértése.*

A megértés központi kategória *Dilthey* gondolkodásában. Szembefordul az asszociációs pszichológia mechanikus felfogásával, s a lelki életet önmagából — nem a fizika-kémia alapján — akarja megérteni. A lelki tényeket átható és egységesítő „struktúrákat" kutatja. Azt mondja, hogy a lelki tartalmak pillanatnyi átélése az őket befogadó előzetes „tudatállapottól" (keresztmetszet struktú-

ra) függ. Azt a módot pedig, ahogy valaki jövőjét befogadja és átéli, a hosszanti struktúra, valamennyi megelőző tudatállapota határozza meg. A struktúrákat rendszerint meghatározott hangulatként vagy akarati irányulásként éljük át. A szellemtudományok történetében a struktúráknak a szellemtudományi típus felel meg. A megértés — mondja *Dilthey* — a szinguláris struktúrák megragadása: „Intellektuális folyamatokkal megokolunk, de valamennyi érzelmi erőnek a felfogásban való együttműködésével, a tárgyban való elmerülésével értünk meg" (i. m. 328. o.). „A természetet megmagyarázzuk, a lelki életet megértjük" — írja (Ideen über eine beschreibende und zerliedernde Psychologie, 1314. o.). A megértésnek valami egészből kell kiindulnia, és belőle kell megragadnia az egyest. Később eltért a megértés pszichológiai megalapozásától, s az objektum felé fordult. A megértés objektív értelmi alakzatokra, történelmi művekre és értékekre vonatkozik. A szellemtudományok az „élet objektivációival" foglalkoznak, amennyiben azonban az élet eseményeit fejezik ki, megértésük útja az „átélésen" át vezet. A megértés azonosulás: „A megértés föltételezi az átélést" (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, VII. 143. o.). *Dilthey* maga is tisztában volt azzal, hogy elmélete nem mentes az irracionalizmustól: „a megértésben mindig van valami irracionális, amint az élet maga is ilyen" (i. m. 218. o.).

*Dilthey* írta a legjobb *Schleiermacher*-életrajzot (Leben Schleiermachers), amelyben részletesen foglalkozik a hermeneutikával. A természettudományt szembeállítja a szellemtudománnyal; amazt az elemző-megokoló, emezt a leíró-megértő módszer jellemzi. Csak így értjük meg az író mondanivalóját. Műve azt fejezi ki, amint önmagát értelmezi. Következésképp csak úgy érthető meg a szerző, ha azonosulunk önértelmezésével. Ugyanez áll a filozófiára is. A filozófusok gondolkodását is szellemi hátterük határozza meg, akkor is, ha ez nem tudatosul a bölcselőben. A hermeneutika célja, hogy az értelmező jobban értse meg a szerzőt, mint az önmagát (Die geistige Welt, Gesammelte Schriften V. 331. o.). Mivel a szellemi háttér megelőzi a filozófiát, megtalálható másutt is: teológusoknál és művészeknél, tudósoknál s voltaképpen minden embernél. A szellemi háttér három alapstruktúrája: az intellektualista, a voluntarista és az érzelmi típus. Az értelmi típusú ember materialista vagy pozitivista világnézetet alkot, az érzelmi típusú ember panteista, mint a német idealizmus, a voluntarista a szabadságra építi föl világnézetét: mint *Platón*, a keresztények és *Kant*. A filozófus feladata a lehető legteljesebb megnyí-

lás e különböző struktúrák megértése számára (Die Typen der Weltanschauung, 1911).

*Dilthey* érdeme a tudásszociológia előkészítése, amit *Max Scheler* fejlesztett tovább. Gondolkodásának a hátterében a szabadság áll, amelyet nem határoz meg sem a szükségszerűség, sem a véletlen kategóriája, s ezért csak a megértés átélésével fogható föl. Bár életének javát a XIX. században élte le, voltaképpen a XX. század problémáival foglalkozott. Valószínű ez a magyarázata annak, hogy kora alig vett róla tudomást, s jelentőségét csak most kezdjük fölismerni. GEORG SIMMEL (1858—1918.) vallásszociológiájában, RUDOLF EUCKEN (1846—1926.) vallási perszonalizmusában, EDUARD SPRANGER (1882—1963.) pedagógiájában alkalmazta eredményesen *Dilthey* módszerét. EDUARD TROELTSCH (1865—1923.) rámutatott arra, hogy az élet és a történelem teljes historizálása lehetetlenné teszi, hogy bármi értelmeset is mondhassunk az életről és a történelemről. A történelem mint tudomány csak úgy lehetséges, ha van valami közös kapocs, ami összefogja a történelmi folyamatot (Der Historismus und seine Probleme, 1922). A puszta polémián túlmutató nézeteit a magyar származású *K. Mannheim* és *Benedetto Croce* mélyítette el. Bár a historizmus „mint az értelmiségiek utolsó vallása" (*Croce*) csődöt mondott, a megismerés történelmi horizontjára vonatkozó eredményeit többé nem vonhatjuk vissza, mindig kell számolnunk velük.

Más irányban tájékozódott OSWALD SPENGLER (1880—1936.). „A nyugat alkonya" (Untergang des Abendlandes, 1918—1922.) című kétkötetes munkája a világtörténelem fenomenológiáját kívánja nyújtani. A történelmet a biológiával értelmezi, a kultúrákat keletkező, virágzó majd kihaló organizmusoknak tekinti. A nyugati kultúra összeomlását a pusztulás általános előjeleire hivatkozva jósolja meg. A technika, a nagyvárosok, a demokrácia, a humanitás eszméje, a békevágy, az emberi jogok a halálnak és a kultúra pusztulásának az előhírnökei. *Spengler* a legbrutálisabb biologizmust hirdeti. A történelem mindig az élet körül forgott, az élet pedig hatalom és győzelem, nem pedig igazság vagy pénz — írja műve befejezéseként: a világtörténelem a világ megítélése: mindig az erősebbnek, teljesebbnek, magabiztosabbnak szolgáltatott igazságot . . . s az igazságot és az igazságosságot mindig föláldozta a hatalomnak és a fajnak. A kultúra morfológiájáról vallott nézeteit átvette és mérsékelte *A. Toynbee*.

LUDWIG KLAGES főműve „A szellem mint a lélek ellensége" (Der Geist als Widersacher der Seele 1929—1933.) már címében is jelzi irracionális álláspontját: a lélek — vagy az élet — legfőbb

ellensége a szellem, a racionális gondolkodás. *Nietzsche* filozófiáját akarja kijavítani, az életen azonban a földhözkötöttet, a nem tudatos, ösztönös életet érti. A szellem kozmikus szerencsétlenségből ered, fogalmi megkülönböztetései — amint ez kifejeződik a technikában, gazdasági életben, civilizációban és politikában — lerombolják az élet ártatlan egészét. *Klages* a szellem torzképével hadakozik, s e téves szellem-felfogás alkotja filozófiájának hátterét.

IRODALOM


1. *W. Dilthey:*
Gesammelte Schriften, Leipzig, Berlin 1923. (Göttingen, Stuttgart 1958) 12 k.
Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, Berlin 1844.
Leben Schleiermachers, Berlin 1966.
Élmény és költészet, Budapest 1925.
*O. F. Bollnow:* Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Stuttgart 1955.
*C. Cüppers:* Die erkenntnistheoretischen Grundlagen W. Diltheys, Leipzig, Berlin 1933.
*J. Höfer:* Vom Leben zur Wahrheit, Freiburg 1936.
*G. Misch:* Vom Lebens- und Gedankenkreis W. Diltheys, Frankfurt 1947.
2. *G. Simmel:* Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Leipzig 1892.
*G. Simmel:* Soziologie, Leipzig 1908.
*R. Eucken:* Über den Sprachgebrauch des Aristoteles, Berlin 1868.
*R. Eucken:* Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit, Heidelberg 1886.
*R. Eucken:* Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten, Berlin 1901.
*R. Eucken:* Lebensanschauungen der grossen Denker, Berlin 1950.
*R. Eucken:* Der Wahrheitsgehalt der Religion, Leipzig 1927.
*R. Eucken:* Können wir noch Christen sein? Leipzig 1911.
*E. Spranger:* Lebensformen, Tübingen 1950.
*E. Spranger:* Kulturfragen der Gegenwart, Heidelberg 1953.
*E. Spranger:* Der geborene Erzieher, Heidelberg 1958.
3. *E. Troeltsch:* Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922.
*E. Troeltsch:* Der Historismus und seine Überwindung, Berlin 1924.
*K. Mannheim:* Historismus: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 52. (Tübingen 1924) 1—60. o.
*K. Mannheim:* A Jelenkori szociológia feladatai, Budapest 1945.
*B. Croce:* La storia come pensiero e come azione, Bari 1952. Németül: Die Geschichte als Gedanke und als Tat, Bern 1944.
*B. Croce:* Történelem és szabadság, Budapest 1941.
*H. G. Gadamer:* Wahrheit und Methode, Tübingen 1965.
*K. R. Popper:* Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965.
*H. Maier:* Historismus — Sacramentum mundi; Freiburg 1968. 2. k. 703—708. o.

*Szigeti J.:* Idő és történetiség: Valóság (1970) 86—102. o.
4. *O. Spengler:* Untergang des Abendlandes, München 1918—1922. 2 kötet.
*E. Rothacker:* Spengler und Toynbee: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 24 (Halle 1950) 389—402. o.
*L. Klages:* Der Geist als Widersacher der Seele, Bonn 1953. 3 kötet.
*L. Klages:* Die Grundlagen der Charakterkunde, Bonn 1951.

# 16. METAFIZIKA ÉS ONTOLÓGIA

## *16.1. Induktív metafizika és értékfilozófia*

A fenomenalizmus uralma ellenére sem tűnik el teljesen a metafizika a XIX. század gondolkodásából. Az empirikus korszellemnek megfelelően azonban új alakot ölt, amit induktív metafizikának nevezhetünk.

GUSTAV TH. FECHNER (1801—1887.) a lipcsei egyetemen előbb fizikát, majd filozófiát adott elő. A metafizikában olyan vallásos hitet akar kifejleszteni, amelyet a kritikus gondolkodás és a természettudományos becsületesség feladása nélkül elfogadhat a természetbúvár is. Nem *túllépni* kíván az érzéki megismerésen; hanem *elővételezi* a tapasztalás távolabbi területeit. Az érzéki tapasztaláshoz kötött gondolkodás *általánosítás* és *analógiás következtetés* révén állít föl nem szükségszerű, de fölöttébb valószínűsíthető, hipotetikus tételeket. Az ember testi-lelki életének a mintájára gondolja el a valóság különböző lényeinek az életét (Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 1879). A lélek és a test viszonyát a pszichofizikai paralelizmus értelmében magyarázza: a szellem a valóság belső, a test külső megnyilvánulása. A halálban a testet a föld, a lelket a világszellem olvasztja magába. *Fechner* úgy vélte, hogy a testi-lelki folyamatok párhuzamossága alapján lehetséges az érzet és az inger közötti pontos mennyiségi összefüggés megállapítása (Elemente der Psychophysik, 1860). A lélektani kísérletek hamarosan megdöntötték a *Fechner*-törvény érvényét, amely eleve figyelmen kívül hagyta, hogy az inger *erősségének* növekedésével az élmény *minősége* is változik.

HERMANN LOTZE (1817—1911.) berlini orvos-professzor sokkal óvatosabban filozofál, mint *Fechner*. Elutasítja a megismerés kanti korlátait, s *Leibniz* nyomán valamiféle panpszüchizmust tanít: a világ a tudatosság különböző fokozatain álló egyszerű szellemi szubsztanciák, monászok sokasága. Megőrzi a világ ter-

mészettudományos-kauzális magyarázatát, elveti — nagyon helyesen — az életerő fogalmát, a mechanizmust azonban magába zárja egy magasabb, célszerű rend (System der Philosophie, 1874—1879.). Míg *Kant* lehetségesnek, de fel nem ismerhetőnek tartja ezt a magasabb célszerű összefüggést, *Lotze* azt állítja, hogy a világban tapasztalható elvi összefüggések miatt az összes okságí viszonyt magában foglaló egyetemes okság okát a személyes Istenben kell meglátnunk. Csak a világmindenség középpontjában lévő teremtő Szellem alkothatja meg a világ fenséges fejlődésének célszerű egymásutánját (Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, 1856—1864.). *Platónt* és *Leibniz*et követi, amikor a föltételes (a világ rendje) elegendő föltételét keresi. A tudat egysége miatt elveti a materializmust, a lélek keletkezését a világ szellemi alapjának a tevékenységével magyarázza. Bár filozófiailag nem bizonyítható halhatatlansága, a lélek öröklétébe vetett vallásos hit kellően megalapozott: az Isten által megállapított végső cél, a jó szolgálata következtében a lélek értékhordozó lesz, s az értékek örök világának tagja marad. *Lotze* értéktana előmozdította a modern etika fejlődését. Objektivista gondolkodása megnyitja számára az utat az értékek (igazság, jóság stb.) objektív *érvényessége* felé. A valóság dolgai „léteznek", a folyamatok „történnek", a viszonyok „fennállnak", a tételek, igazságok, értékek „érvényesek". *Püthagorasz* tétele időtlenül „érvényes", attól teljesen függetlenül, hogy felismeri-e valaki, vagy sem. „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 éppúgy, mint tőlünk" (System der Philosophie. Logik. 503. o.). *Lotze* úgy véli, hogy a platóni ideák az értékeknek ezt az elgondolástól és létezéstől független érvényességét jelentik, s csak nyelvi problémák miatt tulajdonítottak nekik létezést. Az értékek érvényességét *Lotze* nyomán az újkantiánus *Windelband, Rickert* valamint *M. Scheler, N. Hartmann* és a magyar *Schütz Antal* (A bölcselet elemei, 387—403. o.) külön „létrend"-ként értelmezte. „Ha az ember nem lát eszményt maga fölött, nem tud szellemileg emelt fővel járni. Ez az emberfölötti eszményi valami az értékek világa. A legnagyobb ember is maga fölött látja ezt a világot, és mégis magában is hordja" (Schütz, 389. o.). Az értékvilág nélkülözhetetlenségéből nem következik azonban az, amit *A. Riehl*-t idézve az érvényességről mond: „Az értékeket, amelyek vezérlik az ember tevékenységét és sugalmazzák lelkületét, nem lehet föltalálni és nem lehet újonnan átértékelni. Ezeket föl kell fedeznünk. Miként az ég

csillagai, lassanként jelennek meg a kultúra haladtával az emberi látóhatáron. Ezek nem régi és nem új értékek, hanem az értékek" (uo.). Az értékprobléma a valóságban jóval bonyolultabb, mert tagadhatatlan, hogy a történelem folyamán nemcsak eltűnnek a régi értékek, hanem újak is keletkeznek. S ha fel is tételezzük, hogy vannak maradandóak, nem következik ebből az értékrend ontológiai önállósága, „érvényessége". Az értékfilozófia nagy veszélye, hogy megfeledkezik az értékek ontológiai megalapozásáról; ha az érvényességet szembeállítjuk a létezéssel, akkor az értékek nem léteznek, nincsenek. Az érték elfogadása tehát mindig a lét eredeti igenlésének az ölén bontakozik ki — állapítja meg *J. de Finance*. Az értékek állítása ennek ellenére sem korlátozódik a lét állítására, hanem hozzáfűz még valamit a léthez — amint *Szent Tamás* a jóról mondja —, nevezetesen a tökéletesség eszményét, amelynek csak akkor van értelme, ha a létnek a létezés ténye által finalizáltságot, célratörést tulajdonítunk. Ez a felfogás a létezés tényének olyan metafizikai keretében lehetséges csak, amely a jó metafizikáját a lét metafizikájára építi (*J. de Finance*, 1348—1352. o.).

EDUARD von HARTMANN (1842—1906.) *Hegel* és *Schopenhauer* gondolatainak a szintézisére törekszik a schellingi „Prinzipienlehre" segítségével. Ehhez járul még a leibnizi individualizmus, a *Schelling*től átvett „tudattalan" fogalma, s a modern empirizmus néhány jelentős tétele, amelynek következtében *Hartmann* az induktív metafizikusokhoz sorolható. A hartmanni „tudattalan" nem pszichológiai fogalom, hanem inkább a hegeli abszolutumhoz hasonlítható; akarattal és értelemmel rendelkező, a valóságot megalapozó tudattalan szellem. Az ösztönös és vak életakarat hozza létre a világot, s mivel az akarat együttműködésre készteti az értelmet, a világban minden célszerűen megy végbe. De minthogy a világ a kielégíthetetlen akarat műve, mégis értéktelen. A szenvedéstől az akarat kielégíthetetlen vágyát alkotó értelem szabadít meg (Philosophie des Unbewussten, 1869). A nemlét jobb mint a lét, az etikának az a feladata, hogy győzelemre vigye ezt a belátást (Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879). Mivel az akarat értelmetlen törekvés, s a képzelet vagy intellektus erőtlen eszme — *M. Scheler* tőle vette át ezeket a gondolatait —, a kultúra és az intelligencia előmozdításával az abszolutum megváltható a létezésre irányuló törekvésétől. Az eljövendő világvallás a kereszténység és a buddhizmus egyesítése (Religionsphilosophie, 1881—82.). *Hartmann* maga kategória tanát s az ismeretelmélet alapproblémájáról írt művét (Grundproblem der Erkenntnistheorie) tartja a legfontosabbnak (Kategorienlehre, 1. k. 16. o.).

## IRODALOM

*1. Kiadások:*

*G. Fechner:*
Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1879.
Elemente der Psychophysik, Leipzig 1860. 2 kötet.
*H. Lotze:*
Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menscheit, Leipzig 1856—1864. 3 kötet.
System der Philosophie. Leipzig 1874—1879. 3 kötet.
*E. Hartmann:*
Philosophie des Unbewussten, Berlin 1869. (Leipzig 1923) 3 kötet.
Schellings positive Philosophie als, Einheit v. Hegel und Schopenhauer, Berlin 1868.
Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, Berlin 1879.
Religionsphilosophie, Berlin 1881—1882.
Kategorienlehre, Leipzig 1923. 3 kötet.

*2. Általános irodalom:*

*B. Bavink:* E. v. Hartmann und die moderne Naturphilosophie: Blätter für deutsche Philosophie 16 (Berlin 1942) 162—166. o.
*E. Becher:* Fechners Philosophie des organischen Lebens, Langensalza 1926.
*E. Becher:* Deutsche Philosophen. München 1929.
*I. F. Bjelke:* Zur Begründung der Werterkenntnis, Oslo, Bergen 1962.
*J. de Finance: Wert:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 4. k. 1348—1352. o.
*W. Hartmann:* Die Philosophie M. Schelers in ihren Beziehungen zu E. v. Hartmann, Düsseldorf 1956.
*Heller Á.:* Érték és történelem, Budapest 1969.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 544—553. o.
*M. Huber:* E. v. Hartmanns Metaphysik und Religionsphilosophie, Winterthur 1954.
*F. A. E. Meyer:* Philosophische Metaphysik und christlicher Glaube bei G. Th. Fechner, Göttingen 1937.
*W. Rauschenberger:* E. v. Hartmann, Heidelberg 1942.
*M. Rickert:* System der Philosophie, Tübingen 1921.
*R. Ruyer:* Le monde des valeurs, Paris 1944.
*R. Ruyer:* La philosophie des valeurs, Paris 1941.
*M. Scheler:* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1927.
*Schütz A.:* A bölcselet elemei, Budapest 1948.
*M. Wentscher:* Fechner und Lotze, München 1925.
*W. Windelband:* Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1914.

## 16.2. *Realista ontológia*

### 16.2.1. *Fenomenológiai ontológia*

A fenomenológiát és a pozitivizmust súroló ontológiai irányzatot képvisel NICOLAI HARTMANN (1882—1950.) balti német származású filozófia-professzor a marburgi, a kölni, a berlini, a göttingai egyetemen. „A megismerés metafizikájának alapvonalai" (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921) bevezetője így kezdődik: „Az alábbi vizsgálódások abból a felfogásból indulnak ki, hogy a megismerés nem alkotja, teremti vagy létrehozza a tárgyat, amint a régebbi és az újabb nyomon haladó idealizmus tanítja nekünk, hanem valaminek a megragadása, ami a megismerés előtt és attól függetlenül is megvan" (i. m. 1. o.). A marburgi iskolától elforduló *Hartmann* szavai nyílt szakítást jelentenek az újkantianizmussal, s a magánvaló világ megismerhetőségét hirdetik. *Hartmann* látja a megismerő alanyon túli valóság (ismeretelméleti transzcendencia) megközelítésének a problémáját: a tudatnak egyfelől túl kell lépnie önmagán, hogy megragadhassa a rajta túllevőt, másfelől — mint megismerő tudat — csak saját tudattartalmait képes fölismerni (i. m. 60. o.). Az aporiát a megismerés aktusának fenomenológiai elemzésével oldja meg. Ha tárgyilagosan szemléljük „a természetes tárgytudatot", akkor fölismerjük a megismerés „gnoszeológiai transzcendenciáját". A természetes megismeréstudat magánvalónak tekinti a tárgyat. Az idealizmus a tárgynak csak intencionális létet tulajdonít, de „bármennyire is átértelmezi s ellenkezőjére fordítja a magánvalóságot és a transzcendenciát, magából a jelenségből nem lehet eltávolítani, s fennáll a tény, hogy a tudat tárgyával valami transzcendensre gondol" (i. m. 76. o.). A megismerés „intenciója" nem az intencionális, hanem a magánvaló tárgyra irányul. Ha hozzávesszük még a külső tárgyaktól eredő érzelmi megindulásokat is, akkor a tárgyak realitása teljesen bizonyítottnak látszik.

De mi az, amit megismerünk? Nem a dolgok lényegét, amint az ókori filozófia vagy *Hegel* állította, hanem az észlelt jelenségeket (i. m. 286. o.). Az emberi szellem nem képes behatolni a valóság mélyére, könnyen lehet, hogy csak részigazságokat ismerünk meg. „A tárgyak udvarát" — amit megismerésünk alkotott — a „transzobjektív" (magánvaló) lét átláthatatlan területe veszi körül, amelyet még nem ismertünk meg, s lehet, hogy sohasem ismerünk meg (i. m. 349. o.). A lét teljes érthetősége, a lét és az igazság fölcserélhetősége nem áll fönn. A marburgiakkal szemben bizto-

sítani kívánja a magánvaló dolog megismerhetőségét, a lét irracionális magva miatt azonban végleges kijelentések nem tehetők (i. m. 229—277. o.). Az ebből adódó nehézségeket az „értékintuíció" hivatott áthidalni (i. m. 534—548. o.). A metafizika elutasítása következtében csak egy óvatos, föltételes ontológiához jut el — állapítja meg *Hirschberger* (i. m. 2. k. 609. o.). Az „ontológia új útjairól" írott tanulmányában a platóni khóriszmosszal azonosítja a metafizikát, s szemére veti a metafizikának deduktív jellegét. Az új ontológia kategóriáit a valóságos viszonyokból akarja „ellesni" (Systematische Philosophie, 209. o.), azaz a jelenségeket kívánja elemezni. Bár tagadhatatlan metafizikai érdeklődése, tudatosan mond le a régi metafizikai fogalmakról, amelyeket újakkal kíván helyettesíteni (Hirschberger, 2. k. 610—615. o.). Létmozzanatokról (ittlét és ilyenlét), létfajtákról (realítás és idealitás), létmódokról (lehetőség és valóság, szükségszerűség és véletlen), létrétegekről (anyag, élet, tudat, szellem) beszél. A magasabb szintű kategóriák „átformálva" tartalmazhatják az alacsonyabbakat, megfordítva azonban nem. A kauzális folyamat például: „Átformálható magasabb determináció által" (Teleológiai gondolkodás, 203. o.). Bár a „kategoriális alaptörvény" szerint az alacsonyabb kategóriák az erősebbek, a magasabbak — tartalmi újdonságuknál (*„novum"*) fogva — szabadok velük szemben (i. m. 139. o.). A szellem nem lebeg a világban, hanem a lelki életen „nyugszik", de nem oldódik föl ebben a függőségben (Das Problem des geistigen Seins, 50—63. o.). A régi metafizika fejtetőre állította a dolgokat, amikor a szellem sajátos kategóriáit — ész, célszerűség, gondviselés — az alacsonyabb létszintekre helyezte, s az ott uralkodó determinációknál erősebbeknek gondolta el őket. Bírálja a teleológiai gondolkodást, amely célszerűséget, azaz a szellem tulajdonságát véli felfedezni a természetben: „Itt van a hely annak megvilágítására, milyen igazságtalan volt a régebbi metafizika a kauzális determinizmussal szemben. A teljesmérvű kauzalitás semmiképpen sem bénítja meg a cselekvést, inkább ennek előfeltétele. Egy olyan világban, amely nem volna teljesen kauzálisan determinált, nem volna lehetséges finális folyamat. Ezért az akarat, a törekvés, a cselekvés, a szabadság aktusai is csak egy már teljes mértékben kauzálisan determinált világban lehetségesek. Ez egészen egyszerű következtetés, ha egyszer megértettük, mit jelent ‚alkalmas' eszközök kiválasztása egy cél érdekében" (Teleológiai gondolkodás, 139. o.). A régi metafizikát azért helyteleníti, mert a magasabból vezeti le az alacsonyabbat, s ez nem lehetséges. Elismeri azonban, hogy a magasabb sem vezethető vissza az alacsonyabbra — amint ezt a materializmus teszi —,

sőt az alacsonyabb nyitva áll a magasabb előtt. A nagykorú tudomány — mondja — nem fogadhatja el a természet teleologikus, hitre épülő magyarázatát sem. Az „általános világteleológiában" nem lenne helye az emberi szabadságnak; az ember célkitűzései anélkül, hogy tudatában volna ennek, a világtörténés nagy finális kapcsolatába fűződnének bele. „Az ember akarata akkor totálisan heteronóm módon volna determinálva" (i. m. 206. o.). A kauzális determináció „átformálható", mivel neki magának nincs „célja". A finális kapcsolat azonban nem irányítható, mert előzetes célokhoz van kötve.

Minthogy az etika megköveteli az emberi szabadságot, s az Istentől elébe adott cél megszüntetné azt, *Hartmann* az etika követelményeként tagadja a világ finalitását, az isteni gondviselést s Istent. A predesztináció tanára hivatkozva állítja, hogy az istenhit kirekeszti az ember szabadságát. Továbbfejleszti a *Brentano* és *Scheler* képviselte objektív-érték etikai irányt. Maradandót alkotott a speciális értéktan területén: kivételes szépséggel írja le a részben *Arisztotelésztől*, részben a kereszténységtől, részben *Nietzschétől* átvett értékeket — mondja *Hirschberger* (i. m. 2. k. 612. o.). Elutasítja az értékek viszonylagosságát; a kétségkívül tapasztalható relativitás az értékérzetre, de nem magára az értékre vezetendő vissza. Az értékek magánvaló, az alanytól valamint hordozóiktól függetlenül fennálló „érvényességek". Ideális létük következtében — mint a legmagasabb kategóriák — „erőtlenek". Az értékek erőtlensége alapozza meg azonban az ember hatalmát: akinek szabadságával nem egyeztethető össze semmiféle „feltétlen kell" (Ethik, 741. o.).

*Hartmann* teleológiai és etikai antinómiái, az „ideális" valóság erőtlenségéről vallott felfogása gondolkodásának mechanisztikus maradványaira s az ebben rejtőző materializmusára vall, s mindez végülis irracionalizmusba torkollik. A teleológiai gondolkodás bírálatának a végén — gondolatfűzésének immanens logikájánál fogva — kénytelen védelmébe venni az „értelmetlent". „A világ szélesebb értelemben vett fennállásában, a történés és az események sorozata a világban, nem ‚érthető' ezen módon, mivel nem kifejezése valaminek, nem nyelve vagy szimbóluma egy értelemnek" (Teleológiai gondolkodás, 180. o.). Amit a köznapi gondolkodás értelmetlennek mond, valójában csak közömbös az értelem iránt: „A józan pillantás éppen annak látja, ami, értelemtől-mentesnek (das Sinnfreie) és mintegy céltól-nem-terheltnek" (i. m. 212. o.). Az emelkedett gondolkodású ember még felemelőnek is tartja, hogy a közömbös veszi körül. Az értelem-probléma megoldása a világtól való eltávolodásban, distanciában rejlik. De

vajon milyen értelme lehet az emberi létnek a közömbös világban? „Nem vagyunk valóságos világban, amíg jelentés nélküli világban vagyunk" — idézi *Claudel* leveléből *Rónay* (Szentek, 166. o.). Az ember képtelen arra, hogy értelem nélküli világban éljen — mondják a tudásszociológusok. Az ember világi létezőként nem mondhat le a világhoz való tartozásáról: az értelem nélkülivé nyilvánított világ értelmetlenné teszi a világi létező létét is. A hartmanni rendszer belső kiegyenlítetlenségére utal a szabadság-antinómia is. Ha a természettel szemben megelégszik az ember relatív szabadságával, mivel a determinált folyamatok csak bizonyos határokon belül irányíthatók, miért nem elégszik meg az emberi szabadság hasonló lehetőségével Istennel szemben is? Ha azt állítja, hogy a magasabbrendű kategóriák bizonyos értelemben „erőtlenek", bár szabadok az alacsonyabbakkal szemben, miért nem alkalmazza ezt következetesen Isten és a teremtmény viszonyára is? S nem azt jelenti-e akkor Isten „erőtlensége", hogy erőszak nélkül, valamennyi teremtménye autonómiájának tiszteletben tartásával képes véghezvinni akaratát? Amit a magasabb és az alacsonyobb kategóriák viszonyáról mond, az nemhogy kirekeszti, hanem egyenesen lehetővé teszi Isten működését a világban, és gondviselését az emberi történelemben. Ha pedig a magasabb létréteg (például a szellem) nem vezethető vissza az alacsonyabbra (például a lélekre), akkor mivel magyarázza meg kiemelkedését az alacsonyabból? Ha valóban elveti a materializmus „alulról" fölépített metafizikáját, akkor nincs más reális lehetőség, minthogy elfogadja a metafizikát „felülről", vagy lemond a magyarázatról.

IRODALOM


1. *Nicolai Hartmann:*
Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, Leipzig 1925.
Ethik, Berlin 1926 (1935).
Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften, Berlin, Leipzig 1933.
Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938.
Neue Wege der Ontologie: Systematische Philosophie, Stuttgart,
Berlin 1943. 199—311. o.
Teleológiai gondolkodás, Budapest 1970.
Lételméleti vizsgálódások, Budapest 1972. (Hartmann műveinek teljes jegyzékével, s a fordító, *Redl K.* bevezetésével.)
2. *C. T. Frey:* Grundlage der Ontologie N. Hartmanns, Tübingen 1955.
*H. Heimsoeth, R. Heiss:* N. Hartmann. Der Denker und sein Werk, Göttingen 1952.

*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 606—615. o.
*P. Hossfeld:* N. Hartmanns Stellung zur Religion: Scholastik 32 (1957) 67—72. o.
*H. Hulsmann:* Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns, Düsseldorf 1959.
*Th. Pinkus:* Gespräche mit Lukács, Hamburg 1967.
*J. Schmitz:* Disput über das teleologische Denken. Eine Gegenüberstellung von N. Hartmann, Aristoteles und Thomas v. A., Mainz 1960.
*J. Stallmach:* Die Irrationalitätsthese N. Hartmanns: Scholastik 32 (1957) 481—497. o.
*I. Wirth:* Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie, Berlin 1965.

### *16.2.2. Kritikus realizmus*

A szűkebb értelemben vett kritikus realizmus képviselői *Kant* kérdésére, hogy lehetséges-e metafizika, igenlő választ adnak, elhatárolódnak a pozitivizmust és fenomenalizmust súroló hartmanni ontológiától, és a lét és a dolgok lényegét kutatják. Felhasználják a természettudományok eredményeit, bár számolnak a kanti kriticizmussal, bíznak a józan ész realista meggyőződésében. Az irányzat egyik megalapítója OSWALD KÜLPE (1862—1915.) müncheni egyetemi tanár, *Hartmann*-nál hamarabb szakít az újkantianizmussal, s induktív metafizikát alkot.

HANS DRIESCH (1867—1941.) lipcsei professzor *Haeckel*-tanítványként kezdte, hamarosan szembekerül a fejlődéselmélet mechanikus magyarázatával, s az élet vitalista értelmezése mellett tör lándzsát. Felújítja az arisztotelészi entelekheiatant, mivel az élőlények embrionális fejlődése közben tapasztalt célszerűséget nem tudja másként magyarázni, mint úgy, hogy a cél kezdettől fogva irányítja valamiként a fejlődést. Míg *Arisztotelésznél* minden „lényeg" *entelekheia*, addig *Driesch* csak az élőknél fogadja ezt el. Bár felfogását a későbbi tudományos eredmények, főként az élet kibernetikus modell szerinti elképzelése megcáfolta *(J. Monod*, 35—36. o.), jelentősen járult hozzá a lélektani kérdés, a pszicho-fizikai paralelizmus bírálatához.

ERICH BECHER (1882—1929.) — *Külpe* utódja a müncheni katedrán — szintén szembefordul a paralelizmussal, és a testi és lelki jelenségek *kölcsönhatását* hirdeti: amint a kísérletek bizonyítják, nemcsak a testi folyamatok hatnak a lelkire, hanem a lelki jelenségek is hatást gyakorolnak — főként az agykéreg útján — a testiekre. Az idegélettani folyamatokban a lelki-tudati valóság játssza az irányító szerepet. A természetben tapasztalható célszerűséget egyedfeletti lelki tényezőkkel, faji *entelekheia*val

okolja meg. Azt mondja, hogy a különféle — esetleg egymástól nagyon távol álló — élőlények hasonló fölépítését, közös alaktani és fiziológiai „tervrajzát" *(Bauplan)* csak egyénfeletti, közös pszichikai realitásokkal lehet megmagyarázni (Hirschberger, 620. o.). Bár kitart az anyag és a lélek dualizmusa mellett, hajlik a valóság pszichikai értelmezésére: arra, hogy az egész világ, az anyag is, lelki építőanyagból épült.

*Becher* müncheni utódja, ALOYS WENZL (1887—) valósította meg tanárának és elődjének tervét, a filozófia valamennyi ágát felölelő rendszer kiépítését. Az entelekheia nála nemcsak valami — talán értelem nélküli — *egész*, nemcsak célratörő, hanem meghatározott célra irányuló, lelki jellegű valóság. A világ különböző, egymásra épülő rétegeiben értelmesség, szabadság és kontingencia nyilvánul meg. *Scheler* és *Hartmann* ellenében azt állítja, hogy nem az alacsonyabb, hanem a magasabb az erős: „Téves a magasabb réteg tehetetlenségét hirdetni az alacsonyabbal szemben; bár a tapasztalati emberlét számára mindig az alacsonyabb a magasabb conditio sine qua non-ja; minden egyes alkalommal azonban, amikor felemelem a karomat, átélem vitalitásom hatalmát a gravitációval szemben, a félelem vagy öröm keltette szívdobogásban a lélek hatalmát az élő test funkciói fölött, minden erőfeszítésben, önuralomban, minden egyes nem érzéki, nem ösztönös, nem környezettől függő teljesítményben a szellem hatalmát" (Philosophie der Freiheit, 2. k. 51. o.). *Wenzl* azt mondja, hogy a világ nem érthető meg ősmintája, a teremtő Isten nélkül. Az erkölcsi érzelmek elemzése elvezeti a szabadság filozófiájához: a szabadság metafizikai elv. A létet akaratként értelmező filozófus a szabadság analógikus megvalósulásának tekinti e különböző létrétegeket. Teljesen megegyezik *N. Hartmann* felfogásával, hogy az emberi szabadság a természeti események teljes determináltsága mellett is fönntartható.

HEDWIG CONRAD-MARTIUS sikeresen alkalmazza a fenomenológiai *módszert* realista ontológiájában.

IRODALOM

*E. Becker:*
Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen, Langensalza 1916.
Fechners Philosophie des organischen Lebens, Langensalza 1926.
Deutsche Philosophen, München 1929.
*H. Conrad-Martius:*
Die Geistseele des Menschen, München 1960

Die Abstammungslehre, München 1949.
Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, Der Mensch, München 1951.
*H. Driesch:*
Philosophie des organischen, Leipzig 1930. 2 kötet.
Leib und Seele, Leipzig 1923.
Grundprobleme der Psychologie, Leipzig 1929.
Parapsychologie, München 1943.
Die Geschichte des Vitalismus, Leipzig 1922.
*J. Hirschberger:* i. m. 2. k. 615—626. o.
*J. Monod:* Le hasard et la nécessité, Paris 1970.
*A. Wenzl:*
Philosophie der Freiheit, München 1947—1949. 2 kötet.
Unsterblichkeit, Bern 1951.
Materie und Leben, Stuttgart 1949.

### *16.2.3. Az ideal-realizmus*

Az induktív metafizika már *Wenzl* filozófiájában megközelítette az ideal-realizmust. *B. Bavink* „A természettudomány eredményei és problémái" (Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 1914) című, az induktív metafizika egyik alapvető jelentőségű művében is felbukkan itt-ott a platonizmus. Az újabbkori „ideal-realizmus" kiépítése azonban A. N. WHITEHEAD (1861—1947.) angol professzor nevéhez kapcsolódik.

*Whitehead* előbb matematikával, természettudománnyal és matematikai logikával foglalkozott. E korszak munkásságának az eredménye a *Russellel* közösen kiadott „Principia mathematica" (1910—1913.), a modern logisztika alapvető műve. Természetfilozófiáját „A természet fogalma" (The concept of nature, 1920) tartalmazza. Élete második felét teljesen a filozófiának szentelte. Főbb művei: „A tudomány a modern világban" (Science in the Modern World, 1926), „Az ideák története" (Adventure of Ideas, 1933). Legfontosabb munkája a „Folyamat és realitás" (Process and reality) 1929-ben jelent meg.

*Whitehead* realista gondolkodó: a világ nem csak jelenség, hanem a leibnizi monászokhoz hasonló „reálisan létező lényegekből" áll. Az újkori gondolkodás tévedésének rója föl, hogy a szubsztanciát elkülönített, önálló létezőként fogta föl. Voltaképpen minden kapcsolatban van egymással, a lényegek kölcsönösen „átérzik" egymást. A valóságot organizmusok rendszerének tekinti. A tudat csak a legmagasabb szinten jelenik meg, bár kezdetlegesen mindenütt megvan, a gondolkodás mesterséges elvonatkoztatás, a valóságot átérzéssel ragadjuk meg. Ennek ellenére nem

irracionalista filozófus. Az intuíció az „örök tárgyakban", a platóni ideákban látja a valóságot. *Whitehead* tudatosan platonikus; az európai filozófia egyébként sem több mint *Platón*hoz fűzött lábjegyzet — mondja. Az ideákat „lehetőségnek" tekinti, amennyiben a reális világ sodrása, törekvése és érzése az a közeg, amelyben megjelennek. Másrészről azonban a realitás és a keletkezés lehetőségének az ideális világ a föltétele. Az érzékelhető világ az ideák képmása. Az ideák közössége — a platóni *koinónia tón genón* — magyarázza meg a világ dolgainak az összefüggéseit. Az a vallás szerzi meg a győzelmet, amelyik közérthetővé tudja tenni, hogy milyen örök magasztosság testesül meg a mulandó dolgok egymásutánjában (Adventures of Ideas). Azt állítja — nem úgy, miként *Hartmann* —, hogy a szellem, bár számunkra csak anyaghoz kötötten jelenik meg, önállóan is tud létezni. A lélek halhatatlanságát is megalapozhatják a vallásos tapasztalatok (Religion in the Making, 1926). A valóság általános sodrásából és az örök ideákból Isten alkotja meg a konkrét dolgokat.

OTHMAR SPANN (1878—1950.) bécsi egyetemi tanár *Arisztotelész* tanítását, hogy az egész megelőzi a részt, újítja fel. Társadalomtanát és államelméletét (Gesellschaftslehre, 1933) jellemző univerzalizmusa idealista, amennyiben az egész megelőzi a részeket, és realista, mert az egész a részekben áll fönn. A második világháború éveiben írt „Vallásfilozófia" előszavában kifejti, hogy „a lélek titkos élete" a látható világ fölé emeli az embert, és „megnyitja egy magasabb világosság számára". Az ember lényegében megtalálhatók a történelem alapját alkotó „történelemfeletti" és transzcendens valóság gyökerei. Erről feledkezett meg az újkori historizmus, racionalizmus, pozitivizmus és materializmus. A természettudományos-technikai haladás, amely ennek a gondolkodásnak köszönhető, nem kárpótolja az emberiséget az emberekre kifejtett romboló hatásáért. A mai ember „a görög monda Ikaroszához hasonlatos, aki viasszal megerősített szárnyaival az égbe emelkedett, gőgjében túl közel került a Naphoz, és amikor megolvadt a viasz, a tengerbe zuhant". Így járt a mai ember is. Amikor elolvadt a beképzeltség viasza, belezuhant az anyagba, „amelynek káosza elnyeléssel fenyegeti". „A külső embert a világ vonzza, a benső ember Istenben nyugszik." Aki eljut a benső emberhez, az felismeri „azt az igazságot, amelyről Eckhart mester azt mondja, hogy közvetlenül Isten szívéből jön" (Religionsphilosophie, XI—XIII. o.).

## IRODALOM

*O. Spann:*
Schöpfungsgang des Geistes, Jena 1928.
Gesellschaftslehre, Leipzig 1933.
Erkenne dich selbst, Jena 1935.
Kategorienlehre, Jena 1939.
Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Wien, Zürich 1947.
*A. N. Whitehead:*
The concept of Nature, Cambridge 1920.
Science and the modern World, New York 1925.
Religion in the Making, New York 1926.
Process and Reality, New York 1929.
Adventures of Ideas, New York 1933.
Nature and Life, Chicago 1934.
Modes of Thought, New York 1938.
*P. A. Schilpp:* The Philosophy of Alfred North Whitehead, New York 1951.

# 17. KERESZTÉNY IHLETÉSŰ FILOZÓFIÁK

A XIX. és a XX. században sem szűnik meg teljesen a klasszikus metafizika, amit elsősorban az arisztotelizmus felújítói (*F. Brentano, G. v. Hertling, O. Willmann, G. Teichmüller, R. Eucken*) és az újskolasztikusok képviselnek. Újskolasztikán azt a — huszadik század derekáig tartó — mozgalmat értjük, amely tudatosan fordul vissza *Szent Tamás, Bonaventura, Duns Scotus* és *Suarez* eszméihez, a filozófiát és a teológiát skolasztikus módszerrel műveli, s a katolicizmuson belüli jelenkori filozófiát és teológiát döntően meghatározza. A fejezet címe azt akarja kifejezni, hogy a nagykorú bölcselet önértelmezésében a filozófiának nem lehet sem „katolikus", sem „keresztény" sem más efféle jelzője. Mivel azonban a filozófia mindig valamely előzetesen választott világlátás utólagos megfogalmazása, előzetes világfelfogásra való reflexió, szükséges és jogos e filozófiák közös irányvételét, keresztény ihletettségét megjelölni. A szorosan vett újskolasztikán kívül ide soroljuk a transzcendentális módszer valamint a perszonalizmus képviselőit is.

## *17.1. Az újskolasztikus mozgalom*

### *17.1.1. Történelmi előzmények*

A skolasztika a XVIII. század végére csaknem teljesen eltűnt a teológiából, főként azonban a filozófiából. Vagy fölolvadt a racionalizmusban, vagy pedig elveszített minden kapcsolatot a szellemi világgal, s a szemináriumok és a rendi főiskolák belső,

magánügye lett; főként Spanyolországban és Itáliában. Az újkori természettudományok eredményeivel és az újabb filozófiai eszmékkel szembeni rendkívüli tartózkodása miatt a skolasztika képtelenné vált — nemcsak a gondolkodás tartalmi irányítására, hanem — a keresztény hit filozófiai támogatására is.

A keresztény gondolkodásnak új eszközöket kellett keresnie eszmevilága megvédésére. A katolikus gondolkodók legkiválóbbjai Franciaországban a tradicionalizmus, Olaszországban az ontologizmus eszméivel, Németországban az idealizmussal való összekülönbözéssel kívánták megtermékenyíteni a megkövesedett katolikus teológiát. Vállalkozásuk nem járt sikerrel, mivel az egyházi tanítóhivatal elítélte őket. Az indexre-tétel okát később azzal magyarázták, hogy a skolasztikus filozófia alapos ismerete és élő skolasztikus hagyomány nélkül nem fejthető ki kellőképpen és nem érthető meg a katolikus tanítás, hiszen megfogalmazásukat döntően befolyásolta a skolasztikus filozófia.

Franciaországban a romantikus FR. AUGUSTE de CHATEAUBRIAND „A kereszténység szelleme" (Le génie du Christianisme, 1802) valamint JOSEPH de MAISTRE „Szentpétervári esték" (Soirées de St. Pétersbourg, 1821) sürgeti a keresztény eszmékhez való visszatérést. Az emberi ész iránti romantikus bizalmatlanság szülötte a tradicionalizmus *(Bonald, de Lamennais, Bautain)*, amely az igazság ismeretét a hagyományban fennmaradt „őskinyilatkoztatás"-ból eredezteti. A két legkiválóbb olasz papfilozófus ANTONIO SERBATI-ROSMINI (1797—1855.) és VINCENZO GIOBERTI (1801—1852.) a megismerés objektivitását kívánta biztosítani a szenzualizmus és a kriticizmus ellenében. Az igazság megismerésének az intuitív úton megragadott homályos létfogalom a biztosítéka, amelyből az érzéki képzetek segítségével lesz fogalmi ismeret. A szentéletű *Rosmini* grófot *IX. Pius* barátsága sem mentette meg az elítéléstől. Amikor híre járt, hogy a pápa bíborossá kívánja kreálni, *Antonelli* bíborosnak sikerült keresztülvinnie, hogy a tiltott könyvek jegyzékére került „Az egyház öt sebéről" (Delle cinque piaghe della Santa Chiesa) írt, az intézmény visszaéléseit bíráló műve. Bár elítélése után *Rosmini* visszavonult az egyházpolitikától, pápák és szentek *(Don Bosco, C. Ferrini)* lelkesedtek érte, és *IX. Pius 1854-ben* — egy évvel *Rosmini* halála előtt — tévedés nélkülinek nyilvánította írásait, ellenfeleinek — akik nem viselték el erkölcsi fölényét — mégis sikerült halála után 22 esztendővel, 1887-ben *XIII. Leóval* elítéltetniük művei összefüggéséből kiragadott 40 tételt. *Gioberti* osztozott sorsában, bár az ontologizmus vádja egyiket sem illeti meg.

GEORG HERMES (1775—1851.) bonni teológiai professzor

saját fegyvereivel akarta visszaverni a kriticizmus támadását a keresztény hit ellen. Vállalkozását nem kísérte siker sem tárgyilagtartalmilag, sem emberileg. Irigyeinek, féltékeny kollégáinak és politikai ellenfeleinek sikerült őt elítéltetniük *XVI. Gergely* pápával 1835-ben. Hasonló sors érte a bécsi ANTON GÜNTHER-t (1783—1863.), aki a hegeli dialektikát alkalmazta a katolikus hittételekre. A múlt század legkiválóbb filozófus teológusa, a freiburgi születésű zseniális HERMANN SCHELL (1850—1906.) is ellentétbe került a hivatalos egyházzal. Dinamikus istenfogalmának horizontjában az egész katolikus élet és tanítás megújításán, a modern ember számára is elfogadhatóvá tételén fáradozik. A hit „élet és világosság", a katolikus hitnek az emberi egzisztencia-megvilágítás és egzisztencia-megalapozás fényében értelmezett alapigazságai az „egzisztencia-megvalósulást" szolgálják. A katolicizmus és a modern világ kapcsolatát előmozdító írásai (Der Katholicismus als Princip des Fortschritts, 1896) a katolicizmus jelenlétét akarták megalapozni a világban. A gettómentalitású egyházkormányzóknak és skolasztikusoknak sikerült több — csak a modern gondolkodásban járatlan teológus számára félreérthető néhány kifejezésére hivatkozva, voltaképpen a világ előtti megnyílása miatt — kiváló művét indexre tétetnie (1898. december 12-én). *Schell* alávetette magát az intézkedésnek, és néhány lényegtelen változtatás árán, de most már egyházilag teljesen korrekt formában, tovább folytatta kiterjedt írói és lelkipásztori tevékenységét, és eszméinek a hirdetését. Többek között ekkor írta nagyszerű művét Krisztusról: Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche, Bedeutung, 1903. Az állandósult rágalmazásokkal, gyalázkodásokkal és gyanúsításokkal szemben — amelyek erősen megviselték a szívét — hangoztatta, hogy semmiféle alávaló mesterkedésnek sem sikerül elérnie azt, hogy otthagyja az egyházat. *Schell* szellemtörténeti hatása — az egyházi tilalmak ellenére — a II. vatikáni zsinaton érett be. A hagyományos egyházi tanítás és a modern tudat közti szintézisre irányuló erőfeszítése példakép minden mai teológus számára. Egzisztenciális teológiája már ötven évvel ezelőtt válaszolt a mai egzisztenciális teológiai és ekkleziológiai problémákra.

A katolikus megújulás — mindegy, hogy milyen okból — sikertelen kísérletei a skolasztikus hagyományra terelték a figyelmet. A hagyomány elszakadt fonalát — a felvilágosodásban — elsőként Itáliában vették fel újra: *V. Buzzatti* (1777—1824.), *Serafino Sordi* S. J. (1743—1865.), *Mattheo Liberatore* (1810—1892.), *C. Sanseverino* (1811—1865.), *T. Zigliani* O. P. bíboros (1833—1893.) valamint *Domenico Palmieri* (1829—1909). Spanyolország-

ban említést érdemel *Jacobo Balmes* (1810—1848.) és *Z. Gonzales* bíboros (1831—1895.). Franciaországban *Domet de Vorges* (1829—*1910.*), Németországban *J. Kleutgen S. J.* (1811—1883.) és *A. Stöckl* (1823—1895.). Ausztriában *K. Werner* (1821—1888.) mozdította elő az újskolasztika kialakulását, amelyre nagy hatással volt az angol *J. H. Newman* (1801—1890.) bíboros munkássága is.

Ebben az irányban hatott *B. Bolzano* és *A. Trendelenburg* (1802—1872.) filozófiája is. Bár *Trendelenburg* rendszere nem fejleszti szervesen tovább *Arisztotelész* bölcseletét, mégis elősegítette az arisztotelizmus, s közvetve a skolasztika feleleventését. Tőle kapták az első indítást az újskolasztikában is jelentős filozófusok, mint *O. Willmann* és *G. v. Hertling.*

Mivel 1860 körül a mozgalom első gyümölcsei is beértek (*Franzelin* és *Scheeben* teológiai írásai), a pápai elismerés és biztatás sem késhetett sokáig.

*XIII. Leo* pápa „Aeterni Patris" kezdetű körlevele (1879. augusztus 4-én) a filozófiai-teológiai oktatás vezérfonalául *Szent Tamás* módszerét ajánlja, aki „az észt — amint kívánatos — a hittől szabatosan megkülönböztetve, de mégis mindkettőt barátságos összhangba hozva, mindkettő jogait megőrizte s egyszersmind mindkettő méltóságát emelte". A katolikus filozófusokat is megszálló szertelen újító vágy helyett a szellemi örökség megbecsülésére int. De nem gondol a skolasztika szolgai felújítására. Az újskolasztikusok feladata a „régit az újjal gyarapítani és kiegészíteni" (*vetera novis augere et perficere*). Mivel az igazság nem azon dől el, hogy ki mondja, „szíves-örömest kell fogadni mindazt, amit bárki bölcsen mondott, hasznosat feltalált vagy kigondolt". Az 1917-ben megjelent új egyházi törvénykönyv 1365. kánonjának 1. §-a a teológiai hallgatók számára kötelezővé tette a megelőző kétéves filozófiai tanfolyam elvégzését *Szent Tamás* tanításának értelme és filozófiájának alapelvei szerint (1366. kánon 2. §). Ennek tulajdonítható, hogy az újskolasztikát gyakran összetévesztik a neotomizmussal, bár *Szent Tamás* ajánlása nem kapcsolja ki a többi katolikus iskolát. Kitűnt ez többek között a tanulmányi kongregáció által jóváhagyott 24 tomista tétel körüli vitákból is. Jóllehet a huszonnégy tétel „*tuta norma directiva*", a tőlük eltérő vélemény sem tilos, mivel „biztosságuk" nem igazságtartalmukra, hanem a hittel való összeegyeztethetőségükre vonatkozik. *XI. Pius* a „Deus scientiarum Dominus" (1931), *XII. Pius* a „Humani generis" (1950) kezdetű körlevélben szorgalmazza és ajánlja a skolasztikus filozófiát. A II. vatikáni zsinat is méltatja, bár egyúttal más fontos szempontokra is rámutat: „A filozófiai

tárgyakat úgy kell tanítani, hogy a növendékeket elsősorban az ember, a világ és Isten megalapozott és összefüggő ismeretének a megszerzésére vezesse, támaszkodva a mindig érvényes filozófiai örökségre, figyelembe véve a haladó kor filozófiai kutatásait is, különösen azokat, amelyek az ő nemzetükben nagyobb hatást gyakorolnak, nemkülönben a természettudományok újabb fejlődését úgy, hogy a növendékek a mai kor sajátosságát felfogva, a koruk embereivel való párbeszédre időszerűen felkészüljenek". Majd: „A filozófia történetét úgy kell előadni, hogy a növendékek behatoljanak a különféle rendszerek végső alapelveibe, megtartsák, ami azokban igaznak bizonyul, és képesek legyenek a tévedések gyökereit felfedni és azokat megcáfolni" (Határozat a papság képzéséről, 15. pont). Az oktatásügyi kongregáció 1972. január 20-án kelt instrukciója „a jövendő papok filozófiai kiképzésének különös fontosságát" említi. A változó társadalmi viszonyok a filozófia komoly újra-átgondolását kívánják meg, amelyet megnehezít a filozófiai pluralizmus. „Közismert, hogy milyen nagyszámú és milyen nehéz feladatok állnak ma a filozófiaprofesszorok előtt." Az alapvető filozófiai problémák soha nem voltak annyira az érdeklődés középpontjában, mint ma, a kultúra valamennyi területén (regények, filmek, színdarabok stb.) velük találkozunk. A filozófia autonóm és a világ magyarázatában pótolhatatlan. A hit filozófiai megalapozásra szorul, az Újszövetség minden szava föltételezi a filozófia alapvető támogatását. „A papnak szüksége van tehát a filozófiára, hogy saját hitét tudományosan érvényes, szellemi kultúrájának megfelelő alapokra helyezze." A teológiai *„fides quaerens intellectum"* továbbra sem veszített aktualitásából, kerülni kell azonban az elmúlt évszázadok spekulatív túlzásait. „A spekulatív teológiának ésszerű kritika tárgyává kell tennie azokat a fogalmakat és gondolkodási kategóriákat, amelyben kifejezi magát a kinyilatkoztatás." Ebben a kényes munkában nemcsak pszichológiára, antropológiára, szociológiára, nyelvészetre kell támaszkodnia, hanem különösképpen egészséges filozófiára, amely képes az ismeretek előzményeire és következményeire reflektálni. A filozófia és a teológia már gyökereikben átjárják egymást, amint az újabb teológiai, például a hermeneutikai probléma is jelzi. Az első feladat a tanárok továbbképzése, jobb didaktikus módszerek elsajátítása. Bár a II. vatikáni zsinat előírta a filozófiatanítás megújítását, nem tettek mindenütt eleget ennek. Haladást kell elérni „a valódi filozófiai reflexió" területén. Hasznos szolgálatot tesz ezen a téren a filozófia története, a jelenkori filozófia ismertetése, átfogó kép alkotása a valóságról. A filozófia kiindulópontja a megismerés kritikus realizmusa.

Feladata realisztikus ontológia kifejlesztése, valamint olyan transzcendentális antropológiáé, amely biztosítja az ember hiteles szellemiségét, s az emberi lét „társadalmi dimenziója" előtt nyitott etikához vezet. Ebben az értelemben továbbra is érvényben vannak *Szent Tamás* filozófiájának ismételt egyházi ajánlásai. Ez a filozófia magába zárja a megújulás dinamizmusát is, ami életrajzírói szerint *Szent Tamás* tanításmódját jellemezte, s jellemeznie kell mindazokat, akik ma őt akarják követni. Gondoskodni kell végül arról is, hogy a hallgatók alaposan megismerjék saját koruk és környezetük uralkodó filozófiai áramlatait (Osservatore Romano, 1972. február 18.).

IRODALOM

*F.—R. de Chateaubriand:* Le génie du Christianisme, Paris 1802.
*A. Serbati-Rosmini:* Delle cinque piaghe della Santa Chiesa, Lugano 1948.
*V. Gioberti:* Opere complete, Roma, Milano 1938-tól.
*G. Gentile:* Rosmini e Gioberti, Firenze 1955.
*H. Schell:*
Das Wirken des Dreieinigen Gottes, Mainz 1885.
Katholische Dogmatik, Paderborn 1889—1893. 4 kötet.
Der Katholicismus als Princip des Fortschritts, Würzburg 1897.
Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung, Mainz 1903.
Herder Korrespondenz 26 (1972) 178—182. o.
*M. Schoof:* Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie, Wien 1969.

### *17.1.2. Az újskolasztika főbb irányzatai*

Az „Aeterni patris" kezdetű körlevél föllendítette a középkor szellemi életének irodalom- és eszmetörténeti kutatását. A skolasztikus írók műveinek tekintélyes része kéziratban maradt fenn, s az elmúlt időszak kutatásai hozzáférhetővé tették a bennük rejlő értékeket. Az újskolasztikus mozgalom forráskutatását általános tudományos elismerés övezi. A kezdeményezés, a kutatómódszer kidolgozása és a kiadások megindítása *H. Denifle* (1844—1905.) és *F. Ehrle* (1845—1934.) érdeme. A legnagyobb forrásgyűjtemény *Cl. Baeumker* (1853—1924.) *G. Hertling* (1843—1919.) által megindított „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" (1891). Kiemelkedő *M. Grabmann* (1875—1949.) bécsi majd müncheni egyetemi tanár teológia- és filozófiatörténeti munkássága. Az újskolasztikus filozófus számára nélkülözhetetlen alapvető kétkötetes műve: „Geschichte der scholastichen Methode", Graz

1955 (második kiadás). A. M. *Landgraf* (1895—1958.) bambergi professzor a korai skolasztika dogmatörténetét írta meg nyolc kötetben: Dogmengeschichte der Frühscholastik, Regensburg 1952—1956. 8 k. A francia nyelterületen végzett kutatómunka központja a louvaini (löweni) filozófiai intézet. Kiemelkedő tevékenységet folytatott *M. de Wulf* (1867—1947.), *Mercier* első négy munkatársának az egyike. A háromkötetes „Histoire de la philosophie médiavale", Louvain, Paris 1900 első kiadásaiban vallott egyéni véleményét a „skolasztikus szintézisről" műve hatodik kiadásában (1934, 1939, 1947) visszavonta. A franciaországi Le Saulchoirban működött a domonkos *P. Mandonnet* (1858—1936.). Az újabb francia kutatók közül *E. Gilson* (1884—) tűnik ki. A harmadik nemzedéket képviseli a louvaini *F. van Steenberghen*. A legfontosabb francia nyelvű kiadványsorozat: „Archives d'histoire doctrinale et littérale du moyen âge".

Az újskolasztikus mozgalom nem szorítkozott merőben történeti kutatásra, célja nem a régi tételek ismételgetése. Az alaposabb történeti ismeretek feladata az volt, hogy elmélyítse és megtermékenyítse a filozófiai-teológiai problémák megértését, lehetővé tegye az újkori filozófia és tudomány által felvetett kérdésekkel kapcsolatosan a keresztény állásfoglalást. Iránymutató a későbbi bíboros, D. MERCIER (1851—1926.) alapította „Institut Superieur de Philosophie" Löwenben. Az iskola célja az volt, hogy a tapasztalati tudományok gazdag eredményeit beleépítse a skolasztikus filozófiába, s így valósítsa meg a „nova et vetera" összebékítését. *Mercier* maga különösen a pszichológiában végzett kiváló munkát (Les origines de la Psychologie contemporaine, 1897). Ezen a területen kiemelkedik még az olasz ferences, *A. Gemelli*, a német *J. Geyser* (Neue und alte Wege der Philosophie, 1916; Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 1908), *J. Fröbes* és *J. Lindworsky* tevékenysége.

Rendkívüli spekulatív készséggel rendelkezett a méltán világhírű magyar domonkos, *Horváth Sándor*. Nagyatádon született 1884-ben, 1913-tól lektor Grazban és Chieriben, majd rendjének osztrák—magyar provinciálisa. 1928-tól egyetemi tanár Rómában, Fribourgban és 1948-ig Budapesten. 1956-ban halt meg Székesfehérvárott. Könyveit magyarul, németül és latinul írta.

A természettudomány és a filozófia érintkező területén a „nova et vetera" célkitűzésnek leginkább *Tillmann Pesch* (1836—1899.), *E. Wasmann*, *P. Hoenen* és *A. Mitterer* tett eleget. A tapasztalati tudományokkal való összekülönbözésben eleinte arra törekedtek, hogy a skolasztikus filozófia ontológiai kategóriáival értelmezzék a tudományos eredményeket *(Pesch, Hoenen)*. A vállalkozás

nehézsége (s eredménytelensége) felhívta a figyelmet a tudomány és a skolasztika hátterét alkotó világkép különbségére, valamint a megkülönböztetés szükségességére. Az újskolasztikus filozófusok közül elsőként ALBERT MITTERER (1887—1966.) 1940-től bécsi teológiai professzor ismerte föl a világképek és gondolkodási modellek összehasonlító vizsgálatának a szükségességét (Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik, 1935). Az általa megindított „világkép-összehasonlító Tamás-kutatás" feltárta *Szent Tamás* jó néhány tételének viszonylagosságát, az akkori világképtől és az arisztotelészi kézműves gondolkodási modelltől való függőségét. A neoskolasztika célkitűzését, a *nova et vetera* egybehangolását nem értők részéről való heves támadások, bizonyos egyházi tilalmak ellenére folytatott összehasonlító kutatások a skolasztikus tanok differenciáltabb és kritikusabb értékeléséhez vezettek; *Mitterer*nek sikerült bebizonyítania, hogy a kortól függő gondolkodási formák még az egyház hivatalos tanításába is beszivárogtak (Dogma und Biologie der heiligen Familie, 1952). A kiváló filozófus és természettudós tudományos munkássága és oktatói tevékenysége szoros összefüggésben áll a modern teológia legégetőbb kérdésével, a hermeneutikus problémával.

Ugyancsak jelentős az újskolasztikának a francia tudománykritikával folytatott, főként J. MARITAIN (1882—) közvetítette párbeszéde. A filozófus *E. Boutroux* (1845—1921.), a matematikus *H. Poincaré* (1854—1912.), a fizikus *P. Duhem* (1861—1916.) tudománykritikai és tudománytörténeti vizsgálódásai kiemelik a filozófiai és a tudományos magyarázat módszertani különbségét s kettejük viszonylagos függetlenségét. Felfogásukat alátámasztotta a relativitáselmélet és az atomfizika fejlődése, valamint az ezzel összefüggő tudományelméleti megfontolás. A tudomány — mondják — emberi mű, s megértése magába zárja az ember ismeretét. Az ember ismerete föltételezi a világ ismeretét; a világ ismerete viszont újból a tudományra támaszkodik. A tudomány, az ember, a világ viszonya nem zárt, hanem nyitott kört alkot, amely nyitva áll a fejlődés előtt. A tudománykritikusok hangsúlyozzák tehát a gondolkodás relativizmusát, elutasítják azonban — egyébként teljesen *Einstein* szellemében — a relativizmust. E meggondolások segítségével könnyebb elválasztani a skolasztikus filozófia lényegi elemeit a világképtől függőektől (Distinguer pour unir: les degrés du savoir, 1934). „Teljes humanizmus" (Humanisme intégral 1936) című művében a társadalomtudományok és a skolasztika ötvözésére törekedett *Maritain*. Nem elégszik meg az újskolasztikus tételek hangoztatásával, hanem kifejti a kapitaliz-

mus meghaladásának szükségességét. A maga korában „baloldali és haladó" katolikusként elkönyvelt filozófus megoldási javaslata nem ment túl a „Quadragesimo anno" (1931) körlevél tanításán, amely *XXIII. János* pápa 1961-beli „Mater et magistra" kezdetű enciklikája óta az egyházban is meghaladott álláspont. „Íme ez a mélységesen emberi igazság — írja *Maritain* a hivatásrendiségről — amit a középkori céhrendszer megértett, és amely új módozatokban — úgy véljük — ... újra meg kell jelenjen" (i. m. 202. o.). A következő, más történelmi atmoszférában, (főként a második világháború alatt), más körülmények közé felnőtt nemzedéknek részben éppen emiatt nem nyújtott eleget a *Maritain*-féle neotomizmus. Megérezték, hogy a „tomizmusnak az archaikus formáktól való elválasztása" csak kísérlet maradt, amely nem is sikerülhetett, hiszen a vallás és a társadalomtudomány, a vallás és a filozófia alapvetően archaikus, mert integrista szemléletéből fakadt. Sejtésüket teljesen igazolta *Maritain* legújabb könyve, „A garonnei paraszt", az integrizmus nyílt hitvallása.

Az újskolasztika és a modern filozófia kapcsolatát eleinte a hitvédő szándék jellemezte. Csak akkor állt be változás, amikor a legkiválóbb újskolasztikusok belebocsátkoztak az újkori filozófia problémáiba. Ezen a téren különösen kitűnt a francia *P. Rousselot* S. J. és a belga *J. Maréchal* S. J. (1878—1944.), aki *Kant*tal és a német idealizmussal szembesítette a skolasztikus filozófiát, s megkísérelte újraértelmezni a transzcendentális filozófia alapján. A skolasztikus hagyomány jogos és lényeges tartalmát így az újkori kérdésfeltevésre adott válaszként tekinthették és továbbfejleszthették, ami lehetővé tette az újskolasztika gyümölcsöző párbeszédét a többi filozófiával. A kezdeményezés francia folytatói: *A. Grégoire, J. Defever, G. Isaye* és *A. Marc*. A *Heidegger*rel való párbeszéd *J. B. Metz, W. Brugger, E. Coreth*, főként *Max Müller* és *K. Rahner* nevéhez fűződik. A skolasztika és az angolszász filozófia kapcsolatában *B. Lonergan* hasznosította a maréchali kezdeményezést. A *Hegel*lel folytatott skolasztikus párbeszédre *E. Coreth, B. Lakebrink* és *W Kern* vállalkozott. A szigorúan vett skolasztikához nem sorolható, de katolikus világnézetű perszonalista filozófusok (*Mounier* stb.) indították el a keresztény gondolkodás szembesítését a marxizmussal.

Mozgalmukat nem tekinthetjük bizonyos filozófiai gondolatok egyszerű befogadásának a skolasztikába, hanem a filozófiai rendszer új eltervezésének, az újskolasztikában történelmileg és szisztematikusan kifejlesztett alapokon. Munkásságuk éppen ezért az újskolasztikus mozgalom végét és beteljesülését is jelenti. Pótolták azt, amit a második nemzedék elmulasztott a XIX. században:

az újkori filozófiával való párbeszédet. A szűkebb értelemben vett újskolasztikus mozgalom elcsendesedését jelzi az is, hogy a skolasztikus tankönyvek régebben óriási száma teljesen összezsugorodott.

IRODALOM

Kiegészítésképpen a skolasztikánál közölt bibliográfiához:
*J. Maritain:*
La philosophie bergsonienne, Paris 1914.
Introduction générale à la Philosophie, Paris 1920.
Saint Thomas, Paris 1921.
Antimoderne, Paris 1922.
Science et sagesse, Paris 1935.
Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir, Paris 1932.
De la philosophie chrétienne, Paris 1933.
Humanisme intégral, Paris 1936.
Pour une philosophie de l'histoire, Paris 1960.
*Raïssa Maritain:* Les grandes amitiés, Paris 1943.
*Rónay Gy.:* Szentek, írók, irányok, Budapest 1970. 163—185. o.
*O. Muck:* Neuscholastik: Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 749—754. o.
*Horváth S.:*
Aquinói Szent Tamás világnézete, Budapest 1924.
Örök eszmék és eszmei magvak Szt. Tamásnál, Budapest 1944.
Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas v. Aquin, Graz 1929.
Metaphysik der Relationen, Graz 1914.
Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie, Fribourg 1943.
Synthesis theologiae fundamentalis, Budapest 1947.
Tractatus Philosophici Aristotelico-Thomistici, Budapest 1949.

## *17.2. A transzcendentális módszer*

A múlt század második felében kialakult újskolasztikus filozófia a tomista és a szuareziánus iskola újjáélesztésére törekedett. Ez a restaurációs irányzat azonban az ötvenes évek eleje óta megszűntnek tekinthető. Könyvek, folyóiratok, konkresszusok tanúsítják, hogy az újskolasztikus filozófusok korunk bölcseleti kérdései felé fordulnak. A skolasztikus hagyomány iránti elkötelezettség többé nem jelenti a szenttamási gondolatok mechanikus reprodukálását *(philosophia perennis)*, hanem annak a feladatnak a teljesítését, amire a skolasztika — elsősorban *Szent Tamás* — a

maga idejében vállalkozott: szembenézést a kor filozófiai problémáival. Nem a hiányosságok bírálata, hanem a különböző filozófiai irányok összevetése, eredményük átvétele s a hagyománnyal való szembesítése a cél. Az utolsó negyven esztendőben egyre növekszik azoknak a száma, akik a „transzcendentális módszert" tekintik a leginkább célravezető útnak. A transzcendentális kiindulás egyetemességétől nemcsak a különféle filozófiákkal való párbeszéd lehetőségét s a vitatott kérdések tisztázását remélik, hanem a skolasztikus hagyománynak a mai kérdésfeltevések szerinti átgondolását s újbóli megvalósítását.

Amint az nem is várható másként, az újskolasztikusok nincsenek mind ezen az állásponton. Vannak, akik a transzcendentális módszert az újkori gondolkodásmóddal szembeni jogosulatlan engedménynek tekintik (a „hipertomista" *J. Maritain, R. Lauth, D. v. Hildebrand*), mások több-kevesebb fenntartással élnek *E. Gilson, E. Przywara, G. Siewerth, M. D. Roland—Gosselin, P. Descoqs, B. Jansen, J. de Vries, A. Brunner*). Találóan állapítja meg *O. Muck* „A transzcendentális módszer" című művében, hogy a kritikusok nem jutottak el a belső bírálathoz. A transzcendentális módszer lényegét alkotó transzcendentális elemzést — a megismerő tevékenység vizsgálatát — az intencionális elemzésre, — a megismerés tartalmára — való tekintettel ítélték meg (O. Muck, 157. o.). Éppen ezeknek a vitáknak a gyümölcseként megállapítható azonban a módszer belső fejlődése, valamint alkalmazásának differenciálódása is. A transzcendentális módszert képviselő művek egysége nagy vonalakban tagadhatatlan, de a részletekben sokszor eltérnek egymástól. Ennek oka az, hogy a különböző szerzők más és más filozófiai gondolkodással (*Kant, Heidegger*, az angolszász filozófia) szállnak vitába. Kiváló ismertetés jelent meg a Mérleg folyóirat egyik régebbi számában: „A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer" címen.

### *17.2.1. Maréchal és Kant*

A newtoni fizika eredményeitől lenyűgözve *Kant* megkérdezte, hogy lehetséges-e a természettudományos megismeréshez hasonlóan biztos tudományos ismeret a filozófiában? Másként fogalmazva: lehetséges-e a metafizika mint tudomány? A kérdés összefüggött a másik problémával: lehetséges-e a valóságról szükségszerű és egyetemes ismeretet szereznünk? Azt mondta, hogy az ilyen ismeret nem eredhet fogalmi elemzésből, mivel gyarapítania kell ismeretünket. Másfelől az ismeretbővítő — szintetikus — meg-

ismerés nem fakadhat pusztán a tapasztalásból, hanem az egyedi tapasztalati megismerést megelőzőnek — apriori-nak kell lennie. Tulajdonképpeni kérdése tehát az, hogy miként lehetséges szintetikus-apriori ítélet? Hogy erre a kérdésre válaszolhassunk, meg kell vizsgálnunk a biztos megismerés *alanyi* föltételeit — állapítja meg. A megismerés kérdését — nem a tárgy, hanem — az alany felől megközelítő módszert nevezzük — *Kant* nyomán — transzcendentális módszernek.

A megismerés alanyi föltételeit vizsgáló kanti kritika lesújtó megállapítása: minthogy magunkból nem léphetünk ki, nincs módunkban eldönteni, hogy ismeretünk szükségszerű és általános mozzanata az objektív valóságnak köszönhető-e, vagy csupán a megismerő alany tevékenységének? *Kant*nak nem sikerült elérnie célját, meghaladnia *Hume* szkepticizmusát. Módszere azonban — a transzcendentális elemzés — olyan lehetőségeket rejt magában, amelyeket továbbvezetve túljuthatunk a szubjektivizmuson és a szkepticizmuson.

Az újskolasztikus filozófiából kifejlődött transzcendentális ismeretkritikát JOSEPH MARÉCHAL (1878—1944.) louvaini jezsuita professzor alapozta meg. A megismerés problémájának történelmi és elméleti fejlődéséről tartott előadásait „A metafizika kiindulópontja" (Le point de départ de la métaphysique) című öt kötetes munkája tartalmazza. A legtöbbet idézett és legfontosabb 5. kötet 1926-ban jelent meg (Le Thomisme devant la Philosophie critique), a szenttamási és a kanti ismeretelméletet „hasonlítja össze" (i. m. 14. o.). A *Kant* előtti bölcselet — mondja *Maréchal* — az értelmi ismeret objektivitásából indul ki. „A régiek kritikája" kifejezetten nem reflektál az értelmi bizonyosság végső alapjára, s mintegy kerülő úton, az egész metafizika kifejtése útján jut el hozzá. „A modern kritika" a rövidebb utat választja, az emberi megismerőképességet vizsgálja. A bevezetés (45—71. o.) után részletesen elemzi *Szent Tamás* ismeretelméletét (73—504. o.). Figyelme főként az ítélet létrejöttére irányul. Az ítélet lehetőségének a föltételét az intellektus dinamizmusában, finalitásában találja meg. Az állítást, az értelmi ítéletet elemezve kimutatja, hogy az állításban bennfoglaltan megtalálható az a még alapvetőbb állítás, hogy a kimondott ítélet igaz. Az objektív igazságnak háttérben lévő és meg nem fogalmazott állítása („affirmation implicite" 459. o.) még akkor is szükségképpen jelen van, ha valaki kifejezetten tagadja az objektív megismerés lehetőségét. Aki azt mondja: „nincs igazság", akarva-nem akarva saját állítását semmisíti meg, amikor objektív valóságként állítja a szkepticizmust (471. o.). Következésképpen minden értelmi ítéletben, ismeretben van vala-

mi, ami szükségképpen igaz (493. o.). Ez a tény csak úgy érthető, hogy a megismerő alany (végső soron az emberi szellem) és a megismerés tárgya reálisan összefüggnek (*„communient réellement"*), egymásra vannak hangolva, az értelem célratörő dinamizmusa miatt (477. o.). Ezen a dinamizmuson *Maréchal* azt érti, hogy az ítéletben megragadott igazság az értelem számára *érték*, amelyre az értelmi tevékenység mint céljára irányul (444. o.). Az értelmi törekvés valamiképpen eleve birtokolja a célt, minthogy cél nélkül nincs törekvés, de nem birtokolhatja teljesen, mert a célbaérés megszünteti a mozgást. Az emberi szellem dinamizmusát nem képes leállítani egyetlen ismeret sem: az ember mindig tovább kérdez, minthogy a teljes valóságot akarja megragadni. Az emberi szellemnek azt a teljes igazságra, az egész valóságra irányuló törekvését, amely egyrészt a végtelenbe mutat, másrészt annyira reális, hogy az ember ha akar sem mondhat le róla, *Maréchal* a végtelen létezőre, Istenre irányuló dinamizmusként értelmezi (380. o.).

Műve harmadik részében (505—598. o.) a szenttamási ismeretmetafizika megállapításait a transzcendentális módszer terminológiájára fordítja le, hogy így kitűnjenek a kanti ismeretkritikával való megegyezések és különbözőségek. Bár bírálja *Kant*ot, több kérdésben egyetért vele. Például abban, hogy meg kell különböztetnünk a fenomenális (a dolgot jelenségi voltában megragadó) és a noumenális (magát a dolgot elérő) megismerést. Rámutat azonban arra — *Kant* ezt nem látta világosan —, hogy ez a különbség azonos azzal, ami a szenttamási bölcseletben az érzéki illetve az értelmi ismeret között áll fönn (570—575. o.). Igazat ad *Kant*nak abban is, hogy az értelmi ismeretben megnyilvánuló szükségszerűség és általános érvényesség az értelmi megismerésben megnyilatkozó apriori — a tapasztalást megelőző — feltételekből következik. Szemére veti azonban, hogy a megismerés lehetőségének „transzcendentális föltételét" teljesen szubjektív adottságként értelmezte, és kimutatja, hogy a *transzcendens* valóság megismerhetőségének a tagadása belső ellentmondás (554. o.).

*Maréchal* gondolatait francia nyelvterületen elsőként *A. Grégoire* (1890—1949.) és *J. Defever* vette át, s a természetes teológiában alkalmazta.

### *17.2.2. A transzcendentális módszer továbbfejlesztése*

A maréchali filozófia legkiválóbb folytatója és — a *Heidegger*től kapott indítások segítségével — továbbfejlesztője KARL RAHNER. A „Szellem a világban" című 1939-ben megjelent művében, a Summa theologica egyik fejezetéből (I q. 84 a. 7) kiindulva azt vizsgálja, miként szerezhet az ember az anyagi világban általános érvényű, objektív ismeretet. A második kiadást *J. B. Metz* rendezte sajtó alá.

A filozófiai disszertációnak szánt értekezés — a freiburgi egyetem másik filozófiaprofesszora visszautasította, mivel *Rahner* főként *Heidegger* szemináriumát látogatta — előszavában olvasható a rahneri célkitűzés. „Mindenekelőtt arra törekedtem, hogy eltávolodjam sok mindenfélétől, ami ‚újskolasztikának' nevezi magát, visszamenjek magához Tamáshoz, hogy éppen így közelítsem meg azokat a kérdéseket, amelyek a mai filozófiának fel vannak adva" (i. m. 9. o.). Az ember szükségképpen kérdez — mondja *Rahner*. Ez az első, az egyetlen nem kérdéses szükségszerűség, amelyből a kérdező embernek ki kell indulnia. A kérdés szükségszerűségét az okolja meg, hogy kérdésünk minden esetben a létre irányul: a létkérdés az egyetlen, amely elől nem térhetünk ki, feltéve hogy *lenni* akarunk. A kérdés azonban előzetes ismeretet tételez föl — mondja *Heidegger* nyomán. Amiről semmit sem tudunk, aziránt nem is érdeklődünk. A kérdés szerkezetének elemzéséből kitűnik, hogy megismerésünk egyrészt úton van a létmegismerés felé, másrészt minden egyedi megismerést megelőzően, eleve „birtokolja a létet". A lét birtoklása (Seinshaben) a legalapvetőbb ismeret, hiszen a megismerés lényege — *Szent Tamás* szerint — nem valami külsőre való rátalálás, még semmiképpen meg nem lévő kapcsolat felvétele, hanem elsősorban létazonosság: *„cum intellectus et intelligibile in actu sunt idem"* (82. o.), „A megismerés magának a létnek a szubjektivitása". A megismerhetőség és a megismerés a lét benső tulajdonsága (Bei-sich-sein), olyan mértékben szorul rá a létező a „másikra", amilyen mértékben korlátozott. A tomista ismeretmetafizika problémája nem az, hogy miként „hidalható át" a megismerő és a megismert közötti „szakadék" (hiszen a megismerés lehetősége éppen a megismerő és a megismert közötti előzetes létazonosság), hanem az, hogy egyáltalán miként lehetséges, hogyan jön létre ez a távolság (88. o.). A kérdés az, hogyan lehetséges olyan megismerés, amely magától különböző valóságot „befogad"?

Könyve második részében (91—386. o.) erre a kérdésre kíván feleletet adni. Kiindulva abból a skolasztikus megállapításból,

hogy a lét korlátozásának az anyagiság az elve — *coarctatio formae per materiam* —, főként Szent Tamás kijelentéseit értelmezve elemzi az anyagilag megvalósuló, vagyis az érzéki megismerés létrejöttét. Az emberi megismerés az érzékelés révén „van a másiknál", ennek köszönhető, hogy „birtokolja a világot". Nem aktívan azonban, hanem passzívan: az érzékelésben nyilvánul meg az emberi megismerés „befogadó" jellege, „passzivitása" (107. o.). Hosszan foglalkozik az absztrakció, az elvonás mibenlétével. Az értelmi megismerés lehetőségének a föltétele — ellentétben az érzékeléssel — az eltávolodás a dolgoktól. A dolgok „távoltartása" azzal magyarázható, hogy az értelmi megismerés nemcsak tudatos, hanem öntudatos tevékenység. A dolgoktól eltávolodó megismerés visszatér önmagához *(reditio in se ipsum)*: önmagára reflektálva, saját létezését megragadva a befogadott ismeretet az öntudatban apriori meglevő létismeretre való tekintettel ítéli meg. Az érzéki megismerés, a *„conversio ad phantasmata"* és az értelmi megismerés, *„aversio a phantasmate"* kölcsönösen megelőzi egymást, s a legszorosabban egybetartozik. Az érzékiséget a szellem bocsátja ki magából, s ez éppen az érzékiségben tér vissza önmagához: *„reditio in conversione ad phantasmata"* (236—242. o.). Az absztrakció és a konverzió ugyanannak a folyamatnak a két oldala: az absztrakció úgy történik, hogy a szellem apriori struktúrája az érzékelhetőhöz „fordul". Mivel a szellem apriori struktúrája — előzetes létismerete — csak az érzékelhetőn ismerhető föl, ezért minden absztrakció egyben konverzió is (282. o.). A szellem a lét egész tágasságára való törekvés és befogadóképesség (286. o.), az érzékiség a szellem eszköze. Az érzéki és értelmi ismeret egysége abból ered, hogy az ember úgy „van a létnél" (úgy elővételezi a lét ismeretét), hogy először „a világnál van": a tőle különböző megismerése közben fedezi fel önmagát és önmagában a létet. Ebben az értelemben „a világ ismerete lenne az igazi és a teljes metafizika" (392. o.). Az ember szellem a világban: minden emberi megismerés a világ adottságain keresztül történik. A világ azonban nem „szellem nélküli magánvalóság", hanem olyan, amelyet átjár — *convertendo se ad phantasmata* — az emberi fénye, olyan világ, amelyben önmagát látja az ember. A megismert világ az ember világa, lényegileg az ember kiegészítő fogalma. Isten ismerete is csak úgy világosodik ki a végtelen lét utáni vágyakozásunkban, ha a szellem ki van téve a földi sorsnak. „Így találkozik önmagával az ember, miközben a világban van és Istenről kérdez, s ha saját magáról érdeklődik, a világban levőnek látja magát, aki állandóan úton van Isten felé: elsősorban ez a kettő az ember, s egyik sem a másik nélkül" (405. o.).

Az ember mivoltánál fogva kétértelmű: sorsa a világhoz köti, s egyúttal azon túl is elkötelezi. „A szellem alapvető vágyakozása a végtelen lét iránt hordozza a világba való kilépését, az érzékiségbe, a világba és annak sorsába való bebocsátkozása nem más, mint az abszolútumra törekvő szellem megvalósulása" (406. o.). „Az Isten és a világ, az idő és az örökkévalóság között lebegő ember rendeltetése és sorsa ez a határvonal: *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*" (uo.). Az emberi szellem világi létének hangsúlyozása alapvetően kereszténvi, „mivel az Örökkévaló is bebocsátkozott a világba, hogy az ember újból megtalálhassa Őt és Őbenne önmagát" — fejezi be könyvét *Rahner*.

Az emberi megismerés rahneri értelmezésének teológiai szempontból is jelentős következményei vannak. Egy témát maga *Rahner* fejtett ki „Az Ige hallgatója" (Hörer des Wortes, 1941) című tanulmányában.

Ebben a művében összefoglalja, továbbfejleszti és megvilágítja előbbi munkájának gondolatait. Mik azok az ember mivoltában gyökerező föltételek — teszi föl a kérdést —, amelyek lehetővé teszik, hogy az ember befogadhassa az isteni önközlését, megértse az esetleges isteni kinyilatkoztatást. A könyv előbb fölveti és meghatározza a kérdést (9—41. o.), majd „a lét és az ember nyitottságát" tárgyalja (42—87. o.). Abból indul ki, hogy az ember az egész létről kérdez. „A lét lényege a megismerés és a megismert eredeti egysége, amit magánál-levőségnek, vagy a lét megvilágítottságának nevezünk" (50. o.). Ebből következik, hogy az ember mindig rendelkezik a lét valamilyen ismeretével, bár csak az anyagi világon keresztül jut el előzetes ismeretének kifejezett, tematikus (tételes) megfogalmazásához. A harmadik részben annak az isteni önközlésnek a föltételeit kutatja, amely felülmúlja a természetes létismeret számára elérhető istenismeretet. Nem teszi lehetetlenné a szellem transzcendenciája Isten kegyelmi megnyilatkozását (98. o.)? A választ az isteni és az emberi szabadságban találja meg. Az ember csak úgy ismerheti meg Istent, ha igent mond saját létére, s elfogadja mint Isten szeretetének a jelét. „Csak az lehet filozófus, aki szellemileg templomban és kolostorban él" (135. o.). Istent nem kötelezheti semmi a személyes megnyílásra. Ha Isten szól, az ember csak akkor hallja meg szavát, ha nem zárja be helytelen szeretettel szellemének végtelen horizontját, s nem teszi eleve lehetetlenné Isten megnyilatkozását (136. o.). Végül azt a helyet keresi az emberi életen belül, ahol megvalósulhat Isten szabad önközlése, amit az embernek, az Ige hallgatójának, szabadon kell befogadnia. *Heidegger* nyomán

kifejti, hogy az ember világba állított létező, ebből ered történelmisége (143. o.). Az ember anyagi mivoltából kiindulva elemzi a történelmiség és a transzcendencia, valamint a jelenségvilág és a transzcendencia viszonyát, kimutatja, hogy az ember csak a történelmi fejlődésben válik azzá, ami (167. o.). A különböző történelmi helyzetekben adódó nem szükségszerű események alkotják azt a helyet a világban, ahol Isten szabadon közölheti önmagát és szándékait az emberrel. Amennyiben Isten önközlése tényleg megvalósul, annyiban beszélhetünk isteni „szóról" (196. o.), amelyre hallgatnunk kell, és legalább a lehetőségére figyelnünk (209. o.).

*Rahner* ezt a könyvét harminc évvel ezelőtt írta. Az akkori teológiai helyzetnek tulajdonítható, hogy talán túlzottan is hangsúlyozta azt, hogy az ember nem tarthat „igényt" a kinyilatkoztatásra, kegyelemre, Isten színe látására. A „természetfölötti" igénye valóban nem tartozhat az ember elvont lényegéhez, esszenciájához. A konkrétan egzisztáló, történelmi ember azonban egzisztenciálisan van ráhangolva Isten szavának befogadására.

### *17.2.3. Transzcendentális filozófiai rendszerek*

*Maréchal* és *Rahner* nem alkotott filozófiai rendszert. Az általuk kifejlesztett és alkalmazott transzcendentális módszer célja az volt, hogy felszínre hozza és megfogalmazza az emberi megismerés alapját képező, de meg nem fogalmazott, tematikusan meg nem ragadott előzetes létismeretet, amely adva van minden ismeretünkben.

Az első, az egész hagyományos metafizikai kérdéskört e szempontból feldolgozó mű J. F. LONERGAN római majd torontói professzor „Belátás. Tanulmány az emberi megértésről" (Insight. A Study of Human Understanding) című könyve. *Lonergan* a teológia iránti felelősségtudata következtében *Szent Tamás* igazi követőjeként arra törekszik, hogy filozófiai és módszertani szempontból lépést tartson a modern gondolkodással. A tudományos megismerés óriási lépésekkel haladt előre, s vele kapcsolatosan a filozófia is fejlődött. Legfőbb ideje annak, hogy a XX. század teológusa is felhasználja ezt a szellemi tőkét, hogy ezáltal az eddiginél teljesebben és mélyebben értse meg minden szellemi ismeret alapját, magát a megértést (743. o.).

A közel 800 oldalas mű első részében (3—316. o.) induktív úton vizsgálja azt a konkrét szellemi tevékenységet, amely által a megismerés különböző területein az értelem eljut a „belátáshoz"

*(insight)*. Az „*Insight*" nehéz olvasmány. Annak ellenére, hogy mindig világos, a szerző egyéni terminológiája és tömörsége miatt élénk figyelmet követel. Nagy nehézséget jelent az is, hogy az átlagosnál jóval több matematikai és természettudományos tudást tételez föl. A matematikai megismerésből indul ki, majd a fizikán, a biológián és a pszichológián keresztül eljut az úgynevezett „józan ész" (az angol *common sense*) révén elsajátított ismeret vizsgálatához. Az itt nyert adatok alapján általános képet nyújt arról, hogy miként fejlődött a történelem folyamán a „megértés" *(understanding)* mind az egyedben, mind a társadalomban (207—244. o.). *Lonergan* leírja és a történelemből meg a pszichológiából vett ragyogó példákkal szemlélteti a megértés fejlődésével ellentétes folyamatot is: hogyan terjed az értelmi vakság *(scotosis)* azáltal, hogy az értelmi megismerés csődöt mond az egyéni és a társadalmi előítéletek, magától értetődőségek, elfogultságok *(bias)* következtében.

Akármelyik területen vizsgáljuk is, az értelmi tevékenység struktúrája mindig ugyanaz. Az első lépés az érzékelés *(presentations)* vagy tapasztalás *(experience)*: az érzékelhető adatok megragadása. Ezt követi a második lépés, a „belátás". A belátás az érzékelhető adatokban lévő érthető összefüggéseket ragadja meg. A belátás véget nem érő folyamat, amely egyre mélyebben hatol a valóságba (309. o.). Sohasem képes kiküszöbölni a „tapasztalati maradékokat" *(empirical residue)*, amelyekből mindig új szempontok merülnek föl, s ezek megkövetelik az elért belátás revízióját. *Lonergan* modern formában fejezi ki *Arisztotelész* megállapítását — amit mottóul írt könyve címoldalára —, hogy az értelem az érzékelhetőben ragadja meg az érthetőt (De anima III, 7). A harmadik lépés az ítélet, amelyben megvalósul a megértés. Az ítéletben mondja ki ugyanis az értelem, hogy amit megragadott, az azonos a valósággal. Az ítéletalkotás reflex megértés: az értelem saját megértő tevékenységére reflektálva egységbe foglalja és jóváhagyja, vagy elveti a megelőző ismeretfolyamatot. A könyv első részét az ítélet különböző fajtáinak az elemzése zárja le (279—316. o.).

A második rész a belátást mint ismeretet taglalja. A belátás létrejöttének a vizsgálata után felteszi a kritikai kérdést, hogy képesek vagyunk-e „korrekt ítéletek" alkotására? A tudat három szintjének (empirikus, intelligens, racionális) vizsgálata közben arra a megállapításra jut, hogy az ítélet immanens törvénye a megismerő alany önállítása *(self-affirmation)*. A tudatban megnyilvánuló önismeret segítségével megalapozza a „korrekt" (objektív) megismerést. Az öntudatban az ítéletet alkotó alany köz-

vetlenül tud magáról, s ebben a tudásában vagy ismeretében nincs tapasztalati maradék, mivel a maga számára teljesen jelen van. Éppen ezért fel sem tételezhető, hogy ez az ismeret valaha is revízióra szoruljon (335. o.). Miként lehetne felülvizsgálni azt az ismeretet, amely minden felülvizsgálat lehetőségének a föltétele (336. o.)?

A következőkben a megismerés korlátlan vágyáról beszél. Kimutatja, hogy ez a tiszta tudásvágy az az alapvető dinamizmus, amely az értelmi kutatás és keresés mozgató ereje. A tiszta tudásvágy korlátlan törekvésének a célját nevezi létnek. Ez az, amire végső fokon a belátás törekszik. Itt támaszkodik *Maréchal* alapvető megállapítására, és továbbfejleszti azt. Sohasem használja a „lét fogalma" *(concept)* kifejezést, hanem csak a *„notion of being"* elnevezést. A lét ugyanis nem definiálható (360. o.), nem alkotható róla szoros értelemben fogalom, mivel átjár és megalapoz minden fogalmat. Amint a lét átjár és megalapoz minden fogalmat, éppen úgy a metafizika az emberi tudásnak az a szintje, amely megalapozza, átjárja és egységesíti az emberi tudás valamennyi területét (390. o.). A metafizika módszere a megismerő tevékenység reflex elemzése. Erre támaszkodva feltárja a valóság metafizikai struktúráját, amelyben három elemet különböztet meg: potenciát *(potency)*, amely megfelel az érzéki megismerés tapasztalati maradékának, formát *(form)*, amely éppen az az érthető, amit a belátás megragad; és aktust *(act)* vagyis létezést *(existency)*, amit az ítélet állít. Mivel metafizikán a véges létezők teljes heurisztikus struktúráját érti (431. o.), a metafizika nincs ellentétben a tudományokkal, sőt a metafizikát magát is tudománynak mondja. A metafizika nemcsak a valóság megismerésének, hanem egyben magának a valóságnak a belső, immanens struktúráját is jelzi (501. o.). Majd kimutatja, hogy a metafizika mint tudomány szükségképpen dialektikus (530—594. o.). Ezen azonban nem a hegeli vagy marxi dialektikát érti, hanem a szó régebbi görög vagy angol jelentését. A dialektika feladata az igazság teljesebb megközelítése: az igazság fogalmának és az értelmezés igazságának a tisztázása.

A hermeneutikai kérdés körvonalozása után rátér az emberi cselekvés problémájára, és vázolja az etika alapjait. Kifejti a szabadságra vonatkozó kérdéseket, s a vele kapcsolatban felmerülő problémák vizsgálata felveti számára a „transzcendens megismerés" lehetőségét. Ezen az úton eljut Isten megismeréséhez, mint az értelmi dinamizmus által feltett kérdés szükségszerű, teljes és végső válaszához (634—686. o.). Könyvének utolsó fejezetét a „különleges transzcendens megismerés" kérdésének

szenteli. Isten létének a megismerése nem oldja meg a rossz problémáját; nem válaszol erre a történelmi haladás sem. „A társadalmi értelmetlenségek reménytelen útvesztője, a józan ész tehetetlensége, a filozófiák vég nélküli sokasodása nemcsak zsákutca, *cul-de-sac* az emberi haladásban, hanem a bűn országa is, a sötétség zsarnoki uralma; s az emberek ennek rabszolgái" (692. o.). A lehetséges megoldásnak Istenhez méltónak kell lennie: értelmesnek és bölcsnek, jónak és emberszeretőnek, igaznak és irgalmasnak. A lehetséges megoldás Isten és a felebarát önzetlen, áldozatos szeretete, az isteni együttműködésbe vetett remény, és hit abban, hogy már megjelent történelmünkben az isteni megoldás.

*Lonergan* elsősorban azt akarja világosan megmutatni, hogy mi a megismerés: főként az empirikus angolszász gondolkodóknak, de rajtuk kívül mindenkinek, aki a természettudományokból indult el. Rá akarja vezetni olvasóját, hogy felfedezze a megismerés szellemi voltát, hogy megismerje és átélje az ember szellemi dimenzióit. Erre a belátásra — mondja — senkit sem lehet megtanítani úgy, mint az egyszeregyre. Mindenkinek magának kell felfedeznie. Mégis bízik abban, hogy az értelem dinamikája rávezeti olvasóját arra, hogy saját megismerő tevékenységében feltárja a szellemi tényezőket. Csakúgy mint *Rahner*nél, a filozófia nála is a teológiához vezet.

Legújabb könyvében a „Teológiai módszerről" (Method in Theology, 1972) ír. Az első rész a filozófiai és teológiai háttérrel foglalkozik. Az így nyert ismereteket a második részben alkalmazza a teológiára. A teológia módszere elsősorban a kutatás, az értelmezés, a történelem és a dialektika. A teológusnak azonban közölnie is kell eredményeit. Erre szolgál az alapvetés, a tanítás, a rendszerezés és a kommunikáció.

Kevésbé egyéni utakon jár, s csak antropológiai megalapozást nyújt J. F. DONCEEL „Bölcseleti antropológia" (Philosophical Anthropology, 1967) című könyve. A szerző a modern pszichológia eredményeit a skolasztikus hagyományok *Maréchal, Rahner* és *Lonergan* továbbfejlesztette formájával ötvözi.

A másik nagy rendszerező mű EMMERICH CORETH „Metafizika. Módszeres és rendszeres alapvetés" (Metaphysik. Eine methodische-sistematische Grundlegung, 1961) című könyve. *Rahner* nem foglalkozott kifejezetten a transzcendentális irányú metafizika módszerével, mégis lerakta az alapjait. *Coreth* őt követve dolgozta ki a metafizika módszerét és rendszerét. A kérdésfelvetés elemzéséből indul ki. A metafizika kezdete a kérdés, amelyet nem előz meg semmilyen más kezdet, de közvetíti a továbbjutás lehe-

tőségét (104. o.). A magát „első tudományként" *(Arisztotelész)* értelmező metafizika nem támaszkodhat más tudományra, de még az ítéletre sem — amint *Maréchal, J. B. Lotz* és *A. Marc* gondolja —, mert az egyes ítélet már megalapozott tudást tételez föl, s így nem kétségtelen, hanem „kérdéses" kezdet (78. o.). A metafizikának föl kell tennie a módszer kérdését, sőt saját lehetőségének a kérdését is: kiindulópontját és módszerét neki magának kell a maga számára igazolnia. Ezzel azonban már el is kezdődött a metafizikai kutatás, mivel a metafizika módszerének és lehetőségének a kérdése alapvető metafizikai probléma.

E bevezetés után *Coreth* a kérdés struktúráját elemzi, s megállapítja a kérdezést lehetővé tevő feltételeket; a kérdés elemeit. Két szempontra mutat rá: a kérdésességre és a kérdezhetőségre. *Rahner* erre a megkülönböztetésre a *„fragwürdig"* szó két jelentését alkalmazza, *Coreth* két különböző szót használ. „Kérdezni csak akkor tudok, ha még nem ismerem azt, amit kérdezek; egyébként a tudás elébe vág a kérdésnek, hiszen a kérdés lehetetlen, ha a kérdezett nem kérdéses *(fraglich)* többé. Másrészt azonban csak úgy kérdezhetek, ha tudom, hogy mire irányul a kérdésem. Különben kérdésemnek nincs iránya, a kérdés még nem kérdezhető *(fragbar)*, vagyis még nem lehetséges" (112. o.). Az aporia megoldása az, hogy a kérdés „elővételezett tudást" *(Vorwissen)* zár magába, amely már a felelet előtt tud valamiképpen tárgyáról, s így lehetővé teszi a kifejezett kérdést. Ez az elővételezett tudás tartalmilag a valamennyi egyedi megismerésben megnyilvánuló „létismeret" *(Vorgriff)*: „A semmire irányuló kérdés nem kérdezne semmit" (131. o.). Minden kérdés lehetőségének transzcendentális föltétele a lét előzetes ismerete. Ez magyarázza meg azt a tényt, hogy minden kérdés végtelenre irányuló távlatot, korlátlan horizontot nyit meg (154. o.).

A továbbiakban a kérdés föltételében adott előzetes létismeretet fejti ki a transzcendentális módszerre jellemző reduktív és deduktív módon (212. o.). A kérdésben nemcsak az előzetes létismeret nyilvánul meg, hanem — mivel a kérdés tudó nemtudás — egyszersmind a kérdező véges volta is. Ebből adódik a lét azonosságának és nem-azonosságának, az alanynak és a tárgynak a különbözősége, valamint az egység és a sokaság problémája. Majd a véges létező megvalósulását elemzi. Előkerülnek a skolasztikus ontológiából jólismert kérdések: a lét és a lényeg viszonya, a tevékenység és az okság problémája, de új megvilágítást nyernek. Szüntelenül szembesíti megállapításait *Kant, Hegel, Husserl* és *Heidegger* gondolataival.

A kérdezés és a lét elemzése, majd a léttörvények bemutatása

(283—307. o.) után a véges tudás, a tudat és az öntudat, valamint a létanalógia struktúráját elemzi (309—376. o.). „A lét önkifejtése" című fejezet (377—488. o.) az egység, az igazság, a szabadság és a lehetőség kérdését tárja föl. Könyve utolsó fejezeteiben „a lét világi megvalósulását" (489—570. o.) s a lét ősforrását, „ősi megvalósulását" (571—650. o.) tárgyalja. *Coreth* különösképpen súlyt helyez arra, hogy föltárja a véges szellem mivoltát, amely az anyagi világon át jut el önmagához, s amelynek ebben a világban kell létrehoznia a személyek közötti kapcsolatot. Az emberi szellem a világban átéli tényleges végességét, egyszersmind azonban azt is, hogy valamiképpen végtelen: úgy irányul az egész valóságra, hogy törekvése elől nincs elzárva semmi. Az emberi szellem tehát önmaga kifejlesztésének és megvalósításának a lehetőségeként föltételezi saját maga föltétlen feltételét, a ténylegesen abszolút létet. Az ontológia szükségképpen elvezet a filozófiai teológiához: a filozófusnak számolnia kell a lehetséges isteni kinyilatkoztatással. Mivel az ember „lénye legmélyén Istenre van rendelve, és csak a végtelen Istenben találhatja meg végtelen vágyódásának és törekvésének a beteljesülését, fel kell készülnie és oda kell hallgatnia arra a lehetséges szóra, amelyet Isten intéz hozzá" (633. o.).

IRODALOM


*J. Maréchal:* La point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorétique du problème de la connaissance, Paris, Bruges, Bruxelles 1922—1926. Cahier I—V.
Cahier V: Le Thomisme devant la philosophie critique, Bruxelles, Paris 1949. (2. kiadás)

*K. Rahner:* Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Zweite Auflage. Im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz, München 1957.
Hörrer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J. B. Metz, München 1963.

*R. Bleistein, E. Klinger:* Bibliographie Karl Rahner 1924—1969. Freiburg 1969.

*J. F. Lonergan:* Insight. A Study of Human Understanding, London, New York 1958.
Method in Theology, London, Toronto 1972.

*J. F. Donceel:* Philosophical Anthropology, New York 1967.

*E. Coreth:* Metaphysik. Eine methodische-systematische Grundlegung, Innsbruck, Wien, München 1961.
Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952.
Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag, Freiburg 1969.

O. *Muck:* Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964.
A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer: Mérleg 5 (1969) 63—82. o.

## *17.3. A perszonalizmus*

### *17.3.1. A gyökerek*

A *Schleiermacher*től származó kifejezésen eredetileg — a panteizmussal szemben — a személyes Istenbe vetett hitet értették. A filozófiában elsőként *Ch. Renouvier* (1815—1903.) nevezte így rendszerét (Le personnalisme, Paris 1903). A pszichológiában és a pedagógiában a *W. Stern* (1871—1938.) kifejlesztette *kritikus perszonalizmus* a nevelés céljául tűzi ki a személy sokoldalú kibontakoztatását. Tárgyilag tekintve perszonalista minden olyan filozófia, amely szót emel a személy sérthetetlen méltóságának, a puszta dologi valóságot („es") felülmúló transzcendens irányultságának az érdekében. Szorosabb értelemben csak az a filozófia nevezhető perszonalistának, amely alapvetően a személyes valóságból indul ki, s a személyt tekinti a filozófiai értelmezés és reflexió alapelvének. A személy méltóságát hangsulyozó perszonalizmus *Szent Tamás*t és *Kant*ot követi, s *Szent Ágoston*hoz, *Pascal*hoz kerül igen közel, mivel az embert nemcsak eszes lénynek, hanem érző és szerető, értékelő és döntő személynek tekinti, és ezen elsősorban nem a személy szubsztanciális magvát érti. A perszonalizmus figyelmét főként a személy megvalósulása köti le, amely nem választható el a másik személytől. A személy önmegvalósulása számára nélkülözhetetlen az én-te viszony, a dialógikus egzisztencia. „A dialógikus gondolkodás" eszméi a német nyelvterületen az első világháborút követő években érvényesültek, s *M. Buber, F. Ebner* valamint *F. Rosenzweig* nevéhez fűződnek. MARTIN BUBER legjelentősebb írásait „A dialógikus elv" című könyvében gyűjtötte össze. FERDINAND EBNER legfontosabb műve: „A szó és a szellemi realitások". *Ebner* abból indul ki — írja róla *Buber* (i. m. 306. o.) —, hogy az én korunkra annyira jellemző magánya „nem eredeti", hanem „elzárás a te elől". A zsidó vallású FRANZ ROSENZWEIG Istennek Ádámhoz intézett kérdéséből indul ki, amelyből kitűnik, hogy a Vele való párbeszédben jut el az ember önmagához. Rá és *Buber*re (jelenleg a jeruzsálemi héber egyetem professzora) mélyen hatott a zsidó cha-

szidizmus (a chaszid = jámbor héber szóból) hagyománya is. *Buber* gondolataiból sokat merítettek protestáns és katolikus teológusok: *G. Gogarten, E. Brunner* és *K. Barth*, valamint a katolikus *Romano Guardini* (1885—1968.), *Theodor Steinbüchel, Theodor Haecker, Peter Wust* és *B. Casper.*

E gondolkodók közös vonása, hogy számukra a személy a valóság szíve és célja, a „dolgok világa" (Die Eswelt — mondja *Buber*) a személyt szolgáló eszköz csupán. „Az egészen őszinte igazság: a dologi valóság (Es) nélkül nem élhet az ember. De aki egyedül csak ezzel él, az nem ember" (Buber: Das dialogische Prinzip, 38. o.).

IRODALOM

*V. Stern:* Person und Sache. System des kritischen Personalismus, Leipzig 1906—1924. 3 kötet.
*M. Buber:* Schriften zum Chassidismus, München, Heidelberg 1966.
*M. Buber:* Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1965.
*M. Buber:* Das Problem des Menschen, Heidelberg 1954.
*F. Ebner:* Das Wort und die geistigen Realitäten, München 1963.
*F. Rosenzweig:* Das Stern der Erlösung, Heidelberg 1954.
*R. Guardini:* Welt und Person, Würzburg 1950.
*R. Guardini:* Das Ende der Neuzeit, Basel 1950.
*Th. Steinbüchel:* Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz, Frankfurt 1951.
*B. Casper:* Das dialogische Denken, Freiburg 1967.

### *17.3.2. A francia perszonalizmus*

A perszonalista filozófusok fő témái: a világ és az ember viszonya, a személy szabadsága, a személy és a közösség kapcsolata. A francia perszonalizmus különös időszerűsége abban a módban rejlik, amint a filozófia és a társadalmi valóság közti párbeszédet folytatja. Az első indítást *M. Blondel*-en és *G. Marcel*-en kívül a francia szellem-filozófia kiváló képviselői *Louis Lavelle* és főként *R. Le Seune* adták. A perszonalizmus kezdete a harmincas évek nagy gazdasági válságát követő időre tehető. Legjelentősebb képviselője, EMMANUEL MOUNIER (1905—1950.) alapította 1932-ben az *Esprit* című folyóiratot. Köréje tömörültek és tömörülnek ma is a fiatalabb perszonalisták (*J.-M. Domenach, E. Lévinas, J. Lacroix*).

*D. de Rougemont* 1936-ban így körvonalazza a perszonaliz-

must: „A kultúra küldetése, hogy kezébe vegye a forradalom irányítását, amely különben ellene irányul. A forradalom elindításához már most szükséges, hogy új mértéket találjunk és elismerjünk, a gondolkodás és a cselekvés, az elit és a nép (amelyet az elitnek kell segítenie) közös mértékét. Mindenekelőtt ezt a mértéket kell tettekkel megelevenítenünk, s a világot ennek a képmására megújítanunk" (Penser avec les Mains, 196. o.). A perszonalizmus jellegzetessége, hogy nem foglalták rendszerekbe; hosszabb-rövidebb tanulmányokból és kiáltványokból bontakozik ki. Ugyancsak 1936-ban írta *Mounier*: „Perszonalistának nevezünk minden tant, minden kultúrát, amely elismeri az emberi személy elsőbbségét a személy fejlődését biztosító anyagi szükségszerűségekkel és kollektív berendezkedésekkel szemben" (Manifeste au Service du Personnalisme, 7. o.). Perszonalizmusa egyaránt szembefordul az individualista és a kollektivista ideológiával: „A modern világ elszemélytelenedése s a közösségi gondolkodás hanyatlása szemünkben ugyanannak a bomlásnak a tünetei" (i. m. 81. o.). Akárcsak a marxizmus, a perszonalizmus is elutasítja a polgári és a fasiszta társadalmat, s új társadalmat kíván alkotni: „a személyiség védelmét hangsúlyozza az egyenruhák uniformizmusának elnyomása ellenében" (Qu'est ce que le personnalisme? 181. o.). *Marx* felfogása azonban — mondja — túlságosan kötődik a XIX. századi determinizmushoz. A perszonalisták szerint az új társadalom kialakulása csak akkor várható, ha az ember erre rászánja magát. A történelem nem az emberen megvalósuló tény, hanem az emberiség csinálja a történelmet.

A perszonalizmus célja a társadalom megújítása. Követői átveszik *Marx* meggyőződését, hogy a filozófia feladata a világ megváltoztatása, s ezt a törekvést ötvözik össze a keresztény hit legmélyebb értékeivel: a szabadsággal, a szeretettel, a személy méltóságával és örök létével. *Marx* hamis tudatként értelmezi a vallást, a perszonalisták a vallásban az erkölcsi tudatalakítás hajtóerejét látják. Filozófiai felfogásuk jellemzésére azért választják a perszonalizmus kifejezést, mert ezzel is kifejezni kívánják, hogy elhatárolódnak mind az individualizmustól, mind a marxista kollektivizmustól. Az egyén nem szigetelődhet el a többi egyéntől, nem zárkózhat magába, mert csak úgy képes a személyes egzisztencia szintjére emelkedni, ha bensőleg is a többi ember felé fordul. A másikhoz való fordulást az ember számára lényegesnek, egyenesen nélkülözhetetlennek tekintik (J. Lacroix).

A máshoz fordulás alapja a szeretet: „Majdnem azt lehetne mondani, hogy csak abban a mértékben létezem, amennyiben más számára létezem, azaz kiélezve: létezni annyi mint szeretni" —

írja *Mounier* (Le personnalisme, 39. o.). A szeretet dialógusa az egyetlen kapcsolat, amely biztosítja az egymást szerető személyek kölcsönös önállóságát: „A személyiség . . . nem létezik, csak más felé, nem ismeri meg magát, csak más által, nem találja meg magát, csak másban" (i. m. 38. o.). Ha elszakadnak a szeretet szálai, önmagát veszíti el a szerető személy: „Ha a kommunikáció megszűnik vagy megromlik, alapjában elvesztem önmagamat" (i. m. 39. o.).

A másik emberhez fűződő kapcsolat az emberi lét alapvető kategóriája, benne valósul meg a társadalmiság. A társadalmi lét legmélye a keresztény szeretet, a szeresd felebarátodat mint önmagadat kívánalma. A főparancs dialektikája magában foglalja mind az egyén mind a közösség javát. Az emberiség egységét végső soron nem biztosítja sem az emberi faj egysége — ez naturalizmus lenne —, sem a — nem létező — közös társadalmi valóság. Az emberi nem egységét a kereszténység mondta ki először: „minden személy Isten képmására teremtetett és minden személy hivatott arra, hogy Krisztus . . . hatalmas misztikus testét . . . alkossa" (i. m. 12. o.). *Mounier* dialógikus gondolkodásában sem az egyént, sem a társadalmat nem illeti meg abszolút elsődlegesség: az abszolút első az emberek közti szeretet, amely biztosítja az egyén és a társadalom kölcsönös elsődlegességét. Az egyént nem olvaszthatja magába a társadolom, mert bizonyos értelemben minden ember összemérhetetlen és megismételhetetlen. Az egyetlenség alapja minden egyes ember isteni hivatottsága *(vocation)*: „Ha tudom, hogy egy egyszeri vércsepp, s nem ez a másik csordult ki érettem a Golgotán a Szentháromság kebeléből, akkor tudom, hogy ennek az Istentől eredő létajándéknak meg kell legyen számomra az Igéje is, egyszeri és transzcendens szó, amelyet Krisztus titkosan próbál hozzám juttatni, a hivők hitegységének a közepén, ez lesz a földi szavak tömegében az elhivatottságom" (Liberté sous conditions, 45. o.). Tekintettel arra, hogy akkor leljük meg önmagunkat, ha megtaláljuk elhivatottságunkat, a hivatásban rejlik a személyiség lényege. A másik felé irányuló szeretet ébreszt rá elhivatottságomra, arra, hogy a másik mit kíván tőlem. Miközben a szeretetben kifele fordulok, az elhivatottságra való ráébredés saját egyéni erőim átfordulását, konverzióját eredményezi. Az elhivatottságra ébredés a szeretetben egyenlő a transzcendencia elfogadásával. Amint a valódi szeretetben az önmagából kilépő ember a másik emberen keresztül jut vissza önmagához, az önmagát fölülmúló embert a transzcendencia ajándékozza meg elidegenületlen emberi valóságával.

A konverzió kisugárzása a szeretetben további megtéréseket hoz

létre, s így perszonalista közösségek kialakulását eredményezi. Az emberek közötti kapcsolatok átalakulnak és hitelessé válnak. Az út a perszonalista emberiség felé visz, s ebben a folyamatban valósul meg az igazi, a megváltás művétől el nem választható emberi történelem.

*Mounier* tisztában van azzal, hogy a kereszténység kétezeréves történelme első pillanatban nem támasztja alá nézetét. A keresztény eszmét, az evangéliumból sugárzó erőt — amely képes megújítani a föld színét — nem azonosítja a kereszténység történelmi megtestesüléseivel: „A konkrét vallási realitásban megkülönböztettük az örökkévalóság részét az időbelivel és mulandóval való ötvözeteitől" (Le personnalisme, 132. o.). A társadalmi megújulást kereső perszonalizmus nem zárkózik el a mai katolicizmus bírálatától: a társadalom-kritika mindig összefügg a vallászkritikával. „A kereszténység — mondja *Mounier* — vallás is... Konkrét életének széles területe tehát a faj, a hely és az idő feltételeinek van alávetve, és e téren mulandó képződményekben, sőt, néha gyanús megalkuvásokban fejezi ki teremtő ihletettségét. Állandóan újra kell kezdeni a transzcendens ihletettség és a történelmi körülményekkel alkotott keverékek formáinak szétválasztási munkáját... A megtestesülés központi vallási jelentősége iránt fogékony keresztény tisztátalanságaik miatt fogja megvetni a történelmi megvalósulásokat. Gondosan ügyel azonban a nyilvánvaló vagy titkos elhajlásokra, amelyeket ezek okoznak a keresztény értékekben; és figyel arra, hogy mulandó formákba merevítése helyett utat készítsen az örökkévaló számára minden új történelmi tájékon" (i. m. 99. o.). A perszonalizmus arra törekszik tehát, hogy a kereszténységről leválassza és megújítsa azt, ami „időbeli", s így biztosítsa benne azt, ami el nem múlóan „örök". Célja az, hogy — a mai problémákhoz kapcsolódva — visszaadja a kereszténységnek „eredeti feszültségét". *Mounier* ennek megfelelően kívánja „szigorúan megújítani és elmélyíteni az antropológiát és a teológiát, mert egyedül ezek képesek megadni nekünk a civilizációs tevékenység alapszabályát és végső értelmét" (Liberté sous conditions, 82. o.). A perszonalizmus totális erőfeszítés, hogy megértsük és túlhaladjuk a XX. századi ember válságát. Nem a régi megoldások fölélesztésére, hanem új utakra van szükség. A hitelesen értelmezett újskolasztika nem valami „örök" filozófia vagy teológia restaurálása, hanem a réginek az újjal való továbbvitele (*vetera novis augere*). Pontosan ebben a szellemben írja *Mounier:* „Korunknak egy új Szent Tamásra, vagy egy új Suarezre van szüksége, hogy megoldja azokat a nehézségeket, amelyeket ennek az új társadalomnak teológiája jelent" (i. m. 57—58. o.).

Az egyházkritika a történelmi keresztény értékek elismerése és kiemelésére támaszkodik. *Mounier* hangsúlyozza, hogy a humanizmus egyik gyökere Isten humanizmusa, amit Jézus Krisztusban jelentett ki. „A személyiség értelme az ókori gondolkodásban egészen a keresztény kor küszöbéig embrionális állapotban volt" (Le personnalisme, 10. o.). Aligha vonható kétségbe, hogy az európai gondolkodásban kialakult személy-fogalom az Isten és az ember viszonyára való keresztény reflexió szülötte. A keresztény eszme másik történelmi értékeként *Mounier* az anyag és a munka megbecsülését említi. Az anyagi és a testi lét görög megvetése a zsidó-keresztény kinyilatkoztatástól idegen gondolat (i. m. 21. o.). Ma már közhelyszámba megy, de húsz évvel ezelőtt még jókora föltűnést keltett megállapítása, hogy a technika kialakulását is a kereszténység mozdította elő: „A Krisztus megtestesülését megvilágító . . . teológiai viták tették a keresztény civilizációkat az egyetlen aktív és ipari civilizációvá" (i. m. 108. o.).

A francia perszonalizmus a haladó, baloldali katolikusok filozófiája, érthető, hogy nem fordul frontálisan szembe a marxizmussal. *Mounier* a francia ellenállás egyik vezető személyiségeként emberileg is közel került számos francia marxistához. A társadalmi haladásról vallott nézetei elválaszthatatlanok a kapitalizmus bírálatától. A kapitalizmus meghaladott társadalom, amely alapjában ellensége az ember személyiségének, s amelyet más társadalomnak kell felváltania. A perszonalisták fenntartás nélkül elismerik a kapitalizmus marxista kritikáját: „A civilizáció szemünk láttára haldokló rendszere a történelem által ismertek egyik legszegényebbike" (i. m. 7. o.). A marxizmussal szemben azt állítja *Mounier*, hogy a tulajdonviszonyok megváltoztatása nem szünteti meg automatikusan az elidegenülést. Az elidegenülés forrása az ember anyagi léte, így az ellene folytatott harc végigkíséri történelmét. A testben élő ember alá van vetve a világ „erőinek és hatalmasságainak"; a determinizmusokból való kilépés lehetősége a transzcendenciában rejlik. A végtelenhez, az örökkévalósághoz való viszonyítottságunk *(Lacroix)* biztosítja az ember felülemelkedését a determinizmusokon. A konverzió, az elhivatottság választása a szeretetben (ennek a választásnak a lehetősége a transzcendencia) feltöri a determinizmust: „nem az értékek abszolút szintjén, hanem az emberiség mostani korszakában; a nagy számok területén; és a mindig lehetséges egyéni konverziót kivéve; biológiai és gazdasági helyzetünk még döntő mértékben meghatározza magatartásunkat" (i. m. 25. o.). Mivel az ember világban lévő szellem: „a szabadság nem nyerhető el a természetes determinizmusok ellenére; csak felettük, de velük vívható ki" (i.

m. 73. o.). Mi segíti hozzá a győzelemhez az embert? *Mounier* habozás nélkül feleli: a szeretet és a tőle elválaszthatatlan transzcendencia. Ami a perszonalistákat alapjában véve megkülönbözteti a marxistáktól, az a szeretet társadalmi feladatáról vallott álláspontjuk. Voltaképpen azt bírálják, hogy a marxizmusban nincs funkciója a szeretetnek, holott csak a szeretet képes biztosítani, hogy egyetlen embert se kezeljenek tárgyként: „Félnünk kell attól a saint-simoni és technokratikus reménységtől, hogy az emberi viszonyok kormányzását a dolgok adminisztrálása fogja felváltani. Egy ilyen világban — ha ez életképes lenne — az embert hamarosan tárgyként kezelnék" (i. m. 107. o.). A szeretet kiszámíthatatlan kalandja teszi lehetővé az emberi önmegvalósulást: „Az ember nem létezik teljességgel, és nem tudja soha jól, hogy micsoda ő" (Liberté sous conditions, 87. o.). Erre csak a szeretet taníthatja meg.

Hasonlóképpen fejti ki a perszonalizmus lényegét JEAN LACROIX rövid tanulmánya (Der Personalismus). Perszonalistának lenni annyi, mint hangsúlyozni a személyes valóságot, s kiállni a jog és a szeretet dialektikája mellett a személyek kapcsolatában. Ez a dialektika azt mondja, hogy az intézmények szükségesek ugyan abból a célból, hogy biztonságot és támaszt nyújtsanak a személynek, ugyanakkor azonban a személyt kell szolgálniuk. A hitnek személyesnek — azaz egyéninek és társadalmi vonatkozásunak — kell lennie, minthogy a szeretet — bár nem intézményesíthető teljesen — hajlandó a kölcsönös előnyök biztosítására. A két én közötti szerető kapcsolat, mivel a kölcsönösen függő én és te megerősíti és elismeri egymást, a legjobb teológiai kiindulás — mondja *M. Nédoncelle* (La Réciprocité des Consciences). Az a tudat, hogy én nincs te nélkül, a legjobb út Isten megközelítésére. Isten és köztem hasonló a kapcsolat ahhoz, amit a szeretet alkot két egymást szerető között. „Csak ott beszélhetünk valódi szeretetről, ahol legalább ketten vannak, csak akkor, ha az én hajlandó kilépni magából és megközelíteni a másikat azért, hogy olyan reális létet biztosítson neki, amilyenre csak képes, hogy a másik ne csak szemlélhető tárgy legyen előtte, hanem bensővel rendelkező lény és tökéletes személy" *(M. Nédoncelle:* Vers une Philosophie de l'Amour, 15. o.). E belátásnak semmi köze az olcsó érzelgősséghez. A személy ugyanis értelem is, logosz, amely nem választható el a szeretettől. A szeretet pedig nem érzelgősség: a szeretet az, ami leginkább megfelel az értelem követelményének: a szeretet alapvetően intelligibilis, érthető valóság. Nem az értelem, hanem a szeretet az, amely számol az egységgel és a különbözőséggel: a szeretet sajátmagának és a másiknak a

felfedezése abban az átfogó és meghaladó valóságban, amely biztosítja egységüket és különbözőségüket. Az ész is arra irányul, hogy a különbözőségeket az egységükhöz való vonatkozásukban ragadja meg, hogy egyesítsen anélkül, hogy megszüntetné a különbséget. A művészi alkotásnak is az a célja, hogy megláttassa az egységet a sokféleségben. A reflexió pedig azt jelenti, hogy mindazt, amiről gondolkodik az ember, ne csak töredékekben gondolja el, s ne csak egymáshoz fűzze ezeket a töredékeket mint a rózsafűzér szemeit, hanem egyesítse őket: reflektálni annyi, mint a szellem teljességével gondolkodni, s a dolgoknak az egységes egésszel, a totalitással való kapcsolatát megragadni. Az emberi szellem alapvető vonása az egységesítésre való törekvés: a szétszórtat összegyűjteni, a töredéket egésszé tenni. S ez az egységesítésre való törekvés a szeretetben legalább annyira megvan, mint az értelemben, anélkül, hogy beleesne az értelem tulzásaiba. Az értelem hajlik arra, hogy az egységet eltúlozza a sokféleség rovására, hogy az egészben megszüntesse a részt, hogy az azonosság kedvéért letagadja a különbözőséget. A szellem legmélyebb vágya, természetéből fakadó igénye és törekvése az egység. De az ember nem egy, legalábbis nem úgy, amint szelleme szeretné. Az ember nem egység, hanem többféleség: szellem és hús, belső és külső, történelmi-társadalmi lény és egyén. A szellem olyan egységet keres tehát, amely nem üres és elvont, nem mindent körülvevő absztrakt fogalom, nem pusztán eszme. A másikat elismerő szeretet óvja meg szellemünket a fantáziátlan, minden különbséget kiegyenlítő, hamis, fullasztó, gyilkos egyformaságtól, a legnagyobb, a legcsábítóbb kísértéstől, a monizmustól. Az értelem szertelen egységesítő vágyának szülöttei a különféle azonosság-filozófiák, a valóságot egyetlen — anyagi vagy szellemi — elv segítségével értelmező rendszerek. A szeretet megóvja az embert a szellem zabolátlanságaitól; egyesíti a különbözőket, de nem mossa el köztük a határokat, összekapcsolja őket, de nem szűnteti meg önállóságukat. A szeretet a szellem szíve, legbenső valósága. A szeretet misztériuma értelmezi a létet és a létező dolgokat. A szeretettől áthatott értelem képes meglátni az egységet és a különbözőséget: az anyag és a szellem, az egyén és a társadalom, az immanencia és a transzcendencia dialektikus összetartozását (*G. Madinier:* Conscience et Amour). Csak az tud hinni Istenben, aki hisz a személy gyökeres transzcendenciájában, abban, hogy a személy felülmúlja a dologi világot. A dologiság felülmúlását és meghaladását csak személyes kapcsolatban éli át az ember. A személynek ebben a kapcsolatban megnyilvánuló egyetlensége, föltétlen értéke, sérthetetlensége, szabadsága nem-

csak Isten létére — mint a transzcendencia föltételére — utal, hanem kinyilvánítja, hogy Isten személy, akihez szeretet fűzi az embert.

*Emmanuel Lévinas* „A totalitás és a végtelen. Tanulmány a külsőségességről" (Totalité et infini) című munkájában kimutatja, hogy a perszonalizmus a személy bensőségességének hangoztatása miatt újra elismer bizonyos „külsőségességet" is. Alanyiságon azt a különös jelenséget értjük, hogy az ember többet képes befogadni, mint amennyivel megajándékozták. A végtelen tükröződik a történelemben és a totalitásban, bár — abszolút különbözősége folytán — nem alkothat velem közös rendszert. Ugyanakkor megalapozza a társadalmat és az autonómiát: olyan lények társadalmát, akik annál inkább egybetartoznak, minél önállóbbak s minél különbözőbbek. A más nemcsak *alter ego*, nem egy másik én, hanem az, ami én nem vagyok. A másik külső jellege (*extériorité*) hozzám intézett felszólítás. A nyájkollektivitás egymásmellettiségét a perszonalista szemtől-szembe viszonynak kell felváltania. Az ontológiai elválasztás éppen olyan alapvető, mint az egyesítés; kölcsönösen kiegészítik és megerősítik egymást. A másikhoz való kifelé fordulás tartja fönn a bensőségességet, s ajándékozza meg a szellemi dimenzióval. A tudás — mondja *Lévinas* — csak az alany és a tárgy vonatkozása, a szeretet azonban két alany kapcsolata. A hit nem hiányos tudomány, hanem sajátos, sui generis megismerés, inkább részesülés, mint fogalmi tudás. Kétségkívül homályos, s szomjúhozza a másikat. A célja azonban nem az elvont ismeret, hanem annak az egyesülésnek a beteljesítése, amelynek ő maga már a kezdete.

A perszonalizmus, miközben a személyes kapcsolatot elemzi s vonakodik Istent tárgynak tekinteni, értékes segítséget nyújt a teológiának. Az Egy — mondja *Platón* a Parmenidészben — nem a szellem tárgya, hanem föltétele, amely lehetővé teszi, hogy a szellemnek tárgya lehessen (Parmendinész 142 c — 144 e). Erre az igazságra bukkan a perszonalista filozófus — mondja *Lacroix* — a szellem elemzése közben. A szellem nem lehet bizonyítás vagy megállapítás tárgya, minthogy minden bizonyítás alapja és föltétele: a szellem teljesen világos a hit számára, amelyet magába zár, s amelynek révén fönnáll. A filozófiai hit — azáltal, hogy megszabadul a felszínes, érzéki dolgoktól — fölfedezi a szellemet. A szellem önfelfedése, a szellem magához térése, sajátmagánál, saját fényénél való jelenléte nem személytelen, hanem személyes folyamat (Lacroix: Der Personalismus, 322—328 o.).

A perszonalizmus a személyiség védelmében szembefordul a tár-

sadalom „totális" megszervezésével, de nem kívánja akadályozni a szociális forradalmat. Nem tekinti ellenségének a szocializmust vagy a kommunizmust, világnézetileg — nem a társadalmi berendezkedés tekintetében — határolódik el tőlük. A személy lényegét nemcsak bensőségességében, hanem máshoz való fordulásában keresi. Jelszava: perszonalista és közösségi. Az embernek állandóan felül kell múlnia önmagát, de csak személyként válhat emberebbé. Az individualizmussal és a koliektivizmussal ellentétben eszménye az elidegenülés alól felszabadult, felelősségtudó személyek társas közössége. A továbbjutás megkívánta optimizmus miatt nem kötődhet a személy idejét múlta hagyományokhoz. A jövőbe és a sikerbe vetett remény a transzcendenciában gyökerezik.

A dialógikus-perszonalista gondolkodás jellemzőjeként megállapíthatjuk, hogy csak egy másik személy közvetítheti a személyt magának: a szubjektum csak a másik szubjektum akaratán és szeretetén át juthat vissza teljesen magához, csak a másik akaratán át fogadhatja el magát, csak a másik akarata igazolhatja akaratát. A legmagasabb jó vagy érték, amire akaratom irányul, létemnek a másik akarata által történő elismerése. Az egymást kölcsönösen igenlő akaratok közvetítése a szeretet, amelynek az a föltétele, amely csak úgy maradhat fönn, ha valóban ez a közvetítés az elsődleges. De mi biztosítja azt, hogy nem siklik át az egyik vagy a másik én elsődlegességébe, hogy megmarad mindkét akarat kölcsönös prioritása és eredetisége? A szubjektum szabadságát és szeretetét az abszolút személy szeretete teszi lehetővé azzal, hogy elfogadja és igazolja véges akaratunkat. Ezzel azonban mindig dönt is akaratunkról; nemcsak az érdekelt személyek elégedetlensége esetén, hanem akkor is, amikor megelégedettek: igazolja vagy elítéli szeretetüket, eldönti vétkességüket vagy igazságukat. Amikor azt mondjuk, hogy Isten a szeretet, akkor ez nemcsak két ember sikeres találkozásának a metaforája. Amikor azt mondjuk, hogy Isten az üdvösség, akkor ez nemcsak annak az üdvnek a jelzése, amit azok nyújthatnak egymásnak, akiknek sikerült személyes találkozásuk. Isten az emberi kapcsolatok abszolút föltétele: bírája és beteljesítője, a bűn és az igazság eldöntője, aki fölötte áll a kölcsönös elismerés és igazolás, siker vagy sikertelenség mércéjének. A személyes kapcsolatokban magához térő szellem világossága, értelmessége, nyilvánvalósága arra a szellemre utal, amelyet a találkozások közvetítenek ugyan, de amely éppen a találkozás lehetőségének abszolút föltétele és eredete. A dialógikus gondolkodás ilyenformán nem iktatja ki a transzcendentális gondolkodást: a dialógikus-perszonális vala-

mint transzcendentális-perszonális közvetítés kölcsönös elsődleges folyamatában tér magához a konkrét emberi személy: az embernek az emberhez fűződő kapcsolatában tárul föl Istenhez fűződő, a megismerést, a szabadságot, a szeretetet lehetővé tevő transzcendenciája.

## IRODALOM


*Ch. Renouvier:* Le Personnalisme, Paris 1903.
*L. Lavelle:* La dialectique de l'éternel présent, Paris 1927—1945. 3 kötet.
*R. Le Seune:* Obstacle et valeur, Paris 1946.
*D. de Rougemont:* Penser avec les Mains, Paris 1936.
*E. Mounier:* Manifeste au service du personnalisme, Paris 1936.
L'affrontement chrétien, Neuchâtel 1944.
Traité du caractère, Paris 1946.
Introduction aux existentialismes, Paris 1947.
Le personnalisme, Paris 1949.
Qu'est ce que le personnalisme? Paris 1947
Liberté sous conditions, Paris 1946.
*J. Lacroix:* Marxisme, Existentialisme, Personnalisme, Paris 1950.
Der Personalismus: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Freiburg 1969. 1. k. 322—328. o.
*M. Nédoncelle:* Vers une philosophie de l'amour et de la personne, Paris 1957.
*M. Nédoncelle:* La réciprocité des Consciences, Paris 1942.
*G. Madinier:* Conscience et Amour, Paris 1938.
*E. Lévinas:* Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Den Haag 1961.
*Márkus Gy., Tordai Z.:* Irányzatok a mai polgári filozófiában, Budapest 1964. 141—288. o.
*E. Simons:* Sacramentum mundi, Freiburg 1969. 3. k. 1127—1136. o.
*Rónay Gy.:* Szentek, írók, irányok, Budapest 1970. 179—185. o.
*Szabó F.:* Mai írók és gondolkodók, Louvain 1965. 187—226. o.

# TÁRGYMUTATÓ


**A**

abszolút 335,
  alapelv 317, 321, 325, 329,
  birodalma 446,
  coincidentia oppositorum 446,
  dialektika 330,
  elsődleges 488,
  eszme 331,
  én 314—316,
  idealizmus 324—350,
  Isten 448,
  lét 316,
  maximum 190,
  szellem 314, 331, 339,
  Te 468,
  történés 330,
  transzcendencia 448,
  tudat 314,
  tudás 316, 327—329,
abszolutizmus 331,
abszolutum 168, 317, 320, 321, 323, 326, 327—330, 341, 409,
  beszéde 442,
  és egzisztencia 443,
  léte 412,
abszúrd 437, 467,
absztrakció 93, 176, 249, 536,
  elvetése 414,
  absztraktum 334,
  Achillész és a teknős 48,
action 492—497,
  ész 492,
  szellem élete 492,
actus 100,
  hominis 170,
  humanus 170,
  imperfecti 99,
  perfecti 99,
  primus 99, 167,
  purus 100, 155, 315, 488,
  secundus 99, 167,
adat 407, 411,
adequatio intellectus et rei 176, 188,
adiaphora 114,
adott 403,
agathon (lásd: jó) 68,
ageneton 47,
agnoszticizmus 256, 430,
ágostoni
  filozófia 132—135,
  hagyományok 154,
agy 360, 487,
  kialakulása 499,
aitia (lásd: ok) 81,
akadémia
  francia 271,
  platoni 72, 111, 196,
  tudományos 240,
akarás
  akaró 493,
  akart 493,
  életé 352,
  eredeti 495,
  szerénytelensége 493,
  transzcendentális elemzése 493,
akarat
  emberi 315,
  értelmetlen törekvés 511,
  gyakorlati szellem 335,
  kielégítetlensége 352,
  primátusa 175,

szabadsága 175, 335,
tiszte 315,
végtelen törekvés 493,
aktivitás 54,
aktualitás 155, 164,
aktus és potencia 99—100,
alak 81,
alany (lásd: szubjektum) 204, 320,
állítmány 95,
fogalma 461,
legvégső 95,
tapasztalásé 420,
tárgy 14, 31, 47—49, 182, 330,
tárgy távolsága 535,
alap 50, 86, 325, 367,
érzékelhető 97,
és felépítmény 367,
végső 97,
alapelv 16, 51, 239, 317, 325, 328, 476, 484,
hatalom 476,
kérdés 484,
készsége 161,
alázat 144,
alétheia 47, 452, 460,
algoritmus 405,
alkímia 199,
alkotás 105, 417,
alkotó (lásd: Demiourgosz) 84,
ész 93, 160,
mesterség 80,
rész 184,
állam 82, 210, 370, 440,
eredete 245, 252,
ésszerűsége 336,
hatalom 277, 370,
kereszténység 440,
polgár 245, 252,
úgynevezett keresztény 439,
vallás 440,
város 106,
állapot 435,
lelki 486,
természetes 245,
állat 221, 240,
az ember modellje 245, 475,
a filozófus modellje 206,
állítás
Isten mint 237,
lehetőségének a föltétele 533,
logikai 95,
általános (lásd: universale)
elvont 334,
konkrét 184, 334,
természet 176,
tudomány 95,
amor Dei intellectualis 230,
anagké 53, 57,
analízis (lásd: elemzés) 203, 403, 407—410,
analógia 77, 163,
entis 439,
anamnészisz 76, 435,
ancilla theologiae 140,
anhüpotheton 79,
animizmus 39,
animositas 230,
anoletron 47,
Antikrisztus 483,
antinómiák 296,
antropológia 20—22, 335, 413,
-i fordulat 169, 488,
marxi 365, 369, 385, 388, 393,
anyag 41—43, 85, 113,
coarctatio formae per materiam 536,
csaknem semmi 133,
első 93—97,
föltétele 314,
megmaradása 276, 360, 379,
metafizikai 97,
mozgása 274,
örök 173, 360,
ős 41, 43, 97, 155,
szellem 221,
szíve 502,
tagadása 254,
antropomorfizmus 40, 356—358,
apeiron 41—43,
aphelein 93, 94,
apodeixisz 91,
apodiktikus ítélet 229,
apophanszisz 451,
apo tautomatou 53,
aposzteriori 91, 289,
appercepció (lásd: érzékelés, észlelés, észrevevés, percepció) 403,
apriori 11, 14, 76, 91, 286,
appercepció 403,
formák 288,
föltétel 329,
szemlélet 161,
apriorizmus 161, 189, 217, 239,
arab filozófia 148,
arány 42,
areté 60, 67—70,
arisztotelizmus 148, 149,

arkhé 41, 44,
áru 387—389,
asszertórikus ítélet 229,
asszociáció (lásd: képzettársítás) 249, 257, 504,
  mechanikus 487,
ateizmus 255, 340, 450,
  etikai posztulátum 515,
  felvilágosodásé 340,
  megszüntetése 340, 341,
  polgári 276,
  vita 356,
átfogó 447,
atom 52—54,
  -i kijelentés 407,
atopon 435,
attributum 220, 226—228,
Aufhebung 328, 329,
autarkeia 92, 104,
autochtonia 426,
automata 53, 116, 221,
autonómia (lásd: ember, emberi, erkölcsi) 301,
auto to pragma 81,
averroizmus 172—174,
axióma (lásd: alapelv) 112, 239, 375,
azonos 80,
azonosság 320, 325,
  dialektikus 326, 327,
  elve 93,
  filozófia 225—232, 320,
  nem azonosság 325,
  szubjektív 326,

B

bádeni iskola 417,
baloldali
  hegeliánusok 355,
  katolikusok 549,
barátság 42,
barlanghasonlat 78, 82,
belátás 78, 93, 114, 162, 290, 412, 538—540,
bensőség 414, 437, 438,
benyomás 160, 256,
beszéd 37, 409, 424,
  általános 439,
  apophanszisz 451,
  csönd 456,
  dolog föltárulása 451,
  igazsága (lásd: igazság)
  kommunikációs rendszer 430,
  nyelv 424, 439,
Bécsi kör 407,
béke 234, 245,
beteljesülés 98,
bia 53,
biologizmus 475, 506,
bírás 53,
bizalom 422,
bizonyítás 91, 251, 258,
bizonyosság 90, 259,
boldogság 55, 68—70, 105, 251, 351 434,
  közönséges 475,
bomlás 51,
bonum commune 245,
bölcs 12,
bölcselet (lásd: filozófia) 11, 130, 150,
  egzisztencia 432—468, 449—464,
  egzisztenciális 433—448,
bölcsesség 9, 11—13, 15,
  szeretete 14, 19,
brahman 37,
bűn 434,
  áteredő 435,

C

casu 115,
causa (lásd: ok, okság)
  finális 97—102,
  formalis 95, 96,
  materialis 97
  prima 20,
  ratio 228,
  sui 228, 317,
cél (lásd: teleológia) 57, 81, 86, 100, 515,
  emberi 100,
  okság 98,
  szubjektív 333,
  vég 308,
  végső 308,
  -ra törés 511,
  -szerű 68,
célszerűség 57, 84, 102, 231, 307,
  cél nélküli 308,
  cselekvésé 491,
  formális 306,
  objektív 306, 333,
  szubjektív 306,
  természetbeni 101, 231, 308,
chiffre 447

cinikus (lásd: künikusok) 70,
civitas
  Dei 135,
  diaboli 135,
  permixta 135,
  terrena 135,
cogito ergo sum 216, 452,
coincidentia oppositorum 189, 446,
complicatio 189,
conclusio 91,
contra veritatem vitae 128,
contrat social (lásd: szerződéselmélet)
credo ut intelligam 127,

**Cs**

csel 339,
cselekedet
  közepes 115,
  tökéletes 115,
  szándék 143,
cselekvés 89, 105,
  apriori feltétele 315,
  belső célszerűsége 491,
  értelme 491,
  tény 315,
  világa 304,
cselekvő ész (lásd: ész, intellectus) 93, 94,
csillagászat 38, 42,
csíra 56,
  ész 113, 117, 133, 155,
  ismeret 239,

**D**

Dasein 443,
declinatio 116,
dedukció 91, 215, 227, 241,
definíció 89,
deizmus 265—283,
demokrácia 43, 48, 55, 59, 84, 481,
demonstratív ismeret 250,
desiderium naturale videndi Deum 32, 162, 494,
determinizmus 228—230, 241,
  gyanúja 472,
  és kauzalitás 514,
  társadalmi 275,
  természeti 275,
Deus absconditus 443,
diaireszisz 80,
diakrónia 424,
dialektika 13, 20—22,
  abszolút 330,
  cusanusi 189,
  fichtei 315,
  hegeli 327, 330, 419,
  hérakleitoszi 44—46,
  és katolikus teológia 347,
  kritikája 346,
  marxi 363—397,
  platóni 80, 86,
  sztoikus 112,
  szükségszerű és relativista 346,
  újplatonikus 118,
dialektikus materializmus
  anyagfogalma 373—375, 378,
  anyagfogalmának aporiája 380,
  dialektika fogalma 375,
  igazságkritériuma 377, 380,
  ismeretelméleti dualizmusa 374, 381,
  ontológiai dualizmusa 374,
  spirális mozgás 377,
  tudatfogalma 374,
dialektikus teológia 22, 439,
dialógus 13,
differencia specifika 89,
dinamizmus 492,
  arisztotelészi elve 98, 100, 117,
  értelmi 534,
Ding an sich 295, 305,
dioti 92,
diszjunktív 112,
docta ignorantia 13, 136, 188,
dogmatikus extrinsecizmus 494,
dogmatizmus 28, 284, 313,
dolog
  csak funkció 416,
  föltárulása 451,
  konkrét 96,
  maga 81, 184, 295, 298, 305, 416,
  magánvaló 333,
  megismerhetősége 326,
dologiasítás 388,
  Istené 450,
  életé 450,
  emberé 450,
döntés 435—439,
  implikációja 496,
  mint lét 442,
  option 495,
doxa 13, 40, 47, 78, 288,
doxographia 25, 30, 40,
dualizmus 47, 85, 342,
dünamisz 98, 117,

E

egész 328,
egzisztál 432,
egzisztálás 455,
egzisztencia 432, 442,
  az, ami prédikál 439,
  átfogó 447, 448,
  mint az egyedi ember 433,
  az ember lényege 463,
  az ember szabadsága 444,
  az emberi létezés 440,
  időben kiterjedő mező 459,
  kinnlevőségei 453,
  különösség 432,
  lehetősége 443,
  lehetőségként való felfogása 443,
  lényeges lét 432,
  magamésága 453,
  megvalósítása 445, 446,
  megvilágítása 443—446,
  nyitottság a lét előtt 464,
  önmegvalósítás 444,
  ráutaltság az Abszolútra 443,
  szerető kommunikációja 443,
  szerető küzdelem 445,
  tökéletesség 432,
  történelmisége 460,
  és transzcendencia 440, 443, 444, 446,
egzisztenciál
  beszéd 456,
  hangulati állapot 454,
  hogylét 454,
  megértés 455,
egzisztenciális
  teológia 524,
egy 14, 48, 70, 116—119, 178,
  az 187—189,
  egyes 67, 442,
egyed 90, 169, 170,
egyedi
  forma 175,
  valóság 95,
egyediség 169, 175, 331,
egyén
  és faj 175, 338,
  fenntartó 339,
  szabadsága 346,
  és társadalom 547,
  világtörténeti 338,
egyenlőség 62,
egyes eset 442,
egyesülés 51, 179,
egyetemes 15,
  konkrét 184,
egyetlenség 169,
egyidejűség 435,
egység 81, 187, 250,
eidetikus 38,
  redukció 414,
eidosz 34, 54, 67, 73, 81, 89—96,
eikaszián 79,
sinai 47,
ekklesziasztikon 59,
eksztázis 119, 459,
élan d'amour 489,
élan vital 488,
eleaiak 46—50,
elégséges alap elve 236—240,
elem 50, 54, 56,
elemzés 80, 203, 204, 290,
  életé 492,
  strukturalista 425,
  történelmi 427,
élet
  alapelvei 472,
  állami 106,
  boldog 105,
  boldogtalansága 352,
  családi 107,
  és elmélet 433—437,
  értelme 442, 492,
  esztétikai 437,
  etikai 437,
  föltételei 474,
  kibernetikus modellje 517,
  mint kockázat 422,
  központi filozófiai kategória 474,
  nem boldogság 474,
  objektivációi 505,
  örök 173,
  és természet 319,
  testi 475,
  vallási 437,
  valóságos 433,
életelv 102, 103, 510, 517,
életmód 9—11,
elhajlás 116,
elidegenedés 29, 327, 388,
  államé 371,
  emberi lényeg és lét ellentéte 370,
  embernek embertől 369,
  embernek önmagától 370,

házasságé 372,
hegeli 338,
kapitalizmusban 369,
a léttől 449,
marxi 369, 387, 388, 389, 391,
megszüntetése 370, 383—385, 391,
munkáé 372,
munkafolyamaté 369,
munkaterméké 369,
vallási 370,
elkötelezés 466,
ellentmondás
dialektikus 328,
elve 93, 328,
logikai 328,
elme 248, 335,
elmélet 336,
forradalmi 363,
gyakorlat 377, 380, 396, 397,
elmélkedő tevékenység 105,
élmény 487,
elmúlás 47,
előbb ismert 91,
előrelátás 84,
előzetes
létmegértés 451,
megértés 94, 451,
választás 313,
előzmény 91,
első 20, 178,
lökés 56,
mozgató 58, 274,
elsődleges 85,
tulajdonságok 249,
eltávolodás
a világtól 515,
elv (lásd: alapelv, principium, abszolút)
elégséges ok 236,
élvezet 68, 70, 353, 354, 477,
elvonatkoztatás 94, 176, 181,
elvont 327, 403,
emanáció 117, 162,
emancipáció 195,
ember 60, 82, 83, 169, 356,
autonómiája 264, 384, 385, 393—395,
belső egysége 221, 222,
célja 11, 175, 191,
a dolgok mértéke 60, 175,
egyedi 433,
egyes 403,
egysége 467,
eszeveszett 473,
észlény 354,
felfogás 414, 432,
felmagasztalása 473,
felsőbbrendű 478,
mint gép 273,
halála 429,
helye 414,
hiábavaló szenvedély 466,
híd 478,
Isten képmása 175, 192,
ittlét 450,
kép 134,
kérdező lény 458,
kivetettsége 461,
lényege 134, 169, 221, 240, 251, 320, 333, 370, 385,
a létnél van 536,
mint magamagához tartozó 114,
mai 520,
méltósága 301,
nagykorúsága 263,
nembelisége 394,
nyelvi léte 456,
nyitottsága 537,
önmagáért-létező 464,
ragadozó állat 475,
rendeltetése 491,
sajátos létező 467,
szellem a világban 536,
szubsztanciális viszonya a világgal 452,
szükségképpen kérdez 535,
és a társadalom 394,
a természet része 356,
természetfölötti meghatározottsága 496,
típusok 505,
történelmi fejlődésében 538,
története 415,
és tudat 453,
túllépés önmagán 465,
valódi 433,
véges 458,
világban való létező 452, 454, 466,
emberi
alapvető viszony: tekintet 465,
boldogság 55, 68—70, 105, 114,
cselekedet 169, 170,
egyenlőség 62, 277,
élet 114,

emancipáció 195,
értelem 49, 161, 189,
ész 161, 189,
függetlensége 264,
jelenség 499,
jogok 62, 264,
lélek 169,
lét 51,
lét dinamikája 494,
összhang 114,
szellem 189,
természet 251,
emberiség 11, 301, 403,
egysége 500,
jövője 500,
emlékezés 103, 275, 487,
empíria 92, 205,
empirikus 305, 408,
maradvány 539,
empirizmus 206, 243, 284, 408, 411,
én
abszolút 314, 315,
apriori tartalma 414,
logikai 297,
megvalósulása 315,
nem 314, 315,
te 466,
tiszta 303, 414,
tudat 220,
energeia 98,
első 98—100,
második 98—100,
energia
megmaradás 240, 276, 379,
énousz 78,
ens 30,
necessarium 218, 237,
perfectissimum 218,
entelekheia 98, 101—103,
első 101,
faji 518,
epagógé 65, 90—93,
epikureizmus 116,
episztémé 13, 40, 75—79, 288,
episztrophé 119,
epithümétikon 82,
erény 67—79, 83,
belátás 114,
kritériuma 269,
lelki alkat 106,
szépség 269,
sztoikus 114,
tudás 67—70,
erisztika 48,
erkölcs 68—70,
alapja 134, 170, 252, 261, 300,
csak értelmezés 474,
csorda 481,
epikureusi 116,
érzelmi 261,
jóléti 69,
keresztény 112—114,
kritériuma 482,
normája 170, 251,
nyílt 489,
szándék 143,
szokások rögződése 246,
sztoikus 112—114, 489,
társadalmi dimenziója 251, 252,
természetes 277—279,
úri 481,
zárt 489,
erkölcsi
alapelv 170,
biologizmus 475,
érték 68, 73, 261,
formalizmus 300,
jó 114,
közömbös 114,
rend 316,
rigorizmus 301,
erkölcsiség 55, 337,
intézményei 337,
nyílt társadalom 489,
zárt társadalom 489,
erósz 39, 66, 116,
erő 234, 354,
minőség 476,
erőszak 277,
erőtér 453,
erőtlenség
értéke 515,
érték 68, 73, 261, 414,
átértékelése 474,
emberi alkotás 478,
emberi élethez szükséges 478,
erőtlensége 515,
érvényes 510,
eszmény 510,
filozófia 511,
ideális léte 515,
keletkezése 511,
létrend 510,
világ 510,
értelem (lásd: ráció) 54, 68, 161, 490,
adás 86,

dinamizmusa 534,
életé 442,
értelmetlenségé 431,
a gondolkodás ellenfele 449,
kanti 294, 295,
a nagy 475,
nélküli 407,
nem- 430,
objektív 86, 430,
objektív alakzat 505,
probléma 515,
sematizmusa 294,
technikai 489,
értelmezés (lásd: hermeneutika)
a valóságé 479,
értelmi 44—46, 54,
tevékenység struktúrája 539,
vakság 539,
érvényesség 510,
érzék 475,
központi 103,
csalódás 162,
érzékelés 75—79, 93, 112, 162, 239, 243, 244, 248, 293,
a megismerés passzivitása 536,
érzékelhető forma 93,
érzéki
érzet 256,
észlelés 220, 256,
képzet 249,
megismerés 44, 54, 93, 220, 239, 535—539,
érzékiség
a szellem eszköze 536,
érzelem 279,
érzelmi
etika 261,
lélek 82,
forradalom 10,
vallás 323,
érzés 256,
érzet 403,
minőség (lásd: szekundér kvalitás)
eset 169, 442,
esetleges 236—238,
esse 166,
commune 167, 326,
Ipsum 166—168,
subsistens 166, 326,
essentia 166, 432,
ész 28, 79, 85, 189, 335, 490,
action 492,
alkotó 103, 160—162,
csele 339, 345,
emberi 161,
gyakorlati 300, 304,
józan 411,
önmagáért való 335,
önmagát gondoló 117,
szellemi képesség 169, 189,
szenvedő 103,
tévedhetetlensége 162,
tiszta 295—300,
törvény 239,
vágya Isten iránt 162,
észlelés (lásd: érzékelés) 441,
belső 412,
és gondolkodás egysége 467,
eszme 248, 334,
abszolút 331,
egyszerű 249,
erkölcsi 337,
felépítmény 367,
másléte 331,
összetett 249,
pszichológiai 296,
realitása 334,
realizálása 303,
és tett 269,
teológiai 296,
esszencializmus 47, 184, 185,
ésszerű 23, 238, 281,
éter 51, 253,
etika 15, 115, 143, 230, 231, 540,
alapjai 540,
feladata 511,
formális 300,
materiális 300, 414,
pozitivista 403,
protestáns 417,
tartalmi 414,
eudaimonizmus 55, 68,
evidencia 412, 539,
evolúció (lásd: fejlődés) 360, 475,
exetaszisz 65,
existentia 157, 432,
exóterikoi logoi 88,
explicatio 189,

F

faj 89, 305, 338,
biológiai 184,
és nem 338,

faji entelekheia 518,
faji sajátosság 89,
fakticitás 229, 230,
faktum 303, 453,
fátum 113,
  amor fati 480,
fejlődés (lásd: evolúció) 25, 44, 51, 101,
  célja 335,
  elmélet 360,
  eszméje 490,
  haladás 499,
  kiemelkedés 499,
  mechanikus 412,
  tagadása 104,
  transzcendens föltétele 238, 310,
  tudat és szabadság 500,
  ugrás 499,
  végtelen 419,
felebarát 475,
felépítmény 367,
  mint eszme 367,
  jellegű eszmék 367,
feltétlen 79, 295,
felvilágosodás 263—283, 416,
  angol 268, 269,
  francia 270—279,
  katolikus 266, 267,
  német 281—283,
  mint történelmi tehermentesítés 263,
fenomenológia 335, 402, 467,
  jelenségek leírása 413,
  -i módszer 415,
  phainomenon és logosz 451,
tény 21,
fénymetafizika 157,
férfi (lásd: nő)
  és nő 107,
fides quaerens intellectum 526,
filozófia 9, 11—20, 39,
  mint alaptudomány 15, 95,
  analitikus 403, 408—410,
  ancilla theologiae 140, 156,
  angolszász 247—255,
  antropológiai fordulata 263,
  azonosság 225—232, 320, 321,
  és dogmatizmus 28, 284, 313,
  egzisztencia 449—464,
  egzisztenciális 433—448,
  egyetemes 16, 95,
  egyházi előírások 525, 526,
  egységesített tudomány 412,
  eleai 46—50,
  életmód 10, 11,
  és előzetes választás 312,
  első 15, 95,
  epikureusi 116,
  feladata 30, 363, 377, 378, 422, 441, 488, 496, 527,
  fenomenológia 413,
  görög 36—38,
  hellenista 111,
  időtlen 233—241,
  ión 40, 42,
  karteziánus 216—223,
  keresztény 24, 130, 156,
  keresztény ihletésű 522—554,
  középkori (lásd: skolasztikus)
  kritikus reflexió 423,
  marxista 30, 363, 377, 378,
  módszere 11, 12, 66, 205, 227,
  more geometrico 227,
  nagykorú önértelmezése 522,
  nouvelle 173,
  nyugati 460,
  önértelmezése 26—28,
  és pozitív tudományok 486,
  skolasztikus 495,
  spekulatív 419,
  és a szaktudományok 16—18,
  és szkepticizmus 28,
  szkeptikus 256—262,
  szofista 59—64,
  Szókratész előtti 39—64,
  és teológia 19—25, 141,
  történelmisége 26, 31,
  történet 25—28, 127, 526,
  transzcendentális 315—317, 319,
  mint tudomány 13—15,
  újkori 195—198,
  újplatonikus 117—119,
  üres szentélye 450,
  és vallás (lásd: Isten, vallás, vallás-kritika) 419, 448,
filozófiai
  gondolkodás 467,
  hit 444—446,
  problémák 467,
filozófus 12,
fizika
  hüper 499,
  newtoni 100,
  sztoikus 113,
  új 486,
fizikoteológia 265, 308,
flatus vocis 142,

fogalom 67, 88—91, 94, 162, 182, 293,
  alanyi 333,
  alkotás 67, 345,
  általános 182, 184, 245, 334,
  dialektikus meghatározódása 329,
  dialektikus mozgása 334,
  a dolog természete 328,
  egysége 332, 334,
  elemzése 80, 90—93,
  elő 113,
  heurisztikus 184, 204,
  közös 113,
  lét 328,
  másodlagos 217,
  megragadó 113,
  objektív 333, 334,
  tiszta értelmi 243, 331,
  végtelené 218,
  velünk született 217, 247, 248,
  világos és határozott 216—222,
fogalmi
  elemzés 80, 90—93,
  gondolkodás 486,
  közvetítés 248,
  reflexió 248,
folyamat 44,
  finális 514,
folytonosság 235,
fordulat 462,
  antropológiai 169, 488,
  heideggeri 462,
forma 41—43, 93—97, 183,
  accidentalis 169,
  és actus 99,
  anyagi 169,
  apriori 292,
  corporis 169,
  heurisztikus definíciója 184,
  nativa 144,
  régi 97,
  szellemi 169,
  szemléleti 292,
  szimbolikus 417,
  szubsztanciális 169,
  új 97,
formalizálás 16, 240, 427,
forradalom 546,
  érzelemé 10,
  irányítása 546,
  francia 270, 276—279, 336, 371,
  a lélek átfordítása 10,
  társadalmi 367,
föld 50, 135,
  elidegenedés 450,
  hűség hozzá 477,
föltétel 81,
  abszolút 84,
föltételes 112, 295,
  lét 84,
föltétlenség
  formális meghatározás 445,
  és szabadság 445,
  transzcendens alapja 446,
főtétel 91,
funkció 17, 203, 204,
  a dolog 416,
  a fogalom 417,
függőség 322,
függvény 203, 204,

G

gazdagság 68,
genfi iskola 424,
genus (lásd: nem) 89,
gnózis 321,
gondolat 49, 178, 179,
gondolkodás 12, 13, 47, 79, 88,
  dialogikus-perszonalista 553,
  dinamizmusa 492,
  a dolog meghatározója 416,
  ellenfele 449,
  emelkedett 515,
  és észlelés 467,
  formák 331, 529,
  görög 36—38, 131,
  helyes 106, 452,
  kapitalista 417,
  kezdete 449,
  lehetőségének a föltétele 94,
  mód 25—27,
  modell 68
  nyílt 489,
  az objektivitás kritériuma 416,
  struktúrája 88,
  technikai 461,
  technikus 463,
  tekintélyi 139,
  teleológiai 514,
  térbeli 487,
  történelmisége 504,
  zárt 489,
gondoskodás 94,
Gödel-elv 16,
grammatika 59,

Gy

gyakorlat (lásd: praxis) 105, 206, 363,
  elsőbbsége 303,
  és jelrendszer 427,
  a metafizika megalapozója 303,
  nem elsődleges 427,
gyakorlati használhatóság 421,
gyermek 248,
gyorsaság 49,
gyökér 50,
gyönyör 70, 115, 306,

H

habitus principiorum 161, 179, 248,
hagyomány 263, 322,
  élő valóság 495,
  skolasztikus 524,
hajlam 301,
haladás 115, 145, 264, 279,
  evolúció 499,
halál 115, 509,
  egzisztenciánk alapvető végessége 458,
  félelem 115,
halhatatlanság 303, 304, 492
hangok 424,
harc, háború 44, 245,
harmadik kizárása 93,
harmadik nem 14, 329,
harmónia 42, 44, 45, 269,
  praestabilita 236,
hasonlóság 156, 163,
  Istenhez 83,
hasonmás 117, 156, 256,
hasznosság 421,
haszon 61, 92, 206, 207,
hatalom 61, 210, 211,
  akarása 463, 476, 477,
  fő- 245,
  végső alapelv 476,
határ 358, 359,
  értelemé 442,
határtalan 52,
háttér
  szellemi 505,
hédonizmus 68—70, 115,
heimarmené 54, 113,
heliocentrikus világkép 43, 201, 202,
hellenizmus 111—124,
hely 89,
  természetes 203,
helyes gondolkodás 106,
helyzet 89,
hen 48,
henasz 81,
hermeneutika 23, 323,
  célja 505,
  hírnök 456,
  kritikus 494, 495,
  problémája 526,
  szellemtudomány 505,
  üzenet 456,
hermeneutikai kör 456,
hermeneutikus 18,
heurisztika 240,
heurisztikus
  definíció 184,
  fogalom 184, 204,
  principium 296,
hiány 238,
hikanon 79,
hilemorfizmus, hülemorfizmus 96, 97,
hipotézis (lásd: hüpotheszisz) 253,
historia errorum 28,
historizmus 27, 494,
  csődje 506,
hit 21, 23, 79,
  akarati tett 438,
  elvárás 257,
  ereje 435,
  és erkölcs 300,
  és ész 141, 268,
  és etika 437,
  filozófia 444—446,
  és kereszténység 437—440,
  lovagja 438,
  objektív bizonytalanság 438,
  paradoxon 434, 438,
  és tudás 130, 174, 300, 500,
  és tudomány 412, 552,
homo mensura 60,
horiszmosz 89,
horizont 161, 346, 456,
  történelmi 506,
hósz aléthósz on 75,
hóti (hogy) 92,
humanisták 195—197,
  első 62,
  középkori 144, 187,
  újkori 195—197,
humanizmus 60, 62, 196, 197,
  egyetemes emberiesség 489,
  keresztény 187,
  marxista 383, 385,

szociál 416,
teljes 524, 530,
hübrisz 58, 232,
hülé
próté 97,
hülezoizmus 41, 319,
hüperfizika 499,
hüpokeimenon 95,
hüpotheszisz 79—81,
hűség
teremtő 466,

I

idea 38, 77, 92, 155,
jelentése 81,
mint képzet 247—260,
lehetőség 520,
léte 75,
örök tárgy 520,
tan 156,
világa 74—82,
idea clara et distincta 216—221, 241,
idea innata 76, 217, 218, 239,
ideális 74, 81,
célja a világnak 415,
lényeg 413,
társadalom 55, 207,
idealizmus 283, 284,
abszolút 324—350,
bírálata 442,
empirikus 254, 313,
fenomenológiai 313,
kritikai 313,
metafizikai 313,
objektív 313, 318—321,
szubjektív 313—317, 414,
transzcendentális 313,
ideálrealizmus 519,
ideáltípus 417,
idegenség 327,
ideológia 205, 275, 388,
idolum 205, 206,
idő 89, 104, 133, 217,
fizikai 487,
ige 459,
tartam 487,
és történelmiség 459,
időbeliség
eksztatikus 459,
felülmúlása 484,
igaz 75, 89—92, 328,
igazi 77,
igazság 12, 47, 75—78, 90, 131, 328,
és alázat 144,
alétheia 452,
beszédé 59, 75,
élet és világosság 132,
első 132, 161—164,
ész 239, 257—259,
eszméé 75,
eszmék megegyezése 250,
feloldódása 462,
gyakorlati használhatósága 421
győzelme 28,
helye 132, 377, 385, 386,
helyes gondolkodás 452,
helyesség 164,
időbelisége 164,
implicit állítása 533,
instrumentalista 422,
ismertető jegye 161,
készpénz értéke 421,
kettős 173,
kritériuma 162, 176, 216, 240, 377, 385, 386, 405, 460,
és kutatás 422,
és lét 47, 75, 161, 455, 460,
létezőé 75,
logikai 75,
megismerése 144, 216,
megközelítése 259,
örök 27, 132, 227,
qua cognoscitur 12,
quae cognoscitur 12,
szellemi 132,
szubjektivitás 434,
tény 239, 257—259,
történelmi létesemény 461,
történése 452,
igazolhatóság 407,
igazságosság 75,
illuminació 132,
imaginatio 227—230,
immanencia (lásd: transzcendencia)
elégtelensége 495,
immanens apologetika 496,
impetus 185,
individuáció 169, 181,
individuális 169,
individualizmus 175, 265,
individuum 90, 169,
inkognitója 439,
indukció 90, 411,

természettudományos 205, 206, 239, 260, 299,
ineffabile 90,
infinitézimális számítás 235,
inkognitó 439,
instrumentalizmus 422,
intellektus 189,
agens 148, 160—162,
dinamizmusa 533,
habitus principiorum 164,
impressio primae veritatis 161,
possibilis 99, 160—162,
intelligibilis 184,
intenció 182,
intencionális
bensőség 414,
intencionalitás 182,
intézmény
egyházi 145,
intuíció 92, 93, 176, 183, 251, 413, 414, 486,
értéké 414,
intellektus 490,
irracionális 414,
lelemény és szabadság 487,
ráció 490,
szellemi szimpátia 486,
intuitív 181,
megismerés igazsága 251,
szemlélet 181,
ión filozófia 40, 42,
Ipsum esse 166—168,
irányított 53,
irányultság 53,
irónia 66,
irracionális akarat 352,
irracionalizmus 507,
ismeret
adekvát 188,
csíra 239,
elmélet 13, 28, 57, 247—251,
eredete 247,
határozott és világos 216,
imago 156,
kép 182,
közvetített 248,
közvetlen 248,
kritika 60,
legalapvetőbb 535,
naiv realizmus 60,
tökéletes 188,
umbra 156,
vestigium 156,
ismerettartalom 93,
ismert
először 154,
ismétlés 435,
Isten 19—21, 46, 58, 113, 132,
abszolút 448,
abszolút ismeretlen 438,
befogadása 500, 537,
cselekvés és szabadság 488,
dinamikus felfogása 524,
Egyetlen Szükséges 494,
élő 334,
első igazság 161,
feltárulása 327,
Fia 342,
halála 339, 340, 473, 477, 478,
hézagpótló 256, 344,
ismeretlen 478,
lényege 168, 218, 219, 273,
a lét 178,
léte 85, 105, 218, 219, 251, 261, 279, 304,
második 118,
megismerése 156, 175, 189, 219, 298, 316, 537, 541,
megközelítése 492,
megnyílása 537,
működése a világban 516,
nem teremtő 104,
országa 135,
önközlése 537, 538,
önmagát gondoló gondolkodás 104, 117, 178,
rejtjele 447,
szellem 104, 419,
személyes 117, 510,
szeretete 19, 422,
születése 179,
transzcendencia 448,
transzcendenciája és immanenciája 340,
transzcendens 316,
és a világ 163, 450,
a világ mozgásának a célja 104,
világossága 132,
visszahúzódó 496,
istenbizonyítékok 251, 261, 316,
deista 273,
descartesi 217—219,
kanti cáfolata 297, 298,
marxi bírálata 381, 382, 394,
ontológiai 141, 142, 176, 218,
öt útja 168,

istenek 41,
istenfogalom 218,
ísteni
  képmás 76,
  nousz 105,
  ok 85,
  szó 538,
  vezetés 444, 445,
  világ 84, 85,
istenség 84, 117,
  értelmi szeretete 230,
  kialakulása 415,
  szubsztancia 220,
ítélet 88—90, 539,
  analitikus 240, 289,
  apodiktikus 229,
  asszertorikus 229,
  biztos 412,
  elemzése 419, 533,
  észlelési 293,
  ismeretgyarapító 240, 289,
  kopulája 419,
  lehetőségének a föltétele 299,
  megbízhatósága 539, 540,
  szintetikus 240, 289,
  tapasztalati 289,
ítélőerő 305—309,
  esztétikai 306, 307,
  teleológiai 307—309,
ittlét 443,
  mint az ember 450, 453,
  a lét területe 453,
  szemközt a halállal 457,

J

járulék 249,
jelen 435,
jelenség 60, 294, 298,
  leírása 402,
  és lét 441,
  megszelídítése 420,
jelentő és jelentett 424,
Jézus Krisztus 495,
jó 14, 68,
  erkölcsi 73—75, 105—107,
  eszméje 77—79, 191,
  létező 118,
  metafizikája 511,
jóság 14,
jog 210, 240,
  bölcselet 336, 337,
  és hatalom 240,
  természet 211,
  tulajdon 211,
józan ész 539,
jövő 428,
  jelennel szemben 459,
  elsődleges 459,
  emberiségé 500,

K

kalkulus 240, 405,
kartezianizmus 215—223,
káosz 39, 133, 479,
kategória 89, 165, 182, 249,
  apriori 293,
  szükségszerű 330,
kategórikus imperativusz 302,
kauzális (lásd: causa, ok, okság)
  sor 230, 309,
kauzalitás
  és determináció 514,
kegyelem 21,
keletkezés 43—47, 52, 56, 237, 329
  elve 98, 99,
  levés 329,
keletkező 84,
kellemes-kellemetlen 251, 306,
kényszerű 53,
kép, 38,
  ember 134,
képesség 74, 94,
  lelki 305,
  megkívánó 305,
  tetszés 305,
  szellemi 169,
képmás 76—79, 84, 175, 192,
  képzet (lásd: asszociáció) 93, 94,
  103, 112,
  általános 254,
  eredete Istentől 254,
  köz 305,
  megragadó 112, 113,
  szervezett érzékelés 243,
  társítás 257, 487,
  választék 254,
kérdés 542,
  nem kérdéses 535,
keresztény 19, 24,
  értékek dekadenciája 482,
  hit 439,
  közönség 436,

nem keresztény 500,
valódi 433, 440,
kereszténység 131, 268, 280—282, 548,
apologetikája 496,
és állam 440,
bírálata 386—390, 437—439,
az élet korrumpálása 481,
filozófiai igazolása 495,
és hit 437—439,
hordozói 439,
a nép platonizmusa 479,
és szocializmus 481,
társadalmi 440,
kérigma 19, 22,
későbbi 91,
kétely 216,
keveredés 50, 51, 56,
kézművesség 58, 68,
kézrekerítés 60,
khoriszmosz 78—81, 462,
khóriszta 77,
kai akinéta 95,
khrémata 56,
kibékítés 337, 343,
kifejezés 182, 320,
kijelentés 112, 407,
atomi 407,
értelmetlen 407,
helyessége 460,
kimondhatatlan 90,
kimondása 463,
kinyilatkoztatás 342,
természetfölötti 160,
kísérlet 153, 158, 188, 191, 203, 412,
kiterjedés 204, 217, 226, 241,
kiválogatódás 51,
kivetítés 356,
klasszikus fizika 229, 259,
koherens tudomány 412,
koinosz logosz 45,
kommunikáció
szellemi 445,
kommunista társadalom 370, 390,
konceptualizmus 345,
konkrét 96, 184, 185, 327, 432,
kontingencia 236—238,
megszüntetése 466,
kontinuitás 235,
konvenció 405, 407,
kopernikuszi fordulat 201, 290, 385,
koppenhágai értelmezés 54,
kopula 405, 419,
korábbi 91,
koszmosz
horatosz 78, 84,
noétosz 84,
kozmológia 16,
kozmosz 43, 45, 84, 133, 217,
makro 113,
mikro 40, 113,
körforgás 43, 173, 275, 479,
örök 479, 480,
követelmény
feltétlen 445,
következmény 91,
következtetés 88, 90, 189, 244,
analógiás 509,
empirikus 240,
következtető gondolkodás 79, 226, 239,
közép
erény 106,
fogalom 91,
középkor 125, 128,
közfelfogás 307,
közképzet 93, 305,
közmegegyezés 67,
közmeggyőződés 113,
közösség 105,
állami 106, 107,
központi érv 70,
közvetítés 24, 32, 248, 325, 328, 335,
agyrém 434,
átfogó 346,
fogalmi 189, 325, 328, 335,
nincs Isten és a világ között 439,
személyes 346,
közvetlen
belátás 93,
megismerés 182,
közvetlenség 434,
kritérium 203, 240, 385,
erényé (lásd ott)
igazságé 419—423,
objektivitásé 416,
valóságé (lásd ott)
kriticizmus 28, 298,
kritika 12, 22, 60, 181, 286, 298,
vallás (lásd ott)
kritikai realizmus 60, 517,
kudarc 447, 493,
kultúra 277, 315, 410, 427, 546,
európai pusztulása 483,
küldetése 546,

kultusz 339,
különbözők
azonossága 330,
szintézise 419,
különbözőség 80, 325, 330,
különös 305,
külsővé válás 388,
külvilág
elsődlegessége 452,
létezése 218,
megismerhetősége 218, 258,
valósága 452,
künikusok 70,
kvalitás
primér 54, 204, 240,
szekundér 54, 204, 240,
kvantum
fizika 54, 55,
mechanika 309,

L

lángész 322,
látás 47, 76,
modell 221,
látszat 47—49, 54,
legfőbb ok 92, 93,
lehetetlen aszkéták 475,
lehetőség 98, 287,
anyag 98,
cselekvő 98,
föltétele 94,
szerinti lét 99,
tiszta 100,
leírás
egzakt 420,
lélek 42—45, 58, 94, 102, 117
állati 103,
anyagisága 155,
ember lényege 103, 134,
emberi 113,
értelmi 82,
érzelmi 82,
érzéki 103,
halhatatlansága 278,
kapcsolata a testtel 169,
léte 164,
mélye 179,
rész 54,
szellemi 82, 134, 169,
szenzitív 103,
szikra 145, 179,
egyetlen megismerhető szubsztancia 185,
szubsztancialitása 134,
vágyódó 82,
vándorlás 42, 83—85,
vegetatív 103,
világszellem 509,
lelki
állapot 486,
erősség 230,
képesség 94,
tartalom 504,
vezetés 60,
lelkiismeret 170,
lényeg 16, 81, 92—94, 96, 151, 165,
eleven 326,
ismeret 413,
látás 76, 89, 176, 287, 413,
és látszat 332,
tana 332,
tiszta ész apriori tartalma 414,
lét 18, 30, 43—46, 50, 52, 151, 403, 537,
abszurd 467,
általános 167,
analógiája 163,
birtoklása 535,
mint döntés 442,
elfelejtése 450,
és elidegenedés 449,
elővételezése 179, 535—541,
előzetes ismerete 455,
előzetes megértése 451,
eltorzítása 484,
elv 94—97,
emberi 51,
értelme 467,
értelmessége 57,
eszmei 77—92,
feltárulása 461,
fogalma 17, 328, 463, 540,
föltételes 84,
és gondolkodás 47, 329,
horizont 456,
igazság 161, 455, 461,
és jelenség 403, 441,
keresztülhúzott 463,
kétértelmű 178,
konkrét 451,
korlátozottsága 536,
lehetséges 99,
és lényeg különbsége 165,

lényeges 432,
és létező különbsége 450,
magamagában fennálló 167,
más 329,
megértés 455,
megismerés 537,
mezeje 453,
nem üres elvonatkoztatás 451,
önmagát növelő 49,
pásztora 462,
rend 510,
semmi 462,
szeretet 546,
tudat 162, 326—329,
tulajdonképpeni 441,
létezés 15,
elesettsége 454,
hétköznapi formája 454,
hiány 465,
kérdésének zárójelbe tevése 414,
lényege 331,
tulajdonképpeni 454,
létező 15, 17, 30, 46—48, 77, 84, 155,
egyedüli 254,
lét 163, 167, 178, 450,
léte 164, 461,
lételve 97,
tulajdonképpeni 96,
végtelen 155,
létezők ontikus birodalma 462,
létezőség 95,
oka 95,
levegő 41, 50,
levés 329, 332,
lex aeterna 134,
liberalizmus 264,
logika 13, 14, 20, 37, 49, 59, 112, 144,
dialektikus 332,
értelmi 331,
formális 333, 404,
meta 404,
nova 144,
ontológia 331,
spekulatív 332,
szellemi alkotásé 416,
transzcendentális 331,
tudománya 331—334,
logikai
állítmány (lásd: Isten) 237,
preformáció 427,
szemantika 405,
szintaxis 405,
vizsgálódások 413,
logiké tekhné 13, 20,
logisztika 402, 404—406,
logisztikon 82,
logoi szpermatikoi 113, 117, 133,
logosz 13, 14, 37, 44—46, 77, 81, 103, 113, 114, 315,
koinosz 45,
közvetítő 117, 118,
és phainomenon 451,
tész ousziasz 94,
transzcendens 102, 155,
Lükeion 87,
lvovi iskola 405,

M

magáértvaló 333,
magam 434,
magán- és magáértvaló 333,
magánvaló 305, 333, 442, 514,
magány 445,
maior 91,
makrokozmosz 40,
manószisz 41,
más 327,
Másvalaki 465,
Másik 427,
máslét 327,
második szubsztancia 90, 96,
másvilág 104, 481,
matematika 76, 217, 358,
matematikai 79,
materia 165,
prima 99, 165,
signata 165,
materiális etika 300, 414,
materializmus 52, 233, 254, 274—276,
dialektikus (lásd ott) 372—378,
nem dialektikus 359, 360, 416, 419,
történelmi 365—372,
maxima 302, 308,
maximum contractum 190,
mechanika 203, 204, 230,
mechanikus
determinizmus 228—230,
felfogás 476,
gondolkozás 52—54,
természetfilozófia 50—55, 221,
mechanisztikus (lásd: mechanikus)
mechanizmus 221,
megelégedés
önmagával 105,

megértés 162, 176, 183, 227—230, 345, 381,
átélés 505,
divinatorikus 323,
előzetes 94, 313,
egységesítő struktúra 504,
művészete 323,
struktúrák megragadása 505,
történelmisége 504,
megfeledkezés a létről 460,
megfigyelés 157, 407, 412,
megfigyelési tétel 407,
meggyőzés 60,
meghatározás 67, 331,
meghatározatlan kettő 81,
meghatározottság 90, 358,
megismerés 10, 11, 13, 14, 51, 60, 67, 75—77, 92—94, 537, 538, 541,
absztrakció 536,
alanyi föltétele 533,
apriori föltétele 155, 161, 299, 314, 321, 411,
befogadóképessége 536,
belátás 538, 539,
bizonyossága 250, 288, 412,
conversio ad phantasmata 536,
és előzetes döntés 304,
emberi 537,
értelmi 160,
fizikai 203, 240,
határa 442,
intenciója 513,
kezdete 93,
lehetősége 535,
lényegi befejezetlensége 94,
a lét szubjektivitása 535,
létazonosság 535,
létrejötte 414,
metafizikája 160,
és munka 333,
nem hódítás 451,
pszichológiája 162,
rahneri értelmezése 537,
reditio 536,
szükségképpeni igazsága 534,
tárgy 513,
tevékenység vizsgálata 299, 533,
tudományos 288, 416,
vágya 540,
megismerő
alany 325,
képesség 51, 82, 162, 305, 330,
tevékenység 299,
megjelenés 327,
megkettőzés 81,
megmaradási törvények 379—381,
megszokás 257,
megszűnés 237,
megszünten — fölemelkedni 329,
megszüntetve — fölemelni 329, 330,
megszüntetve — megőrizve 329, 330,
memoria 103,
mens 189,
mennyiség 50—55, 89, 332,
mérés 187, 188, 191, 203—205, 229, 259,
mérhetőség 188, 204,
mérték 60, 332,
mértéktelenség 55,
mesélő készség 489,
mesterség 80, 92,
meszotesz 106,
metafizika 16, 30, 47, 95, 174, 540,
általános 287,
egzisztenciális 447,
elutasítása 195,
felülről 516,
hüperfizika 499,
ismeret 535,
lehetősége 286, 290,
megalapozása 303, 304,
módszere 541, 542,
speciális 102, 287,
methexisz 77,
metódus 11,
miértje valaminek 92,
mindenség 84,
minor 91,
minőség 50—55, 89, 332,
elsődleges 240, 249,
erő 476,
másodlagos 240, 249,
mintakép 84,
misztérium 466, 497,
miszticizmus 199, 200, 408,
misztika 39, 144, 177—179, 200, 322, 490,
mitikus gondolkodás 40, 403,
mítosz 19, 39, 83, 113,
adója 430,
elemei 426,
rokoni kapcsolatok 424,
mivolta (valaminek) 90—96, 165,
modell 68,
földműves 133,

kézműves 102,
kibernetikus 517,
strukturalista 427,
modernizmus 496,
módszer 11, 13,
elemező-megokoló 505,
empirikus-induktív 205,
fenomenológiai 415,
filozófiai 11—13, 66, 205,
fizikai 204,
gondolkodásé 240,
leíró-megértő 505,
matematikai 204,
strukturalizmus 424—428,
szellemtörténeti 417,
történelemkritikai 495,
monász 81, 202, 234—236, 509,
monizmus
materialista 360,
szellem 341,
morál
jóléti 474,
keresztény 474,
polgári 474,
moralitás 301, 337,
more geometrico 227,
morphé 93—96,
mozgás 32, 44, 52—56, 98, 220,
állandó 104,
mennyiségi 97,
minőségi 97,
oka 100,
szubsztanciális 97,
térbeli 97,
világ 100,
mozgató
első 85,
mulandó 337,
munka
szerepe a megismerésben 333,
és történelem 365,
mű 337,
művészet 13, 339,

N

nagylelkűség 222,
naturalizmus 68, 210, 230—232, 243—246, 278, 475,
negáció 29,
negatív
teológia 188,
nem (lásd: genus) 89,
és faj 89,
mértéke 356,
nembeli
lény 394,
nembeliség 89,
nemi és faji fogalom 80, 89,
nemlét 511,
nemlétező 48,
nép 252,
népfölség 185, 211,
népszellem 337,
név 184,
nevető filozófus 55,
nihilizmus 30,
igazi 484,
megfeledkezés a létről 461,
oka az észbe vetett hit 479,
platonizmus 483,
noéma 76, 413,
noészisz 413,
noészeósz 104,
nomen 184,
nominalizmus 142, 184, 185,
nomosz 61,
notio 49,
noumenon 295, 299,
nousz 56—58, 79, 118, 119,
pathétikosz 93, 103,
poiétikosz 93, 103,
nő 107, 114, 116, 199,
mint elrontott férfi 101,
felelőssége 353,
és férfi 107, 279, 352, 393, 394,
tulajdonságai 102, 352,

Ny

nyelv 47, 48, 367, 408—410,
általános 439,
barázda 449,
és beszéd 424,
és csönd 456,
filozófia 14, 23, 408—410,
játék 409,
a lét hangja 456,
meta 409,
működése 426,
szubjektivizmus 456,
tárgy 409,
természetes 408,
üzenet 456,
nyíl 49,
nyílt

erkölcs 484,
gondolkodás 484,
vallás 484,
nyitottság 537,
emberi 445,

O

objektív 54,
szellem 336—338, 513,
transz- 513,
valóság 414, 420,
objektiváció
életé 505,
objektiválódás 319, 336,
objektivitás 54, 204,
kritériuma 416,
objektum 325,
szubjektum 325,
occasio 223,
oikeioszisz 114,
ok 81, 92,
anyagi 98,
cél 98,
formai 98,
├— okozat 258,
önálló és változatlan 95,
okkazionalizmus 223,
okkultizmus 199, 200,
okosság 92, 103, 106,
okozat 258,
okság (lásd: kauzalitás)
egyetemes 510,
elégséges 237,
elve 219, 220,
tagadása 260,
oksági
kapcsolat 258—260,
lánc 230, 309,
összefüggés 230, 258,
sor 309,
omnitudo realitatis 298,
on 47, 166,
ontósz 177,
ón 166,
ontikus 462,
ontológia 16, 49, 258,
dialektikus 328,
fenomenológiai 513—516,
fundamentális 413,
ontológiai
istenérv 141, 142,
különbség 45, 167, 450,
ontologizmus 223, 523,
ontósz on 77,
oppozíció — hálózat 428,
optimizmus 238, 272,
option
transzcendenciáról 495,
orfikus 39,
organizmus 102, 103,
organon 102,
orthosz logosz 106, 452,
orthotész 164,
ou heneka 81,
ouszia 47, 48, 81, 89, 95, 434,
deutera 96,

Ö

öngyilkosság 70, 115, 116, 271, 352,
önkritika 12, 23,
önmagában lévő 78,
önmagában-létező 464,
önmagában való tűz 78,
önmagáért-létező 464,
önmegvalósítás 443,
öntörvényűség 301,
ellentmondása 516,
önzés 245,
megremegése 344,
örök 53,
idő 104,
lét 435,
mozgás 104,
tér 104,
világ 104,
örökkévaló
keresése 484,
világ 104,
őselv 41, 42, 77,
őskép 77,
őstűz 44, 45,
összhang 44, 114,
ösztön 352, 415, 511,

P

panteizmus 190, 201, 202, 226—229, 321, 489,
papok 440, 482,
paradigma 77,
-tikus következtetés 90—92,
paradoxon 21,
emberi 494,
hit 434, 438,

paralogizmus 296,
parmenidészi határozmányok 47,
parouszia 79, 84, 191,
participáció 163,
pathosz 114,
patrisztika 130, 131, 136,
peithó 60,
perasz 42,
perceptio 236,
  clara et distincta 216—222,
periodus 51,
peripatétikus 87,
persona 169,
perszonalizmus 544—554,
  szocializmus—kommunizmus 552, 553,
  vallási 506,
pesszimizmus 272, 351—354,
phainomenon 295, 299,
  fény 452,
phantasma 93, 103,
philosophia perennis 26—28, 531,
  prima 95,
phronészisz 92,
phüszei 61,
phüszisz 40,
pillanat 435,
pneuma 113,
poiészisz 105,
poioun 113,
polgár 420,
politika 62,
  és erkölcs 210, 211,
  -i jártasság 60,
politiké szophia 62,
posztulátum 303,
  ateizmus 515,
potencia 100, 165, 166,
  aktív 98, 99,
  passzív 98, 99,
  tiszta 100,
pozitív
  adat 411,
pozitivizmus 402, 403, 416, 419,
  bírálata 442,
  neo 407, 408,
praedicabilia 165,
praedicamenta 165,
pragmata 88,
pragmatizmus 420—423,
  eredete 421,
  nem világnézet 420,
próba-szerencse 423,
praxis 105, 206, 207, 377, 427,
premissza 91,
principium
  contradictionis 328, 332,
  exclusi tertii 328,
  heurisztikus 296,
  rationis sufficientis 236—240,
privatio 74, 238,
proaireszisz 106,
próba-szerencse 423,
professzor 439,
prolépszeisz 113,
pronoia 84,
protestantizmus 195, 196,
pszichofizikai paralelizmus 487, 509, 517,
pszichológia 13, 258, 335, 350, 413,
  asszociációs 504,
  -i viselkedésmód 472,
pszichologizmus 413, 414, 416,
pszüché 413,
pusztulás 237,
püknószisz 41,
püthagoreizmus 42,
  új 117,

## Q

quidditas 165,
quinta essentia 51,
quo est 158,
quod est 158,
quod quid erat esse 91, 165,
quod quid est 165,

## R

rábeszélés 60,
rabszolga 55, 107,
rabszolgalázadás
  erkölcsi 481,
ráció (ratio) 79, 189, 228, 490,
  cognoscendi 303,
  essendi 228, 303,
  propria 144,
  recta 106, 170,
  sufficiens 236, 239, 240,
racionális 238,
racionalizmus
  csődje 497,
  filozófiai 215, 233, 284,
  teológiai 265,
rátermettség 67, 305,

reálék 350,
realitás 294, 295, 300, 315,
  igazi 432,
  jelenség 442,
  lényeges 319,
  a világ 442,
realizálás 294, 300, 303,
realizmus 142,
  kritikus 517, 518,
recta ratio 170,
reflektálás 13, 248,
reflexió 11, 248,
  kritikus 423,
  transzcendentális (lásd ott)
  utólagos 412,
  valódi filozófiai 526,
reformáció 371,
relatio substantialis 453,
rend
  belső 95,
  természetes 495,
rendező szellem 57,
rendszer
  elemei 426,
  előzetes 429,
  élő 426,
  jel- 427,
  működése 426,
reneszánsz 195—197, 416,
részesülés (lásd: participáció) 81, 163,
réteg 375,
  alacsonyabb 514, 515, 518,
  elmélet 514—516,
  magasabb 516, 518,
  magasabb erőtlensége 514, 516, 518,
retorika 59,
rezignáció 438,
rhizomata 50,
romantika 322, 323,
rossz 74, 75, 541,
  fizikai 238,
  és jó fogalma 272, 354,
  kibékítése 337,
  metafizikai 238,
  problémája 28, 74, 238, 321,
  uralma 28,

S

scintilla animae 179,
sematizmus 294, 299,
semmi 52, 218, 236, 237, 329, 409, 435,
  helytartója 462,
  lét 462,
  nemlegessé tevés 458,
  szalonképessége 464,
  a tudat lényege 465,
semmitės 409,
sensation-abstraction 181,
sensus communis 103,
skolasztika 139, 160—170,
  alkonya 181—185,
  hanyatlása 181,
  reneszánsz 213,
  új 525—527,
sok 118,
sokaság 80,
sokféleség 50,
sors 343, 456,
  lét rendelése 461,
  történelmi 460,
species
  expressa 160—162,
  impressa 93, 160—162, 305,
  intelligibilis 162,
  sensibilis 93,
spekuláció 328,
spekulatív 328, 331, 332,
  filozófia védelme 419,
  nagypéntek 340, 347,
stádium 403, 437,
struktúra 426,
  egységesítő 504,
  elemei 426,
  jelrendszer 427,
  keresztmetszet 505,
  megértése 506,
  modell 427,
  rendszer 426,
strukturalizmus 423—431,
  bírálata 428—431,
  emberképe 429,
  genetikus 425,
  mint ideológia 428—431,
  és marxizmus 425,
  mint módszer 425—428,
  pán- 425, 429,
substantia separata 77,
summum bonum 304,
summum ens 30, 218,
synthesis 170, 179,

szabadság
akarat 175, 176, 278,
döntése 304,
egzisztencia 444,
emberi 252, 516,
faktuma 303,
fogalma 230, 279,
keresztény eszménye 265,
lelkiismereti 245,
megértett szükségszerűség 333, 346,
metafizikai elv 518,
negatív 300,
pozitív 300,
spontán önalakítás 466,
személyi 106, 133, 170, 346,
szituált 467,
és szükségszerűség 241, 305,
tiszta ugrás 465,
uralkodás a másikon 465,
városállamé 106, 133,
szabadesés törvénye 203, 204, 229,
szabadgondolkodók 268,
szám 42, 187, 217,
számolás 187, 188,
infinitézimális 235,
szándék 143,
erkölcsi 143,
szekularizáció 195, 265—267, 372,
szellem 29, 32, 38, 58, 119,
abszolút 315,
alkotás 417,
általános 419,
és anyag 221, 222, 319,
dinamikája 330,
egyéni és társadalmi tudat 331,
elsődlegessége 490,
élete 492,
az ember viszonya önmagához 434,
érvényesülése 415,
eszköze az érzékiség 536,
fenomenológiája 325—331, 326,
isteni 104, 119,
képesség 169,
kilépése a világba 537,
lélek 82, 119,
a lét egész tágasságára törekvés 536,
megnyilvánuló 327,
mivolta 160, 161,
objektív 335—338,
önkifejtése 330,
az önmagáért való ész 335,
önmagát gondoló 119,
rendező 57,
szubjektív 335,
szubsztancia 254,
természet 166,
a természetben 58, 319,
természete 337,
természetes vágya 497,
valóság 319,
véges 330,
végessége 543,
végtelen 330,
végtelen fejlődés 419,
végtelensége 543,
a világban 535,
világi léte 537,
szellemtudomány
életfilozófia 504,
leíró-megértő 505,
szemantika 405, 409,
szembeállítás 44,
személy 169, 544—554,
fogalom 549,
a legfőbb érték 414,
méltósága 346,
személyiség 437,
szemlélet 289, 290,
apriori 292,
érzéki 181,
intellektuális 321, 325, 413,
intuitív 181,
közvetlen 414,
szellemi 315,
szemléletesség 38,
szemlélő 38,
szemlélődés 38,
szenvedély 114,
átszellemítése 475,
hiábavaló 466,
férfiatlanítás 475,
végtelenségé 436,
szenvedés 89, 354,
oka 511,
szenvedő ész 93, 94,
szenzualizmus 51, 60, 61, 113, 244, 356,
szép 306—308, 320, 353,
lélek 269,
szerelem 352,
hiábavaló kísérlet 465,

tárgyiasít 465,
uralkodás a másikon 465,
szeretet 51, 546—551,
dialektikája 344, 345,
elhivatottsága 547,
emberiség egysége 500,
felebaráti 474,
és jog dialektikája 550,
és lét 546,
a lét értelme 467,
és marxizmus 550,
és önállóság 547,
társadalmi feladata 550,
és társadalmiság 547,
teremtő 489,
szerető kommunikáció
emberrel 443,
Istennel 443,
szerv 102, 103,
szervezet 102, 103,
szerző mesterség 80,
szerződéselmélet 245, 252, 278,
szétválás 51, 56,
szexualitás 199,
szférák 51, 104,
szillogizmus 91—93,
szimbolizálás 428,
szimpátia 112,
szinkron 235,
szintek 428,
szintetikus-apriori 162,
szintézis
különbözőké 419,
szintézise 414,
szív 134,
érvei 222, 304,
természetes helye 134,
világé 502,
szkepszis 28, 256—260, 284, 311,
szó 38, 429, 431,
jelentése 409,
szocializmus 481,
marxi 416,
szociológia 403,
életünk rejtett önirányítása 472,
klasszikusai 417,
pragmatikus 423,
szellemtörténeti módszere 417,
tárgya 413,
tudás- 413, 414, 417, 506, 516,
vallás- 506,
szofisták 59—64,
szokás 422,
Szokratész előtti filozófia 37—64,
szókratizmus 38,
szolidaritás 403, 494,
szóma-széma 42,
szophisztész 59,
szorongás 435, 458,
szphairosz 51,
szterészisz 74, 238,
sztoa 112—115,
sztoikus erénytan 9, 113—115,
szubjektív 54,
szubjektivitás 434—437,
döntés 436,
az igazság 434,
inter- 407,
a végtelenség szenvedélye 436,
szubjektivizmus 60, 61, 176, 222, 456,
megfeledkezés a létről 460,
metafizikája 460,
szubjektum 89, 219,
az egzisztáló 434,
szubsztancia 89—95, 165, 167, 168, 169, 220, 226—228,
anyagi 220,
első 95,
fogalma 220, 226, 249, 417,
második 90, 96,
megismerhetősége 250, 253,
mint monász 235,
szellemi 220, 254,
szükségszerű 226, 237,
tagadása 260,
szubsztrátum 97,
szupranaturalizmus 196, 343, 496,
szügkriszisz 56,
szükségszerű 230,
lét 218, 237,
összefüggések megragadása 183,
világ 113,
szükségszerűség 85, 228—230,
szeretete 480,
és ténylegesség 229, 230,
és véletlen 230, 308, 309,
szümpatheia tón holón 112,
szüneideszisz 170,
szünekhesz 48,
szűzesség 357,

T

tabula rasa 189,
tagadás 29, 329, 339,
tagadása 329, 345,

találgatás 79,
tanulás 188,
tao 38,
tapasztalás 51, 175, 182, 243,
  teljessége 325,
  tudatbeli 327,
  objektív valóság 420,
tapasztalat 92, 411, 412,
  lehetősége 416,
tárgy 14, 320, 325, 403, 413,
  intencionális 513,
  megmutatkozása 451,
  tudat 513,
  udvar 513,
tárgyiasulás 336, 338, 388,
társadalmi
  forradalom 367,
  kérdések 59,
  lét 336, 366, 372,
  osztály 368,
  tudat 366, 372,
  tudatformák 367,
  viszonyok 415,
társadalom 83,
  és egyén 547,
  ideális 207,
  nyílt 489,
  osztálynélküli 368,
  és vallás 278,
  zárt 489,
tartalmi etika 300, 414,
Te
  abszolút 468,
technomorf modell 68, 133,
tekhné 13, 20, 56, 68,
tekintet 465,
teleológia 100—102,
teljes indukció 90,
telosz 57, 100—102,
tény 315,
ténylegesség 99, 229, 230,
  tiszta 100,
teodicea 236—238,
teológia 16, 19—25, 86, 113, 136, 141, 265,
  bírálata 439,
  dialektikus 440,
  egzisztenciális 524,
  negatív 439,
teológiai módszer 541,
teológusok 40,
teória 336,
teozófia 199, 200, 321,
tér 104, 292,
  és erő 235,
  idő 500,
  és idő 235, 292,
teremtés 130, 133, 162, 163,
teremtetlen 140,
teremtett 140, 162,
teremtmény 162, 163, 178,
teremtő 140, 163, 178, 317,
termék 133, 387, 388,
termelési
  eszközök 366,
  eszközök tulajdonosai 371,
  mód 366,
  viszonyok 366,
  viszonyok átalakulása 371,
termelőerő 366,
termés 133,
természet 40, 56, 319, 320,
  célja 319,
  célszerűsége 58,
  emberi 105,
  eszme másléte 331,
  intrinseca natura 183,
  keletkezés elve 98, 99,
  lényeg 166, 183,
  megvetése 196,
  szellem 319,
  szellemi 167,
  és természetfeletti 495,
természetbölcselők 40, 41—58,
természeténél fogva ismert 91,
természetes
  tudás 175,
  világosság 160,
természetfilozófia 41—58, 84, 85, 104, 105, 113, 115, 152, 153, 158, 200—207, 319, 320, 334,
természeti törvény 61, 251,
természetjog 61, 211,
természetszerű 61,
természettudomány 191, 358,
  elemző-megokoló 505,
  lehetősége 295,
  oxfordi 152, 153,
  és vélekedés vagy hit 258,
terminus 182,
test 82,
  és lélek 82, 102, 221—223, 235,
  a nagy értelem 475,
  organon 102,
tételes törvény 61,
tételezés 336,

tevékenység 315,
  értelme 492,
társadalmi-történelmi 326,
theoretiké 105,
thészei 61,
thümoidesz 82,
tiszta aktualitás 155,
tobozmirigy 221,
to hou heneka 100—102,
to ti én einai 91, 96,
tomizmus 530,
  és Kant 530,
  és marxizmus 530,
totalitás 333, 342,
tőke 322, 343—345,
tökéletesség 191, 240,
  iránti törekvés 494,
tömeg
  fizikai 257,
  pszichikai 257,
törekvés 191,
történelem 145, 320,
  és dogma 495,
  filozófia 337,
  és munka 365,
  világfelfogás története 504,
történelmi 26—28,
  elemzés strukturalista bírálata 428,
történelmiség 26—28, 31, 282,
  és emberi szükséglet 365,
  a megértésé 460,
történeti 25,
törvény 45, 61, 62, 111, 114,
  bonyolódásé 499,
  emberi 61,
  erkölcsi 134, 301—303,
  etikai 437,
  fizikai 203, 204,
  isteni 134,
  jogi 336,
  klasszikus fizikai 229, 259,
  örök 134, 170,
  természeti 61, 111, 114, 134, 170, 175, 251,
  természettudományos 203, 259, 295,
  tételes 61,
  tételezett 336,
  valószínű 259,
tradicionalizmus 322, 523,
transzcendálás 442, 446,
transzcendencia 155, 178,
  egzisztencia 446,
  egzisztencia föltétele 443,
  elfogadása vagy elutasítása 195, 495,
  elől menekülés 494,
  gnoszeológiai 513,
  immanencia 178, 497,
  ismeretelméleti 182,
  Isten 444, 448,
  szabadság 468,
  üdvösség 468,
  vele kapcsolatos állásfoglalás 494,
  a világ túllépése 446,
transzcendens
  valóság megismerhetősége 534,
transzcendentáliák 15, 164, 165,
transzcendentális
  analitika 241, 293—295,
  appercepció 294, 419,
  dedukció 294, 419,
  dialektika 291, 295—298,
  elemtan 291,
  elemzés 290, 291, 493, 532,
  eszme 245, 246,
  esztétika 291—293,
  filozófia 312—317, 319, 326,
  látszat 297,
  logika 286—291,
  módszer 11, 14, 291, 492, 497, 531—543,
  redukció 329,
  reflexió 11, 18, 24, 31,
  séma 294,
  szubjektum 313,
  törvények 416,
tudás 11, 13, 65, 66,
  abszolút 329,
  alapja a gyakorlat 315,
  és hit 258,
  közvetített 248,
  közvetlen 248,
  és lét 316,
  tudásvágy 295,
  és tudomány 288,
tudat 326, 546,
  általános 294,
  cselekvés 316,
  egyéni 330,
  és ember 453,
  én 316,
  forma 367,
  intencionális 464,
  modern 524,

nem azonos önmagával 465,
-on kívüli 414,
ön- 316, 326,
rétegei 493,
tartalom 248,
tény 412,
vallás 546,
vallásos 393—395,
tudattalan 511,
tudomány 13, 15, 17, 77, 92, 93, 95, 182, 288,
egyetemes 95,
elmélet 13, 92, 529,
és hit 412, 500—502,
jelenségek vizsgálata 442,
legáltalánosabb 95,
meta 499,
önmagát javító folyamata 188, 259,
racionális 182,
reális 182,
mint vélekedés 258,
tudományos
megismerés 92,
takarékosság 103, 182, 237,
tudós tudatlanság 65,
tulajdon 211,
forma 367,
jog 211,
magán 277, 367,
társadalmi 368,
tulajdonság
elsődleges 249,
másodlagos 249,
tükhé 115,
tükröződés 358, 365, 366, 380, 381,
türannisz 84,
tűz 44, 50, 78, 113,

U

ugrás 435,
a filozófia feladata 441,
határokon 441,
önmagához 444,
a tulajdonképpeni léthez 442,
új
hegelianizmus 418, 419,
kantianizmus 416, 417,
püthagoreizmus 117,
platonizmus 117—119, 178,
universale 142, 143, 157, 182—185,
univerzum 190, 237,
unum per se 81,
úr és szolga 333, 334,
uralkodók 211, 252, 371,
utilitarizmus 61, 92, 206, 207,
biológiai 412,
etikai 412, 474,
utópia 207, 211,

U

úr 53,
üres szentély 450,

V

vágy 231,
élvezet 477,
ismeret 477,
Isten iránt 32, 162, 192, 494,
kiölése 352,
uralom 477,
végtelen 192,
valami
véges 226,
végtelen 226,
valaminek a kedvéért 81,
választás 455,
vallás 245, 252, 261,
abszolút 340—343,
alapja 279, 300, 395,
eredete 261,
érzelmi 323,
ész 268, 282, 310,
exoterikus 268,
ezoterikus 268,
és filozófia 448, 520,
filozófiai bírálata 381, 382,
gazdasági bírálata 386—393,
hamis tudatforma 387, 388,
kinyilatkoztatott 267, 268,
kivetítés 356, 395,
lényege az erkölcs 416,
nyílt 489,
párbeszéd Istennel 267,
politikai bírálata 383—386,
pusztulása 473,
társadalmi funkciója 490,
társadalmi szükségessége 261, 278, 392, 393,
társadalomfölötti oldala 490,
természetes 265, 268, 490,
történelmi 282,

vagy-vagy 434,
válasz a lét értelmének a kérdésére 493,
választás 436,
van 419,
végtelenség szenvedélye 436,
világvallás 511,
zárt 489,
vallásháborúk 245,
vallási
élet 437,
tapasztalat 410,
türelem 272,
vigasztalás 395,
vallászkritika 46, 55, 62, 282,
ellenkritikája 395—397,
feuerbachi 356—358,
marxi 381—397,
valóság 52,
alkotó 113,
beteljesült 98,
darabka 49,
dialektikus viszony a világgal 467,
elemeinek szolidaritása 494,
ésszerűsége 336,
hatékony 98,
kirtériuma 204, 300, 336,
legvégső 467,
megismerhetősége 261,
megoszlása 113,
organizmusok rendszere 519,
pszichológiai 257,
szenvedő 113,
a tapasztalás 420,
tudaton kívüli 414,
vonatkoztatások rendszere 328,
valószínűség 258, 259,
változás 44, 95, 99,
van 48,
kopula 419,
véges
létezők 237,
valami 226,
és végtelen ellentéte 330,
végesség 236—238,
megértése 343,
ontológiai 458,
végső
cél 86,
értelem 86,
ok 86,
végtelen 190, 218, 343,
valami 226,
és véges 343,
végzet 113,
akarása 483,
vélekedés 78,
véletlen
a természetben 101, 116, 230,
és valószínűség 309,
verbum cordis 162,
verifikáció 407,
vetera novis augere 525,
via
antiqua 184,
moderna 185,
világ 20, 84, 104, 537,
mint akarat 352,
mint akarat és képzet 473,
anyagi 97,
célszerűsége 56, 84, 113,
csillag 104,
dionüszoszi 473,
egyetem 16, 104, 190, 202,
első 454,
elhagyta Isten 450,
előzetesen szimbolizált 428,
és ember 453,
az ember kiegészítő fogalma 536,
eredete Istenből 155, 317,
érzés 305,
esetlegessége 237,
ész 58,
etikai 305,
ez az egyetlen 474,
felépítése 104, 358,
felfogás 140, 201, 244, 415, 504,
finalitása 515,
fizikai 54, 305,
folyamat 51, 100, 113, 415
gondolatbeli 76,
ideális célja 415,
Isten mása 334,
istentelensége 341,
mint jelenség 473,
jelentés nélküli 516,
keletkezése 84—86, 494,
kép 12, 43, 191, 201, 441, 529,
kormányzás 45, 56, 84,
közömbös 516,
látható 76,
leértékelése 477,
legjobb 238,
lélek 84,

logosz 113,
magyarázata 53, 363, 510, 516,
más 104,
megismerés föltétele 536,
megismerhetősége 513,
megváltoztatása 363,
mindenség 500, 510,
nézet 18, 261, 410,
nem szellem nélküli magánvalóság 536,
oka 237, 379,
örök 104,
örök visszatérés 479,
összhangja 235—237,
realitása 442,
saját ürülékével táplálkozik 479,
szabadság-jellege 500,
szellem 56, 336, 509,
szíve 502,
szükségszerűsége 113, 379,
teremtése 117, 374,
tojás 39,
történelem 337,
törvény 113,
a transzcendencia közvetítője 537,
túllépése 446,
visszájára fordított 377,
világban való lét 452, 454,
világosság 452,
viszony 89,
viszonylagos 60,
visszafordulás 119,
visszavétel 446,
vitalizmus 517,
vitatkozás 48,
víz 41, 50,
volonté
voulante 493, 495,
voulue 493, 495,
voluntarizmus 175, 222,
nietzschei 476,
vonalhasonlat 78,
vonatkoztatás 77,

X

xümpheron 61,

Z

zárójelbe tenni 414,

Zs

zsarnokság (türannisz) 84, 277,
zsidó filozófia 148,

# TARTALOM


ELŐSZÓ — — — — — — — — — — — — — — — 5

BEVEZETÉS — — — — — — — — — — — — — — 7

1. A FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS — — — — — — — — — — 9
*1.1. Mi a filozófia?* — — — — — — — — — — — — 9
1.1.1. A filozófia mint életmód — — — — — — — — — 9
1.1.2. A filozófia mint tudomány — — — — — — — — — 13
1.1.2.1. A filozófia ágai — — — — — — — — — — 13
1.1.2.2. A filozófia és a szaktudományok — — — — — — — — 15
1.1.3. A filozófia és a teológia viszonya — — — — — — — — 19
1.1.3.1. Hasonlóságuk és különbözőségük — — — — — — — 19
1.1.3.2. A teológia filozófia-kritikája — — — — — — — — 20
1.1.3.3. A filozófia mint a teológia támasza — — — — — — — 23
*1.2. A filozófia fejlődése* — — — — — — — — — — — 25
1.2.1. A filozófiatörténet kialakulása — — — — — — — — — 25
1.2.2. A filozófia történelmi szemlélete — — — — — — — — 26
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 32

A GÖRÖG BÖLCSELET — — — — — — — — — — — — — 35

2. A SZÓKRATÉSZ ELŐTTI FILOZÓFIA — — — — — — — — — 37
*2.1. A görög bölcselet kezdete* — — — — — — — — — — 37
*2.2. Anyag és forma* — — — — — — — — — — — — 41
2.2.1. A milétoszi természetbölcselők — — — — — — — — — 41
2.2.2. Püthagorasz és iskolája — — — — — — — — — — 42
*2.3. Keletkezés és lét* — — — — — — — — — — — — 43
2.3.1. Az epheszoszi Hérakleitosz — — — — — — — — — 43
2.3.2. Az eleaiak — — — — — — — — — — — — — 46
*2.4. Mennyiség és minőség* — — — — — — — — — — — 50
2.4.1. A mechanikusok — — — — — — — — — — — 50
2.4.2. Anaxagorasz világképe — — — — — — — — — — 55

2.5. *A szofista világnézet* — — — — — — — — — — — 59
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 63

3. AZ ATTIKAI BÖLCSELET — — — — — — — — — — — 65
*3.1. A szókratizmus* — — — — — — — — — — — 65
3.1.1. Szókratész — — — — — — — — — — — 65
3.1.1.1. A megismerés — — — — — — — — — — — 67
3.1.1.2. Az erkölcs — — — — — — — — — — — 68
3.1.2. A szókratikusok — — — — — — — — — — — 70
*3.2. Az ideák világa* — — — — — — — — — — — 71
3.2.1. Platón élete és művei — — — — — — — — — — — 71
3.2.2. A jó — — — — — — — — — — — — — 73
3.2.3. Az igazság — — — — — — — — — — — — 75
3.2.4. A platóni dialektika — — — — — — — — — — — 80
3.2.5. Az ember és az állam — — — — — — — — — — — 82
3.2.6. Platón természetbölcselete és teológiája — — — — — — — 84
*3.3. Az eszme a világban* — — — — — — — — — — — 87
3.3.1. Arisztotelész élete — — — — — — — — — — — 87
3.3.2. Arisztotelész logikája — — — — — — — — — — — 88
3.3.3. Arisztotelész tudományeszménye — — — — — — — — — 92
3.3.4. Az első filozófia — — — — — — — — — — — 95
3.3.5. Speciális metafizika — — — — — — — — — — — 102
3.3.6. A jó és a közösség — — — — — — — — — — — 105
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 107

4. A HELLENIZMUS BÖLCSELETE — — — — — — — — — — 111
*4.1. A sztoicizmus* — — — — — — — — — — — — 112
*4.2. Az epikureizmus* — — — — — — — — — — — — 115
*4.3 Az újplatonizmus* — — — — — — — — — — — — 116
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 120

A KÖZÉPKORI BÖLCSELET — — — — — — — — — — — 125
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 128

5. A PATRISZTIKUS BÖLCSELET — — — — — — — — — — — 130
*5.1. A keresztény bölcselet kezdete* — — — — — — — — — — — 130
*5.2. A nyugat tanítója* — — — — — — — — — — — — 131
5.2.1. Az igazság — — — — — — — — — — — — 131
5.2.2. Az Isten — — — — — — — — — — — — — 132
5.2.3. A teremtés — — — — — — — — — — — — — 133
5.2.4. A lélek — — — — — — — — — — — — — 133
5.2.5. Az etika — — — — — — — — — — — — — 134
5.2.6. Isten országa — — — — — — — — — — — — — 135
*5.3. A patrisztika vége* — — — — — — — — — — — — 135
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 136

6. SKOLASZTIKUS BÖLCSELET — — — — — — — — — — — 139

*6.1. A skolasztika kialakulása* — 139
6.1.1. Scotus Eriugena — 140
6.1.2. Szent Anzelm — 141
6.1.3. Petrus Abaelardus — 142
6.1.4. Humanisták és misztikusok — 144
IRODALOM — 145
*6.2. A skolasztika virágkora* — 148
IRODALOM — 150
6.2.1. Teológusok és filozófusok Párizsban — 151
IRODALOM — 152
6.2.2. Az oxfordi iskola — 152
IRODALOM — 153
6.2.3. A régebbi ferences iskola — 154
IRODALOM — 156
6.2.4. Nagy Szent Albert — 157
IRODALOM — 158
6.2.5. A skolasztika fejedelme — 159
6.2.5.1. A megismerés metafizikája — 160
6.2.5.2. Lételméleti alapfogalmak — 162
6.2.5.3. Isten — 166
6.2.5.4. Az ember — 169
IRODALOM — 170
6.2.6. A latin averroizmus — 172
IRODALOM — 174
6.2.7. Az újabb ferences iskola — 174
IRODALOM — 177
6.2.8. Skolasztika és misztika — 177
IRODALOM — 180
*6.3. A skolasztika alkonya* — 181
6.3.1. Az ockhamizmus — 181
IRODALOM — 183
6.3.2. A nominalisták — 184
IRODALOM — 186
6.3.3. Nicolaus Cusanus — 187
6.3.3.1. A megismerés — 187
6.3.3.2. Isten, ember, világ — 190
IRODALOM — 192

ÚJKORI BÖLCSELET — 193
IRODALOM — 197

7. A RENESZÁNSZ FILOZÓFIÁJA — 199
*7.1. Okkultizmus és miszticizmus* — 199
IRODALOM — 200
*7.2. A reneszánsz természetfilozófiája* — 200
7.2.1. Giordano Bruno — 201
7.2.2. Galileo Galilei — 202

7.2.3. Francis Bacon — — — — — — — — — — — — 205
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 208
*7.3. Az ember és az állam új értelmezése* — — — — — — — 210
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 212
*7.4. Skolasztika a reneszánszban* — — — — — — — — — 213
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 213

8. RACIONALIZMUS — — — — — — — — — — — — 215
*8.1. A kartezianizmus* — — — — — — — — — — — — 215
8.1.1. Kétely és igazság — — — — — — — — — — — 216
8.1.2. Isten és a külvilág — — — — — — — — — — — 217
8.1.3. A szubsztancia-fogalom — — — — — — — — — — 220
8.1.4. Descartes méltatása — — — — — — — — — — 221
8.1.5. Ellenfelek és követők — — — — — — — — — — 222
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 223
*8.2. Az azonosság filozófiája* — — — — — — — — — — 225
8.2.1. A szubsztancia és attributumai — — — — — — — — — 226
8.2.2. A determinizmus kérdése — — — — — — — — — 228
8.2.3. Spinoza naturalizmusa — — — — — — — — — — 230
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 232
*8.3. Az időtlen filozófia* — — — — — — — — — — — 233
8.3.1. A monász és a lét — — — — — — — — — — — 234
8.3.2. A teodicea — — — — — — — — — — — — 236
8.3.3. A monász és a szellem — — — — — — — — — — 239
8.3.4. Leibniz méltatása — — — — — — — — — — — 240
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 241

9. AZ EMPIRIZMUS — — — — — — — — — — — — 243
*9.1. A naturalizmus* — — — — — — — — — — — — 243
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 246
*9.2. Az angolszász filozófia* — — — — — — — — — — — 247
9.2.1. Az ismeretelmélet — — — — — — — — — — — 247
9.2.2. Gyakorlati filozófia — — — — — — — — — — — 251
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 252
9.2.3. Locke kortársai és követői — — — — — — — — — — 253
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 255
*9.3. Hume szkepticizmusa* — — — — — — — — — — — 256
9.3.1. Az emberi megismerésről — — — — — — — — — — 256
9.3.2. A tudomány világa — — — — — — — — — — — 257
9.3.3. A szükséges kapcsolat fogalmáról — — — — — — — — — 259
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 262

10. A FELVILÁGOSODÁS — — — — — — — — — — — — 263
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 267
*10.1. Az angol felvilágosodás* — — — — — — — — — — — 268
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 270
*10.2. A francia felvilágosodás* — — — — — — — — — — — 270

10.2.1. Voltaire — — — — — — — — — — — — 271
10.2.2. Az enciklopédisták — — — — — — — — — — 273
10.2.3. A forradalom ideológusa — — — — — — — — — 276
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 279
*10.3. A német felvilágosodás* — — — — — — — — — 281
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 283

11. A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA — — — — — — — — 284
*11.1. Immanuel Kant* — — — — — — — — — — 284
11.1.1. A tiszta ész kritikája — — — — — — — — — 286
11.1.1.1. A probléma — — — — — — — — — — 286
11.1.1.2. Transzcendentális esztétika — — — — — — — — 291
11.1.1.3. Transzcendentális analitika — — — — — — — — 293
11.1.1.4. Transzcendentális dialektika — — — — — — — 295
11.1.1.5. A tiszta ész kritikájának kritikája — — — — — — 298
11.1.2. A gyakorlati ész kritikája — — — — — — — — 300
11.1.2.1. Az etika megalapozása — — — — — — — — 300
11.1.2.2. A metafizika megalapozása — — — — — — — 303
11.1.2.3. A két kritika egybevetése — — — — — — — — 304
11.1.3. Az ítélőerő kritikája — — — — — — — — — 305
11.1.3.1. Az esztétikai ítélőerő — — — — — — — — 306
11.1.3.2. A teológiai ítélőerő — — — — — — — — 307
11.1.4. A vallás és az ész — — — — — — — — — 310
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 311
*11.2. A szubjektiv idealizmus* — — — — — — — — — 312
11.2.1. Tudományelmélet — — — — — — — — — — 313
11.2.2. Erkölcsbölcselet — — — — — — — — — — 315
11.2.3. Az idős Fichte — — — — — — — — — — 316
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 317
*11.3. Objektiv idealizmus* — — — — — — — — — — 318
11.3.1. Természetfilozófia — — — — — — — — — — 319
11.3.2. Azonosságfilozófia — — — — — — — — — — 320
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 321
11.3.3. A romantikusok — — — — — — — — — — 322
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 323
*11.4. Az abszolút idealizmus* — — — — — — — — — 324
11.4.1. A szellem fenomenológiája — — — — — — — — — 325
11.4.2. A logika tudománya — — — — — — — — — — 331
11.4.3. A szellem filozófiája — — — — — — — — — — 334
11.4.4. Hegel teológiája — — — — — — — — — — 339
11.4.5. A dialektika értékelése — — — — — — — — — 345
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 347
*11.5. Az idealizmus megszűnése* — — — — — — — — — 350
11.5.1. Az idealizmus lecsengése — — — — — — — — — 350
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 351
11.5.2. Voluntarizmus és pesszimizmus — — — — — — — 351
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 354

11.5.3. A hegeli iskola felbomlása — — — — — — — — 355
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 359
11.5.4. A nem dialektikus materializmus — — — — — — — 359
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 361

12. A MARXIZMUS—LENINIZMUS — — — — — — — — — 363
*12.1. Marx—Engels—Lenin* — — — — — — — — — 363
*12.2 A történelmi materializmus* — — — — — — — — — 365
12.2.1. Alapvető kategóriák — — — — — — — — — 365
12.2.2. Értékelés — — — — — — — — — — — 371
*12.3. A dialektikus materializmus* — — — — — — — — — 372
12.3.1. A materializmus fogalma — — — — — — — — — 372
12.3.2. A dialektika fogalma — — — — — — — — — — 375
12.3.3. Értékelés — — — — — — — — — — — 378
*12.4. Marx valláskritikája* — — — — — — — — — — 381
12.4.1. A vallás filozófiai bírálata — — — — — — — — 381
12.4.2. A vallás politikai bírálata — — — — — — — — 383
12.4.3. A vallás gazdasági bírálata — — — — — — — — 386
12.4.4. A vallásos tudat föltételei — — — — — — — — 393
12.4.5. A valláskritika kritikája — — — — — — — — — 395
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 397

13. A FENOMENALIZMUS — — — — — — — — — — — 402
*13.1. A pozitivizmus* — — — — — — — — — — — 402
13.1.1. A francia és a német pozitivizmus — — — — — — — 402
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 404
13.1.2. Logisztika — — — — — — — — — — — 404
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 405
13.1.3. Neopozitivizmus — — — — — — — — — — — 407
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 408
13.1.4. Analitikus filozófia — — — — — — — — — — — 408
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 410
*13.2. Empirizmus és fenomenológia* — — — — — — — — — 411
13.2.1. Empirizmus — — — — — — — — — — — — 411
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 412
13.2.2. A fenomenológia — — — — — — — — — — — 413
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 415
*13.3. Újkantianizmus és újhegelianizmus* — — — — — — — — — 416
13.3.1. Újkantianizmus — — — — — — — — — — — 416
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 417
13.3.2. Újhegelianizmus — — — — — — — — — — — 418
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 420
*13.4. Pragmatizmus* — — — — — — — — — — — — 420
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 423
*13.5. A strukturalizmus* — — — — — — — — — — — 423
13.5.1. Történelmi áttekintés — — — — — — — — — — 423
13.5.2. A módszer — — — — — — — — — — — — 425

13.5.3. Az ideológia — — — — — — — — — — — — 428
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 431

14. AZ EGZISZTENCIA BÖLCSELET — — — — — — — — — 432
*14.1. Az egzisztenciális bölcselet kezdete* — — — — — — — — 433
14.1.1. Az élet és az elmélet — — — — — — — — — — 433
14.1.2. A hit és a kereszténység — — — — — — — — — 437
*14.2. Jaspers egzisztenciális filozófiája* — — — — — — — — 441
14.2.1. Filozófiai tájékozódás a világban — — — — — — — — 441
14.2.2. Az egzisztencia megvilágítása — — — — — — — — 442
14.2.3. Egzisztencialista metafizika — — — — — — — — — 446
*14.3. Heidegger egzisztencializmusa* — — — — — — — — — 449
14.3.1. A lét és az ittlét — — — — — — — — — — — 449
14.3.2. Az egzisztenciál — — — — — — — — — — — 454
14.3.3. A halál, a szorongás, a végesség — — — — — — — — 457
14.3.4. Az idő és a történelmiség — — — — — — — — — 459
14.3.5. A megértés történelmisége — — — — — — — — — 460
14.3.6. A keresztülhúzott lét — — — — — — — — — — 462
*14.4. A francia egzisztencializmus* — — — — — — — — — 464
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 468

15. AZ ÉLETFILOZÓFIA — — — — — — — — — — — — 472
*15.1. Isten halála és a nihilizmus* — — — — — — — — — 472
15.1.1. Nietzsche és az „élet" — — — — — — — — — — 474
15.1.2. Zarathustra éneke — — — — — — — — — — — 477
15.1.3. Nietzsche és a kereszténység — — — — — — — — — 481
15.1.4. Nietzsche értelmezése — — — — — — — — — — 482
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 484
*15.2. Az életfilozófia a XX. században* — — — — — — — — — 486
15.2.1. A bergsoni spiritualizmus — — — — — — — — — — 486
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 491
15.2.2. A cselekvés filozófiája — — — — — — — — — — 491
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 497
15.2.3. A fejlődés filozófiája — — — — — — — — — — 498
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 502
15.2.4. Szellemtudományos életfilozófia — — — — — — — — 504
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 507

16. METAFIZIKA ÉS ONTOLÓGIA — — — — — — — — — — 509
*16.1. Induktív metafizika és értékfilozófia* — — — — — — — — 509
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 512
*16.2. Realista ontológia* — — — — — — — — — — — — 513
16.2.1. Fenomenológiai ontológia — — — — — — — — — — 513
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 516
16.2.2. Kritikus realizmus — — — — — — — — — — — 517
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 518
16.2.3. Az ideal-realizmus — — — — — — — — — — — 519
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — 521

17. KERESZTÉNY IHLETÉSŰ FILOZÓFIÁK — — — — — — — — 522
*17.1. Az újskolasztikus mozgalom* — — — — — — — — — 522
17.1.1. Történelmi előzmények — — — — — — — — — — 522
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 527
17.1.2. Az újskolasztika főbb irányzatai — — — — — — — 527
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 531
*17.2. A transzcendentális módszer* — — — — — — — — — 531
17.2.1. Maréchal és Kant — — — — — — — — — — — 532
17.2.2. A transzcendentális módszer továbbfejlesztése — — — — 535
17.2.3. Transzcendentális filozófiai rendszerek — — — — — — 538
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 543
*17.3. A perszonalizmus* — — — — — — — — — — — — 544
17.3.1. A gyökerek — — — — — — — — — — — — 544
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 545
17.3.2. A francia perszonalizmus — — — — — — — — — 545
IRODALOM — — — — — — — — — — — — — — 554

TÁRGYMUTATÓ — — — — — — — — — — — — — — 555