

Frenyó Zoltán
A FILOZÓFIA TANKÖNYVE

Frenyó Zoltán

A filozófia tankönyve



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2016

© Frenyó Zoltán, 2016

ISBN 978 963 277 595 1

Szent István Társulat
1053 Budapest, Veres Pálné utca 24.
www.szit.katolikus.hu
Felelős kiadó: Dr. Rózsa Huba alelnök
Felelős kiadóvezető: Farkas Olivér igazgató
Készült a Nyomdában
Felelős vezető:

„Helyesebb több gondot fordítani a jóra, mint a rosszra.”

(Platón: *Timaiosz*, 87 c.)

„Az igazság megtalálása elé semmit ne helyezünk; egyáltalán ne akarjunk, ne gondoljunk, ne szeressünk semmi mást!”

(Szent Ágoston: *A rendről*, XX. 52.)

„A filozófia története során alapjában véve minden gondolkodó ugyanazt mondta. (...) Csakhogy ennek az »ugyanannak« a belső igazságához hozzátartozik annak a kimeríthetetlen gazdagsága, ami minden egyes nap úgy van, mintha ez lenne első napja.”

(Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*, 36. §.)

„A filozófus arról ismerszik meg, hogy nála egymástól elválaszthatatlan az evidenciára való törekvés és a kétértelműség méltánylása.”

(Maurice Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete*.)

„A filozófia úton-levést jelent.”

(Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*, 1. feje.)

TARTALOM

AJÁNLÁS	9
ELŐSZÓ	11
1. A filozófia fogalma, tárgya, ágai	15
A. AZ ANTIKVITÁS KOZMOCENTRIZMUSA	23
2. A keleti filozófia	24
3. A korai görög filozófia	30
4. Platón, I. Ideatan	37
5. Platón, II. Etika és államtan	43
6. Arisztotelész, I. Metafizika és logika	48
7. Arisztotelész, II. Etika és politika	54
8. A hellenizmus. A római filozófia	63
B. A KERESZTÉNYSÉG THEOCENTRIZMUSA	79
9. A keresztény filozófia fogalma és kezdetei	80
10. Szent Ágoston	92
11. A skolasztika	103
12. Aquinói Szent Tamás	119
C. A MODERN KOR ANTHROPOCENTRIZMUSA	127
13. A reneszánsz filozófiája	129
14. A XVII. század	145
15. Descartes	154
16. Pascal és Leibniz	163
17. A XVIII. század. Felvilágosodás és konzervativizmus	173
18. A német filozófia, I.: Kant	195
19. A német filozófia, II.: Fichte, Schelling, Herder, Schiller	210
20. A német filozófia, III.: Hegel	234
21. A XIX. századi irracionizmus. Schopenhauer – Kierkegaard – Nietzsche	245
22. A XIX. századi pozitívizmus és materializmus	261
23. A XX. század, I.: A sokirányú filozófia	288
24. A XX. század, II.: 1. Heidegger. 2. Az egzisztencializmus	348
25. A XX. század, III.: A keresztény filozófia. Újskolasztika és perszonalizmus	371
26. A magyar filozófia	402
KITEKINTÉS: KORUNK HELYZETE, AZ EMBER FELADATA, A FILOZÓFIA SZEREPE	437
TÁBLÁZATOK	443
IRODALOM	451

AJÁNLÁS

Bármilyen tudománnyal kezd el ma foglalkozni az ember, rögtön nehéz dolga akad akkor, amikor ahhoz keres megfelelő könyvet, amin keresztül a lehetőségekhez mérten mégiscsak átfogó és teljes képet nyerhet az érintett tudományról. Iskolai éveink alatt mindig tankönyveket használunk, s legyen szó középiskolai vagy éppen a felsőoktatásban használt tankönyveinkről, egyesek közülük képesek teljesen a szívünkhöz nőni! Ez akkor történik meg, ha egyrészt olyan alaptudást adnak nekünk, amely tényleg nélkülözhetetlennek bizonyul minden későbbi elmélyültebb tudományos tevékenységünkhöz, másrészt pedig eleve csak egy jó tankönyv képes arra, hogy egyáltalán érdeklődést ébresszen, s akár elköteleződést is kiváltson valakiben tartalma és témái iránt.

Ha a filozófia kifejezést halljuk, rögtön tudjuk, hogy a filozófia nem pusztán tudomány, hiszen még ha természetesen tudományos eszközökkel rendszerez, érvel, tudományos módon definiál s gyakorol is kritikát, nem csak objektív, hasznos, jól alkalmazható, kifejezetten tudományos válaszokat akar adni. (Éppen ezért is lehetséges, hogy a filozófia magát a tudományt, a tudományokat is tanulmányozza, amikor tudományfilozófiaként azok alapjait, határait és összefüggéseit firtatja, tehát természetét tekintve a filozófia nem egy a többi tudomány között.) A filozófia által keresett és szeretett bölcsesség ugyanis több mint tudományos ismeret, az általa vizsgált emberi egzisztencia mélyebb valóság, mint pl. a szaktudományos antropológiák embert jellemző megállapításainak összessége, s a céljának tekintett igazság pedig nem pusztán a világot alkotó helyes tényállások megfogalmazása. Ennek alapján a filozófia legfőbb célja, hogy az „igazságot szemlélje” (Aquinói Szent Tamás), hogy az által „valódi emberré váljunk” (Karl Jaspers), sőt egyenesen az, hogy az „igazsággal azonosuljunk” (Søren Kierkegaard).

Egyáltalán nem véletlen, hogy Frenyó Zoltán könyvének legelső és legutolsó mondata is az *igazság* szót tartalmazza. Filozófia tankönyve azon a meggyőződésen alapul, hogy csak az igazság keretébe helyezkedve töltheti be a filozófia igazi hivatását. A tankönyv arra az izgalmas kalandra hívja meg így olvasóját, hogy a filozófiának mint igazságkeresésnek a történetét tekintse át. A könyv történeti rendben kidolgozva ismerteti meg bennünket a filozófusokkal, gondolatvilágukkal és eszmerendszerükkel, s mindezt úgy teszi, hogy szóhoz juttatja magukat a gondolkodókat is. A harmonikus arányt megtartja minden fejezet, amennyiben a bölcsék áttekintő bemutatása és elemzése egyharmad részét adja a fejezetnek, s a fennmaradó kétharmad rész pedig gondosan kiválogatott szövegeket foglal magában, amelyeken keresztül az olvasó közvetlen viszonyba kerülhet a különböző filozófusokkal. Nemcsak a filozófusokról szerzünk tehát ismereteket a különböző fejezetekben, hanem ők maguk vannak be bennünket gondolatvilágukba saját szövegeik által. A bölcsélet kezdeteitől egészen a XX. századig tartó filozófiatörténet áttekintését könnyítik meg azok a táblázatok és ábrák is, melyek egy-egy fejezetben vagy pedig összegzésként a könyv utolsó részében kapnak helyet. A tankönyv további nagy érdeme még, hogy a bölcselőket a kozmocentrikus, a theocentrikus vagy az anthropocentrikus gondolkodásmódok mezsgyéin pró-

bálja meg elhelyezni, amin keresztül az olvasó számára érzékelhetővé válik a gondolkodók közötti hasonlóság, vagy éppen a köztük fennálló radikális különbség is.

Ha egy áttekintő tankönyvet veszünk a kezünkbe, akkor olvasói igényünk egyértelműen az is, hogy az teljes képet nyújtson tárgyáról. E könyvben szóhoz jutnak azok a bölcselek is, akiket sokszor esetleg méltatlanul háttérbe szorítanak más azonos műfajú könyvek. Aránytalanságokat vagy éppen „elhallgatásokat” kikerülve Frenyó Zoltán külön fejezetet szentel a XX. századi keresztény bölcseletnek (akár egy-egy pápai enciklika szövegének a tükrében is), kitér az újkori konzervativizmus eszmevilágára, és külön önálló fejezetben taglalja a magyar filozófusokat, akiknek értékes filozófiai örökségéről semmiképpen sem szabad lemondanunk.

Mivel a filozófiának nem csak múltja, története és a jelent illető reflexiója van, a könyv kitekintéssel zárul, amelyben a filozófia jövőjének kérdéseivel foglalkozik a szerző. Ebben hangsúlyozza a metafizika jelentőségét, nyíltan szóvá meri tenni a filozófiát (s a filozófia művelőit) esetenként jellemző téveszméket, s komoly problémának tekinti, hogy sokszor akár tömegek és nemzedékek is áldozatul eshetnek tévutakat kijelölő gondolkodók örökségének. Ebből kifolyólag a saját válságjegyeit szemlélve újból meg kell erősödnie a filozófia hivatástudatának, amely az igazság útján való járást jelenti.

A könyvet a művelt, az érdeklődő nagyközönségnek, filozófia iránt nyitott embereknek, filozófia szakos hallgatóknak egyaránt ajánljuk azzal a tudattal, hogy a tankönyvek is képesek az ember szívéhez nőni!

Dr. Vincze Krisztián



ELŐSZÓ

Az igazság az időben nyilvánul meg. Ez azt jelenti, hogy a filozófia *érvényesnek* tekintett tanai nem egyszerre jelentkeznek, hanem a filozófia *történetében*, egy egymást kizáró elv alapján, sorrendben bontakoznak ki. A filozófia és a róla szerzett tudás ezért *rendszer és történet* egysége. Ez egyébként mind magának a létnek a természeté, mind pedig minden filozófia értelmet adó magva.

A filozófia rendszeréről és a filozófia történetéről szóló művek mellett létezik egy harmadik specifikus megközelítés is. Kurzusok és művek címeként ez a „bevezetés” a filozófiába; a kifejezést először *Porphüriosz* (lásd 8. fej.) használta könyve címében. A „bevezetés” megnyitja a filozófia sajátos világát; nem a teljességre, hanem a lényegesre törekszik; megbarátkoztat a bölcselkedéssel, miközben tudósít az eszmélődésről és a léthez való közelítésről, s felfedi a filozófia lehetséges útjait és alapvető elveit.

Porphüriosz „bevezetése” közelebbről Arisztotelész *Kategóriák* című művének magyarázata volt. Az ilyen *kommentár* az antik kultúrák és vallások és a keresztény középkor nagy műfaja, amelyet a szilárd, elfogadott *alpművek* és a kultúra *kontinuitása* tesznek lehetővé. (A keresztény elméleti irodalom fele kommentár a Biblia könyveihez, amelyek értelmezésén keresztül a szerzők az istentant, az emberfant és a világtant kifejtették.)

Bevezetés ezen kívül önmagában, magát a filozófiát szemügyre véve is lehetséges, amiről sok nagy filozófus műve tanúskodik; a bevezetés emellett pedig legyszerencésebben szóbeli műfaj. Filozófiai tankönyv végső soron mindhárom megközelítésből, mint rendszer, mint történet és mint bevezetés, keletkezhet.

Három évtizedes – közép- és felsőfokú – tanítási tapasztalataim alapján, valamint mai olvasási kultúránkkal és műveltségünk szintjével számot vetve egyaránt úgy ítélt meg, hogy a legcélravezetőbb az lesz, ha a filozófia eszméit alapvetően történeti rendben dolgozom föl, s amikor csak lehetőség adódik, ennek keretein belül térek ki szisztematikus, bevezetés jellegű és esetleg alkalmazott problémákra. (Az olvasó persze látni fogja, hogy a történeti kifejtés maga is egy meghatározott szemlélet által tagolódik és kap értelmet.)

A tisztán *szisztematikus* filozófiakönyv boldogabb korok nehezebb műfaja; spekulatív mivoltában az általánossal kezd, ami bizonyos fogalmi tájékozottságot, s rendszerépítő mivoltában már bizonyos filozófiai műveltséget, valamint türelmet feltételez, amelynek manapság szűkében vagyunk. Kiváló klasszikus művek ellenére, a *bevezetés*, ha nem emberre szabott, képlékennyé és parttalaná, közvetített filozófiai műveltsége pedig esetlegessé válhat, a filozófia elvét követve viszont feloldódik a szisztematikus mű logikájában. Ezért még mindig a filozófia *történeti* kifejtése tűnik a leginkább megfelelő módszernek arra, hogy egyrészt rendszeres filozófiai *műveltséget* kínáljunk, másrészt ennek során alkalmat adjunk a filozófiai *gondolkodásra*.

Az így feldolgozott filozófia önmagából építkezik, ezért önmagából megérthető, időben halad előre, ezért nyomon követhető, világosan kapcsolható párhuzamosan a kultúra más, szintén időben kibontakozó területeihez, s önmagukban is

megálló, rögzíthető filozófiai ismereteket biztosít, amelyek a továbbgondolást elősegíthetik.

Könyvünk fejezeteinek mintegy egyharmadát az *alkotók* és eszméik ismertetése teszi ki, kétharmadát pedig a szóban forgó gondolkodók *műveinek* gondosan, szakmai és pedagógiai szempontok alapján kiválogatott klasszikus, nevezetes szakaszai alkotják. Munkánknak ezt a – nem szokványos – szerkezetét fontosnak tartjuk; elengedhetetlenül szükséges ugyanis mind a filozófusokra, jellegzetes elveikre és irányzataikra vonatkozó *tudásunk*, mind pedig az az intellektuális *élmény*, amely a nagy filozófusok saját fejtegetéseinek hiteles megismeréséből és megértéséből származik, s amely igazán *megérinti* a filozófiára fogékony lelket.

A filozófia tanainak természetéből következik, hogy az elveket és fogalmakat kiváltképpen nehéz *szemléltetni*, ami pedig a filozófia megismerése, tanulása során segítség lehet. Hegel – *A logika tudománya* című művében, a fogalomról értekezve – egyenesen úgy nyilatkozik, hogy ez elhibázott kísérlet. Hegelnek azonban nincs igaza (bár saját filozófiája szempontjából érthető az álláspontja). Az ember az érzéki valóság közegében gondolkodó lény, aki a képen és a formán keresztül jut a fogalomhoz. Ezért, ahol csak lehetett, igyekeztünk a tárgyalt eszmékhez kapcsolódó ábrázolásokat kidolgozni, ami munkánknak ismét egyfajta egyéni szint kölcsönöz.

*

Még egy fontos kérdésről kell az előszóban külön szót ejtenünk. Amint az a könyvből kiviláglik, munkánk a filozófiatörténet *tematizálásában*, a mérvadó filozófusok *kánonjában* többször – és különböző megfontolásokból – eltér a korábban megszokottaktól.

Először is, bármily csekély terjedelemben, de szakítani akartunk azzal a kényelmes vagy félénk eljárással, amely hasonló munkákban oly sokszor eltekint az ázsiai (indiai és kínai) filozófia tárgyalásától; az ázsiai bölcsesség figyelmen kívül hagyása egyrészt méltánytalan, másrészt voltaképpen lehetetlenné teszi az európai civilizáció értékének megértését, harmadrészt érzéketlen marad a meglévő érdeklődéssel szemben.

Ami az antik filozófiát illeti, a görög filozófia esetében kisebb egyéni hangsúlyoktól eltekintve igyekeztünk a bevett tárgyalási módot követni; a görög filozófia kánonja ma inkább szakkérdés, amely nem e lapokra tartozik. A római filozófia esetében azonban hangsúlyozni kívántuk Cicero kultúrfilozófiai jelentőségét, akit régóta rendszerint az „eklektikus” jelzővel megbélyegezve szoktak alábecsülni.

A keresztény filozófiával kapcsolatban szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy itt az európai civilizációnak (az antik és a modern mellett) egyik alappillére-ről van szó, amelynek mind ókori, mind középkori, mind pedig újkori eredményei alapvető fontosságúak. Ehhez képest az újkor szelleme az ókori és középkori keresztény filozófia értékét megtagadta, az újkori keresztény filozófiáról pedig tudomást sem vesz; ezt sokszor mai szakkönyvek sem tárgyalják (lásd pl. *Filozófia*).

Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007). Lehetőségeinkhez képest ezzel a torz szemlélettel teljes mértékben szakítani kívántunk.

A felvilágosodás értékelése az egyik legneuralgikusabb probléma. A felvilágosodás szellemét igyekeztünk a helyén kezelni. Véleményünk szerint látni kell mind erőnyeit, mind pedig azokat a törvényszerű károkat, amelyeket máig hatóan okozott. Ennek megfelelően szerepeltettük azokat a filozófusokat, akiknek megismerését tanulságosnak tartjuk, s eltekintettünk számos olyan gondolkodó részletesebb bemutatásától, akiknek a profán utókor nagy hírnevet biztosított, életművük, filozófiai teljesítményük meggyőződésünk szerint sokkal csekélyebb és mulandóbb annál, mint amilyen sűrűn nevüket mindeddig emlegették. (Voltaire-nek például – talán a „történetfilozófia” terminusát kivéve – egyetlen igazi saját filozófiai fogalma és tantétele nincs.) Újszerűnek véljük, hogy másfelől viszont ugyanilyen megfontolásból nyomon követtük az újkori konzervativizmus bő két évszázados eszmetörténetét is.

Hibáztunk volna, ha bármilyen indítékból elkerültük volna a szembenézést Karl Marx életművével. Egyrészt látni kell, hogy a XIX. és a XX. század nem érthető meg a marxizmus nélkül. Másrészt ma, amikor úgy tűnik, a marxizmus utáni korban élünk, fontos tisztában lenni a marxizmus utóhatásaival, nemkülönben fontos tudatosítani, hogy a mai nemzedékek a marxizmusról összehasonlíthatatlanul kevesebbet tudnak, mint néhány emberöltővel ezelőtt, amikor a marxizmus az oktatás és köznevelés kötelező része volt.

Harmadrészt, de éppenséggel nem utolsósorban, ennek tárgyalása mentén be akartuk mutatni, hogy a kapitalizmust jogosan bíráló szocializmusnak a marxizmus csak az egyik, bár jelentős irányzata, s mellette a keresztényszocializmus humanizmusa is létezik az egész korszakban, amelynek érdemeit azonban a vetélytárs politikai és ideológiai uralma idején, nemkülönben a sok szálon rokon ateista liberalizmus szellemi hegemoniájának közegében kitörölték az emlékezetből.

Mélyreható problémákkal szembesült a szerző akkor is, amikor a XX. század filozófiájának áttekintésébe fogott. A járatlan olvasó itt különösen nehezen tud tájékozódni, hiszen e század – az egész modern kor agóniájaként – soha nem látott sokszínűséget hozott a filozófia történetében. A többtucatnyi irányzat látszólagos káoszában ezért sokan válnak hiszékenyséjük áldozatává, amikor jelentős filozófusoknak könyvelnek el olyan szofistákat, akik nem műveknek, hanem érdekek mentén, intézményesen fenntartott hírnevüknek köszönhetik befolyásukat. Itt kifejtett elemzésünkkel, értékelésünkkel és *tipológiánkkal* szeretnénk megerősíteni az olvasót abban, hogy az ilyen filozófiai írókról, akik közül többel kénytelenek voltunk foglalkozni, nyugodtan lehet rossz véleménye, mialatt a század valóban nagy szellemei csodálattal és tisztelettel töltik el.

Végül pedig jelezzük, hogy – ismét nem egészen megszokott módon – áttekintésünkben teret adtunk a magyar filozófiának is, amit röviden szólva írástudói feladatunknak éreztünk. Elemi kötelességünknek tartjuk ugyanis, hogy – miközben hamis hagyományainkkal leszámolunk – megismerkedjünk saját, értékes filozófiai örökségünkkel, azokkal a nagy gondolkodóinkkal, akiktől sokkal többet tanulhatunk, mint ahogyan egy rossz vélekedés alapján várhatnánk. Kultúránk al-

kotói ők, akik a magas műveltséget formálva bennünket akartak az autentikus, hitelen életre vezetni.

Talán az eddig elmondottakból is kiténik, hogy jelen munkánk nem kifejezetten szakfilozófiai értekezés, hanem inkább az általános műveltség szintjén mozog; mint ilyen, elsősorban a tanuló ifjúsághoz és az érdeklődő, művelt nagyközönséghez szól. Kívánjuk, hogy a tisztelt olvasó e könyv forgatásával az eszmék és tények rengetegében megfelelő útmutatót találjon filozófiai eszmélődéséhez.



Jean-François Detroy: *Az Idő feltárja az Igazságot* (1733)
London, Nemzeti Galéria

1. A filozófia fogalma, tárgya, ágai

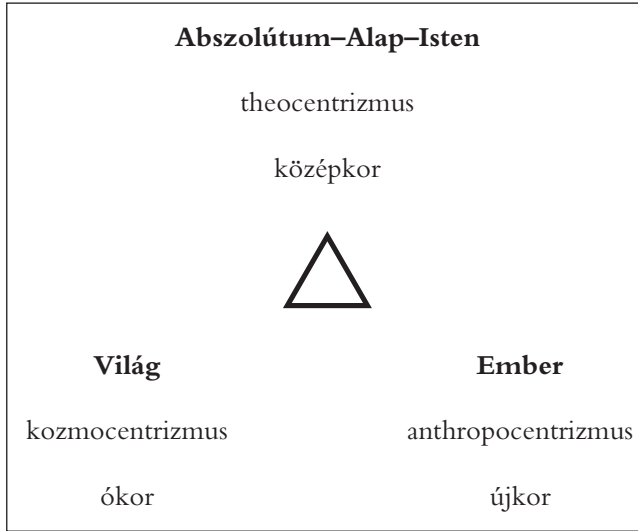
A „filozófia” görög eredetű szó, jelentése: 'a bölcsesség szeretete'. A hagyomány szerint először *Püthagorasz* (Kr. e. VI. sz.) nevezte magát filozófusnak, a „filozófia” szót pedig *Hérakleitosz* (Kr. e. VI. sz.) használta először. Az elnevezés azt jelenti, hogy az ember a szellemtelen anyagi és állati világ fölött, de az isteni lény tökéletes és teljes bölcsességétől távol, egyet tehet: ennek a bölcsességnek az igézetében, lehetőleg ehhez a bölcsességhez igazodva alakítsa életét. A filozófia nem más, mint emberré-levés, igazi emberi mivoltunk megtalálása, személyiségünk és látásmódunk kialakítása.

A filozófia igazi tartalma szerint sajátos látásmód és beállítódás, mert túllép a hétköznapi, mindennapi gondolkodáson és magatartáson, amelyet az esetlegesség, a következetlenség, a szokásszerűség és a kritikátlanosság jellemez. Ez a „*rácsozási*” (thaumadzein) képességével veszi kezdetét, amelyre *Platón* (Kr. e. 427–347) mutatott rá. A rácsozással új világ nyílik meg az ember előtt, aki képes lesz rákérdezni a dolgok lényegére és értelmére. Ebből sarjadnak a valódi nagy kérdések. Ilyen *Leibniz* (1646–1716) klasszikus felvetése: „Miért van inkább valami, mint a semmi?”, s ez a lelkület ihleti Babits Mihályt, midőn az *Esti kérdés* című versét így zárja: „Miért nő a fű, hogyha majd leszárad? / Miért szárad le, hogyha újra nő?” A filozófia lezárt, végleges válaszokat többnyire nem akar adni, de kérdései kihívást és ösztönzést jelentenek, amelyek az úton tartanak, folyamatos erőfeszítésre sarkallnak, és olykor belátásra vezetnek bennünket. Érvényes ez életünk vezetésére éppúgy, mint a tudományok születésére és felismeréseire és az ihletett művészetek alkotásaira.

A filozófiai szemléletmód szeretné az embert hozzásegíteni ahhoz, hogy a felszín, a látszat mögött megpillantsa a dolgok lényegét, összefüggéseit, következményeit, törvényszerűségeit, az értékek természetét és az elvek komolyságát, hogy így az embert belső igazsághoz és szabadsághoz juttassa. A filozófus a rendet és a lényegyet keresi a létezők gazdagságában, s arra törekszik, hogy tájékozódó- és ítélőképességre tegyen szert, amikor szertenéz a jelenségek világában s az eszmék zűrzavarában. Ha helyes elveket talál, erőfeszítései nyomán felsejlik előtte az Igaz, a Jó és a Szép hármassága. Ha ezen az úton járunk, lassan ráébredünk, hogy a bölcsesség: belátása a világ menetének, megértése az ember természetének, továbbá megtenni és kimondani, amit kell, és meg nem tenni és ki nem mondani, amit nem szabad.

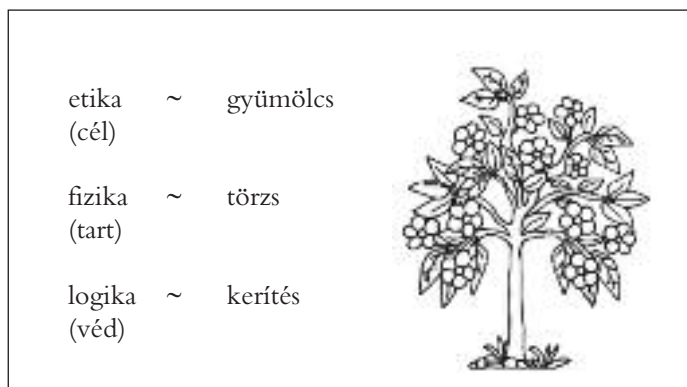
A filozófia mindent gondolkodásának tárgyává tesz. *Szent Ágoston* (354–430) – mint maga írja – Istent és a lelket vágyott megismerni, semmi többet. *Kant* (1724–1804) szellemét két dolog töltötte el csodálattal: a csillagos ég és az erkölcsi törvény. Ha az egységet elemei és dimenziói felől tekintjük, végeredményben három irányt pillanthatunk meg: az Abszolútum, a Világ és az Ember területeit, amelyek együttesen lefedik a filozófia kérdésköreit. Ezt egy háromszög segítségével, az alábbi sémával szemléltethetjük:

A filozófia területei



Rangban és realitásban az első az Abszolútum (Feltétlen), amely létesíti és fenntartja a Világot és az Embert. Alapnak is nevezhetjük, a vallás és a teológia pedig Istennek nevezi. A gondolkodás időbeli kibontakozását tekintve pedig – némi leegyszerűsítéssel szólva – az ember először (az ókorban) leginkább a Világra, később (a középkorban) az Istenre, majd (az újkorban) az Emberre irányította figyelmét. A Világ fogalma az örök kozmosz görög képzetét és a semmiből teremtés keresztény elvét tartalmazza, az Ember pedig a véges-végtelen, valamint a test-lélek-szellem egységeként, illetve modern tudományával áll előttünk. Isten és a Világ viszonya a lét és létezés viszonya, a részesedés elve. A Világ és az Ember viszonya a makrokozmosz és a mikrokozmosz viszonya, illetve rendeltetésünk földi színterének elve. Isten és az Ember viszonya a képmás, az istenképiség tanítása. Az ember önmagát és az önmagán kívüli világot gondolja el és ismeri meg: ez a szubjektum és az objektum viszonya.

A filozófiában ezeknek a területeknek megfelelően alakultak ki a filozófia egyes ágazatai (diszciplínái). *Arisztotelész* (Kr. e. 384–322) megkülönböztetett elméleti (metafizika és fizika), valamint gyakorlati (etika, politika, gazdaságtan) filozófiai tudományokat, a logikát pedig a gondolkodás egyetemes módszerének és tudományának tekintette. A hellenizmusban (lásd 8. fejt.) a platonikus *Xenokratész* nyomdokain a *sztóikus* filozófia képviselte a filozófia három részének eszméjét. Ezek: a fizika (természetfilozófia, lételmélet; görögül: *phüszisz* = természet), a logika (az egyetemes elvek tana) és az etika (erkölcsstan).

A filozófia részei. A sztoikusok fa-hasonlata

[Közelebbről nézve egyébként a *logika* fogalma a dialektika (belső beszéd – gondolkodás), a grammatika (külső beszéd) és a retorika (szónoklattan, meggyőzés) ágait tartalmazta. E három tudomány alkotta később az ókori és a középkori műveltségben a humán tudományokat alkotó *triviumot*, amely a természettudományokat felölelő, püthagoreus eredetű *quadriviummal* (aritmetika, geometria, astronomia, musica) együtt a „hét szabad művészetet” (*septem artes liberales*) képezte.]

A későbbi filozófiai rendszerekben még számos egyéb felosztás született. *Christian Wolff* (1679–1754) tudományrendszerében a bevezetés a logika, a tudományok pedig elméleti és gyakorlati részre oszlanak. Az elméleti rész két ága az általános metafizika (ontológia, lételmélet) és a speciális metafizika, amelynek három része van: az *Istennel* foglalkozó természetes teológia, a *világgal* foglalkozó kozmológia és az *emberi lélekkel* foglalkozó pszichológia. A gyakorlati rész ágazatai pedig az etika, a politika és a gazdaságtan.

A filozófiai tudományok rendszere Christian Wolff szerint

logika		
elméleti filozófia	általános metafizika	ontológia
	speciális metafizika	természetes teológia
		kozmológia
		pszichológia
gyakorlati filozófia	etika	
	politika	
	gazdaságtan	

A filozófia a fentiek értelmében azokat a tanokat jelenti, amelyeket az ember a végső elvvel, a világgal (természettel), magával és embertársaival kapcsolatban ismer fel és alakít ki. A filozófia legfontosabb ágazatai eszerint: metafizika, illetve ontológia (lételmélet), logika (gondolkodástan), ismeretelmélet (az ismeret forrása, a tudás mibenléte), filozófiai antropológia (embertan, az emberi természet), etika (erkölcstan), esztétika (széptan), társadalomfilozófia (politológia, államtan, jogfilozófia, történetfilozófia) s az emberformálás eszközeiként a nevelélmélet (pedagógia) és a szónoklattan (retorika). Platón nyomdokain, a legfőbb idea, az igazi realitás átfogó eszméje alapján beszélünk az Egy, az Igaz, a Jó és a Szép elvéről, a lét, a logikum, az etikum és az esztétikum tartalmairól.

A filozófia nagy kérdéseiről számtalan irányzat és rendszer keletkezett az idők során. Ezek alkotják a filozófia történetét, amelynek léte maga is sajátos filozófiai problémát jelent. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az *igazság az időben* jelentkezik és áll fönn, s változó formát ölt, másrészt pedig azt, hogy bár létezik fogalmi fejlődés, sok más tudománytól eltérően a nagy filozófiák, szellemük lényegét tekintve – vagyis a valóságba való behatolás aktusában és élményében – nem avulnak el. A filozófia egész története így egyszerre jeleníti meg az egész bölcsességet. Ez – Leibniz kifejezésével (Levele Rémond-hoz, 1714) – az „örök filozófia”, a *philosophia perennis*.

Ezek után felvetődik a sajátos filozófiai kérdés: miképpen tanítható a filozófia? Ezzel kapcsolatban a filozófia Kant nyomán két szempontot különböztet meg egymástól. A filozófia tanításában beszélhetünk egyrészt a *filozófiai műveltség* közvetítéséről, másrészt a *filozófálásra való rávezetéséről*. A filozófiai műveltség tanítása a *filozófusok* munkásságának, a filozófiai *fogalmaknak*, továbbá a *korszakoknak*, az *irányzatoknak* és az egyes *diszciplínáknak* (ágazatoknak) a megismertetését jelenti. Ha valakit érdekel a bölcsesség, nem nélkülözheti a jártasságot ezen a területen. Azt kell mondanunk azonban, hogy ezek az ismeretek önmagukban érdektelenek. Az ilyen ismeretek is végső soron arra szolgálnak, hogy rajtuk keresztül át-érezzük a klasszikus filozófusok értelmi erőfeszítéseit a dolgok megértésére és az eszmei tájékozódásra. A filozófálás egyrészt egyéni erőfeszítés, gondolkodás és szemlélődés, másrészt, már *Szókratész* (Kr. e. 469–399) és *Platón* óta leginkább a dialógus, amelynek tartalma maga az *igazság ápolása*. A voltaképpeni filozófia mint filozófálás azután nem más, mint az itt és most élő eleven ember erőfeszítése a világ értelmi elsajátítására. Itt az ember a maga egzisztenciájából indul ki, alapvetően a saját értelmére hagyatkozik, s a maga jogán indul előre. Filozófiai műveltség híján azonban felismerései többnyire fogalmilag szegényesek és laposak lennének, előrehaladása pedig túlságosan lassú maradna véges életéhez képest. Ezért kell, hogy együtt éljünk a klasszikus gondolkodókkal.

IRODALOM

Arno Anzenbacher: *Bevezetés a filozófiába*. Herder, Budapest, 1993; Kecskés Pál: *A bölcsélet története*. Gede, Budapest, 2001; H.-J. Störig: *A filozófia világtörténete*. Helikon, Budapest, 1997; Schweigler Albert: *A bölcsélet története*. Franklin, Budapest, 1912; Turgonyi Zoltán: *A filozófia alapjai és történetének vázlatja*. Egyházforum Alapítvány, Budapest, 1993¹, 2001²; Richard Tarnas: *A nyugati gondolat stációi*. AduPrint, Budapest,

1995; Simon Ferenc: *A filozófia alapproblémái*. JATE Kiadó, Szeged, 1990; P. Kunzmann–F.-P. Burkard–F. Wiedmann: *Filozófia. SH Atlasz*. Springer Hungarica, Budapest, 1993; Walter Brugger: *Filozófiai lexikon*. Szent István Társulat, Budapest, 2005; Leszek Kołakowski: *Kis előadások nagy kérdésekről*. Európa, Budapest, 1998; Lucien Braun: *A filozófiatörténet története*. Holnap, Budapest, 2001; Halasy-Nagy József: *Történeti bevezetés a filozófiába*. Pantheon, Budapest, 1942; Halasy-Nagy József: *A filozófia*. Pantheon, Budapest, 1944, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991; Jánosi József: *Világnézeti típuskutatás és filozófiai megalapozása*. Pázmány Péter Irodalmi Társaság, Budapest, 1934; Noszlopi László: *A világnézetek lélektana*. Szent István Társulat, Budapest, 1937; Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*. Európa, Budapest, 1987; Karl Jaspers: *A filozófiai gondolkodás alapgyakorlatai*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 2000; Sárkány Péter: *A filozófia mint praxis*. L'Harmattan, Budapest, 2014.

SZEMELVÉNYEK

☛ Platón

A valóban tudományszerető embernek természetében van a létezőért való küzdelem. Ő nem áll meg a sok látszólagos jelenségnél, hanem továbbmegy, nem csügged, s nem hagy alább a szerelme, míg önmagukban a létezőknek a természetét meg nem ragadja lelkének azzal a részével, amellyel az ilyesmit el lehet érni: a vele rokon természetű résszel, amellyel megközelíti a valóságos létezőt. Vele egyesülve ész és igazságot nemz, s aztán már mindent ismer, valóságos életet folytat, és igazi táplálékkal táplálkozik, s csak ekkor szűnnek meg szülési fájdalmai, előbb nem. (*Állam*, 490 a–b.)

Így nem marad más hátra, mint hogy az igazi 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, amíg a helyesen és igazán filozofáló nemzetsége nem kerül uralomra, vagy amíg az államok vezetői valaminő isteni rendelés kegyelméből rá nem szánják magukat az igazi filozófiával való foglalkozásra. (*Hetedik levél*, 326 a–b.)

Nos hát, az ilyen ember előtt fel kell tárnai a filozófia mibenlétét és feladatának természetét, azután rá kell mutatni a vele való foglalkozás nehézségeire és fáradalmaira. Ennek hallatára pedig az igazi bölcselő természet, aki az istentől ihletve valóban a filozófiával való foglalkozásra termett és méltó rá, úgy érzi, mintha valami csodavilágba vezető útról hallana. Tudja, hogy most minden erejét össze kell szednie, ránézve az életnek másként már nincs is értelme. Nekigyürkőzve tehát és vezetője erejét is felfokozva addig nem enged, amíg mindennek a végére nem jár, vagy legalább amíg el nem éri, hogy útmutató nélkül is tudja vezetni magát. Ezzel a felfogással és érzülettel él a filozófia jelöltje. S noha mindennapi teendőit – bármilyenek legyenek is azok – továbbra is ellátja, minden egyéb szempontot félretéve mindig csak a filozófia szavára hallgat, s mindennapi életét is úgy rendezi be,

hogy ennek révén, józanságát mindenkor megőrizve, tanulékonyága, emlékező-tehetsége és értelmi képességei minél jobban kifejlődjenek. Az ezzel ellenkező életmódot egész élete során gyűlöli. (*Hetedik levél*, 340 c–d.)

Nekem legalábbis semmiféle munkám nincs a legfőbb kérdésekről, és nem is lesz soha. Hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait. Az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság –, s azután már önmagától fejlődik tovább. (*Hetedik levél*, 341 c–d.)

☛ Karl Jaspers

A filozófia mibenlétét és értékét illetően ellentétesek a vélemények. Van, aki nagyszerű revelációkat vár tőle, más közömbösen nézi, haszontalan agygyötrésnek tartja. Némelyek áhítattal tekintenek rá, mint kivételes emberek nagyszerű törekvéseire, mások lenéznek, mint álmodozók felesleges erőlködését. Az egyik ember szerint mindnyájunké, ezért alapjában egyszerűnek és érthetőnek kell lennie, a másik reménytelenül bonyolultnak tartja. S valóban, az a valami, ami a filozófia, szolgáltat olyan példákat, melyek ezeket az ellentétes véleményeket egyaránt igazolják. (...)

A filozófiai gondolkodást – ellentétben a tudományokkal – nem jellemzi progresszív fejlődés. Az, hogy Hippokratésznál, a görög orvosnál messze előbbre jutottunk, kétségtelen. Az azonban aligha mondható, hogy megelőztük volna Platón. Csak a tárgyi ismereteit haladtuk meg, természettudományos ismereteit, amelyekre épített. Filozófiai szempontból azonban aligha értük el színvonalát. (...)

A filozófust jelölő görög szó – *philoszophosz* – különbözik a *szophosztól*. A bölcsesség (a lényeg) kedvelőjét jelenti, megkülönböztetve őt attól, aki azt hiszi, hogy a bölcsesség birtokában van. A szó jelentése ma is érvényes: a filozófia lényege nem az igazság birtoklása, hanem az igazság keresése, tekintet nélkül arra, hogy hány filozófus hamisítja meg a szó értelmét dogmatizmusával, az oktató elvek tömegével, azzal a szándékával, hogy végérvényes és teljes legyen. A filozófia úton-levést jelent. Kérdései lényegesebbek válaszainál, s minden kérdése további kérdést szül. (...)

A filozófia eredete sokféle lehet. A *csodálkozás* kérdések feltevésére és véleményalkotásra készített. A már megszerzett tudásban való *kétkedése* az embert kritikai vizsgálódásra indítja; az ember világos bizonyosságot keres. Végül a *magára-hagyatottság* érzése és félelme önmaga felé fordítja vizsgálódását. (...)

Nos, elmondhatjuk, hogy a rácsodálkozás, a kétkedés és a határhelyzetek megtapasztalása valóban forrásai a filozófiának. De végső forrásának mégis a valódi kommunikációra való törekvés tekinthető, amely minden egyebet magában foglal. Ez világos is, mert hiszen nem arra törekszik-e minden filozófia, hogy kapcsolatot találjon, hogy közölhesse magát, hogy meghallgatásra leljen? S nem a közölhetőség-e az igazi lényeg, amely elválaszthatatlan az igazságtól? (...)

A filozófiai gondolkodás a racionális tudás határainál kezdődik. A racionalitás azonban nem tud segíteni bennünket az igazán lényeges dolgokban, nem tud segíteni célok kitűzésében, végső döntésekben és a legfőbb jó, az Isten és az emberi szabadság megismerésében. A racionalitásnak ez az elégtelensége lehetőséget nyújt egy olyan gondolkodás kifejlődésére, mely bár az értelem eszközeivel dolgozik, mégis magasabb rendű az értelemnél. A filozófia a racionális tudás végső határai felé nyomul, s ott kap lángra.

Aki azt hiszi, hogy mindent ért, máris alkalmatlan a filozófiai gondolkodásra. Aki tudományos vizsgálat alá akarja vonni a létnek, az egésznek az ismeretét, az tudományos babona áldozata. Aki nem tud csodálkozni, az kérdezni sem tud. Aki nem ismer el semmiféle titokzatosságot, az nem kutat. A filozófus számára éppen azért, mert tudomásul veszi az elérhető tudás határait, megnyílik az ismeretlennek e határoknál megvilágosító világa. (*Bevezetés a filozófiába*. Európa, Budapest, 1987, részletek.)



A. AZ ANTIKVITÁS KOZMOCENTRIZMUSA

Az európai világszemléletek három szakaszát különböztethetjük meg: az *antik*, a *keresztény* és a *modern* szellemet; köztük természetesen sok évszázados időbeli átfedések vannak. A görög–római antikvitás a Kr. e. VI. sz.–Kr. u. IV. sz. közti egy évezredet jelenti.

A Világ–Abszolútum–Ember hármasságából az antikvitás érdeklődésének homlokterében a *világ* áll. A keleti (indiai és kínai) bölcsesség ehhez hasonlóan szintén a világ szempontjából szemléli az embereket és az isteneket, de jellegzetesége, hogy az embernek a világban való *feloldására* törekszik. Az európai antikvitásban található szerteágazó elképzelések mögött általános felfogások pillanthatók meg: a *világ* (a kozmosz) *örök*, rendjét a végzet uralja, az *istenek* a világnak mintegy a részei, az *ember* pedig egy másik értelemben egyértelműen *része* a világnak: mikrokozmosz a makrokozmoszban, akinek a rendeltetése a világ rendjéhez való igazodás.

Ezeket az elveket fejezik ki a görög filozófia jellegzetes tételei: *Hérakleitosz*: „Ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem Isten, sem ember nem alkotta, hanem volt mindig és van és lesz, örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre” (B 30. töredék). *Parmenidész*: „Mert van létezés és nincs, ami nem létezik” (B 6. töredék). „Mert sohasem fogod kikényszeríteni azt, hogy a nemlétezők létezzenek” (B 7. töredék). „Nem illik a létezőhöz, hogy ne legyen teljes” (B 8. töredék). *Platón*: „Ugyanígy kell lényünk egyes részeit is gondolni, a mindenség alakját utánozva” (*Timaios*, 88 c–d). *Kitioni Zénón*: „A cél: összhangban élni a természettel” (Diogenész Laertiosz, VII. 87.).

A kozmocentrizmusról mondottaknak látszólag ellentmond az a közismert jellemzés, amelyet Szophoklész fogalmaz meg az emberről. Ez azonban helyes fordításban így hangzik: „Sok van mi *rendkívüli*, de az embernél nincs semmi *rendkívülibb*” (*Antigoné*, 332–333. sor). Szophoklész ugyanis nem a „*thaumasztosz*” = „csodálatos” szót, hanem bölcsen a „*deinosz*” szót használja, amely egyszerre jelenti a következőket: rettenetes, ijesztő, szörnyű, félelmetes, bámulatos, *rendkívüli*, hatalmas, erős, veszélyes, furcsa, *különös*.

Igaz ugyan, hogy ezután a hajózó, szántó, vadászó, háziasító, gondolkodó és orvosló emberről szól, de a végén ezt írja: „Ha tud valamit valaki, / mesteri bölcslet, újszerűt, / Van, ki a jóra, van, ki gonoszra tör vele” (363–365. sor). Az a lény, akinél a tudás nem szükségszerűen párosul az erénnyel, nem lehet csodálatos, hanem csak *rendkívüli*. Csupán azért lehet „csodálatos”, mert valóban a természeti renden *kívüli*, nem a természet által meghatározott lény. Mindez tehát nem az ember felmagasztalása, hanem kétarcúságának, *különös* természetének leírása. Az újkori fordítások világnézetüknek megfelelően mozognak az „iszonyatos” és a „csodálatos” végletei között.

2. A keleti filozófia

A filozófiai gondolkodás az emberiség történetében nagyjából három kultúrkörben alakult ki: az ókori Indiában, Kínában és a görögök körében. Indiában és Kínában a filozófia és a vallás szorosan átjárják egymást. Jelentőségük miatt világ-vallásokként emlegetjük őket. Öt világvallást tartunk számon. Ezek: a brahmanizmus/hinduizmus, buddhizmus, kínai univerzizmus, kereszténység, iszlám.

Indiában a bölcsélet legrégebbi forrásai a *Védák*. A Védák kora a Kr. e. 1500 körül kezdődik. Filozófiai szempontból legfontosabb a Rig-véda; a többi neve: Száma-, Jadszur- és Atharva-véda. A Védákhoz terjedelmes és szövevényes magyarázó szövegek keletkeztek. Filozófiailag legjelentősebb az *Upanisadok* gyűjteménye. Az Upanisadok korát hozzávetőlegesen Kr. e. 1000–500 körülre tesszük. Ezt követően, a klasszikus filozófiai *rendszerek* korában, kb. 500-tól kialakul hat úgynevezett ortodox, azaz a Védákhoz igazodó rendszer. Ezek a njája (főleg logika), vaisésika (főleg metafizika), szánkhja (prakriti [anyag] és purusa [szellem] dualizmusát hirdeti), jóga (praxis a bölcsességhez), mímánszá (a hagyomány filozófiája) és vádánta (szintézis). Ezeken kívül kialakultak nem ortodoxnak nevezett rendszerek; ezek között legfontosabb a buddhizmus. A védikus irodalom egyik alapvető műve kb. a Kr. e. IV. századból a *Bhagavad-gíta* című szanszkrit költemény (a *Mahábhárata* című eposz része), amelyet a hinduizmus egyik szent szövegeként és a védikus filozófia egyfajta összefoglalásaként tartanak számon.

Az ősegynek, a lét alapjának, az abszolútumnak a Védákban körvonalazódó eszméje nyomán az Upanisadokban kibontakozik az indiai/hindu filozófia középponti elve, a *brahman*ról, az *atman*ról és kettejük azonosságáról, egységéről szóló tanítás. A brahman átfogó fogalom, a lét ősoka, lényege, világteremtő elv, nagy világlélek. Az atman is lényeg, legfőképpen egyedi lényegfogalom, egyfajta saját én. Az igazi lényegiség a világegész felől brahman, egyediségében atman. Kettősségük, én és nem-én különbsége csak érzéki csatlakozás (mája) eredménye. Az örök világtörvény (*dharma*) szerint az ember tette (karma) által (legyen az akár jó cselekedet is) mindig új léthez, megannyi szenvedéshez kötődik. Az ember e körforgásból a nem-cselekvés által szabadul ki, a brahman és az atman belátásával oldódik fel és jut megváltáshoz (móksa).

A brahmanizmussal szemben lépett fel a buddhizmus alapítója, Gautama Sziddhártha (Kr. e. kb. 560–480), azaz *Buddha* ('Megvilágosodott'), aki tagadta a világ végső egységét, bármilyen lényegét, valamint megértését. Felfogásában a világ a változás törvénye (*dharma*) uralkodik. Nincs állandó, nincs maradandó; minden jelenség pillanatnyi, szüntelenül alakuló, keletkező-elmúló számtalan lételem (*dharma*) oksági láncolatában és körforgásában létesül, s okoz kényszerű új léthelyzetet és életet. Az úgynevezett négy nemes igazság tanításának lényege szerint a mulandóság miatti elégedetlenség következtében az élet nem más, mint szenvedés, amelyet az életszomj okoz. Ennek kioltásával juthatunk az újjászületés kényszerétől való megszabadulás, a *nirvána* (ellobbanás, kiüresedés) állapotába. Bár eszerint az élet értelmetlen, a buddhizmus a földi tökéletlenség derűs elfogadását hirdeti. Az úgynevezett nemes nyolcágú ösvény Buddha etikai előírásait tartalmazza. Ezek: a helyes szemlélet, érzület, beszéd, cselekvés, életvitel, törekvés, gondolkodás, elmélyülés.

A buddhizmusnak számos rendszere és irányzata alakult ki. A két legfontosabb irányzat a hínájána (kis szekér) és a mahájána (nagy szekér). A buddhizmus nagymértékben Asóka (Kr. e. III. sz.) uralkodása idején terjedt el Indiában; a Kr. u. első századokban tért hódított Kínában (csan), majd a VI. században Japánban (zen). A buddhista filozófia egyik legnagyobb gondolkodója *Nágárdzsuna* (Kr. u. II. sz.), aki a lét és nemlét kettőssége helyett az ürességben megjelölt középső ösvény tanítását hirdette.

A buddhizmus uralma után a hindu *védánta* filozófia nagy megújítója és összegzője *Sankara* (Kr. u. 788–820), aki szerint a tudás magasabb fokán az egy (a nem-kettősség igazsága), alacsonyabb fokán a sokaság belátásához jutunk.

IRODALOM

Schmidt József: *Az ind filozófia*. Budapest, 1923, 1991; Klaus K. Klostermaier: *Bevezetés a hinduizmusba*. Akkord, Budapest, 2001; Puskás Ildikó: *Lélek a körforgásban. A hinduizmus születése*. Balassi Kiadó, Budapest, 2000; Schmidt József: *Buddha élete, tana, egyháza*. Budapest, 1920, 1995, 2010; Körösi Csoma Sándor: *Buddha élete és tanítása*. Kriterion, Bukarest, 1972, 1982; A. K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*. Európa, Budapest, 1989; A. Skilton: *A buddhizmus rövid története*. Damaru, Budapest, 1997, 2012; Fehér Judit: *Nágárdzsuna. A mahájána buddhizmus mestere*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997; Sankara: *A Brahma-szútra magyarázata*. Kossuth, Budapest, 1996.

Kínában a filozófiai gondolkodásnak két meghatározó – egymásba is fonódó – irányzata alakult ki: a *konfucianizmus* és a *taoizmus*.

Konfuciusz (Kr. e. 551–479), a legnagyobb hatású filozófus, ősi hagyományt kívánt képviselni és foglaltatott írásba. Ő maga valószínűleg nem írt könyvet, csak szóban tanított. A hagyományt részben neki tulajdonított, úgynevezett kilenc klasszikus könyv, ezen belül öt kanonikus könyv tartalmazza: *Változások könyve* (*Ji king*), *Dalok könyve* (*Si king*), *Írások könyve* (*Su king*), *Tavaszkok és ősök* (*Csun kiu*), *Szertartások könyve* (*Li ki*). A további négy könyv: *Beszélgetések és mondások* (*Lun jü*; ez magának Konfuciusznak a tanítványai által lejegyzett hiteles tanításait foglalja magában), *Nagy tanítás* (*Ta hsziue*), *A közép mozdulatlansága* (*Csung jung*), *Mencius* (Konfuciusz legjelentősebb követője) könyve.

A *Változások könyve*, amely a filozófiai gondolkodásnak talán legrégebbi dokumentuma, tartalmazza a taoizmus egyik alapelvét, a *jin-jang* ellentétes öselveinek, ezek kettősségének és egységének, egymásra hatásának és egyensúlyának eszméjét. Szimbóluma a tájcsitu/tajjitu, az ismert piktogram, ahol eredetileg felül a piros jang, alul a kék jin helyezkedik el.



A Változások könyvéről mondta Konfuciusz, hogy ha még ötven évig tanulmányozhatná, nagyobb hibákat talán már nem követne el (*Lun jü*, VII. 16.). Konfuciusz gyakorlati filozófiája a közösség, az ősök, a hagyomány, a tisztelet értékeit hirdette. Tanítása az erények, az igazságosság, a jó szándék, az emberség, a rend és a mérték eszméit képviseli. Vallotta minden etika egyik alapelvét: „Amiről nem akarom, hogy az emberek megtegyék nekem, azt én sem akarom megtenni az embereknek.” (*Lun jü*, V. 11.) Az erény ápolására, teljesítésére és fáradhatatlan tanítására törekedett. Arra intette tanítványait: „Tanulni, de nem gondolkodni: hiábavaló; gondolkodni, de nem tanulni: veszedelmes.” (*Lun jü*, II. 15.)

A taoizmus a *Lao-cének* (Kr. e. VI. sz.) tulajdonított *Az Út és Erény* könyvének (*Tao-tö-king*) alapul. A *tao*, amely utat és értelmet jelent, a világ ősoka, mindenek fölött uralkodó elv, mindennek mértéke és törvénye, egyfajta önmagában nyugvó abszolútum, amelyet életünk mércéjévé is kell tennünk. Aki megérti és követi a taót, bölcs, erényes és békés ember lesz. A *Tao-tö-king* emelkedett etikája szerint a bölcs ember önmagát háttérbe helyezve kerül előtérbe (VII.). A bölcs ember a jókkal jól bánik, s a rosszakkal is jól bánik, így szerez jóságot. Hisz a megbízhatóknak, s hisz a megbízhatatlanoknak, így nyer bizalmat. (XLIX.)

A kínai filozófia további történetéből kiemeljük még *Mo Ti* (Kr. e. V. sz.) alakját, s irányzatát, a motizmust, amely részben felhasználja, részben bírálja a konfucianizmust. *Mo Ti* gondolkodásában a népjólétet állítja előtérbe, s a mindenre kiterjedő szeretet elvét hirdeti. A zavarok okát a kölcsönös szeretet hiányában pillantja meg, s ezt mondja: „Ha el lehetne érni, hogy az egész égalatti kölcsönös szeretetben egyesüljön, s embertársait mindenki úgy szeresse, mint saját magát (...), akkor az égalattiban rend uralkodna.” (*Mo-ce*, 14. fejt.)

IRODALOM

Fung Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*. Osiris, Budapest, 2003; Öri Sándor: *Konfuciusz élete és kora*. Kossuth, Budapest, 2002; L. Sz. Vasziljev: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Gondolat, Budapest, 1977; Tőkei Ferenc (szerk.): *Kínai buddhista filozófia*. Balassi, Budapest, 1993; Kósa Gábor–Várnai András (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában*. Magyar Kína-Kutatásért Alapítvány, Budapest, 2013; Tőkei Ferenc: Az ókori kínai társadalom és filozófia. In: uő: *Sinológiai műhely*. Magvető, Budapest, 1974, 251–340.; Tőkei Ferenc (szerk.): *A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások*. Európa, Budapest, 1984.

SZEMELVÉNYEK

☛ A teremtés himnusza. Rig Véda, X. 129.

*Nem volt semminek nemléte, se léte,
nem volt levegő és fölötte kék ég.
Hol volt a világ? mi takarta, védte?
Hol volt a magasság és hol a mélység?*

*Az élet még nem vált el a haláltól,
egymásban pihent a nap és az éjjel:
lélekzés nélkül lélekzett magától
az Egy, és magányát dobogta széjjel.*

*És mikor a rend a határt kiszabta,
mi volt alul: és mi került fölébe?
Itt vak álmok, ott erők forradalma,
lent bomlás, fent a formák büszkesége.*

*Fekete volt minden, mint mikor éj van,
az idő csak készülő óceán volt:
s ekkor az Egy, mely ott aludt a héjban,
áttüzesedett s burkából kilángolt.*

*Megtudtak-e mást is, akik kutattak?
A titkokat bejárni volt-e szent ész?
S ha istenek is csak azóta vannak,
ki mondhatja meg, mi volt a teremtés?*

*Megszületett a Szerelem, a lélek
magva és ura minden ösztönöknek;
nemlétig érő gyökerét a létnek
ma is a vágyban keresik a bölcsek.*

*Ő, akitől van, aki a világra
örködve néz, aki a maga őse,
Ő, aki csinálta vagy nem csinálta:
Ő tudja! tudja! ... Vagy nem tudja Ő se?*

(Ford.: Szabó Lőrinc. *Szanszkrit líra*. Szerk.: Vekerdí József. Európa, Budapest, 1988, 49–50.)

☛ Brihad-áranjaka Upanisad

I. 4. Ő (Átman) áthatotta ezt a mindenséget. (...) Nem látja senki, mert részekre oszlik. (...) Aki ezek közül külön-külön egyiket vagy másikat tiszteli, az nem jól tudja, mert nem teljességében van jelen egyikben vagy másikban. Hanem az Önvaló (átman) gyanánt tisztelje, mert mindezek ebben válnak eggyé. Ezért ez az Önvaló az egész mindenség nyomravezető útja. Mert ennek révén az egész mindenség megismerhető. (...) Azt mondják: „Ha az emberek úgy gondolják, hogy a brahman ismerete révén azonossá válnak a Mindenséggel, vajon mit ismert ez a brahman, aminek révén Mindenséggé vált?” Kezdetben a világ a brahman volt. Felismerte önmagát: „Én vagyok a brahman” (*aham brahmászmi*). Ennek folytán Mindenséggé vált. (*Titkos tanítások. Válogatás az Upanisadokból*. Szerk. Vekerdí József. Helikon, Budapest, 1987, 45–46.)

III. 8. Ez az Elmúlhatatlan láthatatlan és látó, nem hallható és halló, elgondolhatatlan és gondoló, megismerhetetlen és megismerő. Rajta kívül nincs látó, rajta kívül nincs halló, rajta kívül nincs gondolkozó, rajta kívül nincs megismerő. Erre az Elmúlhatatlanra van rászöve a tér hosszában és keresztben. (*Titkos tanítások*, i. m. 58.)

☛ Cshándógja Upanisad

VI. 1–7. Kezdetben csak a Létező volt, kedvesem, éspedig mint kettősség nélkül való Egy. Némelyek ugyan azt állítják, hogy kezdetben csak a Nem-létező volt, éspedig mint kettősség nélkül való Egy, s e Nem-létezőből keletkezett a Létező. De hogyan állhatna így a dolog, kedvesem? Hogyan keletkezhett volna a Nem-

létezőből a Létező? Kezdetben csak a Létező volt, kedvesem, és pedig mint ketősség nélkül való Egy. VI. 8–16. (...) Valóban, éppígy nem veszed észre itt [a testben] a Létezőt, noha benne van. Ez a finomság a világ lényege, ez a valóság, ez a lélek (átman), ez *vagy te (tat tvam aszi)*, Svétakétu! (*Titkos tanítások*, i. m. 92., 98.)

☛ Konfuciusz: Beszélgetések és mondások, XIII. 3.

A legfontosabb volna kijavítani a neveket. (...) Ha a nevek nem helyesek, akkor a szavak nem felelnek meg a dolgoknak. Ha a szavak nem felelnek meg a dolgoknak, akkor a tettek nem sikerülnek. Ha a tettek nem sikerülnek, akkor az illem és harmónia nem virágzik. Ha az illem és harmónia nem virágzik, akkor a különböző büntetések nem arányosak a bűnökkel. Ha pedig a büntetések nem arányosak, akkor a nép azt sem tudja, hogyan mozgassa kezét és lábát. Ezért a nemes ember olyan neveket ad a dolgoknak, hogy azokat mindig mondani is lehessen, és ki-mondva őket, mindig nekik megfelelően cselekedni lehessen. A nemes ember beszédében semmi helytelennek nem szabad lennie. (*Kínai filozófia*, Budapest, 1980, I. köt. 115–116.)

☛ A Nagy Tanítás. Bevezetés

A régiek, amikor világossá akarták tenni a fényes erényt az egész égalattiban, először rendet teremtettek a fejedelemségükben. Amikor rendet akartak teremteni a fejedelemségükben, először rendbe tették a családjuk ügyeit. Rendbe akarván tenni a családjuk ügyeit, először tökéletesítették saját magukat. Tökéletesíteni akarván saját magukat, először egyenessé tették a szívüket. Egyenessé akarván tenni a szívüket, először tisztává tették a gondolataikat. Tisztává akarván tenni a gondolataikat, először fejlesztették a tudásukat. Tudásukat pedig úgy fejlesztették, hogy tanulmányozták a dolgokat. Ha megvizsgáltuk a dolgok természetét, tudásunk a legmagasabb fokra emelkedik. Ha tudásunk a legmagasabb fokra emelkedett, akkor gondolataink őszintévé válnak. Ha gondolataink őszintévé válnak, akkor szívünk egyenessé lesz. Ha szívünk egyenessé lett, akkor tökéletesítjük magunkat. Ha tökéletesítettük magunkat, akkor rend lesz a családjunkban. Ha rend lesz a családjunkban, akkor jó kormányzás van a fejedelemségben. S ha jó kormányzást teremtettünk a fejedelemségben, akkor az égalattiban békesség uralkodik. (*Kínai filozófia*, Budapest, 1980, I. köt. 180–181.)

☛ A közép mozdulatlansága

A semerre sem hajlót nevezik középnek, a sohasem változót nevezik mozdulatlannak. A közép: az égalatti helyes útja, a mozdulatlan az égalatti meghatározó törvénye. (...) Az egyensúly az égalatti minden dolgának hatalmas alapja. A harmónia az égalatti minden dolgának egyetemes útja. Ha tökéletes az egyensúly és

a harmónia, akkor égen és földön minden a helyén van, s minden dolog szépen gyarapodik. (...) A nemes a közép mozdulatlanságát valósítja meg, a közönséges ember pedig ellenkezésbe kerül a közép mozdulatlanságával. (*Kínai filozófia*, Budapest, 1980, I. köt. 191–192.)

☛ Lao-ce: Az Út és Erény könyve

I. A tao, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök tao. A név, amelyet meg lehet nevezni, nem az örök név. Az, aminek nincsen neve, az ég és föld kezdete. Aminek neve van, az minden dolog anyja. Ezért csak az ismerheti meg a tao csodálatos titkát, akinek soha nincsenek vágyai. Akinek pedig örökké vágyai vannak, az csak véges formáját szemlélheti. Ez a kettő (a lényeg és a jelenség) közös eredetű, csak a nevük különböző. Együtt nevezzük őket csodálatosnak, s egyik csodálatostól a másik csodálatos felé haladni: minden titkok kapuja.

XXXVI. Amit össze akarnak zsugorítani, elkerülhetetlenül kiterjesztik; amit meg akarnak gyengíteni, elkerülhetetlenül megerősítik; amit el akarnak pusztítani, elkerülhetetlenül felvirágoztatják; amit el akarnak lopni, elkerülhetetlenül odaadják. Erről mondják, hogy nehezen érthető. A lány legyőzi a keményet, a gyenge legyőzi az erőset.

XXXVIII. A magas erény birtokosa nem mutogatja erényét, s éppen ezért birtokolja az erényt. Az alantas erény birtokosa nem tud elszakadni az erény mutogatásától, s ezért nincs birtokában az igazi erény. A magas erény nem-cselekvő, s a nemlét révén működik; az alantas erény tevékenykedik, s a lét révén működik. A magas emberség tevékenykedik, s a nemlét révén cselekszik; a magas igazságosság tevékenykedik, s a lét révén cselekszik. A magas szertartásosság tevékenykedik, és amikor senki sem felel neki, akkor felhajtja ruhaujját és előretör. Ezért a tao elvesztése után jelenik meg az erény, az erény elvesztése után jelenik meg az emberség, az emberség elvesztése után jelenik meg az igazságosság, s az igazságosság elvesztése után jelenik meg a szertartásosság. (*Kínai filozófia*. Budapest, 1980, II. köt. 17–30.)



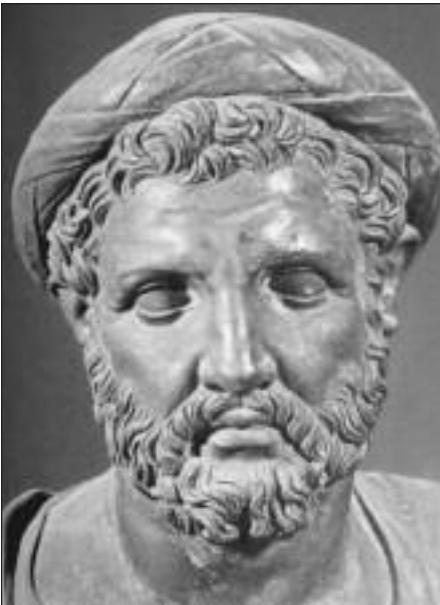
3. A korai görög filozófia

Az európai filozófia kezdeteinél a görögök állnak. *Európa* szellemi értelemben három nagy alkotóelem szintézise: 1. A görög–római klasszikus *antikvitás*, 2. A *kereszténység* szelleme. 3. Az egyes *újkori* nemzetek saját kultúrája. Ezek a hagyományok alkotják Európa sokszínű egységét. Ennek a kultúrának a kialakulásában a görög filozófia alapvető szerepet játszik.

A görög filozófia időben a Kr. e. VI. században alakul ki, az V. században éri el virágkorát, s a IV. századtól, a hellenizmus századaiban fejlődnek ki kései iskolái; térben először a görög Keleten (Kis-Ázsia) és Nyugaton (Dél-Itália és Szicília), majd a virágkorban Hellaszban, Athénban bontakozik ki, a hellenizmus után pedig a Római Birodalomban is elterjed. Szokásos módon beszélünk *Szókratész* (Kr. e. 469–399) előtti és utáni filozófiáról. Őt megelőzően természetfilozófiai tanok jelentkeznek, vele és utána – mondhatni – az ember és a társadalom kérdései kerülnek középpontba.

A görög gondolkodás elején az úgynevezett hét bölcs áll. Ők még nem filozófusok, hanem közösségük megbecsült tagjai, akik intelmeket hangoztatnak. Utánuk következnek azok a személyek, akik a köznapi gondolkodáson túllépve általános elveket keresnek és fogalmazznak meg a létezők rendjében. Ez jelenti a filozófia születését. A preszókratikus korszak egész érdeklődését az őselv (*arkhé*) meghatározásának igénye jellemzi. E korszak filozófusai naggyobbrészt tankölteményeket írtak *A természetről* címmel; e műveknek idézetekben megőrzött töredékei (fragmentumai) maradtak fenn. E gondolkodók az őselvet rendszerint eleven anyagként és erőként képelték el (hülozoizmus; *hülé* = anyag, *zóé* = élet). Megoldásaik az egyelvűség (monizmus), kételvűség (dualizmus) és sokelvűség (pluralizmus) közt mozognak. Kiváló csillagászok voltak.

Az első filozófiai áramlat a milétoszi iskola (Kr. e. VI. sz.). Ennek három tagja közül *Thalész* az arkhét a vízben, *Anaximandrosz* az úgynevezett *apeiron*-ban (határtalan, meghatározatlan), *Anaximenész* pedig a levegőben jelöli meg. Hasonló értelemben beszél *Püthagorasz* a számról, *Hérakleitosz* a tűzről, *Empedoklész* négy elemről (levegő, tűz, föld, víz), *Anaxagorasz* a magvakról, *Démokritosz* pedig az atomokról. Az eleai iskola központi alakja, *Parmenidész* a végző egyet s az abszolút lét elvét vallja.



Püthagorasz
(Római bronz mellszobormásolat,
Kr. u. V. sz.)
Nápoly, Nemzeti Múzeum

A Dél-Itáliában működő *Püthagorasz* (Kr. e. VI. sz.) szerint a világ rendezett és harmóniát mutató kozmosz, amely tíz ellentétpár alapján épül fel: határolt-határ-talan, páratlan-páros, egy-sok, jobb-bal, hím-női, mozdulatlan-mozgó, egyenes-görbe, fény-sötétség, jó-rossz, végül bizonyos négyzet és téglalap, amelyek pontok soraiból és oszlopaiból állva a változatlan és a változó arányokat jelenítették meg (1–1, 2–2, 3–3, illetve 1–2, 2–3, 3–4 stb.). Úttörő eredményekre jutott a mindenség összhangját képező zene és a matematika összefüggéseinek, valamint a zene lélekre gyakorolt hatásának feltárásában. Matematikai vizsgálódásainak szép eredménye az a négyzet, amelynek sorai, oszlopai, átlói, minden szabályos négy-szöge és még számos összefüggése a 34-es számot adják ki. A filozófust Püthagorasz a tudatlan lények és a mindentudással bíró istenek között helyezte el, így az embereket, tanítványait követőivé, filozófusokká, egyszerűen szólva emberé, személylyé kívánta nevelni.

A püthagoreus bűvös négyzet

13	3	2	16
8	10	11	5
12	6	7	9
1	15	14	4

A kis-ázsiai Epheszoszban élt *Hérakleitosz* (Kr. e. VI–V. sz.), a *logosz* filozófusa. A *logosz* gazdag tartalmú görög szó, világtörvényt, a lét lényegadó elvét, értelmet, beszédet egyaránt jelent. A kutató elmének és a helyesen élő embernek a dolgok mögött rejlő *logoszt* kell megpillantania. Ez adja a dolgok lényegét, egyébként minden szüntelen változásban és átalakulásban van („*panta rhei*”, azaz minden folyik – *Szimplikiosz* a Kr. u. VI. században ezzel a kifejezéssel jellemezte filozófiáját), s az elemek körforgást mutatnak. *Hérakleitosz* híres folyó-hasonlatával a valóság két elemi tényezőjének, az állandóságnak és a változásnak a dialektikáját, az ellentétek dinamikus egységét fejezi ki (lásd a szemelvényt!; vö. még 23. fejez. 10. szakasz!).

Empedoklész (Kr. e. V. sz.), a Szicíliában élt filozófus öselveknek az említett négy alapelemet, úgynevezett gyökeret tartja, amelyeket két erő, a szeretet (*philótész*) és a gyűlölet (*neikosz*) alakít világciklusonként felváltva. Az elemek helyes elrendezése egészséget, békét és rendezettséget, helytelen összetétele betegséget, békétlenséget és káoszt szül.

Anaxagorasz (Kr. e. V. sz.), Periklész barátja, főleg Athénban fejtette ki tanait. Felvetette a keletkezés problémáját. Tanítása szerint a valóság végtelen számú és minőségű kicsiny csírákból, magvakból áll, amelyeket egy elv, az ész (*musz*) állít helyes arányba és elrendezésbe, s így keletkeznek a dolgok. Minden benne van mindenben – vallja *Anaxagorasz* (B 6. töredék). Figyelemre méltó észrevétele szerint az állatok kezdetben a nedvességből születtek, azután egymásból (A 42. töredék).

Démokritosz (Kr. e. V–IV. sz.) *Leukipposz* tanait követve Thrákiában működött. Két őselv, az atomok (oszthatatlan) és az űr meglétét vallotta, az atomok pedig véleménye szerint a szükségszerű okság szerint mozognak. Determinista természetfilozófiájához képest erényeket megfogalmazó, derűs etikai tanokat hirdetett.

Az eleai/eleata filozófia három alakját említjük meg (Elea város Dél-Itáliában). Az irányzat első képviselője *Xenophanész* (Kr. e. VI–V. sz.), az Egy elvének megfogalmazója („Egy és minden”). Ez az Egy, amely a látszat mögött rejlik, egyfajta panteisztikus elvont istenfogalom (panteizmus: világ = istenség), aki/amely „fáradás nélkül ráz mindent gondolatával”. Xenophanész ezért az anthropomorf (ember formájú) istenképzetek első kritikusa.

Xenophanész tanítványa *Parmenidész* (Kr. e. V. sz.), az abszolút lét filozófusa. Elképzelése szerint csak a lét van, nemlét nem képzelhető el. Ez azt jelenti, hogy a lét teljes, egyfajta állandó telesség, s emiatt minden változás, mozgás és alakulás csupán látszólagos és helytelen vélekedés. Tagadja, hogy a nemlétezőből létező, a létezőből nemlétező keletkezhessek.

Parmenidész követője az eleai *Zénón* (Kr. e. V. sz.), aki működésével mestere tanait kívánta védelmezni, s ennek érdekében úgynevezett *apóriákat*, paradoxonokat dolgozott ki, amelyekben a mozgás, változás abszurditását kívánta érzékelteni. Leghíresebb apóriája Akhilleusz és a teknősbéka versenyfutásáról szól, amelyben a teknősnek előnyt adó hérosz nem érheti el a teknőst, mert annak kiindulópontjához érve az már onnan mindig továbbhaladt. (Az erről tudósító Arisztotelész *Fizika* című művében eredetileg a „leggyorsabb” és a „leglassabb” futóról írt; a „teknősbéka” a Kr. u. VI. századi kommentátornál, Szimplikiosznál olvasható.) Az apóriának, amely képtelenségével közvetlenül a mozgás lehetetlenségét kívánja demonstrálni, értéket az ad, hogy felveti a tér végtelen oszthatóságának kérdését. Hasonló szellemű Zénónnak a mozgás ellen irányuló másik apóriája, amely szerint a kilótt nyíl voltaképpen áll, hiszen bárhol figyelniük meg, azon a helyen találjuk. Ez az apória pedig mondanivalójától függetlenül azt a problémát érzékelteti, hogy a lét folyamatos (kontinuus) és szakaszos (diszkrét) természete milyen viszonyt alkot egymással.

Szólni kell még a *szofistákról* (Kr. e. V. sz.), akiknek a gondolkodása azonban teljesen eltér az eddig megismert irányzatoktól. A „szofista” szó egyszerre jelöl két tulajdonságot: a magas szintű, de egyszersmind túlfinomult és körmönfont gondolkodást. Míg a preszókratikus gondolkodók főleg azt vizsgálták, hogyan vannak a dolgok, a szofisták azt kutatták, hogyan kell beszélünk a dolgokról. Ez új ágakat kifejlődését jelent. A korábbi metafizikai érdeklődést körükben felváltotta az ismeretelméleti, logikai, nyelvfilozófiai, retorikai, pedagógiai, grammatikai, társadalomelméleti és etikai területek feltárása. Ez a filozófia hozadéka. Eközben azonban a szofista szellemiség veszni hagyta magának az igazágnak az elvét. Visszatetszést keltett, hogy a szofisták jellemző módon fizetségért tanítottak (eközben dúsgazdagok lettek), s egy adott álláspont melletti és elleni érvelésre egyaránt eredményes képzést nyújtottak.

A két leghíresebb szofista *Gorgiasz* és *Prótagorasz*. Prótagorasz szubjektív és agnosztikus filozófiát alakított ki. Azt állította, hogy minden dologról két, egymással

ellentétes vélemény állítható (ahogyan azt a valóságtól függetlenül a nyelv, a gondolkodás tényleg lehetővé teszi). Híres tétele szerint minden dolognak mértéke az ember. Ezzel egyrészt ráirányította a figyelmet a megismerés szubjektív elemére, másrészt azonban a valóság relativista szemléletéhez nyitott utat.

A szofisták kezdtek beszélni a *természettörvény* és az ember alkotta törvény közti különbségről. Egyes szofisták társadalomfilozófiájukban megfogalmazták az *egyenlőség* bizonyos jogosultságának elvét; ez lehet erő és hatalom szerinti (Traszümakhosz), de lehet minőség és érdem szerinti tagozódás is (Prótagorasz). Mások pedig hangot adtak a nemes–nemtelen, hellén–barbár, szabad–rabszolga közti *egyenlőség* eszméjének is (Lükophrón, Antiphón, Alkidamasz).

IRODALOM

Maróth Miklós: *A görög filozófia története*, I–II. Piliscsaba, 2001; Halasy-Nagy József: *Az antik filozófia*. Quintus, Szeged, 2011; L. De Crescenzo: *A görög filozófia rendhagyó története*, 1–2. Tericum, Budapest, 1995; Hans-Georg Gadamer: *A filozófia kezdete*. Osiris, Budapest, 2000; G. B. Kerferd: *A szofista mozgalom*. Osiris, Budapest, 2003; Steiger Kornél: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*. Gondolat, Budapest, 2010; E. R. Dodds: *A görögség és az irracionális*. Gond-Cura Alapítvány–Palatinus Kiadó, Budapest, 2002; George Thomson: *Az első filozófusok*. Kossuth, Budapest, 1975; Kövendi Dénes–Hamvas Béla–Kerényi Károly: *Hérakleitos múzsái vagy a természetről*. Stemma, Budapest, 1936, átszerkesztve: Helikon, Budapest, 1983; Németh Béla Elek: *Metaforák és gondolatok Hérakleitosz hagyatékában*. Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 2013; Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. Gondolat, Budapest, 1985; Áron Kiadó, Budapest, 1998; Mogyoródi Emese: *Akhilleusz és Szókratész. Morálszociológia és politikai filozófia a görög archaikus és klasszikus korban*. Gondolat, Budapest, 2012; Geréb József: *A görög szellem Európa kultúrájában*. Franklin, Budapest, 1921; Maurice Croiset: *A görög kultúra (1932)*. Athenaeum, Budapest, 1942; Holnap Kiadó, Budapest, 1994; Ritoók Zsigmond–Sarkady János–Szilágyi János György: *A görög kultúra aranykora*. Gondolat, Budapest, 1984.

SZEMELVÉNYEK

☛ A „hét görög bölcs” mondásaiból

Szolón: Semmit se szertelenül! Légy a tieiddel szelíd! Zárd ki a láthatóból a láthatatlant! *Khilón*: Ismerd meg tenmagad! Arra a kérdésre, miben áll a különbség a művelt és a műveletlen ember közt, ezt válaszolta: A jó reménységben. Mondd boldognak azt, aki meghalt! *Pittakosz*: Ismerd meg a kellő időt! Nehéz jónak lenni. Nagyszerű dolog látni a jövőt; ami elmúlt, biztos, ami jó, bizonytalan. *Kleobulosz*: Tarts mértéket! Testünket és lelkünket gondozni kell! *Biasz*: Ha vezető leszel, megmondom, ki vagy. Mindenemet magammal hordom.

☛ Szolón: Kétféle ember

*Sok gaz gazdag, amíg nyomorognak a legderekabbak.
 El ne cseréljük azért kincseikért az erényt!
 Mert maradandó ez mindenkor, míg a világon
 kézről kézre tovább perdiül örökkön a pénz.*

(Ford.: Kárpáty Csilla. *Görög költők antológiája*. Szerk.: Szepessy Tibor. Typotex, Budapest, 2000², 61.)

☛ Anaximandrosz mondása

Ahonnán a dolgok keletkeznek, ugyanoda pusztulnak is el a szükségszerűség szerint, mert büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak igazságtalanságaik miatt az idő rendje szerint. (B 1. töredék. Vö. *Görög gondolkodók*, 1. köt. Kossuth, Budapest, 1992, 24.)

☛ Hérakleitosz „A természetről” című művének töredékeiből

(*A kozmoszról*) Ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta, hanem volt mindig és van és lesz örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre. / Mert a tűz mindenek felett ítél, amikor eljött és lesújt mindenre. / A természet rejtekezni szeret.

(*A logoszról*) Bár a logosz ez, örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek előbb is, mint hallották volna, s azután is, hogy már meghallották. Mert bár minden e szerint a logosz szerint lesz, mégis olyanok, mintha nem vennének tudomást róla, mikor kezdenek megismerkedni oly szavakkal és tényekkel, amilyeneken én végigvezetem őket, fölfogva mindent természete szerint és megmagyarázva, hogyan van. A többi ember azonban észre sem veszi, amit ébren tesz, ugyanúgy, ahogy elfelejti, amit alva. / Nem tőlem, hanem a logosztól hallván, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy. / Ezért ahhoz kell igazodni, ami közös. De bár a logosz közös, úgy él a sok ember, mintha külön gondolkodása volna. / Amivel a legfolytonosabban érintkeznek, a logosszal, ezzel meghasonlásban vannak, és amibe naponta belebotlanak, az nekik mintha idegen volna.

(*A bölcsességről*) Mert egy a bölcs dolog: felfogni az értelmet, amely kormányoz, áthatva mindenben mindent. / Nagyon sok mindent kell tudnia annak, aki bölcsességszerető ember. / A sokféle tudás nem tanít meg arra, hogy esze legyen valakinek. / A lélek határait – mehetsz és meg nem találod, bejáj bár minden utat, mélysége akkora. / Ne látszatra találgassuk a legnagyobb dolgokat. / Egy nekem tízezer, ha a legkülönb. / Rossz tanújuk az embereknek a szemük és a fülük, ha barbár lelkük van. / Az embereknek, ha teljesülne mindaz, amit kívánnak, nem válna javukra. / Józanság a legnagyobb érdem, és bölcsesség a természetre hallgatva igazat mondani és cselekedni. / Közös java mindenkinek a gondolkodás. /

A léleknek logosza van, önmagát növelő. / Minden embernek osztályrészül jutott, hogy ismerjen magára és józan legyen. / Elkezdtem keresni önmagamat.

(*A dialektikáról*) Ugyanazokba a folyamokba lépőkre más és más víz árad. / Ugyanazokba a folyamokba lépünk és mégsem ugyanazokba lépünk, vagyunk is, meg nem is vagyunk. / Mert nem lehet kétszer ugyanabba a folyamba lépni.

Mert közös a kezdet és a vég a kör kerületén. / Az ellentétesre csiszolt illik össze, és az ellenkezőkből a legszebb illeszkedés és minden a viszály által jön létre. / Összeillő párok: egész és nem egész, egyező ellenkező, összhangzó, széthangzó, és mindenből egy és egyből minden. / Nem értik meg, mint van az, ami ellenkezik, önmagával mégis összhangban: visszacsapó illeszkedés, mint újé és lanté. / Háború mindenek atyja és mindenek királya. És egyeseket istenkké tett meg, másokat emberekké, egyeseket rabszolgákká tett, másokat szabadokká. / A csavar útja egyenes és görbe, egy és ugyanaz. / Az út fel és le ugyanaz.

A halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok, minthogy élik azoknak halálát, azoknak életét pedig halják. / Amikor megszülettek, élni kívánnak, s hogy haláluk legyen, vagy még inkább: hogy megpihenjenek. És gyermekeket hagynak maguk után, hogy halál mindig újra legyen. / Éli a tűz a föld halálát, a levegő éli a tűz halálát, a víz éli a levegő halálát, a föld a víz halálát. / Ugyanaz van az emberben élve és halva, és ébren és alva, és fiatalon és öregén. Mert ezek átcsapva azok, s azok ismét átcsapva ezek.

(*A vallásfilozófiáról*) Az éthosza kinek-kinek a számára a daimón. (Az ember lakhelye az Isten.) / Az egyetlen bölcs dolog nevéül nem fogadja el, és elfogadja Zeusz nevét. / Az Úr, akié a jóshely Delphoiban, nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem jelez. / Ha az ember nem reméli a nem remélhető, kitalálni nem fogja, mert nehezen kitalálható és hozzáférhető. (*Görög gondolkodók*, 1. köt. Kossuth, Budapest, 1992, 31–41.)

☛ Démokritosz etikai töredékeiből

(*A tudásról és a bölcsességről*) Valójában semmit sem tudunk, mert a mélyben van az igazság elrejtve. / A helyesen gondolkodó emberek reményei elérhetőek, az értelmetlen emberekéi viszont képtelenségek. / A meg nem döbbenő bölcsesség a legbecsesebb, mindennel felér. / Ne kívánj mindent érteni, hogy aztán semmit se érts. / Sem a művészetet, sem a bölcsességet el nem érheted, ha nem tanulsz. / Józan, aki nem búslakodik azon, amije nincs, hanem örül annak, amije van. / Nagy dolog a balsorsban úgy érezni, ahogy kell. / A világ színpad, az élet átjáró: jöttél, láttál, mentél.

(*A jóról és a rosszról*) Az istenek adnak minden jót az embereknek úgy most, mint hajdan. Mindazt azonban, ami rossz, káros és haszontalan, azt nem az istenek ajándékozzák az embereknek sem hajdan, sem most, hanem ők maguk botorkálnak bele ezekben elméjük vaksága és balgasága folytán. / A jó és az igazság minden ember számára ugyanaz, a kellemes viszont minden embernek más. / Akik a jót keresik, ügyel-bajjal jutnak hozzá, de a bajok eljönnek, ha nem keresik is.

(*Az erényről és a helyes életről*) A szó a tettnek árnya. / Az erénynek műveire, nem szavaira kell törekedni. / Bárkivel jót akarsz tenni, tedd hamar a jót, mert a lassúság megrontja az ajándékot. / Ha jót tehetsz, ne késlekedj, hanem adj, tudván, hogy semmi sem állandó. / Nagy lélek sajátja mások hibáit szelíden túrni. / Folytonos érintkezés a gonoszokkal lassankint rászoktat a bűnre. / Élet ünnepek nélkül: hosszú út vendégfogadók nélkül.

(*A derűről és a mértékletességről*) A lelki derű a gyönyörűben való mértéktartás és harmonikus élet folytán lesz az ember osztályrésze. A hiány és túlsúly azonban visszajára szokott fordulni és nagy hullámozást idéz elő a lélekben. Márpedig a nagy ellentétek között hányódó lelkek egyensúlyban sincsenek s nem is derültek. / Mindenben szép az egyenletesség. A túlzás és kicsinyítés nekem nem tetszik. / Ha valaki túlmegy a mértéken, a legkellemesebb is a legkellemetlenebbé lesz. / A mérsékelt életmód mellett éj soha nem lesz hosszú. / A folytonos akarás tökéletlenekké teszi a műveket.

(*A szépről*) Nem szabad minden gyönyört, hanem csak a szépben való gyönyörködést választani. / Jogos a törekvés szép dolgok után, másokon esett jogtalanság nélkül. / Isteni lélek sajátja mindig valami szépre gondolni.

(*A nevelésről*) A természet és a nevelés hasonló. Ugyanis a nevelés átalakítja az embert, de ezen átalakítás által természetet teremt. / Semmi sem oly rossz, mint a könnyelműség a gyermekek nevelésében, mert ez szüli azon szenvedélyeket, melyekből a vétkek fakadnak. / Van az ifjakban is bölcsesség és az aggokban is oktalanság, mert nem az idő tanít bölcsességre, hanem az idején való nevelés és a természet. (Görög gondolkodók, 2. köt. Kossuth, Budapest, 1992, 59–115.)



Raffaello: Athéni iskola (1509). Vatikán, Stanza della Segnatura

4. Platón, I. Ideatan

A szofisták ellen lépett fel Athénban Szókratész, valamint legnagyobb tanítványa, Platón. Szókratész (Kr. e. 469–399) fordulatot jelent a filozófia történetében. Cicero kifejezésével, a filozófiát az égből a földre hozta, magyarán figyelme az ember felé fordult. Fő törekvése a fogalmak tisztázása és meghatározása, definiálása volt, amit az indukció, az egyestől az általánosig való haladás segítségével valósított meg (szemben a dedukció fordított útjával). Nem írt művet, szóban tanított. Módszere a kérdező beszélgetés, az úgynevezett *bábáskodás* (maeutiké) volt, amelynek során beszélgetőtársaival, tanítványaival rávezetéssel mondatta ki az igazságot, amelyet így azok magukénak érezhettek. Véleménye szerint valójában senki nem tud semmit; ő maga – mint *ironikusan* hangoztatta – csak annyiban tud többet, hogy tudja, hogy nem tudja, amit mások tudni vélnek. Legfontosabb etikai tanítása szerint az *erény tanulható*, továbbá az ember nem készakarva, nem tudatosan vétkezik.

Platón (Kr. e. 427–347) a filozófiatörténet egyik legnagyobb, meghatározó alakja. Költőnek indult, de Szókratésszel találkozáva felhagyott a költészettel és életét teljesen a filozófiának szentelte. Íme, egyik fennmaradt verse Szabó Lőrinc fordításában:

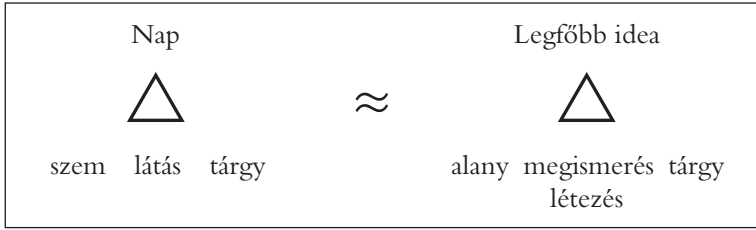
*Csillagokat nézel, szép csillagom. Ég ha lehetnék,
két szemedet nézném, csillagom ezreivel.*

A. N. Whitehead (1861–1947) *Folyamat és valóság* (1929) című művének méltató megfogalmazása szerint az európai filozófia története Platónhoz írt lábjegyzetek sora. Pauler Ákos (lásd 26. fej.) szerint aki filozofál, platonizál. Platón eszmévilága a filozofálás egyik lehetséges alapvető mintája. Mivel szókratészi szellemben úgy gondolta, a filozófiának, az *igazság ápolásának* a párbeszéd a leginkább megfelelő szintere, műveit *dialogus*-formában írta meg. Néhány főbb műve (s ezek nagyobb tárgykörei): *Állam* (átfógó mű, ideatan, államtan, nevelélmélet), *A lakoma* (szeretet), *Menón* (erény), *Phaidrosz* (lélek), *Timaiosz* (természetfilozófia), *Szofista* (logika), *Törvények*, *Phaidón* (lélek), *Philébosz* (jó), *Theaitétosz* (tudás).

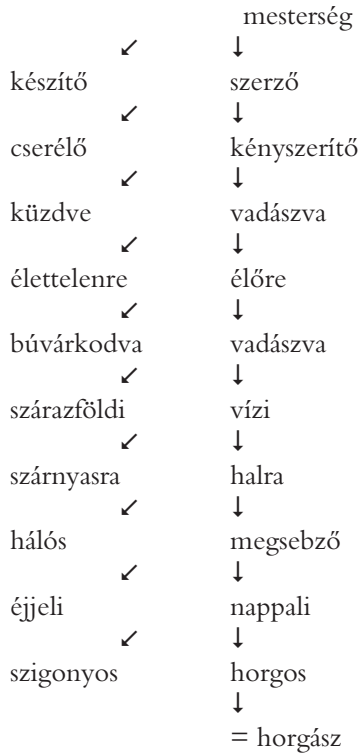
A dolgok mulandóságát tapasztalva Platón alapvető vágya a maradandó megragadása, a nem változónak tekintett igazi valóság megértése volt. Ebből a törekvéséből fakadólag filozófiájának alapvető fogalma az *idea* lett (idealizmus). Platón a valóság két fő részét pillantotta meg: az érzékekkel megtapasztalható változó tárgyi világot és a gondolatilag megismerhető örök ideavilágot (Platón ezt egy kettéosztott vonal hasonlatával szemlélteti). Az *idea az igazi létező* s egyben a *saját fogalma*, a dolog pedig az ideából *részesedik*. A dolgok és az ideák léthierarchiát alkotnak, az egyedibb létezők általánosabb létezők alá tartoznak (pl. az asztal és a szék a bútor, az alma és a körte a gyümölcs osztályába). A létrend csúcsán a mindent magában foglaló legfőbb *idea*, az *egy = igaz = jó = szép* *ideája* áll.

A legfőbb *idea* egyrészt mindennek létet és lényegiséget ad, másrészt ezáltal, tehát a dologban részesülő *ideának*, azaz a dolog mibenlétének felismerhetőségével lehetővé teszi magának a dolognak a megismerését és megértését. Későbbi kifejezéssel, a létezőnek így transzcendentalitása van. Erre utal Platón Nap-hasonlata: Miként a Nap lehetővé teszi a látást, az *Idea* lehetővé teszi a megismerést.

A Nap-hasonlat sémája

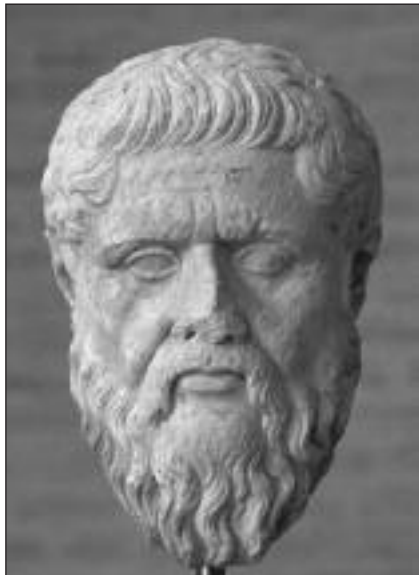


A fogalom meghatározására Platón a *diaireszisz* (= felosztás, szétválasztás) logikai módszerét alkalmazza. A módszert *A szofista* (219a–221c) című dialógusában mutatja be a „horgász” meghatározásával:



Mivel a megismerő lélek (szellem) Platón szerint eredendően bírta az ideák ismeretét, az emberi élet során fokozatosan vissza tud emlékezni rájuk. Ez egyben az emberi élet tartalmát és értelmét, boldogságának alapját is jelenti. Platón ezzel a visszaemlékezés-tannal (*anamnészisz*) oldja fel a nem-ismert formális megismerhetetlenségének paradoxonát (lásd a Menón-szemelvényt). Ideatanát Platón az

összetett, metafizikai, ismeretelméleti etikai, pszichológiai, politikai, társadalom-filozófiai rétegeket egyaránt ötvöző barlanghasonlatával is igyekszik láttatni (lásd a szemelvényt).



Platón-fej
München, Glyptothek

A legfőbb érték, az igazi tudás az ideák ismerete (ez a platóni értelemben vett dialektika), az igazság megközelítése, amelyre egyrészt értelemmel, másrészt az erosz (szeretet) erejével, az igazság iránti sóvárgással, vonzalommal törekszünk (Erosznak ezt az egyetemes működését írja le a *A lakoma* című dialógus). Az igazság ismerete Platón tanításában az ember erkölcsi kötelessége.

IRODALOM

Paul Johnson: *Szókratész*. Európa, Budapest, 2014; Szabó Árpád: *Sokrates és Athén*. Szikra, Budapest, 1948; Horváth Barna: *A génusz pere. Szókratész – Johanna*. Attraktor, Gödöllő–Máriabesnyő, 2003; Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. Európa, Budapest, 1986; Platón: *Szókratész védőbeszéde*. Összes Művei, 1. köt. Európa, Budapest, 1984.

A. E. Taylor: *Platón*. Osiris, Budapest, 1997; T. Szlezák: *Hogyan olvassunk Platónt?* Atlantisz, Budapest, 2000; Betegh Gábor–Böröczki Tamás (szerk.): *A formák és a tudás. Tanulmányok Platón metafizikájáról és ismeretelméletéről*. Gondolat, Budapest, 2007; Auguste Diès: *Plátó*. Szent István Társulat, Budapest, 1933; Friedrich Nietzsche: *Platón és elődei*. Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2007; Kamocsay Jenő: *Platón Állama és Törvényei*. Wachs, Szolnok, 1932; Antalfy György: *Állam és alkotmány az athéni demokráciában*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1962; V. Szolovjov: *Platón életének drámája*. Attraktor, Gödöllő, 2015.

SZEMELVÉNYEK

(Platón Összes Művei, I–III. köt. Európa, Budapest, 1984)

☛ A megismerésről

Menón: És miképpen fogod kifürkészni, Szókratész, azt, amiről egyáltalán nem tudod, hogy mi? Ki tudsz-e tűzni valamit azok közül a dolgok közül, amiket nem ismersz, magad elé, hogy kutasd? Vagy ha nagyszerűen rátalálnál is, hogyan fogod tudni, hogy ez az, amit előzetesen nem ismertél? Szókratész: Értem, mit akarsz mondani. Menón: Látod-e, milyen cseles az okoskodásod? Azt mondod, ne kutassa az ember sem azt, amit ismer, sem azt, amit nem ismer? Azt se kutassa, amit ismer, mert ismeri, tehát az ilyen embernek nincs szüksége kutatásra, s azt sem, amit nem ismer, mert nem tudja, mit kutasson. (Platón: *Menón*, 80 d–e.)

Ami tehát a megismerhető dolgoknak az igazságot, a megismerőnek pedig a megismerés képességét biztosítja, ezt kell a jó ideájának tartanunk. (...) Nos, 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 a létező, hanem a létezőt méltóságával és erejével messze túlszárnyalja. (Platón: *Állam*, 508 e–509 b.)

☛ Nyugalom és mozgás

Úgy látszik tehát, mindebből az következik teljes szükségszerűséggel a filozófus számára, aki ezeket az értékeket mindenképp fölött tiszteli, hogy azoktól, akik az Egyet vagy a sok ideáját vallják, ne fogadja el azt a tételt, hogy a Mindenség nyugalomban van; azokat viszont egyáltalán meg se hallgassa, akik a létezőt minden tekintetben mozgásba hozzák, hanem gyermekek módjára, akik mindazt kívánják, ami csak mozgó és mozdulatlan, ő is egyszerre mindkettőnek állítsa a Létezőt és a Mindenséget (Platón: *A szofista*, 249 c–d).

☛ A barlanghasonlat

Hasonlítsd mármost természetünket – abból a szempontból, hogy részesült-e nevelésben vagy sem – a következő helyzethez. Képzeld el, hogy az emberek egy barlangszerű föld alatti lakóhelyen – melynek a világosság felé nyíló s a barlang egész szélességében elhúzódó bejárata van – gyermekkoruktól fogva lábukon és nyakukon meg vannak kötözve, úgyhogy egy helyben kell maradniuk, s csak előrenézhetnek, fejüket a kötélekek miatt nem forgathatják, hátuk mögött felülről és messziről egy tűz fénye világít, a tűz és a lekötözött emberek között pedig fent egy út húzódik, melynek mentén alacsony fal van építve, mint ahogy a bábjátékosok előtt a közönség felé emelvény szokott állni, amely fölött a bábjaikat mutoztatják. (...) Aztán képzeld el, hogy az alacsony fal mellett mindenféle tárgyakat,

emberszobrokat, kőből és fából való s másféle készítményű állatalakokat hordoznak fel s alá, melyek az alacsony fal felett kilátszanak. (...)

Hiszed-e, hogy ezek az emberek önmagukból és egymásból valaha is mást láttak, mint azokat az árnyékokat, amelyeket a tűz a barlangnak velük szembe eső falára vetített? (...) S ha beszélni tudnának egymással, nem gondolod-e, hogy azt tartanák valóságnak, amit láttak? (...) S egyáltalán, ezek az emberek aligha gondolhatnák azt, hogy más az igazság, mint ama mesterséges dolgoknak az árnyéka. (...)

Képzeld el most, milyen volna a bilincsekből való felszabadulásuk s az értelmetlenségből való meggyógyulásuk! Ugye természetszerűleg valahogy így történne a dolog: Ha valamelyiküket feloldanák, s kényszerítenék, hogy hirtelen álljon fel, forgassa körül a nyakát, járjon és nézzen fel a tűz felé, s ha mind e mozdulatok közben fájdalmat érezne, s a ragyogó fény miatt nem volna képes ránézni azokra a tárgyakra, amelyeknek az árnyékát azelőtt látta, mit gondolsz, mit felelne az ilyen ember, ha valaki azt mondaná neki, hogy előbb csak üres semmiségeket látott, most azonban, mivel a létezőhöz közelebb van, s a nagyobb mértékben létező dolgok felé van fordulva, sokkal helyesebben lát, s ha az úton elhaladó tárgyakra mutatva rákényszerítené, hogy feleljen a kérdésre: mi az? Nem gondolod-e, hogy zavarban lenne, és azt hinné, hogy az előbb látott dolgok sokkal igazabbak voltak, mint amelyeket most mutogatnak neki? (...)

Ha tehát arra kényszerítené, hogy magába a fénybe tekintsen, nemde fájna a szeme, és elfordulna, és azokhoz a dolgokhoz menekülne, melyeknek a nézésére képes, és a most mutatott tárgyaknál valójában világosabbnak tartaná őket? (...) Ha aztán innen valaki erőszakkal továbbvonszolná felfelé a göröngyös és meredek úton, s nem engedné el, amíg csak ki nem húzná a napfényre, vajon nem szenvedne-e emiatt, s nem méltatlankodna-e hurcoltatása közben? S mikor a napfényre érne, vajon tudna-e a fénytől elárasztott szemével valamit is látni abból, amit most mint igazi világot mutatnak be neki? (...)

S ha visszaemlékezik korábbi lakóhelyére, ottani bölcsességére és ottani rabtársaira, nem gondolod-e, hogy e változás miatt boldognak fogja tartani magát, amazokat pedig szerencsétlennek? (...) S gondold meg ezt is: Ha ez az ember megint lemenne ugyanarra a helyre, s ott leülne, nem lenne-e a szeme tele sötéttséggel, így hirtelen a napfényről jövet? (...)

S ha megint csak azoknak az árnyékképeknek a megfejtésében kellene neki vetélkednie amaz örök rabokkal, miközben homályosan látna mindaddig, míg csak a szeme újból nem alkalmazkodna – márpedig az az idő, amíg hozzászokna, aligha lenne rövid –, nem lenne-e nevetség tárgya, s nem mondanák-e róla, hogy felmenetele volt az oka annak, hogy megromlott szemmel jött vissza, tehát nem érdemes még csak megpróbálni sem a felmenetelt? S ha valaki aztán megpróbálná a többieket feloldozni s felvezetni, s ezt valamiképpen kézre keríthetnék és megölhetnék, nem ölnék-e meg? (...)

Ezt a hasonlatot, kedves Glaukónom, teljes egészében a fentebb mondottakra kell alkalmazni. A látás által megismert világot hasonlítsd a börtönlakáshoz, a benne levő tűz fényét pedig a Nap erejéhez, s ha a felmenetelt és a fent lévő dolgok szemléletét a léleknek a gondolat világába való felemelkedésével veszed egyen-

lőnek, nem jársz messze az én felfogásomtól – ha már egyszer ezt kívánod hallani. Bár Isten tudja, igaz-e. Én mindenesetre így képzem: a megismerhető dolgok közt végső a Jó Ideája – de ezt csak nehezen lehet meglátni. Ha azonban egyszer megpillantottuk, azt kell róla tartanunk, hogy mindnyájunk részére minden jónak és szépnek az oka, amely a látható világban a fényt s ennek az urát szüli, az ésszel felfogható világban pedig ő maga mint úr biztosítja nekünk az igazságot és az észet. S ezt az idát meg kell látnia annak, aki a magán- és közéletben okosan akar cselekedni. (...)

Hát azon csodálkozol-e, ha valaki az isteni szemlélődésekből az emberiekhez érkezve gyámoltalanul viselkedik, s nagyon nevetséges színben tűnik fel, mert a szem még homályosan lát, s mielőtt az ottani sötétséghez egészen hozzászoknék, kénytelen a törvényszék előtt vagy egyebütt vitázni az igazságosság árnyékáról vagy azokról a mesterséges alakokról, melyeknek ezek az árnyékai, és harcot folytatni, azoknak a felfogásával, akik magát az igazságot soha nem is látták? (...)

Ha azonban valakinek egy csöpp esze van, arra kell gondolnia, hogy a látási zavarok kétfélék, és két okból keletkeznek. Vagy akkor, ha az ember világosságból megy sötétségbe, vagy ha sötétségből megy világosságba. Mármost meggondolva, hogy ugyanez áll a lélekre is: ha azt látja, hogy valamely lélek zavarban van, s nem képes valamit felismerni, ezen nem nevet értelmetlenül, hanem azt tudakolja, vajon egy fényesebb világból érkezve, a neki szokatlan sötétség miatt van-e a látása elhomályosulva, vagy pedig egy vaskosabb tudatlanságból jött át a nagyobb világosságba, s a fényesebb ragyogás vakította-e el. S ez utóbbit boldognak mondja majd helyzete és élete miatt, az előbbit pedig szerencsétlennek, s ha ez utóbbin éppenséggel nevetni akarna, még mindig kevésbé volna nevetséges a nevetése, mintha azon a lelken nevetne, amely felülről, a világosságból érkezik. (Platón: *Állam*, 514 a–518 a.)



5. Platón, II. Etika és államtan

Platón szerint az ember test és lélek kettőssége és egysége. A lélek három részből tevődik össze: az eszes, a „haragvó” és a vágyakozó lélekrészből. E három rész együttműködése kívánatos, az ész kormányzása alatt (a *Phaidrosz* című dialógus kettős fogathasonlata szerint a két lovat a kocsihajtó irányítja). E három lélekrészhez három erény párosul: a bölcsesség, a bátorság (tetterő, lelkiemelő) és a mértékletesség. Ezek érvényesülése esetén megvalósul az igazságosság erénye is. E négy erényt nevezzük sarkalatos (kardinális) erényeknek. Az erények általi rendezettséggel az ember az istenséghez hasonlatossá válik.

Az ember erkölcsi rendeltetése a közösségben valósul meg. A legmagasabb rendű erkölcsi közösség az állam. Az állam-, illetve kormányformák (arisztokrácia, timokrácia, oligarchia, demokrácia, türannisz) szüntelen váltakozása és körforgása helyett Platón egy stabil eszményi állam koncepcióját dolgozta ki. Ez az ideális állam szándéka szerint az emberi természet figyelembevételével épül fel. Ezért a platóni lélektan és erkölcsstan rétegei alapján a kívánatos állam három rendje-rétege rajzolódik ki.

<i>Lélektan</i> Lélekrészek, hajlamok	<i>Erkölcstan</i> Erények	<i>Államtan</i> Az ideális állam rétegei
Gondolkodás	Bölcsesség	Filozófusok
Indulat (akarat, érzelem)	Bátorság (lelkierő)	Őrök
Vágyakozás (érzékiesség)	Mértékletesség	Dolgozók (földművesek, iparosok, kereskedők)
	Igazságosság	

Az állam irányítói a bölcsesség erényével rendelkező filozófus-királyok. A rend fenntartói a bátorság erényével bíró őrök (katonák). A legszélesebb réteget alkotják a mértékletesség erényére képes földművesek, kézművesek, kereskedők. A filozófusok alapos elméleti és gyakorlati képzés után, minden ismeret, jártasság és erény birtokában ötvenéves korukban vehetik át az államhatalmat. Elvileg mindenkinek lehetősége van arra, hogy vezetővé váljék, mert őket rátermettséjük, tehetségük alapján választják ki. A platóni állammelfogás így egyaránt magában foglalja mind az egyenlőség elvét, mind pedig az érdem elvét (merito-krácia = érdem szerinti uralom; ariszto-krácia = legkiválóbbak uralma).

Platón egyik szicíliai útja során megkísérelte elképzelését megvalósítani, kísérlete azonban kudarcba fulladt. Később *Plótinosz* (Kr. u. III. sz.), az újplatonizmus

megteremtője (lásd 8. fejj.) a dél-itáliai Campaniában szintén megpróbált egy Platonopoliszt létrehozni, törekvése azonban szintén eredménytelen maradt. Élete végén, a *Törvények* című művében Platón az ideális állam terve helyett a törvények lehető érvényesítését tartotta kívánatosnak a társadalom életében.

Platón hatása felmérhetetlen a filozófia történetében. Eszméi egyaránt érvényesülnek a görög, a keresztény és az újkori gondolkodás irányzataiban. Platón iskolája, az athéni *Akadémia* Kr. e. 387 – Kr. u. 529 között állott fenn; a reneszánsz idején Firenzében Cosimo de Medici támogatásával újraalapították, s Marsilio Ficino vezetésével működött; a később létrejött nemzeti akadémiák (az egyetemek mellett) az újkori európai tudományok fellegvárai lettek.

SZEMELVÉNYEK

Amíg csak lehelek és képes vagyok rá, nem hagyom abba a bölcselkedést, sem azt, hogy ne intsem és ne világosítsam föl, akivel csak éppen találkozom közületek. (Platón: *Szókratész védőbeszéde*, 29 d.)

Meg kell gondolnotok azt az egy bizonyos igazságot, hogy a jó emberrel nem történhetik rossz sem életében, sem halálában, és nem is feledkeznek meg az istenek az ő ügyeiről; az én dolgom sem maguktól jutottak ilyen fordulathoz. (Platón: *Szókratész védőbeszéde*, 41 d.)

Valójában azonban [az igazságosság] mégsem az ember saját dolgai külsőleges megcselekvésére, hanem belső magatartására (...) vonatkozik, amennyiben az ember nem engedi meg, hogy az egyes, benne levő részek rájuk nem tartozó munkát végezzenek, s a lelkében lévő hajlamok egymás dolgába ártsák magukat, hanem minden résznek a különleges munkáját helyesen osztják be, önmagán uralkodik, rendet teremt, barátja lesz önmagának, összhangba foglalja ama három hajlamot, akárcsak a zenei összhangzat három fő hangját: a legmagasabbat, a legmélyebbet és a középsőt, s ami még közibük esik, azt is mind összeköti, s a sok részből egészen eggyé forrva, józan önmérséklettel és lelki egyensúlyban cselekszi azt, amit cselekednie kell, akár vagyonszerzésről, akár teste ápolásáról, akár közügyekről vagy magánügyekről van szó, s mindebben azt tartja és azt nevezi igazságos és szép cselekedetnek, ami ezt a lelkialkatot megőrzi és kialakítani segíti, bölcsességnek pedig azt a tudományt, amely ezt a cselekvést irányítja, s igazságtalan cselekvésnek azt, amely ama lelkialkatot állandóan bomlasztja, tudatlanságnak pedig azt a véleményt, amely az ilyen cselekvést irányítja. (Platón: *Állam*, 443 d–444 a.)

Amíg vagy a filozófusok nem veszik át a királyi hatalmat az államokban, vagy pedig a jelenlegi, úgynevezett királyok és uralkodók nem fognak becsületesen és komolyan filozofálni, s amíg nem esik egészen egybe az államhatalom a filozófiával, s azoknak a sokféle természetű, akik manapság külön haladnak az egyik vagy a másik irányba, erőszakkal ki nem rekesztjük, addig – kedves Glaukónom – nem

lehet nyugta a bajoktól az államnak, sőt azt hiszem, általában az emberi nemnek sem, s az az állam, amelyet imént gondolatban megrajzoltunk, aligha születhetik meg – már amennyiben ez egyáltalán lehetséges –, s aligha láthatja meg a napvilágot. De hát éppen ez az, ami már régen feszélyez a beszédben, mert látom, hogy amit mondani fogok, nagyon is eltér az általános felfogástól: nehéz dolog ám azt belátni, hogy másféle államban nem is lehet boldog sem az egyén, sem a közösség. (Platón: *Állam*, 473 d–e.)

Ha tehát a természetnek megfelelő dolgokkal való telítődés gyönyörűséges, akkor a valóságosabb és az inkább létező dolgokkal való telítődés valóságosabb és igazabb örömet szerez nekünk, s inkább jár igazi gyönyörűséggel. A kevésbé létező dolgokban való részesedés viszont valószínűleg kevésbé igazi és biztos telítődést, s kevésbé bizonyos és kevésbé igazi részesedést jelent (Platón: *Állam*, 585 e.)

Azt állítom tehát, hogy mindenkinek, aki valamiben kiváló akar lenni, azt kell már gyermekségétől fogva gyakorolnia, játszva és komolyan egyaránt, minden olyan tevékenység segítségével, ami csak céljával összefügg. (...) Így kell a nevelőnek a játékok segítségével gyermekek kedvteléseit és hajlamait olyan irányba terelnie, amelyet követve célhoz érnek. A nevelés lényege tehát a helyes vezetés, vagyis a gyermek lelkét játszva kell elvezetni annak a szeretetéhez, amiben a jövőendő embernek tökéletesnek kell lennie, hogy az illető foglalkozás kiváló mestere lehessen. (Platón: *Törvények*, 643 b–c.)

Az emberi dolgok ugyan nem méltók rá, hogy túlságosan komolyan vegyük őket, de mégis komolyan kell vennünk őket, s ez bizony elég szerencsétlen helyzet. (Platón: *Törvények*, 803 b.)

☛ A lakoma

Tehát Erósz Porosz és Penia fia [*porosz* = út, eszköz, jövedelem, szerzés, leleményesség; *penia* = szükség, inség], s ez meglátszik a sorsán: először is örökké szegény, s dehogyis gyöngéd és szép, ahogy a legtöbben hiszik, inkább durva és elvadult, mezítlábás és hajléktalan, földön alvó és takaratlan, kapuk alatt, úton-útfélen, szabad ég alatt hál, mert az anyja természetét örökölte, s örökös társa a szükség. Apja természete szerint viszont mindig a szépet és a jót keresi, bátor, heves és vakmerő, félelmetes vadász, szünet nélkül cselet szövő, okosságra éhes és találékony, a bölcsesség barátja egész életében, félelmetes varázsló, bűbájos és szofista. Nem született halhatatlannak és nem is halandónak, hanem ugyanazon a napon él és virágozik, mikor éppen jó alkalmat van rá, majd meghal s ismét újraéled, az apja természete szerint; de mindaz, amit szerez, mindig kifolyik az ujjai között, ezért soha nincs Erósz inségben, de bőségben sem. (203 c–e.)

Hát akkor kik a bölcselők, Diotíma – kérdeztem én, ha se nem bölcsék, se nem ostobák? Ez most már – mondta – egy gyerek előtt is világos: a kettő között vannak, s közöttük van Erósz is. A bölcsesség ugyanis a legszebb dolgok közé tartozik, Erósz pedig a szépség szerelme, tehát szükségképpen Erósz is a bölcsesség

barátja, bölcselkedő, s mint ilyen, középen van a bölcs és az ostoba között. Ennek is a származása az oka: mert apja bölcs és találékony, anyja viszont oktalan és gyámoltalan. (204 b.)

A szerelem: szülés a szépségben test és lélek szerint. (...) Az emberek, Szókratész, mind terhesek testben és lélekben egyaránt; és mikor egy bizonyos korba jutunk, szülni vágyik a természetünk. Szülni pedig nem lehet rútságban, csak szépségben. (...) Mert isteni dolog ez, s a halandó lényben halhatatlan: a terhesség és a szülés. (206 b–c.)

Mármost azok, akik testükben hordozzák magukban a termékenység magvát – mondotta –, azok inkább a nők felé fordulnak, így nyilvánul meg bennük a szerelem, s a gyermeknemzéssel „szereznek minden jövőre”, mint vélik, halhatatlanságot, emlékezetet és boldogságot maguknak. Akik pedig lelkükben termékenyek – mert ilyenek is vannak – mondotta –, akik lelkükben hordozzák inkább a nemzési vágyat, mint testükben, azok azzal terhesek és azt hozzák világra, ami a lélekhez illik. És mi illik a lélekhez? Az okosság és minden más erény. Ezek közül való minden költő, aki műveket hoz világra, a mesterek közül pedig azok, akiket feltalálóknak hívnak. De minden okosság közül a legnagyobb és a legszebb, mely az államok és az otthonok belső rendjét igazgatja, s ennek a neve mértékletesség és igazságosság. (208 e–209 a.)

Aki a helyes úton akar a cél felé haladni, annak már kora ifjúságában a szép testek felé kell fordulnia, s először, ha vezetője jól irányítja, egy testet szeret meg, s úgy hoz világra szép gondolatokat. De azután észreveszi, hogy minden egyes test szépsége édestestvére a másikénak, s ha az alakban keresi a szépet, nagy oktalanság föl nem ismerni, hogy minden testben ugyanaz a szépség lakik. Mikor ezt megérti, minden szép test szerelmese lesz, s az egy test heves szerelmével felhagy, mert lenézi és kevésre becstüli. Ezek után a lélek szépségét becsesebbnek fogja tartani a test szépségénél, úgyhogy még ha szerény is a test virága, de a lélek értékes, ennyi elég neki arra, hogy szeresse, törődjön vele, s olyan gondolatokat szüljön, melyek jobba teszik az ifjakat. Ez viszont arra készíti, hogy a törvényekben és a cselekedetekben meglássa a szépet, s észrevegye, hogy mindez rokonságban van egymással; s ezáltal belátja, mily csekély értékű a test szépsége. A cselekedetek után pedig a tudományokhoz kell őt vezetni, hogy észrevegye a tudományok szépségét, s ennyi sok szépet látva többé ne egyet dédelgessen, mint a cselédek, egy ember vagy foglalkozás szépségét, s így szolgaságba jutva, silány és kicsinyes maradjon, hanem a szépség roppant tengere felé fordulva, s szemléletébe merülve, sok szép és magaslatos gondolatot szüljön, dúsgazdag bölcsességből fakadó eszméket. Míg azután így megnövekedve és megszilárdulva meglát egyetlenegy tudományt, annak a szépségnek a tudományát, melyről most beszélni fogok. (210 a–d.)

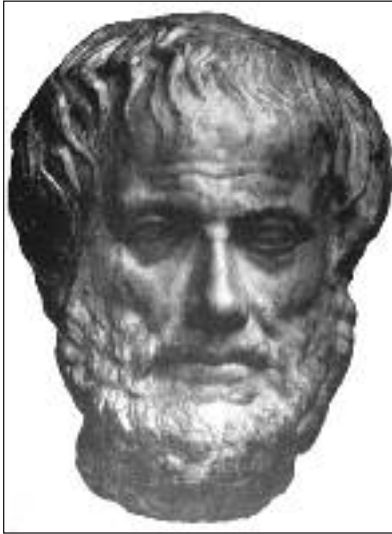
Mert ez a helyes út a szerelem ismeretéhez, akár magától megy valaki, akár más vezet oda: elindulni az itteni szépségektől, s annak a végső szépségnek a kedvéért egyre magasabbra emelkedni, mint egy lépcső fokain, egy szép testről kettőre, s kettőről valamennyire, s a szép testektől a szép jellemekre, a jellemektől a szép tudományokra, míg végül a tudományoktól feljut arra a tudományra, amely nem más, mint az önmagában való szépségnek a tudománya, s akkor végre megismeri a szépséget a maga valójában. (211 c.)

Nem veszed-e észre, hogy egyedül annak, aki úgy nézi a szépséget, ahogyan nézni kell, sikerülhet nem csupán képmásait szülni az erénynek, hanem valódi erényeket, minthogy nem csupán képmásokkal érintkezik, hanem a valósággal? Aki pedig valódi erényt hoz világra és nevel fel, elnyeri az istenek szeretetét, és – ha van ember, akinek ez lehetséges – a halhatatlanságot. (...) Az emberi természet, ha meg akarja szerezni ezt a kincset, bajosan találhat jobb segítőtársat, mint Erósz. Ezért mondom, hogy minden embernek tisztelnie kell Erósz, ezért tisztelem én magam is, különös buzgalommal gyakorlom a szerelem tudományát, és másokat is erre buzdítok, s magasztalom – amennyire tőlem telik – most és mindörökkre Erósz hatalmát és nagyságát. (212 a–b.)



6. Arisztotelész, I. Metafizika és logika

Platón legnagyobb tanítványa *Arisztotelész* (Kr. e. 384–322), a filozófiatörténet másik meghatározó alakja. Felfogása a lehetséges filozófiai szemlélet másik alapvető mintáját jelenti. Széles körű munkássága a filozófia legtöbb területén marandó hatást gyakorolt. Főbb művei: *Organon* (logika), *Metafizika*, *Fizika* (természetfilozófia), *A keletkezésről és pusztulásról*, *Nikomakhoszi etika*, *Politika*, *A lélekről*, *Poiétika* (esztétika), *Rétorika*. Arisztotelész önálló iskolát nyitott; neve: Lúkeion (Lyceum).



Arisztotelész
(Kora császárkori másolat)
Bécs, Kunsthistorisches Museum

Korábban megismertük Arisztotelész tudományfelosztását. Ebben a metafizikát, a lételméletet ő „első filozófiának” nevezi. Arisztotelész tanítása Platón idealméletének bírálatán keresztül bontakozik ki. Véleménye szerint Platón az idea tanával feleslegesen megkettőzi a valóságot, s úgy látja, lehetetlen, hogy a dolog lényege a dolgon kívül helyezkedjék el. Egyetlen világ s egyetlen valóság van, amelyben minden létező dolog két alapvető tényező, a lényegadó aktív *forma* (*morphé*) és a befogadó *anyag* (*hülé*) egységéből áll. Az arisztotelianizmust ezért hülémorphizmusnak nevezzük. (Másik megnevezése: peripatétikus [= járkáló] filozófia. Ez Arisztotelész sétálva tanító módszerére utal.)

Ezekhez a metafizikai elvekhez járul Arisztotelész másik fogalompárja: a *lehetőség* (dünamisz, *potentia*) és a *ténylegesség* (*energeia*, *actus*) szerinti létmód. A korábbi filozófia a keletkezés problémáját nem tudta fogalmilag helyesen megragadni, az igazat az állandóban vélte felfedezni, míg a változást látszatnak minősítette. Arisztotelész érdeme, hogy az említett fogalmakkal rámutatott: a mozgás, a változás nem látszat, hanem éppúgy valóságosan létező, mint az állandóság.

A dolgok eszerint a természetüknek megfelelő forma és anyag egyesüléseként, lehetőségük megvalósulásaként keletkeznek, állnak fenn, fejlődnek és pusztulnak. A dolgoknak nemcsak oka, hanem természetük szerinti célja (*telosz*) is van, így

minden létező a maga lényegének megvalósulásában, beteljesedésében, rendeltetése szerint létezik (*entelekeia*). Ezt nevezzük teleológiái gondolkodásnak.

Arisztotelész metafizikájának központi elve a *szubsztancia* (*uszia*) fogalma. Mint írja, a szubsztancia „az, ami miatt egy létező dolog az, ami”; a szubsztancia tehát a dolog lényegadó mivolta, saját természete, amely a megfelelő forma és anyag összeállásával előáll, érvényesül, meghatározza a dolog létét, és áthatja a dolog minden részét.

A létezők tíz *kategóriába* tartoznak. Az első maga a szubsztancia, a további, a szubsztanciára vonatkozó, hozzá tartozó kategóriák: mennyiség, minőség, viszony, hely, idő, helyzet, birtoklás, cselekvés és elszenvedés szerinti létező-típusok. A szubsztancia egyaránt lehet elsődleges, azaz *egyes* (egyed, például Szókratész) és lehet másodlagos, azaz *általános* („faj”-fogalom, species, például: ember).

A létezők továbbá szubsztancia és *attribútumok* (járulékok) egységét jelentik. Egy egyedi szubsztanciához négy attribútum tartozik: species (faj-fogalom), differencia (különbség), proprium (sajátosság) és akcicens (esetlegesség), amelyek rámutatnak, hogy a létező miként tagolódik bele a létrendbe és miként különül el a többi létezőtől. (Ezeket együtt a középkorban univerzáléknak, egyetemes fogalmaknak fogják nevezni.)

Ami Arisztotelész logikáját illeti, *Organon* cím alatt található műveivel a logika atyjának tekinthető; a klasszikus későbbi európai logika az itt kifejtett elveken alapul. A logika a gondolkodás törvényszerűségeivel foglalkozó filozófiai tudomány. Az Arisztotelész nyomdokain kialakult klasszikus logika I. az *alapelvek* tanára, II. a *formák* tanára (fogalom, ítélet, következtetés) és III. a *módszerek* tanára (indukció, dedukció, redukció) oszlik.

A logika első három *alapelve* Arisztotelész nevéhez fűződik: 1. Az azonosság elve. Formulája: $A = A$, jelentése: minden dolog azonos önmagával (enélkül nem létezhetne). Ez a logikában abszolút, a metafizikában relatív elv (a létezők rendjében tudniillik egy dolog az azonosság/állandóság és nem-azonosság/változás dialektikus egységében áll fönn). 2. Az ellentmondás elve. Egy dolog ugyanabban a vonatkozásban nem lehet egyszerre azonos is és nem azonos is önmagával. 3. A harmadik kizárásának elve. Eszerint minden dolog vagy „A” (a meghatározott, magával azonos), vagy „nem A” (az összes többi létező, s csak ezen belül B, C stb.), harmadik lehetőség nincs. (A 4. alapelv Leibniz nevéhez fűződik; lásd 16. fejelet. Az „alapelv” fogalma, tartalma, száma maga a filozófia egyik alapvető problémája.)

A *fogalom*, amely a logika középpontjában áll (a gondolkodás általa és róla, érte folyik), egy dolog lényegi mivoltát sűrítő szellemi tartalom (mintegy „megfogom” a dolog lényegét – ezt a mozzanatot a legtöbb idegen nyelv is tükrözi). A *fogalmak* összekapcsolásával keletkezik az *ítélet*, az ítéletek összekapcsolásával pedig a *következtetés*. A következtetések arisztotelészi formája a *szillogizmus*. A szillogizmusban két ítélet (a major és a minor) egymásra vonatkoztatása révén jutunk a harmadik ítélethez, a conclusióhoz, a következményhez, a gondolkodás eredményéhez. (A klasszikus példa: 1. Minden ember halandó. 2. Szókratész ember. 3. Szókratész halandó.) A szillogizmus a deduktív gondolkodási módszert követi.

Arisztotelész szemléletében a létező dolog a fentebb tárgyalt metafizikai elvek alapján foglal helyet a létrendben, és e léthatározmányok és fogalmak alapján is-

merhető meg. Egy dolog megismerése szubsztanciájának, kategóriáinak, attribútumainak és okainak meghatározása segítségével érhető el. A *definió* arisztotelészi elve szerint (Boethius terminusaival élve; lásd 9. fejt.) egy dolog, illetve egy fogalom meghatározása úgy történik, hogy a dolgot, illetve fogalmat besoroljuk a fellelhető „legközelebbi nem” (*genus proximum*) fogalma alá, majd a többi, itt szereplő létezőtől elkülönítjük, és meghatározzuk „sajátos különbségét” (*differentia specifica*). Ez jelenti a dolog szabatos tudását. (Például: a szék olyan bútor, amely ülésre szolgál.)

Megjegyezzük, a platóni, majd arisztotelészi filozófián keresztül megérthető létrend szemlélete alapján született meg a modern biológiai rendszertan is, amely *Carl von Linné* XVIII. századi svéd orvos és természettudós nevéhez fűződik, aki megállapította az élőlények osztályait. E főbb kategóriák (taxonok) a következők: ország (regnum), törzs (phylum), osztály (classis), rend (ordo), család (familia), nemzetség (genus), faj (species).

IRODALOM

Sir David Ross: *Arisztotelész*. Osiris, Budapest, 1996; Jonathan Barnes: *Arisztotelész*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996; Pauler Ákos: *Aristoteles*. Budapest, 1922; Sándor Pál: *Aristoteles logikája*. Gondolat, Budapest, 1958; Maróth Miklós: *A görög logika Keleten*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980; Maróth Miklós: *Arisztoteléstől Avicennáig*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983; Schütz Antal: *Charakterologia és aristotelesi metafizika*. MTA, Budapest, 1927.

SZEMELVÉNYEK

☛ Arisztotelész: Metafizika

Az igazság kutatása egyrészt nehéz, másrészt meg könnyű. Jele ennek, hogy bár senki sem ragadhatja azt meg kellőképpen, nem is téveszti el teljesen, hanem ki-ki tud valami helyeset mondani, ami a dolog természetének megfelel. (...) Éppen így vagyunk azokkal a gondolkodókkal is, akik az igazságról mondták el a nézeteiket: némelyektől átvettünk bizonyos véleményeket, mások meg okai voltak, hogy e tanítóink felléphettek. S helyesen van, hogy a filozófiát az igazság tudományának nevezik. (993 b.)

Mindenesetre nyilvánvaló, hogy van valami első ok és hogy a létező oka se sorban, se fajtában nem végtelen. Mert sem az egyik dolognak a másikból, mint anyagból való keletkezése során nem mehettünk vissza a végtelenbe. (...) Épp így a cél kérdésében se mehettünk a végtelenbe. (...) S ugyanezt mondhatjuk a mi-benlét kérdésére is. (994 a.)

Van egy tudomány, mely a létezőt mint létezőt vizsgálja, és vele mindazt, ami a létezőt önmagában és önmagáért megilleti. Ez egyetlen, részleteket vizsgáló úgynevezett szaktudománnyal sem azonos. Mert egyetlen szaktudomány sem vizsgálja a létezőt általában mint létezőt, hanem kiszakítja a létező egy részét és

az ezt illető járulékos tulajdonságokat kutatja. (...) Mi az elveket és a legvégső okokat keressük. (...) A létezőről több értelemben szokás ugyan beszélni, de vele mindig egy és ugyanarra a lényegiségre gondolunk. (1003 a.)

Lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban (...) hozzá is tartozhassék, meg ne is (1005 b).

A filozófiai iskolázottság hiánya ugyanis, ha valaki nem tudja, hogy mikre kell és mikre nem kell bizonyítékot keresni. Mert hiszen egyáltalán lehetetlen mindent bizonyítani. Ez ugyanis azt jelentené, hogy a végtelenbe mennénk vissza, s akkor úgysem jöhetne létre bizonyítás. (1006 a.)

Téves, ha a létezőről azt mondjuk, hogy nem létezik, és a nemlétezőről, hogy létezik. Igaz viszont, ha a létezőt létezőnek és a nemlétezőt nemlétezőnek mondjuk. (...) A téves és az igaz ugyanis nem a dolgokban van, mintha talán már eredetileg a jó az igaz, és a rossz a téves volna, hanem a gondolkodó tudatban. Ha azonban a gondolkodás az egyszerű tárgyakra és a lényegre irányul, akkor ezeknek a tárgyoknak az igaz és téves volta már nem is a gondolkodásban van. (1011 b; 1027 b.)

Az „eredeti”, az „első” többféle értelemben használatos ugyan, a lényeg azonban mindenképpen eredeti: fogalom, ismeret és idő szerint egyaránt. Mert a többi tárgyak közül, amiket állítani szoktunk valamiről, egyik se állhat meg külön, csak egyedül a szubsztancia. S fogalom szerint is ez a legelső, mert bárminek a fogalmában a szubsztancia fogalmának már benne kell lennie, s azt tartjuk, hogy ismerni is akkor ismerünk egy dolgot legjobban, ha azt tudjuk róla, hogy mi a lényege. (...) Micsoda a létező? S ez azt jelenti: micsoda a lényeg, a szubsztancia. (1028 a–b.)

A szubsztancia szó, ha nem több, hát legalább négy különféle jelentésben használatos. Egy dolog szubsztanciájaként szerepel a mibenléte, aztán az általános fogalma, a genus-fogalma, s ehhez járul még negyediknek a szubsztrátum fogalma. A szubsztrátum pedig az, amiről a többi határozmányokat állítjuk, míg ő maga sohasem lesz másnak az állítmánya. Tehát először erről kell pontos meghatározáshoz jutnunk, mert az első alapanyag látszik leginkább valóságnak. Ilyenként szokás megjelölni egyik értelemben az anyagot, másik értelemben a formát. (1028 b–1029 a.)

Először is az osztályozás útján keletkezett meghatározásokat kell szemügyre vennünk. A meghatározásban ugyanis nincs semmi más, mint az első, azaz legközelebbi genus-fogalom és a faji különbségek. (...) A meghatározás a megkülönböztető jegyek, és pedig, ha helyesen jártunk el, az utolsó megkülönböztetés alapján történő megjelölés. (1037 b–1038 a.)

De szubsztancia, azaz teljesség szerint is megvan a valóságnak ez az elsőbbsége. Először is, ami keletkezés szerint későbbi, az forma és szubsztancia szerint korábbi. (...) Másodszor meg, minden keletkező dolog egy elv és cél felé tart. Elv ugyanis az, amiért történik valami, a keletkezés pedig a célért történik. Cél viszont a megvalósultság, s ennek kedvéért jut valami a lehetőséghez. (1050 a.)

Világos tehát, hogy a szubsztancia és a forma valóság. Eme fejtegetés alapján tehát látható, hogy a valóság szubsztancia szerint megelőzi a lehetőséget, s mint mondtuk, időben egy valóság mindig megelőz egy másikat, egészen az örökké-

való első mozgatóig. (...) Ami örökkévaló, szubsztanciája szerint megelőzi a mulandó dolgokat, s nincs lehetőség szerinti örökkévaló. (1050 b.)

Az, hogy a valóság egy jó lehetőséggel összehasonlítva jobb és becsesebb, kitetszik a következőkből. Amit lehetségesnek nevezünk, az ellenkezőjére is lehetséges. (...) Hiszen az ellenkezőre is ugyanakkor fennáll a lehetőség. Ellenben ki van zárva, hogy az ellenkező egyszerre valósággal létezzék is. Nem lehet tehát egyszerre két ellentétes valóság sem. (...) Ennélfogva kell, hogy közülük az egyik legyen a jó, míg a lehetőség egyformán jó is, meg rossz is, vagy egyik sem. A valóság tehát a jobbik. (1051 a.)

Maga a lét azonban nem keletkezhetik és nem múlhat el, mert valamiből kelene keletkeznie. Tehát, ami feltétlenül van és feltétlen valóság, efelől az ember nem lehet tévedésben, csupán megragadhatja gondolattal vagy sem. Ellenben a vizsgálódás arra irányulhat az ilyen tárggyal szemben, hogy micsoda, azaz hogy ilyen és ilyen tulajdonságai vannak-e vagy sem. (1050 b.)

Van, ami valóságosan van és van, ami lehetőség szerint. (...) Minthogy pedig minden kategóriában van lehető és valóságos, a lehetőnek mint ilyennek megvalósulását nevezem mozgásnak. (...) A mozgás pedig akkor következik be, mikor a megvalósulás ott van, se előbb, se később. A mozgás tehát a lehetőség szerint létező megvalósulása. (...) Minden egyes dologban ugyanis megvan a lehetősége, hogy egyszer megvalósuljon, máskor meg ne. (1065 b.)

Háromféle szubsztancia tárul föl előttünk, melyek közül kettő a természeti világhoz tartozik, egy azonban mozdulatlan. Erről kell tehát most szólanunk, s be kell bizonyítanunk, hogy valami örök, mozdulatlan szubsztancia szükségszerűen létezik. A szubsztanciák ugyanis elsődleges létezők, ha valamennyien mulandók volnának, akkor minden mulandó lenne. Viszont lehetetlenség, hogy a mozgásnak akár kezdete, akár vége legyen, hiszen mindig volt, s így van az idő is. A „korábbi” és „későbbi” sem lehet, ha nincs idő. S a mozgás éppoly folytonos, mint az idő, mert vagy azonos az idővel, vagy az idő a mozgásnak valami határozmány. (...)

Ami lehetőség szerint létező, feltehető, hogy nem létezik. Kell tehát lenni egy olyan principiumnak, melynek sajátos valója a tevékenység. S azonfelül ezeknek a valóságoknak anyagtalannak kell lenniök, s örökkévalónak, ha egyáltalában van valami, ami örökkévaló. Ennélfogva az ilyen valóság tiszta tevékenység. (...) Mert semmi sem mozog magától úgy, ahogy mozog, hanem kell, hogy mindig legyen valami, ami mozgatja, akár a természet, akár valami külső erő, akár az ész vagy más egyéb mozgatja a tapasztalt módon. (1071 b.)

Valaminek mindig ugyanegy módon tevékeny valónak kell maradnia. Ha pedig azt akarjuk, hogy legyen keletkezés és elmúlás, akkor egy másnak is kell lenni, ami mindig más és más módon tevékeny. Szükséges tehát, hogy ez egyik módon önmagában legyen tevékeny, másik módon pedig másra való vonatkozásban, s ez a más lehet vagy egy harmadik, vagy az első. Szükségképpen az utóbbi feltevés mellé kell állnunk, mert ez ismét önmagának is oka meg emennek is. Jobb tehát, ha az első ok mellett maradunk. Hiszen ez volt oka az örökké egyforma mozgásnak, az a másik pedig a változó. Ketten együtt pedig nyilvánvalóan az örökké változó. S valóban így is mennek végbe a különböző mozgások. (1072 a.)

Van valami létező, mely úgy mozgat, hogy maga mozdulatlan és valóságos tevékeny létező, róla fel sem tehető, hogy megváltozzék. (...) Ennek létezése tehát szükségszerű, s mivel szükségszerű, értékes is, és mint értékes cél – elv. (...) Élete olyan, mint a mienk abban a rövid időben, mikor a legjobbat érzük el. De mindig ilyen, ami nekünk persze elérhetetlen. Tevékeny léte csupa boldogság. Ezért oly igen gyönyörűséges nekünk is az ébrenlét, az érzékelés és a gondolkodás, s a remény és az emlékezés ezek miatt. (1072 b.)

Meg kell még vizsgálnunk, hogyan tartalmazza az egész természet a jót, és pedig a legfőbb jót. Vajon mint valami tőle különállót és önmagában valót, avagy mint a maga benső rendjét? (...) A világon minden beletartozik valahogyan egy nagy közös rendbe. (...) S amellet nem úgy van a dolog, mintha az egyik valóságnak nem volna a másikhöz semmi köze, hanem nagyon is van. Egy célnak van minden alárendelve. (...) S ebben mindegyikük irányító elve a maguk természete. Úgy értem ezt, hogy minden valóságnak el kell jutnia a maga különbségére, de mégis van bennük, amiből minden kiveszi a maga részét az egész érdekében. (1075 a.) (Aristoteles: *Metafizika*. Budapest, 1936; Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1992.)



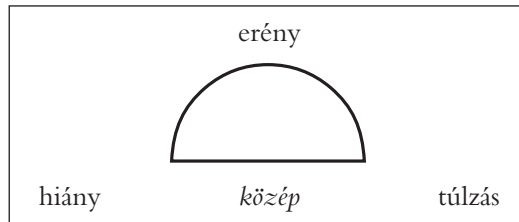
7. Arisztotelész, II. Etika és politika

Arisztotelész alapvető és máig érvényes tanokkal járult hozzá az etikai gondolkodás történetéhez. Az etika erkölcsstant jelent. Szándéka és cselekedete, magatartása, valamilyen értékrendje, „erkölcse” mindig minden embernek van. Az etika az ezekben megnyilvánuló elvek érvényét vizsgáló gyakorlati filozófiai tudományág. Tárgyalja az erkölcsi értékek, az erény, a kötelesség, a szándék, a tett, a jó, a boldogság, a helyes élet kérdéseit.

A szókratészi filozófia értékes öröksége volt az erény taníthatóságának elve. Ez az elv erény és tudás kapcsolatát állította. Felmerül azonban a kérdés, elegendő-e a jó ismerete ahhoz, hogy az ember jóvá is váljék. Arisztotelész azáltal gazdagítja itt az etikai tanítást, hogy rámutat: bár a jó tudása nélkülözhetetlen az erényhez (öntudatlanul, véletlenszerűen nem lehetünk erényesek), az erényessé váláshoz a tudás mellett nélkülözhetetlen a jóhoz való *hozzászokás* is, ami által a jó lelkialkattunkká válik. Ezért mondja Arisztotelész, hogy az erény *lelkialkat* (hexis, habitus), amikor az emberi természet át is alakult, azzá is vált, s a jó ismerete immár nem külsődleges, hanem belsővé tett tulajdonság. Ezért van kimondhatatlanul nagy jelentősége a még képlékeny, alakítható természetű gyermekek és az ifjúság *nevelésének* és a helyes kultúrának.

Arisztotelész etikai tanításának másik alapvető tétele a *közép* (meszotész) értékének elve. Arisztotelész az erényeket értelmi és erkölcsi erényekre osztja. Az értelmi erényeket (okosság) minél magasabb szinten kívánjuk érvényesíteni. Az erkölcsi erények esetén azonban két véglet között a helyes középút megtalálása a kívánatos. Első példája szerint a bátorság erénye a gyávaság és a vakmerőség között helyezkedik el. A két véglet azonban hiba és vétek, ezért az erény nem mechanikus középként, hanem az erről a szintről való kiemelkedésként képzelendő el.

A „közép” erénye



Arisztotelész vallja a *szabad akarat* meglétét, amely nélkül erkölcsről nem beszélhetnénk. Az okosság (phronészisz) és az erkölcsi erények együttműködéséből alakul ki az erkölcsös cselekvés. Az erény a jó szándék nyomán a tettben érvényesül. A cselekedet megítélésénél több szempontot lehet figyelembe venni, s eszerint az erkölcsbölcselet többféle etikát ismer. Ezek elnevezései: 1. Szándék-etika / Kötelességetika / Deontologista etika (*to deon* = kötelesség). 2. Következmény-

etika / Célelvű etika / Konzekvencialista etika / Teleologista etika. 3. Erényetika. Ennek célja a jó ember, a személyiség.

Arisztotelész – helyesen – középuton halad, s így nyilatkozik: „Kérdéses, hogy az erény tényezői közül az elhatározás-e a nagyobb jelentőségű, vagy pedig maga a tett, mert hiszen az erény e kettőben szokott megnyilvánulni. Világos, hogy tökéletesen csak *e kettőben együttvéve* juthat kifejezésre.” (*Nikomakhoszi etika*. X. 8. 1178 a–b.) Arisztotelész felfogásában a boldogságot (eudaimonia) az ember a jóban (agathon) találja meg, amely a lélek észnek megfelelő és erény szerinti tevékenysége.

Arisztotelész társadalomfilozófiájának alaptétele szerint az ember természeténél fogva *társas lény*. (*Politika*, III. 6. 1278 b.) A társadalom alapsejtje a család, legnagyobb egysége pedig az állam, amelynek erkölcsi rendeltetése van. Benne éri el az egyén erkölcsi életének teljességét, az állam pedig a jó élet érdekében áll fönn. Arisztotelész bírálatban részesíti Platón felfogását az ideális államról, amelyet ő megvalósíthatatlannak ítél. Az eszményi helyett ő a lehetséges államformát kutatja. Az egyes előforduló államformákat mennyiség és minőség szerint osztályozza:

Az államformák osztályozása

Uralom	<i>Jó</i>	<i>Rossz</i>
<i>Egy</i>	Baszileia királyság	Türannisz zsarnoki egyeduralom
<i>Kevesek</i>	Arisztokrácia a legjobbak uralma (<i>arisztosz</i> = legkiválóbb; <i>kratosz</i> = hatalom)	Oligarchia önös csoporturalom (<i>oligosz</i> = kevés; <i>arkhé</i> = uralom)
<i>Sokak</i>	Politeia megfelelően tagolt népuralom (<i>politeia</i> = polgárság, állam)	Demokrácia népuralom (<i>démosz</i> = nép; <i>kratosz</i> = hatalom)

Megítélése szerint a *politeia* a legmegfelelőbb berendezkedés. A *politeia* összetett államforma, mérsékelt népuralom, amely a kiválóak és a sokak együttműködésén, s nem a népesség egészén, hanem a *középosztály* vezetésén alapul. Az az optimális társadalom, ahol a középosztály van túlsúlyban. A középosztály egyaránt képes irányításra és végrehajtásra, emeli a szegényeket, ellenőrzi a gazdagokat, saját közepes vagyonával pedig a helyes mértéket, az erkölcsi közép értékét testesíti meg.

Társadalmi rétegek	Uralkodik, irányít	Engedelmeskedik, szolgál
Gazdagok	+ (képes)	– (nem képes)
Középosztály	+ (képes)	+ (képes)
Szegények	– (nem képes)	+ (képes)

Szintén alapvetőek Arisztotelész esztétikai-művészetfilozófiai nézetei, amelyeket *Poiétika* című művében körvonalaz. I. A művész: nemcsak az isteni, öntudatlan ihlet eszköze, hanem saját alkotó *tehetsége* is van. II. A műalkotás: a valóság utánzása (*mimészis*), de nem pusztán másolás, hanem sajátos *újraalkotás*. A műalkotás ezért nem a dolgoknál alacsonyabb létmódot, hanem *szuverén*, autonóm, értékes világot jelent. Az alkotás egy létező lényegét ragadja meg, amelyet sűrít, túloz, tipizál. Az alkotás így határokat alkotó kompozíció, *zárt* mű. III. A műélvezet: Sajátos szerkezetével a mű *hatást* kelt, amely a *katarziszban* (megtisztulás), az esztétikai élményben nyilvánul meg. A katarziszban érvényesül az esztétikai *szép*, amelynek egyszersmind a jóra vezető *erkölcsi* funkciója, nemesítő, nevelő rendeltetése is van.

IRODALOM

Simon Endre: Bevezetés. In: Arisztotelész: *Politika*. Gondolat, Budapest, 1984², 7–70.; Heller Ágnes: *Az arisztotelési etika és az antik ethos*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966; Staud Géza: *Aristoteles dramaturgiája*. Athenaeum, Budapest, 1942; Pécsy Béla: *Platon Politeiája és az arisztotelési politika*. Franklin, Budapest, 1907; Halasy-Nagy József: *A politikai tudomány kezdetei. Platon és Aristoteles*. Parthenon, Budapest, 1942; Förster Aurél: *Az arisztotelési u. n. Parva Naturalia szerkezete és keletkezése*. MTA, Budapest, 1932; Könczöl Miklós: *Dikologia. Törvényszéki rétorika és jogi érvelés Arisztotelésnél*. Gondolat, Budapest, 2015.

SZEMELVÉNYEK

☛ Etika

Az erény tehát olyan lelkiakat, amely az akarati elhatározásra vonatkozik, abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozná meg. Középhatár két rossz között, melyek közül az egyik a túlzásból, a másik a hiányosságból ered. S középhatár azért is, mert míg az egyik rossz a kellő mértéket túllépi, a másik pedig azon alul marad, az érzelmekben éppúgy, mint a cselekvésekben – az erény a középet találja meg, és azt is választja. Ezért lényegét és a mibenlétét kifejtő meghatározást tekintve az erény közép, de abból a szempontból nézve, hogy mi a legjobb és a helyes, az erény a legfelső csúcs. (1107 a.)

Ha tehát az ész az emberrel összehasonlítva valami isteni, akkor a neki megfelelő élet is isteni élet, az emberi élettel összehasonlítva. S éppen ezért nem is szabad azoknak az intelmei szerint élnünk, akik azt mondják, hogy ember létünkre emberi módon s halandó létünkre halandó módon gondolkodjunk. Ellenkezőleg, amennyire csak lehet, halhatatlan életre kell törekednünk, s mindent el kell követnünk, hogy a bennünk levő legfenségesebb résznek megfelelő életet folytathassuk. Mert ha ez a rész – terjedelmére nézve – kicsi is, erejére és értékére nézve bizonytal minden egyebet messze túlszárnyal. Sőt nyíltan kimondhatjuk, hogy minden embernek ez a lényege – ha igaz az, hogy ez uralkodik benne, s hogy ez mindennél jobb. Érthetetlen volna tehát, ha az ember nem a maga életét választaná, hanem valaki másét. S amit fentebb mondtunk, az érvényes most is. Ami valamely lénynek természetből fogva belső, lényeges tulajdonsága, az számára a legértékesebb és a leggyönyörűsebb. Ez pedig az emberre nézve az észszerű élet, mert hiszen ez teszi elsősorban emberré az embert. Ez az élet tehát a legboldogabb is. (1178 a.)

Erkölcössé némelyek szerint természet, mások szerint szokás, ismét mások szerint tanulás útján lesz az ember. Ami a természetet illeti, világos, hogy ez nem rajtunk áll, mert ez az előny – bizonyos isteni eredetű okok folytán – csak a valóban szerencsés embereknek jut osztályrészül. Az viszont alig hihető, hogy a szó és a tanítás minden emberre hatással volna. Éppen ellenkezőleg, arra van szükség, hogy a tanítvány lelke a szokás erejével már eleve mintegy művelt legyen oly irányban, hogy erkölcsi alapon érezzen gyönyörűséget vagy utálatot, amint hogy a földet is meg kell művelni, ha azt akarjuk, hogy a magot megnövelje. Mert aki csupán érzelmei szerint él, az nem is hederít a szép szóra, amely őt valamitől vissza akarná tartani, sőt meg sem érti azt. S ha valaki ilyen, hogyan lehetne azt jobb belátásra bírni? Különben is tapasztalhatjuk, hogy a szenvedély egyáltalán nem enged a szép szónak, csak az erőszaknak. Tehát az erénnyel rokon hajlammak, amely szereti a jót, s irtózik a rossztól, valamiképpen már előre meg kell lennie az emberben. Ámde bajosan részesülhetnénk gyermekkorunktól fogva az erkölcsre irányuló helyes vezetésben, ha nem nevelkednénk ilyen törvények alatt. Mert a legtöbb embernek, különösen a fiataloknak, általában nincs ínyére a mértékletes és állhatatos élet. Ezért a nevelést és az életmódot törvénnyel kell szabályozni, mert ha egyszer valamihez hozzászoktunk, azt már többé nem érezzük nyomasztónak. (1179 b.) (Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Európa, Budapest, 1987.)

☛ Az ifjúságról

Az ifjak, ami jellemüket illeti, vágyakozók és készek arra, hogy megtegyék azt, amire vágyakoznak. Testi vágyaik közül leginkább az érzéki gyönyörök felé hajlagnak, és képtelenek megzabolázni azokat. Vágyaik tekintetében változékonyak és hamar megcsömörlenek; a vágy hevesen támad bennük és gyorsan megszűnik. Megkívánásuk inkább éles, mint mély, olyasformán, mint a betegek éhsége és szomjúsága. Szendvedélyesek és forróvérűek; indulataik rabjai: nem tudnak uralkodni érzelmeiken. Becsvágyók, ezért nem tudják elviselni, ha lekezelik őket, és

feldühödnek, ha véleményük szerint jogtalanság éri őket. Becsvágyók, de még inkább sóvárognak győzelemre, mert az ifúság fölényre vágyik, a győzelem pedig egyfajta fölény. Jobban vágyakoznak e két dolog után, mint a pénzre. Erre vágyanak a legkevésbé, mert még nem tapasztalták meg a szükségét, ahogyan ezt kifejezi Pittakosz mondása Amphiaroossal kapcsolatban. Jellemük nem sérült, hanem természetes, mert még nem voltak szemtanúi sok gonoszságnak. Hiszékenyek, mert még nem sokszor csalódtak, és bizakodók; ugyanis az ifjak természetből forróvérűek, mint a bortól megrészegültek. Ehhez járul még, hogy nem érte őket sok kudarc. Többnyire szép reményekben ringatják magukat, mert a remény a jövővel kapcsolatos, az emlékezés pedig a múlttal. Az ifjú számára a jövő még hosszú, a múlt viszont rövid, mert az élet hajnalán még nem emlékezhet semmire, de mindent remélhet. Könnyen be lehet csapni őket a mondottak miatt, mert könnyen remélnek. És bátrabbak, mert hevesek és reményteljesek; az előbbi félelmet nem ismerővé teszi őket, az utóbbi pedig magabiztossá. Mert a dühös ember sem fél, a jó remény pedig bizakodóvá tesz. És szegyenkezők, mert még nem tudják, hogy más szép dolgok is vannak, hiszen csak a szokás neveli őket. És nagylelkűek, mert az élet még nem alázta meg őket, ám tapasztalatlanok a szükséges dolgok tekintetében; a nagylelkűség az, ha valaki saját magát nagy dolgokra tartja méltónak, másrészt viszont a jóremény jele. – És inkább választják a szép tettet, mint a hasznosat. Életük irányítója ugyanis inkább a jellem, mint a számítás; mert a számításnak a hasznosság, az erénynek a szép a célja. A többi életkornál jobban szeretik barátaikat és társaikat, mert örülnek az együttlétnek, és semmit sem a hasznosság szempontjából ítélnek meg, következésképpen barátaikat sem. – És minden hibát túlzásból és szertelenségből követnek el, megszegve Kheilón tanácsát, ugyanis mindent túlzottan csinálnak; túlzottan szeretnek és túlzottan gyűlölnek, és ugyanígy minden más hasonló dolgot is túlzottan tesznek. Meg vannak győződve, hogy mindent tudnak, és ezt eltökélten állítják; ez az oka annak, hogy mindenben mértéktelenek. Jogtalanságaikat is elbizakodottságból követik el, nem gonoszságból. És hajlamosak a szánakozásra, mert minden embert tisztességesnek és jobbnak tartanak. Mert saját ártatlanságukkal mérik embertársaikat is, úgyhogy szenvedéseiket meg nem érdemeltnek tekintik. Szeretnek nevetni, ezért tréfálkozók is. A tréfálkozás ugyanis olyan féktelenség, melyet a műveltség tart kordában. – Ilyen tehát az ifjak jelleme. (Arisztotelész: *Rétorika*, II. 12. 1389 a–b. Gondolat, Budapest, 1982, 123–125.)

☛ Politika

Világos, hogy a városállam természetszerű, s hogy az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény. (...) Valójában éppen az a többi élőlényrel szemben az ember sajátossága, hogy ő az egyedüli, aki felfogja a jót és a rosszat, az igazságot és az igazságtalant, márpedig éppen azokból, akik erre képesek, jön létre a család és az állam. (...) Mert valóban, miként – ha a tökéletesség fokát elérte – a legkülönb teremtmény minden élőlény közt az ember, de ha eltér a törvénytől és a jortól, akkor mindennél alábbvaló. Azonban a legveszedelmesebb az az igaz-

ságtalanság, amelyiknek fegyvere van. Márpedig az ember veszedelmes fegyverekkel születik, amelyek arra szolgálnak, hogy ésszel és erénnyel éljen, de éppen ezeket lehet az ellentétes célokra is a legjobban felhasználni. S így az ember erény híján a legelvetemültebb és legvadabb. (I. 2. 1253 a.)

Mármost minden városállamban a lakosságnak három osztálya van: a nagyon gazdagok, a nagyon szegények és harmadsorban a középosztály. S minthogy abban állapotunk meg, hogy a mérséklet és a középút a legjobb, nyilvánvaló, hogy a vagyoni állapotban is valamennyi közt legtöbbet ér a közepes. Az ilyen ember hallgat legkönnyebben a józan észre, ellenben a szépségben, erőben, származásban és vagyonban kiemelkedő – vagy fordítva, a koldusszegény, erőtlen és nagyon lenézett emberek nehezen hajlanak a jó szóra. Amazok inkább fennhéjázóak és nagy gazságokra vetemednek, emezek pedig gonoszok és kis gazembereknek csapnak föl, márpedig a bűntények egyik része fennhéjázásból, a másik gonzságból ered. Aztán meg legkevésbé a középúton járók húzódoznak a tisztiségektől vagy törekszenek a tisztiségek után, márpedig mindkettő káros a városállamra. Vegyük még azt is, hogy akik a szerencse javaiban: erőben, gazdagságban, baráti támogatásban s más effélében bővelkednek, azok sem nem akarnak, sem nem tudnak engedelmeskedni. Ezt már a szülői házban, gyermekkoruk óta így szokták meg, hiszen elkényeztetettségük következtében még az iskolában sem tanulták meg az engedelmséget. Akik viszont mindezen javakban a legnagyobb szükségét látják, nagyon is megalázkodók lesznek. S így emezek a vezetéshez nem értenek, csak szolgálai engedelmséghez, amazok pedig meghajolni nem tudnak semmiféle vezetés előtt, és csak az uralkodáshoz értenek. Így jön létre az a városállam, amely szolgálkból és urakból, nem pedig szabadokból áll, és amelyben az egyik irigyli, a másik pedig megveti a szomszédját. Ez viszont igen távol áll a vonzódástól, és a politikai közösségtől, pedig a közösség alapja a vonzódás, hiszen még úton sem szívesen áll össze az ember a haragosával. A városállamnak viszont mégiscsak lehetőleg egyenlő és egymáshoz hasonló polgárokból kell állnia, ez pedig leginkább a középosztályú emberek közt lehetséges. Úgyhogy szükségszerűen annak a városállamnak az összetétele a legjobb, amely azokból az elemekből áll, melyekből szerintünk a városállam természetszerűleg kialakul. S rendesen ezeknek a polgároknak a legbiztosabb a helyzete a városállamban. Mert sem ők nem áhítoznak a máséra, mint a szegények, sem az övékére mások, mint ahogy a gazdagokéra a szegények szemet vetnek. S így, mivel sem ő ellenük nem ármánykodnak, sem ők maguk nem fondorkodnak, háborgatás nélkül élik le az életüket. Ezért helyesen is kívánta magának Phókülidész: „Sok kincse van a középszerű embernek, magam is középpúton kívánok maradni a városállamban.” Világos tehát, hogy az a politikai közösség a legjobb, amelyik a középosztályra támaszkodik, és azokat a városállamokat kormányozzák helyesen, amelyekben népes a középosztály, és lehetőleg mindkét, de legalábbis az egyik félnél jelentékenyebb, mert így a másik, gyengébb féllel együtt a maga javára billenti a mérleget, és megakadályozza, hogy az ellenkező véglet érvényesüljön. Az a legnagyobb szerencse, ha az állampolgároknak közepes, de mégis elégséges vagyonuk van, mert ahol egyeseknek igen sok jut, másoknak pedig semmi, ott vagy túlzó demokrácia, vagy egyoldalú oligarchia vagy türannisz fejlődik ki – az egyik vagy a másik véglet folytán,

mert mind a túlságba vitt demokráciából, mind az oligarchiából türannisz szokott kifejlődni, míg a mérsékelt formákból s az ezekhez közel állókból sokkal kevésbé. (IV. 11. 1295 b.)

Semmiféle mesterségnek semmiféle eszköze nem lehet végtelen, sem tömegében, sem nagyságában, márpedig a gazdagság nem egyéb, mint a családi és állami élet vagyoni eszközeinek a sokasága. Kifejtettük tehát, hogy a családfő és az államférfiak szempontjából csakugyan van egy bizonyos természetes vagyonszerző feladat, és hogy miért van.

Van aztán a vagyonszerzésnek egy másik fajtája, melyet, és pedig joggal, pénzkeresésnek nevezünk; ez az, ami azt a látszatot kelti, hogy a gazdagságnak és a vagyonnak nincs határa. Ezt sokan az előbb említettel egy és ugyanazon jelenségnek tartják, mert vele rokon; ám se nem azonos az előbbivel, se nagyon messze nem esik tőle. Az egyik természettől való, a másik nem, hanem inkább bizonyos gyakorlat és ügyesség eredménye. Erre vonatkozólag induljunk ki a következőkből: minden vagyontárgynak kétféle használati módja van, s mindkettő magával az illető tárggyal áll vonatkozásban, de nem ugyanazon értelemben, hanem míg az egyik annak sajátos lényegén alapul, a másik azon kívül esik; például a lábbelit lehet használni és lehet cserélni. (...)

Az ilyen cserekereskedés tehát nem természetellenes. (...) Mikor aztán a pénz forgalomba került, a csere szükségszerűségéből a pénzkeresésnek másik fajtája fejlődött ki. (...) És valóban, a pénzkeresés ilyen módján szerzett gazdagság nem ismer határt. (...)

Mínt hogy azonban, mint említettük, a gazdálkodásnak kétféle módja van, és pedig az egyik a kereskedelem, a másik a házvezetői teendők ellátása, s mínt hogy csak ez utóbbi szükségszerű és dicsérendő, amaz ellenben árucserén alapszik, s mint ilyen, joggal gáncsolható (mert így már nem természetszerű, hanem a kárára van alapítva): teljesen érthető, hogy annyira gyűlölik az uzsorásságot, mert az magából a pénzből szerzi a vagyont, s a pénzt nem arra használja, amire az eredetileg rendeltetett. Az a cserekereskedés céljaira keletkezett, s lám, az uzsora mégis őt magát szaporítja. Innen ered az uzsora görög neve is [tokosz], ami azt jelenti, hogy 'magzat', a megszületett kicsinyek rendszeren ugyanis hasonlítanak az őket létrehozó lényekhez, márpedig az uzsora mi egyéb, mint mikor a pénz megfiadzik. Valóban elmondhatjuk, hogy ez a gazdálkodási mód valamennyi közt a legtermészetlenebb. (I. 8. 1256 b – I. 10. 1258 b.) (Arisztotelész: *Politika*. Gondolat, Budapest, 1969, 1984.)

☛ Poétika

Az eposzírás, a tragédiaköltészet, a komédia, a dithürambosz-költészet s a fuvola-és lantjáték nagy része, egészben véve mind *utánzás*. (...) Úgy látszik, a költészetet egészében két ok hozta létre, mégpedig természeti okok. Az utánzás vele született tulajdonsága az embernek gyermekkorától fogva. Abban különbözik a többi élőlénytől, hogy a legutánzóbb természetű, sőt eleinte éppen az utánzás útján

tanul is; mindegyikünk örömét leli az utánzásban. Ezt bizonyítja a művészi alkotások példája: vannak dolgok, amelyeket önmagukban nem szívesen nézünk, de lehető legpontosabb képük szemlélése gyönyört vált ki belőlünk, mint például a legsúnyább állatok vagy a holtak ábrázolásai. Ennek az az oka, hogy a felismerés nemcsak a bölcsek számára gyönyörűség, hanem a többiek számára is – csak éppen kisebb mértékben. Azért örvendenek a képek nézői, mert szemlélet közben megtörténik a felismerés, és megállapítják, hogy mi micsoda, hogy ez a valami éppen ez, és nem más. (...)

Megállapítottuk, hogy a tragédia *befejezett és teljes* cselekmény utánzata, amelynek meghatározott terjedelme van. (...) Teljes az, aminek van kezdete, közepe és vége. Kezdet az, ami nem következik szükségképpen valami más után, utána viszont valami más van vagy történik. A vég – ellenkezőleg – az, ami más után van vagy történik (vagy szükségszerűen, vagy a gyakoriság alapján), utána viszont nincs semmi más. A közép az, ami más után következik, s ami után is van valami más. A jól összeállított történeteknek tehát nem lehet csak úgy akárhonnan kezdődniök, sem találmorra bevégezniök, hanem az ismertetett fogalmakat kell megfelelően használni.

Továbbá: mivel a *szép* – akár élőlény, akár bármiféle dolog – bizonyos részekből tevődik össze, nem akárhogy összerakottnak kell lennie, hanem megfelelő nagyságúnak. A szépség ugyanis a megfelelő *nagyságban és rendben* van, s ezért sem a túl kicsi élőlény nem lenne szép, mert a szemlélet az érzékelhetetlenhez közeledve végül összezavarodik, sem a túl nagy, mert ekkor meg a szemlélet nem is tud működni, s a szemlélők elől az egység és teljesség eltűnik. (...)

Az elmondottakból az is világos, hogy nem az a költő feladata, hogy valóban megtörtént eseményeket mondjon el, hanem olyanokat, amelyek megtörténhetnek és lehetségesek a valószerűség vagy szükségszerűség alapján. A történetíró és a költőt ugyanis nem az különbözteti meg, hogy versben vagy prózában beszél-e (...), hanem az, hogy az egyik megtörtént eseményeket mond el, a másik pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnének. Ezért *filozofikusabb* és mélyebb a költészet a történetírásnál, mert a költészet inkább az általánosat, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el. (...)

Mivel a tragédia a nálunk jobb emberek utánzása, a jó arcképfestők módján kell eljárni, akik visszaadják ugyan az egyéni alakot és a mintához hasonlókat festenek, de egyben *szebbekké* teszik őket. (...) A költészet inkább a született *tehetség*, mint a megszállottság dolga; mert amazok jó képzelőtehetségűek, emezek meg csak eksztatikus hajlamúak. (...) Inkább kell választani a lehetetlen, de *valószínűsíthető*, mint a lehetséges, de hihetetlen dolgokat. (...) Lehetetlenséget alkotni hiba; de mégis helyeselhető, ha az ábrázolás eléri a maga sajátos célját. (...) A költészet szempontjából ugyanis előnyösebb a hihető lehetetlenség, mint a hihetetlen lehetséges. A nevetséges valami hiba, vagyis fájdalmat és így kárt nem okozó csúfság. (...) A tragédia (...) a *részvét és félelem* felkeltése által éri el a szenvedélyektől való *megszabadulást*. (...) (Arisztotelész: *Poétika*. Részletek. Magyar Helikon, Budapest, 1974.)



Luca della Robbia: *Platón és Arisztotelész* (1437)
A firenzei dóm harangtornya

8. A hellenizmus. A római filozófia

A görög filozófia harmadik korszaka a hellenizmus (a szó a XIX. sz. második felétől használatos). *Történeti és politikai* értelemben a hellenizmus kezdete Arisztotelész híres tanítványának, Nagy Sándor (III. Alexandrosz, Kr. e. 356–336–323) makedón királynak uralkodása; vége pedig Kr. e. 30, amikor a Nagy Sándor halála után létrejött diadokhosz (utód-) államok közül az utolsó, a Nagy Sándor hadvezére, Ptolemaiosz Szótér által létrehozott Ptolemaida Egyiptom római provinciává válik. A hellenizmus *szellemi* értelemben a görög és a keleti kultúrák (művészetek, vallási kultuszok) összeolvadása, szinkretizmusa.

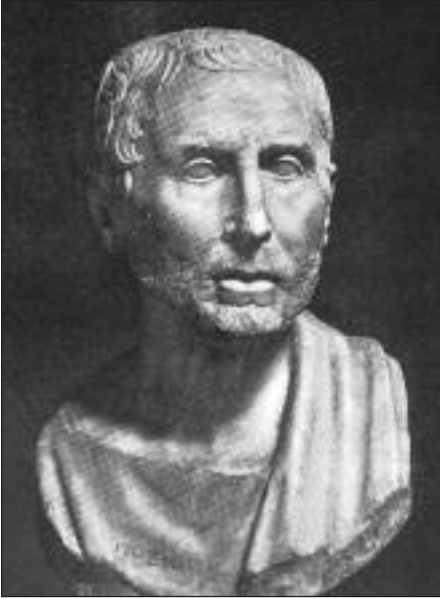
A *filozófiában* a hellenizmus az Arisztotelész utáni gondolkodókat jelenti, de tulajdonképpen már Szókratész egyes tanítványainak irányzatai, az úgynevezett *kisebb szókratikus iskolák* is ide tartoznak. Ezek: a *megarai* (Eukleidész, Eubulidész, Diodorosz Kronosz, Sztilpón), az *éliszi-eritreiai*, a *cinikus* (Antiszthenész, Diogenész) és a kürénéi *hedonista* (Arisztipposz, Annikerisz, Euhémerosz) irányzat. A megarai irányzat jelentős logikai vizsgálódásaira mutató példaként megemlítjük Eubulidész híres paradoxonát, amely szerint a krétai Epimenidész azt mondta, hogy minden krétai hazudik. (A problémát A. Tarski „tárgnyelv-metanyelv” megkülönböztetése nyomán a XX. századi logika helyezte új megvilágításba.)

Folytatódik a *platonizmus*, az *arisztotelianizmus* (peripatétikus filozófia), részben korábbi irányzatok (*püthagoreizmus*). A hellenizmus nagy irányzatai pedig: a *sztoicizmus* (sztoa), az *epikureizmus* (Epikurosz irányzata), a *szkepticizmus* és végül az *újplatonizmus*. Az újplatonizmus, az utolsó görög irányzat azonban már a római korban, a Kr. u. III. században keletkezett. A római filozófia legjobb képviselői általában részben sztoikus, részben szkeptikus, részben epikureus, illetve eklektikus (válogató) nézeteket vallottak (kb. Kr. e. II. – Kr. u. II. sz.).

Az egyén és a közösség arányos viszonyát biztosító poliszközösség felbomlásával a hellenizmus kora a *végzet* (ananké, heimarmené, fatum, sors), illetve a *véletlen* (tükhé) nagy hatalmának, valamint a kitágult világbirodalomban és az elhúzódo bizonytalan politikai helyzetben *magára maradt egyén* esetlegességének és *egyéni boldogságvágyának* érzetét alakítja ki világszemléletében. Az individualizmus közös jegye a hellenizmus szinte valamennyi filozófiai irányzatának (Az individuum nem azonos a személlyel. Előbbin az elszigetelt, magát öncélnak tekintő egyént, utóbbin az egyén és közösség kölcsönösségében, tartalmas lelki, erkölcsi, szellemi élet egyensúlyában élő, méltósággal bíró embert értünk). A boldogságot sokan érzéki szinten, vagy ellenkezőleg, a világ, illetve maguk megtagadása révén vélik megtalálhatni (miként számos ekkori misztériumvallásban is). A hosszú átmeneti dekadens kor nemcsak a valóság kezelését, alakíthatóságát, hanem sokszor a megismerését is kétségessé teszi a szemlélő számára. A hellenizmus irányzatai e bizonytalan századokban próbálják az egyén boldogulását különféle tanakkal biztosítani.

A sztoicizmus alapítója kitioni *Zénón* (Kr. e. 336–264), aki az athéni Sztoa poikilé-ben (Tarka oszlopcsarnok) kezdte hirdetni tanait. Iskolája élén utódai *Kleanthész*, majd *Khrüszipposz*. E régi sztoa után a középső sztoa (Kr. e. II–I. sz.) jelesebb képviselői *Panaítiosz* és *Poszeidóniosz*, a kései, főleg római sztoa (Kr. u. I–

II. sz.) főbb gondolkodói pedig *Seneca* (Kr. e. 4 – Kr. u. 65), *Epiktétosz* (50–138) és *Marcus Aurelius* római császár (121–180).



Poszeidóniosz
(Kora császárkori másolat)
Nápoly, Nemzeti Múzeum

A sztoikusok szerint a világot a *végzet* (heimarmené, ananké, fatum), illetve a gondviselés (pronoia, providentia) uralja. A dolgok a bennük rejlő logosz-csírák szerint fejlődnek. Az ember legfőbb feladata az, hogy a természettel összhangban éljen. Seneca tömör kifejezésével: „Aki akarja, azt vezeti a sors, aki nem akarja, azt vonszolja” (Ducunt volentem fata nolentem trahunt; 107. levél). A boldogság eléréséhez a lélekben a szenvedélyeket, indulatokat meg kell szüntetni (*apatheia*). A sztoikusok a dolgokat jókra, rosszakra és közömbösekre osztották. Jók az érények; ezek egyaránt elsajátíthatók és elveszíthetők. A sztoikusok a világ ciklikus ismétlődését vallották.

Az epikureizmus névadó atyja *Epikurosz* (Kr. e. 342–271), legnevesebb római követője *Lucretius* (Kr. e. 97–55). Epikurosz a démokritoszi atomizmus felújítója. E természetfilozófiájának magyarázataival fel akarta oldani a lélekben működő félelmeket: *a)* a természettől, *b)* az istenektől és *c)* a haláltól való félelmet. Ezáltal a lélek zavartalan állapotba kerül (*ataraxia*), amely a boldogsághoz vezet. Epikurosz a szükségleteket három csoportra osztotta: 1. természetes és szükségszerű, 2. természetes és nem szükségszerű, 3. nem természetes és nem szükségletek. Epikurosz szerint az ember a fájdalomtól és nyugtalanságtól mentes öröme törekszik. „Élj elrejtőzve!” – tanácsolta. Tanait saját kertjében hirdette, követőit ezért a kert filozófusainak nevezték.

A szkepticizmusról szólva először különbséget kell tenni a *termékeny* kételkedés és a *végletes* szkepszis között. Az előbbi mint szükséges kritika szinte minden gondolkodás, újat alkotás elején ott áll, az utóbbi viszont mint rendszer tanácstalanságba és bizonytalanságba torkollik. A szkepticizmus irányzatának létrehozója éli-

szi *Pürrhón* (Kr. e. 365–275). A szkeptikus filozófia utóbb a platóni Akadémiában érvényesült, ahol legkiemelkedőbb képviselője *Karneadész* (Kr. e. 213–128) volt.

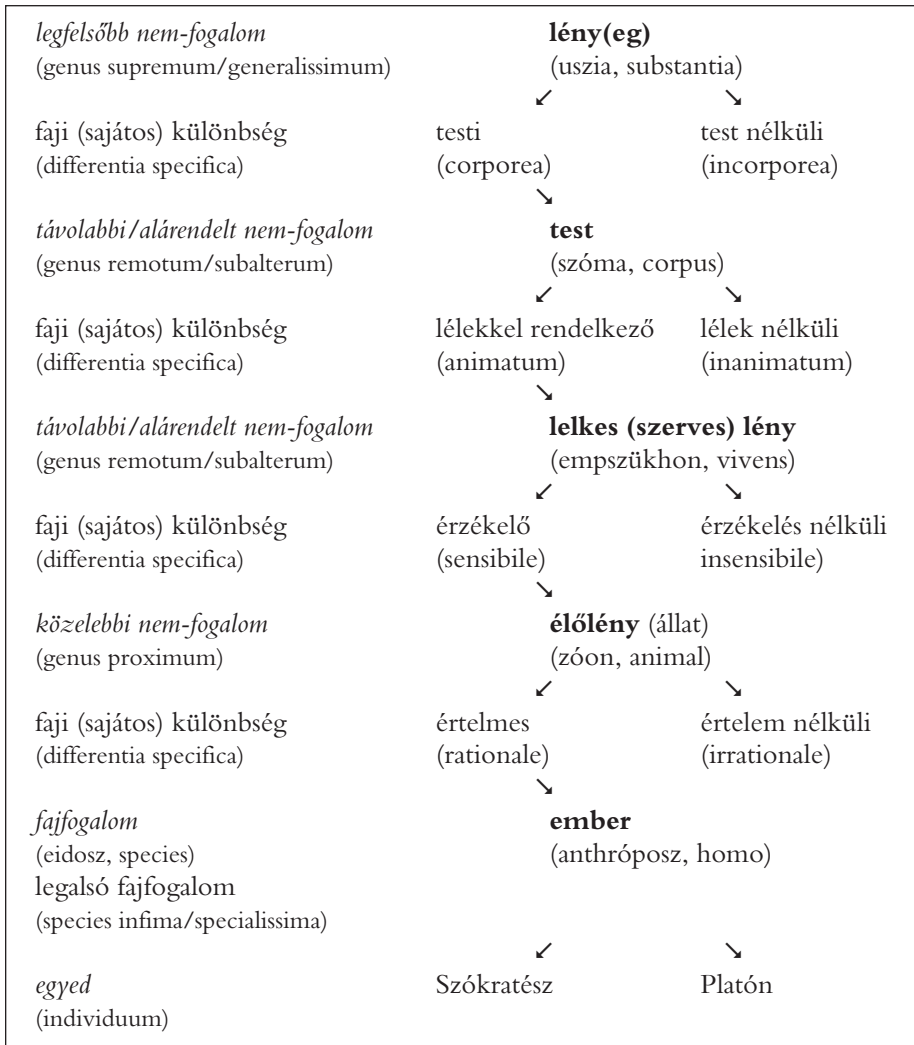
A szkeptikus rendszer szerint minden dologgal kapcsolatban két, egymásnak ellentmondó, de egyenrangú állítás tehető (*izosztihénia*). A megismerés nehézségeinek megvilágítására különböző alakzatokat (*troposz*) dolgoztak ki. Ezek a példák érzékeltették a megismerés szubjektív, egymástól eltérő elemének, az egyes nézőpontoknak a jogosultságát és valóságát, a szokások különbözőségét, az érzelmi megismerés korlátait, nem utolsósorban pedig azt, hogy a dolgok soha nem tisztán magukban, hanem elkerülhetetlenül mindig valamilyen viszony (reláció) általi meghatározottságban tűnnek fel a szemlélő számára. E nehézségek és korlátok miatt szerintük az ítélet visszatartása (*epokhé*) kívánatos és vezet el a lélek nyugalomához (*ataraxia*), a boldogsághoz. A szkeptizmus érdeme, hogy a troposzokon keresztül az ismeretelmélet számos problémáját felvetette. Az irányzat korláta azonban az, hogy ezzel egyidejűleg szemléletük az igazság tagadásába, mindennek viszonylagossá tételébe (*relativizmus*) és a megismerés kétségbe vonásába (*agnoszticizmus*) torkollott.

A szkeptikus filozófia belső ellentmondására mutat rá az, hogy legfőbb felismerésük szerint nem jelenthetünk ki semmit, s ezt mégis kijelentették. Ez az elv tehát szándéka ellenére és kimondatlanul mégis igényt formál arra, hogy a valóság természetéről egyfajta igaz megállapítást tegyen. Minden hasonló esetben meg lehet figyelni, hogy amikor valaki a valóság megismerhetetlenségét állítja, ezzel egyúttal a valóság természetének valamilyen megismerését vallja be. Ha pedig valaki azt mondja, nincs igazság, ezzel kijelentésének mégiscsak igazságértéket tulajdonít. (Ezt az önellentmondásra rávilágító, döntő erejű cáfoló érvelést nevezi *Weissmahr Béla S. J.* [1929–2005] magyar filozófus a „retorzió elvének”; lásd 26. fejt.)

Az újplatonizmus atyja *Plótinosz* (204–270), további neves alakjai *Porphüriosz*, *Iamblikhosz*, *Hüipatia*, *Proklosz* és *Julianus* (Apostata = hitehagyott) római császár (331–361–363). Plótinosz rendszerének élén az Egy áll. Ez az első és végső, differenciálatlan, mindenen túli egység, abszolútum. Ennek teljességéből árad ki (*emanáció*) a Szellem, amely az ideák szintje. A Szellemből emanálódik a Világ-lélek, ebből pedig az egyes lelkek. Ezek találkozása az anyaggal alkotja a testeket. A leereszkedés a lét csökkenését, a sokféleség növekedését jelenti. Az ember szellemből, lélekből és testből áll. Bár az anyag negativitás, benne a szellem szépsége tükröződik. A felemelkedés útján, az erkölcsi tökéletesedés menetében az ember fokozatosan tér vissza lelkébe, a szellem világába, s egyesül az istenséggel. Bár az újplatonizmus szelleme erősen hatott az ókeresztény gondolkodásra, jelentős alkotói (Porphüriosz, Iamblikhosz, Iulianus császár) kifejezetten keresztényellenesek voltak.

Platón és Arisztotelész logikája és metafizikája alapján az újplatonikus *Porphüriosz* (III. sz.) *Bevezetés (Eiszagógé) Arisztotelész Kategóriáihoz* című művében leírta a létezők és fogalmak osztályozását és elrendezését. Porphüriosz magyarázatát fa képében először *Boethius* (VI. sz.) ábrázolta (In Porphyrium Commentariorum III. Migne: Patrologia Latina 64,103.), aki görögből latinra fordította és kommentálta Porphüriosz művét. Az ábrázolást Porphüriosz fájának először *Petrus Hispanus* (XIII. sz.) nevezte el (*Summulae logicales*. Tractatus II. cap. 11.).

A porphürioszi fa (táblázat)
(arbor [tabula] porphyriana)



A történelemelmélet szempontjából fontos fejlemény, hogy a hellenizmus korának görög történetírói kialakították az *egyetemes történelem* eszméjét. *Polübiosz* (Kr. e. II. sz.) *Történelem* című műve bevezetésében kijelenti: „Előttünk még senki sem vállalkozott az egyetemes történelem megírására”, de ez most időszerűvé vált, mert „a régebbi időkben a világ eseményei mintegy elszórtan mentek végbe, mind céljaik, mind kivitelük, mind pedig színhelyük szempontjából. De a fent felsorolt események óta a történelem egységes testté tömörült (...) és minden egyetlen cél felé halad.” Hasonló szellemben írja meg *Diodórosz* (Kr. e. I. sz.) *Történeti könyvtár* című művét, melyben „az egész világnak mint egyetlen állam-

nak” az alapján úgy véli, hogy „ez a munka a többinél annyival ér többet, amennyivel hasznosabb az egész a résznél, a folytatólagos a szaggatottnál”.



Marcus Tullius Cicero
Róma, Capitolium Múzeum

A római filozófia legnagyobb alakja *Marcus Tullius Cicero* (Kr. e. 106–43). Gondolatvilágát főként a sztoikus eszmék és más irányzatok befolyásolták. Ezekből tudatosan válogatva (eklekticizmus) alakította ki a római szellem és valóság számára alkalmasnak tartott filozófiát. Nagy érdeme a görög fogalmaknak megfelelő latin filozófiai szaknyelv megteremtése, amivel nagymértékben befolyásolta a későbbi európai filozófiai terminológiát.

Szintén tudatos és jellegzetes törekvése volt az, hogy egységet valósítson meg három nagy tevékenységi területe között. Ez azt jelenti, hogy 1. amit a filozófiában helyesnek és igaznak ismert fel, 2. szónokként nagy hatással el tudja fogadtatni, 3. államférfiként pedig meg tudja valósítani. S valóban, a római filozófiai szintézis megteremtője, minden idők egyik legnagyobb szónoka, consulként pedig a római állam vezetője lett.

Felfogását a fennkölt gondolkodás, a kötelesség tudata, az emelkedett etika, az igazságos államtan, fontos természetjogi, jogfilozófiai elvek és a humanizmus eszméi jellemezték. Nagy jelentőségű Cicero személyiség-elmélete (lásd a szemelvényt: *A kötelességekről*, I. 30–33.). *Az istenek természete* című munkája vallásfilozófiai alapművé vált. Filozófiafelfogása, a filozófia dicséretéről szóló, azóta elveszett *Hortensius* című műve nagy hatást gyakorolt Szent Ágostonra.

IRODALOM

A. A. Long: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris, Budapest, 1998; A. A. Long–D. N. Sedley: *A hellenisztikus filozófusok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2015; Pierre Hadot: *Plótinosz*. Kairosz, Budapest, 2013; Magyaryné Techert Margit: *A hellén újplatonizmus története*.

Budapest, 1934; R. T. Wallis: *Az újplatonizmus*. Osiris, Budapest, 2002; M. Maffii: *Cicero*. Dante, Budapest, 1943; Havas László: Utószó. In: *Cicero Válogatott Művei*. Európa, Budapest, 1987, 507–529.; Prohászka Lajos: *A platonista Cicero*. MTA, Budapest, 1942; Dobai János: *Seneca jog- és állambölcsélete*. Franklin, Budapest, 1911; Alleram Gyula: *Seneca erkölcsbölcsélete*. Budapest, 1907; Medveczky Frigyes: *A római stoicismus társadalmi elméletei*. MTA, Budapest, 1913; Anna Swiderkowna: *A hellenizmus kultúrája*. Gondolat, Budapest, 1981; Pierre Hadot: *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Kairosz, Budapest, 2010; Karl Marx: *A demokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége*. Kossuth, Budapest, 1969; Kenneth Schenck: *Bevezetés Philón életéhez és írásaihoz*. L'Harmattan, Budapest, 2010; Flaisz Endre: *Nusz-metafizika a középplatonizmus és az apológéták koráig*. Jászöveg Műhely, Budapest, 2007; Lautner Péter (szerk.): *Pogány teológia. Szövegértelmezés és rendszeralkotás a Plótinosz utáni újplatonistáknál*. Kairosz, Budapest, 2004; Bugár M. István–Lautner Péter (szerk.): *Sors és szabadság. Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában*. Kairosz, Budapest, 2006; Maróti Egon–Horváth István Károly–Castiglione László: *A régi Róma aranykora*. Gondolat, Budapest, 1967.

SZEMELVÉNYEK

☛ A sztoikus filozófusok a természetről

Diogenész Laertiosz: Ezért mondta ki elsőként Zénón *Az ember természetéről* írott művében, hogy a cél: a természettel összhangban élni – ez pedig az erényhez szabott életet jelenti, hiszen a természet ilyen irányba vezet minket. Hasonló módon nyilatkozott Kleantész *A gyönyörűről* szóló munkájában, valamint Poszeidóniosz és Hekatón *A végső célokról* írt könyvében. Az erényes élet nem más, mint a természettel összhangban álló dolgokat megtapasztaló élet – mondja Khrüszipposz *A végső célokról* szóló műve első könyvében. *Kinek-kinek természete ugyanis a mindenség természetének része*. Ezért a legfőbb célunk az, hogy *a természettel, azaz mind a sajátunkkal, mind a mindenségével összhangban* éljünk, nem követve el olyasmit, amit tiltani szokott a közös törvény, azaz a mindent átható, a létezők birodalmának urával, Zeusszal azonos helyes értelem. Ebben áll a boldog ember erénye, valamint életének könnyed folyása: midőn minden tettében összhang van a benne lakozó daimón és a mindenség kormányzójának akarata között. (...) A természetben, amelyet követve kell élnünk, Khrüszipposz mind az *általános*, mind az *individuális* emberi természetet érti; Kleantész ellenben csak az általános természetet tekinti követendőnek, a partikuláris természetet már nem. Az erény: harmonikus állapot. (Diogenész Laertiosz, VII. 87–89. Steiger Kornél [szerk.]: *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat, Budapest, 1983, 131–132. Vö. Rokay Zoltán [szerk.]: *Diogenész Laertiosz: A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*, 2. köt. Jel, Budapest, 2007, 159–160.)

☛ Plótinosz: Enneadész

V. 1. 10. Az Egy nem más, mint a Létezőn-túli, amint azt fejtegetésünk megpróbálta megvilágítani. (...) Őutána következik a létező és a szellem, harmadik természetként pedig a lélek. Mármost amiképpen a dolgok természetében ez a hármasság érvényesül, azt kell gondolnunk, hogy mibennünk is ugyanígy van. (...)

IV. 4. 36. A mindenség a lehető legsokszínűbb, magába foglal minden lehetséges gondolatot, a végtelen sok különféle hatóerőt. (...) A mindenség az erők kimondhatatlan és csodálatos sokszínűségét mutatja. (...) A mindenség minden ízében eleven, minden a maga módján él benne, és nem létezhet semmi, ami ne volna meg benne. (...) Az egészben a maga módján minden él. (...) A mindenségben tehát nincs semmi, amit ki lehetne dobni belőle. (...)

IV. 3. 18. Vajon gondolkodik-e a lélek, mielőtt ideköltözik és miután elhagyja a testét? Nem, a gondolkodás ideleenn lesz a sajátja, amikor már tanácstalan, gondok gyötrik, és erőtlenebb, mint volt. Hiszen ha valami gondokodásra szorul, ez azt jelenti, hogy már nem elegendő önmagának.

VI. 9. 3. Ahogyan a lélek halad előre a forma nélküli felé, amelyet egyáltalán nem képes felfogni, mivelhogy az nem határozza meg őt, nem hagyja rajta a nyomát mint valami mintás pecsétnyomó, meginog és félni kezd, hogy esetleg semmit sem fog meg. Ezért azután nem csoda, hogy a lélek szenved ebben a világban, és szívesen visszafordul, és egyre lejjebb zuhan, míg végül eléri az érzékelhető világot, ahol is a szilárd, fogható dolgok között, hogy úgy mondjam, kipihenheti magát. (...)

Amikor azonban a lélek elszánja magát, hogy egyedül maradván lásson, és egyedül csak önmagát látja, mivel önmagával van együtt, és egy, mivel egy azzal, amit lát, azt hiszi, még nem ragadta meg, amit keres, mivelhogy ő nem különbözik attól, amit megismer. Mindazonáltal így kell cselekednie annak, aki az Egyről kíván bölcselkedni. (...)

VI. 9. 4. A nehézség főként abból adódik, hogy Őt nem tudás vagy megismerés útján ragadhatjuk meg, ahogyan a többi szellemi valóságot, hanem a tudásnál is erősebb jelenlét által. Amikor a lélek tudomást szerez valamiről, eltávolodik az egységtől, és már nem egészen egy. A tudás ugyanis gondolat, a gondolat pedig eleve sok. Vagyis a lélek ilyenkor szem elől téveszti az Egyet, lezuhan a számba és a sokaságba. Túl kell tehát emelkednie a tudáson, és semmiképpen sem szabad kilépnie önnön egységéből. El kell távolodnia a tudástól és a tudhatótól ugyanúgy, mint minden más szép látványtól. Hiszen minden szépség későbbi Őnála és Őtöle ered. (...) Ezért azután kimondhatatlan és leírhatatlan, mint Platón mondja, ha pedig mégis beszélünk és írunk Róla, csak azért tesszük, hogy elindítsuk Feléje a hallgatót, és azt szeretnénk elérni, hogy a Róla való beszéd ráébredje a látványra, mint amikor valakit útb igazítanak afelé, amit látni szeretne. A tanítás ugyanis az út és az utazás kezdetéig tart, Őt meglátni viszont már annak a dolga, aki ezt tűzte ki célul maga elé. (...)

VI. 9. 7. Ne úgy szemlélődj, hogy gondolkodásodat kifelé irányítod. Az Egy ugyanis nem valahol van, hiszen ezáltal minden mást megfosztana önmagától, hanem mindig jelen van annak a számára, aki képes megérinteni Őt. (...) Ugyanúgy tudnunk kell azt is, hogy Azt nem lehet elgondolni és megismerni addig, amíg a lélek valami másnak a lenyomatát hordozza magában, és ez a lenyomat hat benne. Vagy másképp szólva, amíg más tartja hatalmában a lelket. (...) A léleknek is meg kell szabadulnia minden formától, hogy akadálytalanul betölthesse és be-
ragyoghassa őt az Első természete. Ha viszont így van, a léleknek oda kell hagynia mindent, ami külső, teljességgel befelé kell fordulnia, nem szabad odahajolnia semmiféle külső dologhoz. (...) Mint Platón mondja, az Egy senkitől sincs távol [vö. Platón: *Parmenidész*, 138 e], hanem ott van mindenkiben, csak ők nem tudják. (Plótinosz: *Enneadész* [Kilenceselek]. Európa, Budapest, 1986.)

☛ Cicero: A szónok

4. Valóban, a filozófusok tudománya nélkül nem tudjuk megkülönböztetni valamely dolog nemét és fajtát, sem magát a dolgot meghatározni és kifejezni, sem osztályokba sorolni. Nem tudjuk megítélni, mi az igaz, mi a téves, sem a következő ményeket felismerni, sem az ellentmondásokat észrevenni s a kétes dolgokban dönteni. (...) És e sokféle tárgykör: az élet, a kötelességek, az erény, az erkölcsök alapos ismerete nélkül ugyan szónokolhat-e, megérthet-e valamit bárki is?

33. A szónok azonban ne csak a dialektikában legyen járatos, hanem ismerje és tanulmányozza a filozófia többi ágazatát is. Mert sem a hitről, sem a halálról, sem a kegyeletes tiszteletadásról, sem a hazaszeretetről, sem a jóról és a rosszról, sem az erényről és a bűnről, sem a kötelességről, sem a fájdalomról, sem a gyönyörőről, sem a lelki zavarokról és tévelygésekről, melyek gyakran szóba kerülnek ugyan, de roppant szűkszavúan beszélnek róluk, mondom, a filozófia tudománya nélkül mindezekről mit sem szólhatunk és fejthetünk ki komolyan, változatosan, gazdag nyelvezettel. (*Cicero Válogatott Művei*. Szerk. Havas László. Európa, Budapest, 1987, 207., 239.)

☛ Cicero: A legfőbb jóról és rosszról

IV. 10. De induljunk ki abból az alaptételből, hogy mindenekelőtt önmagunkkal törődünk, és a természet eleve belénk oltja azt a törekvést, hogy fenntartsuk magunkat. Ebben egyetértünk. Következik az, hogy vegyük szemügyre, valójában kik vagyunk, hogy meg tudjuk őrizni magunkat a megfelelő állapotban, tehát emberek vagyunk. Lélekből és testből állunk, s mindkettőnek vannak meghatározott sajátosságai. Mindkettőt szeretnünk kell, ahogy az elsődleges természetes ösztön megköveteli, és e kettőből kell meghatároznunk a legfőbb és föltétlen jó célkitűzését. Ezt, ha az előzmények helyesek, úgy kell meghatároznunk, hogy a természet szerinti dolgokból minél többnek és minél fontosabbnak az elnyerését

jelenti. Így határozták meg a célt a régiek. Amit én hosszasan fejtegettem, azt ők rövidebben fogalmazták meg: legfőbb jónak tartották a természet szerint élni.

V. 13. Hiszen olyan életre törekszünk, amely teljes a test és a lélek erényeivel, és ebben kell megtalálnunk a legfőbb jót. (...) A lélek erénye fölötte áll a test erényének, és a lélek akaratunktól független erényeit felülmúlják az akaratunktól függő erények. Ezeket nevezzük tulajdonképpeni erényeknek, és ezek erősen kimagaslanak a többi közül, mert az észből erednek, amelynél nincs semmi istenibb jellegű az emberben.

V. 32. Az erénynek, mondhatni, égi és isteni felsőbbrendűséget tulajdonítunk, annyira, hogy ahol az erény érvényesül, és az erényesen végzett, nagy és minden dicséretre méltó cselekedetek, ott nem fordulhat elő szerencsétlenség és bánat, de lehetnek nehézségek, lehetnek kellemetlenségek. Így azt sem habozom kimondani, hogy minden bölcs mindig boldog, azonban előfordulhat, hogy az egyik boldogabb a másiknál. (Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról*. Kairosz, Budapest, 2007, 255–256., 323–324., 367.)

☛ Cicero: A kötelességekről

I. 4. Az ember viszont, mivel értelmes lény, észreveszi az összefüggéseket, látja az okokat, tudomásul veszi a fejlődést, mondhatjuk úgy is: az előrehaladást, a hasonló mozzanatokat összeveti, a jelennel biztosan egybekapcsolja a jövőt, így nehézség nélkül szemléli az élet egész folyamatát, eltöltéséhez előteremti a szükséges feltételeket. Ugyancsak az értelem erejével kapcsolja össze a természetet az egyik embert a másikkal a nyelv és az életmód közösségében. Mindenekelőtt különleges szeretetet olt beléje azok iránt, akiket a világra hozott, arra serkenti, hogy emberi társadalmat alkosson, amelyben maga is részt vesz, és igyekezzék előteremteni, ami megkönnyíti az életet nemcsak saját magának, hanem házasársának, gyermekeinek és azoknak, akik számára kedvesek, és akikre vigyáznia kell. Az ember elsőrendű megkülönböztető jegye az igazság keresése és kutatása. Mihelyt lerakjuk megszokott feladatainkat és gondjainkat, látni, hallani, tanulni kívánunk, úgy véljük, a rejtett és nagyszerű dolgok ismerete szükséges a boldog élethez. Ebből nyilvánvaló, hogy ami igaz, egyszerű és tiszta, az felel meg leginkább az emberi természetnek. Az igazság feltárásának vágyához kapcsolódik a magasabbrendűség igénye, úgyhogy a megfelelő természetes műveltséggel rendelkező lélek csak mesterének, tanítójának hajlandó engedelmeskedni, vagy annak, akinek jogos és törvényes hatalma mindenkinek hasznára van. Ebből a természetes büszkeségből születik a lelki nagyság, ebből az emberi dolgok megvetése. Az is a természet és az értelem nem középszerű erejét bizonyítja, hogy egyedül ez az élőlény képes megismerni a rendet, az illendőséget, a szavak és a tettek mértékét. Egyetlen más lény sem tudja felfogni a részek arányát, mindannak szépségét és báját, amit lát. Mivel a természet és az értelem az alkotóelemeknek ezzel az összhangjával az érzékelés mellett a lelket is felruházta, úgy véli, hogy annál inkább a szépre, az állandóságra és a rendre kell ügyelnie szándékaiban és tetteiben. Óvakodik attól, hogy valamit

is tisztességtelenül és méltatlanul tegyen, s hogy gondolataiban és cselekedeteiben se kövessen el vagy érezzen semmit hitvány módon. Ebből születik és támad, amit keresünk: az erkölcsi jó. Ez akkor is tiszteletre méltó, ha általában nem ismerik, és joggal mondjuk róla, még ha senki sem magasztalja is, hogy természeténél fogva dicséretet érdemel.

I. 30–33. Azt is meg kell értenünk, hogy a természet szinte két személyiséggel ruházott fel bennünket. Az egyik mindenki számára közös, mivel részesei vagyunk az értelemnek és annak a felsőbbrendűségnek, amellyel kiemelkedünk az állatok közül, amelyből minden erkölcsileg jó és illendő származik, és amelynek alapján kötelességünket meg tudjuk állapítani. A másik az a személyiség, amely minden egyénnek külön-külön jutott. (...) Tartsa magát mindenki saját jelleméhez; ha az nem rossz, legfeljebb egyéni, annál könnyebb lesz megőrizni az illendőséget, amelyet vizsgálunk. Úgy kell ezt tennünk, hogy a természet általános rendjével soha ne szálljunk szembe, hanem saját természetünket annak tiszteletben tartásával kövessük. (...) Ahhoz a két bennünk rejlő személyiséghez, amelyről fentebb beszéltem, egy harmadik is járul, amellyel a véletlen vagy helyzetünk ruház fel, de van egy negyedik is, amelyet saját magunk szabadon választunk ki önmagunknak. (...)

Az illendőséget vizsgálva mindezeket meg kell fontolnunk elménkben és gondolatainkban, elsősorban azonban azt kell tisztáznunk, kik és milyenek akarunk lenni, milyen élethivatást választunk. Ez a döntés az összes közül a legnehezebb. (...) Mi azokat utánozzuk, akik nekünk tetszenek, és az ő törekvéseik, szokásaik vannak reánk hatással. Többnyire azonban szüleink elveivel fölvértezve általában az ő szokásuk, erkölcsük felé hajlunk. Másokat a közvélemény irányít, azt kívánják leginkább, ami a többség szemében a legszebb. Mégis helyes életúton járnak néhányan, akár szerencsésük, akár jó természetük, akár szüleik nevelése következtében. (...) Aki tehát életéről rossz hajlamtól mentes természetének megfelelően határozott, állhatatosan ragaszkodik hozzá, mert ez illik leginkább, kivéve, ha talán rádöbben, hogy tévesen választotta meg életmódját. Ha ez mégis megeshet (és valóban megeshetik), meg kell változtatnunk magatartásunkat és életelveinket. (*Cicero Válogatott Művei*, i. m. 293–294., 325–331.)

☛ Cicero: Az állam

I. 25. 39. Az állam tehát – mondta Scipio – a nép ügye, a nép azonban nem olyan embergyülekezet, amely akármilyen módon keletkezett, hanem a tömegnek olyan csoportosulása, amelynek alapja a jogi megállapodás és a közös előny. A csoportosulás elsődleges indítéka nem annyira a gyengeség érzésében, mint inkább az emberek úgynevezett természetes társas ösztönében rejlik. Az emberi nem ugyanis nem magányosan él és egyedül kóborló.

A III. könyv elejének tartalma = Augustinus: *De civitate Dei*, II. 21.: Abban az esetben van szó államról, azaz a nép ügyéről, ha azt jól és igazságos módon irányítják, legyen bár a vezető egy király, vagy csekély számú optimata, vagy az egész nép. Ha azonban a király igazságtalan, akit a görögöket követve tyrannus-

nak nevezett, vagy az optimaták igazságtalanok, kiknek összefonódását érdekszövetség jelölte meg, vagy a nép maga igazságtalan, egy ilyen nép megjelölésére nem talált szokásos nevet azonfelül, hogy azt magát is tyrannusnak kellene nevezni: az már többé nem csupán elfajzott államnak nem tekinthető (...), hanem az, miként ama definíciók alapján való következtetés mutatja, egyáltalán semmiféle államnak nem tekinthető, mivel az többé már nem a nép ügye, ha azt egy tyrannus vagy egy érdekcsoport veszi a kezébe, s a nép maga sem nép már többé, amennyiben igazságtalan volna, mivel már nem olyan tömeg, amely a jog és az érdek közössége elismerése alapján egyesült a nép már említett meghatározása értelmében.

Az állam. Scipio álma, 15.: Az emberek azzal a szent rendeléssel születtek, hogy oltalmazzák azt a gömbölyű égitestet, amelyet ennek az égi térnek a közepén látsz, és amelyet Földnek neveznek. Az emberek lelke azokból az örök tüzekből származik, amelyeket csillagoknak és üstökösöknek mondotok. (...) Ezért meg kell őriznetek lelketek a test börtönében. Nem szabad eltávozni a földi életből annak az akarata ellenére, akitől lelketeket nyertétek, nehogy úgy tűnjék: az Istentől kijelölt emberi kötelesség elől menekültetek el. (Cicero: *Az állam*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995, 90., 145., 195.)

☛ Cicero: A jóslásról

I. 18. 34. Azokkal értek tehát egyet, akik úgy tartják, kétféle fajtája van a jóslásnak. Az egyik, amelyikben része van a tudománynak, a másik, amelyik híján van annak. I. 55. 126. Nem az a végzet, amit babonásan, hanem amit tudományosan neveznek annak, azaz a dolgok örök okának, amiért megtörténtek a múltbeli dolgok, amiért megtörténnek a jelenben meglévők, s amiért bekövetkeznek az eljövendők. (Cicero: *A jóslásról*. Belvedere, Budapest, 2001, 24., 60.)

☛ Cicero: Az istenek természete

II. 2. 4. Mi lehet annyira nyilvánvaló, annyira kristálytisza, mint az, hogy amikor az égre pillantunk és az égi jelenségeket szemléljük, léteznie kell egy olyan legmagasabb rendű értelmi képességgel felruházott isteni hatalomnak, amely mindezeket irányítja?

II. 7. 18. Biztos, hogy a világnál nincs semmi jobb, semmi kiválóbb, semmi szebb. Mi több: nemhogy nincs, de még elképzelni sem lehet. És ha az értelemnél meg a bölcsességnél nincs semmi, ami jobb lenne, akkor ennek abban a világban kell lakoznia, amelyről szintén elismertük, hogy a legjobb.

II. 39. 98–100. Először is vegyük szemügyre az egész földkerekséget, mely a világ középső részén helyezkedik el, szilárd és kerek, és saját nehézkedése révén minden oldalról gömbbé sűrűsödik össze. Virágok, füvek, fák és olyan dolgok adják öltözkét, amelyek mindegyike hihetetlen bőségben fordul elő és kimeríthetetlenül változatos. Mindehhez még vedd hozzá az örökké hűvös forrásokat, a fo-

lyók áttetsző vizét, a partok zöldellő ruháját, a barlangok mély üregeit, a zordon sziklákat, a fenyegetően égbe nyúló hegyeket és a roppant síkságokat, de vedd hozzá még a föld mélyén rejlő arany- és ezüstereket s a végtelen mennyiségű márványt is.

Hát a szelíd jószágoknak és a vadállatoknak mennyi és milyen változatos fajtái vannak. Ugyan hányféleképpen repülnek és énekelnek a madarak, hogyan is legelnek a barmok, milyen is az erdei állatok élete! Mit szóljak az emberiségről, amely szinte arra született, hogy művelje a földet, ne engedje elvadulni a talajt a szörnyűséges vadállatoktól, vagy tönkretenni a kiszipolyozó dudvaktól. Az emberi munkától ragyognak a mezők, a szigetek, a tengerpartok házaktól, városoktól ékesek. Ó, bárcsak ugyanúgy fel tudnók fogni mindezt a lelkünkkel is, mint a szemünkkel! Akkor az egész földet szemlélve senki sem kételkednék az isteni értelemben.

II. 45. 115. Olyan szilárd a világegyetem, és olyan örökkévalóan egységes, hogy még kigondolni sem lehet nála tökéletesebbet. II. 46. 119. Micsoda összekapcsolódása ez a dolgoknak, micsoda – szinte tudatos – egyéforrása ez a természetnek!

II. 53. 132. Még a nappal és az éjszaka váltakozása is hasznot hajt az embereknek, mert elkülöníti egymástól a munka és a pihenés idejét. Ezért minden vonatkozásban és mindenképpen az a végkövetkeztetés adódik, hogy ezen a világon az isteni értelem és bölcsesség csodálatos módon szolgálja mindenek üdvét és fennmaradását.

II. 62. 154. A világ az istenek és az emberek kedvéért támadt, s mindent, ami a világon van, az ember javára hívtak életre és találtak fel. A világ ugyanis olyan, mint az istenek és emberek közös háza vagy mindannyiuk városa, mert bölcsességüket kamatoztatva egyedül ők élnek jog és törvény szerint. (Cicero: *Az istenek természete*. Helikon, Budapest, 1985, 58–123.)

☛ Epiktétosz: Kézikönyvecske

1. Egyes dolgok hatalmunkban vannak, más dolgok nincsenek. Tőlünk függ a véleményünk, az ösztönös vágyunk, a törekvésünk és ellenszenvünk, egyszóval mindaz, amit egyedül alkotunk meg. Nem tőlünk függ a testünk, a vagyonunk, a hírnevünk és a tisztségeink, tehát mindaz, amit nem egyedül hozunk létre.

Azok a dolgok, amelyek hatalmunkban vannak, természetükénél fogva szabadok, semmi sem akadályozza, semmi sem köti őket. Azoknak a dolgoknak azonban, amelyek nincsenek a hatalmunkban, nincs erejük önmagukban, másoktól függenek, egy kívülálló megakadályozhatja vagy elsajátíthatja őket.

Ne feledd: ha a természetükénél fogva függő dolgokat függetleneknek tartod, és a más dolgait a magadéinak tekinted, minduntalan akadályokba ütközöl, bánkódni és háborogni fogsz, káromolod az isteneket és az embereket, de ha csak azt tartod a tiednek, ami valóban a tied, a más tulajdonát pedig a helyzetnek megfelelően a másénak tartod, sohasem leszel a kényszer hatalmában, senki sem fog utadba állni, nem fogsz senkit szidalmazni és vádolni, és semmit sem kell majd

akaratom ellenére végrehajtanod, senki sem árt neked, és nem lesz ellenséged sem, mert nem történik veled semmi baj. (Epiktétosz: *Kézikönyvecske*. Európa, Budapest, 1978, 5–6. Vö. *Összes Művei*. Gondolat, Budapest, 2014, 283.)

☛ Seneca: Erkölcsei levelek

124. levél. (...) Az a kérdés, vajon a jót érzékeinkkel vagy értelmünkkel fogjuk fel. (...) De ebben láthatóan az ész az irányadó: miként a boldog életről, az erényről, a tisztességről határoz, úgy határoz a jóról és a rosszról is. (...) Mi azt mondjuk, hogy a boldog élet a természetnek felel meg, s hogy mi felel meg a természetnek, az szabadon és első pillantásra kiviláglik, éppúgy, mint valami tökéletes egész. (...)

Mint ahogy minden lény csak akkor hozza napvilágra a benne rejlő jót, ha már kifejlődött, úgy az emberi jó is csak akkor lép fel az emberben, ha már vele együtt értelme is tökéletes. És mi ez a jó? Megmondom: a szabad, emelkedett lélek, mely mindent maga alá vet, önmagát nem veti semmi alá. (...)

Négyfajta lény van: növény, állat, ember, Isten. E két értelmesnek megegyezik a természete, csak abban különbözik, hogy az egyik halhatatlan, a másik halandó. Közülük az egyikben, nevezetesen az isteniben a jót a természet juttatja tökéletességre, a másikban, az emberben, a törekvés. A többiek csak a maguk természetén belül tökéletesek, nem tökéletesek igazán, hiszen távol áll tőlük az értelem. Mert csakis az tökéletes, ami az egyetemes természet szerint tökéletes, márpedig az egyetemes természet észszerű, a többiek saját fajukon belül lehetnek tökéletesek. Ahol nem található meg a boldogság, ott nem található meg az sem, ami létrehozza, márpedig a boldogságot a jók együttese hozza létre. (...)

Kérlek, fordíts mindannak hátat, amiben szükségszerűen legyőznek, mivel téled idegen dolgokra törekszel, és térj vissza ahhoz a jóhoz, ami a tiéd. Mi ez? A lélek, mégpedig a jobba tett, tiszta lélek, Isten versenytársa: az emberi fölé emelkedve, önmagában hord mindent, ami sajátja. Értelmes élőlény vagy. Akkor hát mi benned a jó? A tökéletes értelem. Hajlandó vagy-e ezt a végsőkig fejleszteni, növelni annyira, amennyire lehet? Akkor gondold, hogy boldog vagy, mikor minden örömed ebből születik. (...)

Íme, egy rövid szabály, ezzel mérheted magad, segítségével észreveszed, ha már tökéletessé váltál: a neked szánt jó akkor lesz a tiéd, amikor megérted, hogy a boldogok a legboldogtalanabbak. (*Seneca Próza Művei*. Szerk. Takács László. Szenzár Kiadó, Budapest, 2002, I. köt. 605–610.)

☛ Seneca: A természeti kérdésekről

Bevezetés, 3. Én olyankor mondok köszönetet a természetnek, amikor nem arról az oldaláról látom, amely mindenkié, hanem behatolok titkosabb rejtekeibe, megtudom, milyen a mindenség anyaga, ki az alkotója vagy megtartója, mi az istenség, teljesen önmaga felé fordul-e, vagy ránk is tekint időnként, mindennapi

tevékenykedik-e, vagy csak egyszer cselekedett, a világ része-e, vagy maga a világ, szabadságában áll-e ma is döntést hozni és a végzet törvényéből eltörölni valamit, vagy fenségén esik csorba, hibáját ismeri be akkor, ha a teremtés műve változtatásra szorul. Szükségszerű, hogy neki mindig ugyanaz tessen, hiszen neki csakis a legjobb tetszet, ettől azonban még nem kevésbé szabad és hatalmas, ugyanis ő maga a saját szükségszerűsége.

4. Ha ide nem nyertem volna bebocsátást, nem lett volna érdemes megszületnem. Hisz mi okom lett volna örülni, hogy az élők sorában vagyok? Talán hogy ételt-italt eregessen le a torkomon? Hogy tömjem ezt a rogyant és ingatag testet, amely mindjárt elpusztul, ha nem töltöm újra azonnal, és betegápoló legyek egész életemben? Hogy féljek a haláltól, holott egyedül annak születünk? Fossz meg ettől a felbecsülhetetlen jótól – nem ér annyit az élet, hogy izzadjak, szorongjak miatta.

VII. 30. 5. Az eljövendő kor népe sok mindent tudni fog, ami számunkra ismeretlen, sok minden az utókor századainak van fenntartva, amikor a mi emlékünk régen megfakult már. Csöpp dolog a világegyetem, ha nem akad benne kutatnivaló minden kor számára. 6. Bizonyos beavatásokban nem egyszerre részesül az ember: Eleusisnak van mit mutatnia a másodszer visszatérőknek is; a természet sem egyszerre részesít beavatásaiban. Beavatottnak hisszük magunkat? Még csak az előszobában toporgunk. Azok a titkok nem ömlesztve, nem is mindenkinek tárulnak fel: mélyen vannak, a belső szentélybe zárva, és valamit a mi időnk pillant meg belőlük, valamit az, amely majd a helyünkre lép. (Seneca: *Természettudományos vizsgálódások. Seneca Prózai Művei*, II. köt. Szenzár, Budapest, 2004, 503–504., 697.)

☛ Marcus Aurelius: Elmélkedések

IV. 10. Minden, ami történik, igazságosan történik. Ha pontosan megfigyeled, rájössz. Nemcsak azt mondom, hogy bizonyos rend szerint, hanem hogy igazságosan, sőt, mintha valaki érdem szerint rendelkezne. Továbbra is erre figyelj tehát, s bármit csinálsz, azzal a szándékkal csináld: légy jó, jó a szó valódi értelmében! Erre vigyázz minden cselekedetedben!

V. 18. Senkivel sem történik olyasmi, aminek az elviselésére nem termett. Mással is megesik ugyanez, s vagy tudatára sem ébred, hogy mi történt vele, vagy lelki nagyságával kérkedve megőrzi nyugalma rendületlenül. Márpedig mégiscsak rettenetes volna, ha a tudatlanság és a tetszelgés többre menne, mint a belátás. VIII. 45. Ragadj fel, és vess oda, ahová akarsz: szellemem ott is derűs lesz, mert beéri azzal, ha saját alkatának megfelelő módon él és cselekszik. XII. 11. Micsoda hatalom fölött rendelkezik az ember! Módjában áll nem tenni mást, mint amit az Isten helyesel, és mindent szívesen fogadni, amit az Isten neki rendel.

VIII. 27. Három viszony irányítja életedet: az egyik a téged burkoló sáredényhez fűz, a másik az isteni okhoz, amelyből mindenkire minden árad, a harmadik pedig kortársaidhoz. IX. 22. Kutasd figyelő gonddal a magad, a világ és embertársad vezérlő értelmét. A magadét: hogy igazságos értelemmé formáld, a világét:

hogy el ne felejtse, minek a része vagy, és embertársadét, hogy átlásd, vajon esztele-e vagy belátó, s hogy egyúttal számba vedd a rokoni kapcsolatot is, amely összefűz vele.

IX. 1. Aki igazságtalan, az bűnt követ el. Mivel a mindenség természetének rendelése szerint az értelmes lények egymásért vannak, hogy egymást értékük szerint segítsék, bántani azonban semmiképpen ne bántsák, világos, hogy aki nem engedelmeskedik az ő akaratának, az vétkezik a legfőbb Istenség ellen.

Aki hazudik, az ugyanazt az Istenséget bántja meg. A közös természet ugyanis mindennek a természete, ami csak van. Ami pedig van, azt minden létezővel rokoni kötelék kapcsolja össze. A közös természetet még igazságnak is nevezzük: minden igazság legősibb kútfejének. Aki tehát tudatosan hazudik, az vétkezik, ha félrevezető szándékkal letér az igazi útról. De az is vétkezik, aki akaratlanul hazudik, ha a közös természettel nincs összhangban, és a világ természetével harcba keveredve megzavarja a világrendet. De harcba keveredik vele az is, aki – bár szándékán kívül – az igazsággal ellentétes álláspontra sodródik. Mert a természet beoltotta az emberbe az igazság ösztönét, és csak az nem tudja megkülönböztetni a hamisat az igaztól, aki hanyag és figyelmetlen.

VIII. 55. Általánosságban véve a gonoszság nem árt a világrendnek, esetenként véve nem árt embertársamnak. Egyedül csak annak ártalmas, akinek viszont, mihelyt úgy akarja, módjában áll megszabadulni tőle. IX. 4. Aki vétkezik, maga ellen vétkezik, aki igazságtalan, magával szemben igazságtalan, hiszen önmagát teszi gonosszá.

IX. 16. Az értelmes és társas életre született lény kára vagy java nem attól függ, ami éri, hanem attól, amit tesz. Éppen így erényességét vagy bűnösségét sem az dönti el, ami éri, hanem az, amit cselekszik. IX. 42. Ha embertársaddal jót tettél, mit akarsz még?

X. 6. Akár csak atomok zűrzavara van, akár van természeti rend, első vezérlelmem: „Része vagyok a természettől kormányzott egésznek.” Második vezérlelmem: „A velem egyfajtájú részekkel valamiféle rokonsági kötelék fűz össze.” Annak tudatában, hogy rész vagyok, semmin nem ütközöm meg, ami az egészből nekem jut, mert semmi sem káros a résznek, ami hasznos az egésznek. Az egész viszont nem tartalmaz semmit, amiből ne volna magának haszna. (...) Ha ezek mellett az alapelvek mellett következetesen kitarok, életem mindenesetre boldog lesz.

XII. 26. Ha valami nehezedre esik, megfelekedzel arról, hogy minden az egyetemes természet szerint történik; arról, hogy a más hibája nem érint téged; de arról is, hogy minden, ami történik, öröktől fogva így történt, mindig így fog történni, és most is mindenütt így történik; s arról is, hogy milyen szoros kapcsolat van az egyes ember és az emberi nem között: nem a vér és mag rokonsága, hanem az értelem közössége. Elfeleded azt is, hogy minden ember értelme Isten, és ez tőle ered; azt is, hogy szigorú értelemben véve senkinek sincs semmije, hanem mindent: gyermekünket, testünket, magát a párát is tőle kaptuk, azt is, hogy minden csak vélemény, azt is, hogy mindenki csak a jelen pillanatot éli, s csak ezt veszítheti el. (*Marcus Aurelius Elmélkedései*. Parthenon, Budapest, 1943, Európa, Budapest, 1975.)

☛ Aulus Gellius (II. sz.): Attikai éjszakák

Azokról a semmirekellő hitványokról, akik nagy szorgalommal bújják a filozófia tanításait

Mikor Epiktétosz megfigyelt egy szemérmetlen, erőszakos, tolakodó, züllött erkölcsű, nagy hangjában bízó, orcátlan embert, aki mindenre gondolt, csak a lelke kiművelésére nem, és látta, hogy ennek ellenére a filozófia tanításával és törvényeivel is foglalkozik, belemerül a természetfilozófiába, tanulmányozza a dialektikát, felkutat és boncolgat sok egyéb hasonló tételt, Istent és embert tanúul hívva többek jelenlétében a következő szavakkal támadt rá: „Ember, hova nyargalsz? Nézd meg, tiszta-e az edény, mert ha mindezt a magad önhittségébe hányod bele, megromlik, s megrothadva vizeletté, ecetté vagy még ezeknél is hitványabbá válik.” Aligha találhatnánk komolyabb és igazabb szavakat, hiszen e nagy filozófus azt fejezi ki, hogy a filozófia előírásai és elvei, ha kétszínű és elfajzott emberbe hullnak, mint valami mocskos edényben, átalakulnak, megváltoznak, megromlanak, és – ahogy ő a cinikusokhoz illően mondja – vizeletté vagy annál is undorítóbb dologgá válnak. (Aulus Gellius: *Attikai éjszakák*. Európa, Budapest, 1968, 193–194.)



B. A KERESZTÉNYSÉG THEOCENTRIZMUSA

Az európai világszemlélet második nagy korszaka és típusa a kereszténység. Ennek szelleme és lelkülete Jézus Krisztus és apostolai óta máig, tehát két évezreden keresztül jelen van; a hatás és az érvényesülés viszont történeti időszakok szerint nagy változásokat mutat. Az antik világban az első három évszázad az üldözés, egyben az elterjedés kora; a IV. század az engedélyezett, majd államvallássá válás folyamata; a középkor a keresztény egyház szellemi és világi kiterjedésének kora; az újkor a kereszténység meggyengülésének, kritikájának, az egyházat ért politikai támadásoknak a kora.

A Világ, az Abszolútum és az Ember hármasságából a keresztény szellem teljességgel az **Abszolútum**, az Isten jegyében él. A **világ** fogalma átértelmeződik, és *kettős* tartalmat kap: mint teremtés értékes és jó, de mint az Igét (a Fiút) elutasító színtér és szereplő az Istennel és szellemmel szemben álló negatív jelleget, alacsony rangot kap. A kereszténység új emberképet is alkot, amelynek értelmében az **ember** már nem a világ része, hanem Isten képmása, önálló elv és halhatatlan személy, aki csak testi mivoltában tagolódik a világba. A világ az ember földi rendeltetésének értékes, de mulandó színterévé válik.

A kereszténység lényegéhez tartozik, hogy az Örök az Időbe lépett, az Isten Emberré lett, ahogyan a János szerinti evangéliumban olvasható: „Az Ige testté lett” (Jn 1,14). Mivel Jézus Krisztus mindeneket egy főben egyesít (anakefalaiószisz = recapitulatio), ettől fogva a keresztény ember számára az igazság nem az időbeliség egymásutánjának részlegességében, hanem az időfelettség/időtlenség „egyidejűségének” teljességében áll fenn és érvényesül.

A keresztény mentalitást s a középkori ember lelkületét így írja le Babits Mihály *Psychoanalysis Christiana* című versében:

*Hallottunk ájtatós, régi faragókat,
kik mindent egyforma türelemmel róttak,
nem törődve, ki mit lát belőle s mit nem:
tudva, hogy mindent lát gazdájuk, az Isten.*

Jellegzetes, ahogyan a számára legfontosabbat *Szent Ágoston* megfogalmazza: „Istent és a lelket vágyom megismerni. Semmi többet? Egyáltalán semmi mást.” (*Soliloquia*, I. 2. 7.) Ezen kívül a keresztény szemlélet távlatait és lelkületét jól jellemzik *Dante Alighieri* nagy művének, az *Isteni színjáték*nak befejező sorai is (*Isteni színjáték*. Paradicsom, 33. ének, 142–145. sor., ford.: Babits Mihály):

*Csüggedtem volna, lankadt képzelettel,
de folyton-gyors kerékként forgatott
vágyat és célt bennem a Szeretet, mely
mozgat Napot és minden csillagot.*



9. A keresztény filozófia fogalma és kezdetei

A keresztény filozófiát három korszakra oszthatjuk: 1. Az ókeresztény gondolkodás, a görög és latin egyházatyák működése, vagyis a *patrisztika* a II–VIII. század között. 2. A középkori *skolasztika* a IX–XIV. század között. 3. A reneszánsz kori és az újkori keresztény gondolkodás a XV. századtól napjainkig.

A keresztény filozófia alapja *hit* és *értelem* egymásra vonatkozása, egymást megvilágító és erősítő működése. „Érts, hogy higgy, higgy, hogy érts!” – mondta Szent Ágoston (*Sermo*, 43. 7. 9.). II. János Pál pápa „Fides et Ratio” kezdetű enciklikáját (1998) pedig ezekkel a szavakkal kezdi: „A hit és az értelem két szárny, melyekkel az emberi szellem fölemelkedik az igazság szemlélésére”.

Értelem nélkül a hit merő érzelevallássá (fideizmus) válik, amely hovatovább nem tud számot adni hitének tartalmairól, s lelkesülő és képlékeny kisközösségeket létesít. Hit nélkül az értelem vagy ateizmushoz, vagy úgynevezett észvalláshoz vezet, amely a kultusz és az egyház megtagadását eredményezi, miközben a vallást lehetetlenné tevő északultust alakít ki, miként történt az újkori racionalizmus századaiban.

A keresztény gondolkodásban *Isten* eszméje lényegileg eltér a korábbi istenfogalmaktól. Isten abszolútum (feltétlen), transzcendens (világon túli), maga a lét/léttelenség, mindennek alapja, teremtője, rendezője és gondviselője. Mivel evilágon túli, ezért fogalmilag felfoghatatlan, de az általa teremtett világ analógiái útján az értelem közelíteni tud hozzá, és így sajátos módon megismerhető.

Az Isten: Atya, Fiú és Szentlélek Szentháromsága, egy lényeg (uszia, substantia), avagy természet (phüszisz, natura) három személyben (proszopón, persona). Ez a *trinitológia* = Szentháromság-tan lényege. A Fiú: az Ige, Jézus Krisztus két (isteni és emberi) természet egy személyben, akivel az örök Logosz a világba, az időbe lépett, aki egyesíti a mindenséget, az ember megváltójaként átfogja az isteni és az emberi világot, s akin keresztül az ember az emberre tud találni. Ez a *krisztológia* = Krisztus-tan lényege. (Érdemes megfontolni, hogy az e világi létrendben felfelé haladva az individualizáció fokozódik, s az emberi nemhez érve a *személy* fogalma minden embert megillet; az isteni lényt pedig egyenesen három személy foglalja egybe.)

A keresztény *emberkép* szintén alapvetően új a gondolkodás történetében. Test és lélek egységként, a véges és a végtelen között az ember egyrészt a világhoz, másrészt mint Isten képmása és szellemi lélek az örökkévalósághoz tartozik, egészében véve pedig megismételhetetlen önérték, méltósággal bíró személy. Az ember „Istenre képes” (capax Dei), értelmes és erkölcsi lény, akinek egyéni és közösségi hivatása van.

A keresztény tanításnak az emberre vonatkozó központi elve a *szeretet*. A fogalmat sok félreértés kíséri; a szeretetet hirdetve a kereszténység nem holmi érzelevallás, mert a szeretet a létrendből kiinduló, ontológián és morálfilozófián alapuló megfontolásokból kapja meghatározott, emberépítő tartalmát. A tanítás mélységét jelzik az egyházatyák jellegzetes megfogalmazásai: Szent Ágoston ezt írja: „Szeress, és tégy, amit akarsz!” A hagyomány szerint pedig az aggastyán Szent János apostol és evangélista, midőn epheszoszi hívő közössége bármilyen kérdés-

ben a tanácsát kérte, mindig csak ennyit mondott: „Fiacskáim, szeressétek egymást!”

A világot illetően a keresztény szellem eltér a görög ciklikus felfogástól, és a világ, ezen belül a történelem lineáris menetét, azaz kezdetét és végét, valamint üdvtörténeti értelmét vallja. A világ kettős tartalmat kap: mint teremtés jó és érték, mint az Igét meg nem értő s a szellemet akadályozó tényező negatív megítélés alá esik. A keresztény tanítás a világ semmiből való isteni teremtését vallja (*creatio ex nihilo*).

[A *semminek két fogalmát* kell megkülönböztetni: *a*) abszolút semmi (görögül: „to ouk on”), és *b*) valami nem-léte (görögül: „to mé on”). A világ semmiből való teremtése a világ nem-léte értelmében vett semmiből való teremtést jelenti. Az abszolút semmi nem lehetséges, *a*) mivel Isten a létteljesség, *b*) mivel a világ létezik. Az abszolút semmi logikai fogalom; ontológiai tételezése a nihilizmus.]

Az egyházatyák időszaka a nagy dogmaalkotások és a keresztény tanítás kifejlesztésének kora. Ennek érdekében az egyházatyák fölhasználták az antik kultúra, a görög filozófia megfelelő fogalmait és tanait, míg a keresztény szellemmel ellentétes irányzatokat természetesen bírálattal illették. A kereszténység alapvető (trinitológiai és krisztológiai) hittételeit a négy első egyetemes zsinaton rögzítették. Ezek: a niceai (325), az első konstantinápolyi (381), az epheszoszi (431) és a chalcedoni (451) zsinat.

Egyházatyának minősül, 1. aki helyes, igazhitű tanítást képviselt, 2. aki élet-szentséget mutatott, 3. akit az egyház elismerése övezett, 4. aki az ókeresztény időszakban élt. Azokat, akikre nem maradéktalanul érvényesek ezek az ismérvek, egyházi íróknak, illetve ókeresztény íróknak, a későbbi korokban élt gondolkodókat pedig egyháztanítóknak nevezzük. Mindazonáltal az ókeresztény írók örökségének egésze az egyházi hagyomány becses részét képezi, mint amelyből az elfogadott tanítás kisarjadt. A kialakult hagyomány szerint a négy nagy nyugati (latin) egyházatya: Szent Ambrus, Szent Ágoston, Szent Jeromos és Nagy Szent Gergely pápa.

A II. századi *apologéták* között találjuk – a filozófiát elítélő írók mellett – a keresztény filozófusok első nemzedékét (*Arisztidész*, *Szent Jusztinosz*, *Athénagorasz*, *Antiochiai Szent Theophilosz*), akik az evangéliumi tanítást a görög filozófia fogalmaival kezdték kifejezni, s akik a keresztény hit védelmében és elfogadtatása érdekében ennek antik filozófiai és mitológiai párhuzamait hangsúlyozták. Tanításuk nyomán alakul ki az elv, amely szerint – szemben a görög filozófia egymásnak ellentmondó számos irányzatával – a *kereszténység az igazi filozófia*. *Szent Jusztinosz* (†165k) vértanú filozófus felfogásában a bölcsesség közös forrása a keresztény hitnek és a filozófiának, s a görög filozófia az evangéliumi előkészülethez tartozik.

Alexandriai Kelemen (150 k.–215 k.) gondolkodását a görög filozófia nagyra-becsülése jellemezte, miközben bírálta korának szkepticizmusát és gnoszticizmusát. Szemében a filozófia a gondviselés műve, Isten szövetsége a görögökkel (*Sztrómateisz*, I. 5. 1.). *Órigenész* (185/6–253/4) hatalmas életművet alkotott. A Szentírás szövegének tudósa, az allegorikus bibliamagyarázat (exegézis) híve. *Az alapelvekről* című műve a keresztény tanítás első nagy rendszerezése. *Lactantius*

(250 k.–325 k.) a constantinusi fordulat korának írója. *Isteni tanítások* című főműve a keresztény tanok nagy összefoglalása, amely egyben a pogány vallások és filozófiák kritikáját is adja, s a kereszténységet mint igaz vallást és igaz bölcsességet mutatja be. *Nüszsai Szent Gergely* (335 k.–394) püspök a természetes istenismeret nagy teoretikusa volt.

Szent Ágoston (354–430) a legjelentősebb egyházatyja; róla a következő fejezet szól. *Ál-Areopagita Dénes* (V. sz.) az úgynevezett „negatív teológia” képviselője, amely szerint az isteni Abszolútum meghaladja fogalmainkat, s ezért a rá vonatkozó pozitív állítások nem lehetnek kimerítőek. (Ez helyes elv, de túlhangsúlyozása, amely az újkorban bekövetkezett, elvezetett az „Isten egészen más” téves eszméjéhez. Ez a felfogás az értelem szerepének, Isten bármilyen megismerésének kétértelműségbevonását, és Isten és az ember bensőséges kapcsolatának meggyengítését eredményezte.) Az itáliai *Boethius* (480 k.–524/5) nagy érdeme Arisztotelész egyes műveinek latinra fordítása és magyarázata. Jelentősek logikai és teológiai munkái is. Híres műve *A filozófia vigasztalása*, amelyet kivégzése előtt börtönében írt, s amelyben a sors és a gondviselés különbségéről, a mulandóságról és az örökkévalóságról értekezik.



Boethius tanít; Boethius a börtönben (miniatúrák)

Boethius: *A filozófia vigasztalása* (1385). Glasgow, Egyetemi Könyvtár

IRODALOM

Vanyó László: *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Szent István Társulat, Budapest, 1980; B. Altaner (ford. Hermann I.): *Ókeresztény irodalomtörténet*. Szent István Társulat, Budapest, 1947; Artner Edgár: *Ókeresztény egyház- és dogmatörténet*. Budapest, 1946; Hollós János: *Patrológia*. Debrecen, 1984; Kühár Flóris: *A keresztény bölcsélet története*. Szent István Társulat, Budapest, 1927; A.-G. Hamman: *Hogyan olvassuk az egyházatyákat?* Pannonhalma, 2009; Puskely Mária (szerk.): *Patrisztikus kislexikon*. Jel, Budapest, 2012; Frenyó Zoltán: *Krisztológiai és antropológiai kérdések az ókeresztény gondolkodásban*. Jel, Budapest, 2002; Frenyó Zoltán (szerk.): „Tudom, kinek hittem.” *Patrisztikus tanulmányok*. L'Harmattan, Budapest, 2003; Eric Osborn: *Erkölcsei minták az ókeresztény gondolkodásban*. Jel, Budapest, 2013; XVI. Benedek pápa: *Az egyházatyák*. Szent István Társulat, Budapest, 2009.

Christopher Stead: *Filozófia a keresztény ókorban*. Osiris, Budapest, 2002; Robert A. Markus: *Az ókori kereszténység vége*. Kairosz, Budapest, 2010; Peter Brown: *Az európai kereszténység kialakulása*. Atlantisz, Budapest, 1999; Henry Chadwick: *A korai egyház*. Osiris, Budapest, 1999; Somos Róbert: *Az alexandriai teológia*. Kairosz, Budapest, 2001; John Meyendorff: *A bizánci teológia. Történelmi irányzatok és tantételek*. Bizantinológiai Intézet Alapítvány, Budapest, 2006; Jean-Yves Leloup: *Bevezetés az igazi filozófusokhoz. A görög atyák avagy a nyugati gondolkodás elfelejtett tartománya*. Kairosz, Budapest, 2006; Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticiizmus*. Áron, Budapest, 1999.

Perendy László: *Antiokhiai katekézis a II. század végén. Theophilosz püspök munkássága*. Jel, Budapest, 2012; Kránitz Mihály: *Órigenész*. Kairosz, Budapest, 2008; Somos Róbert: *Órigenész és a görög filozófia*. Pécs, 1995; Vanyó László: *Nüszsai Szent Gergely teológiai antropológiája*. Jel, Budapest, 2010; Tóth Judit: *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüszsai Szent Gergely műveiben*. Kairosz, Budapest, 2006; Bódis István: *M. Minucius Felix Octaviusa*. Vitéz, Kassa, 1908; Kendeffy Gábor: *Mire jó a rossz? Lactantius teológiája*. Kairosz, Budapest, 2006; J. N. D. Kelly: *Aranyszájú Szent János*. Kairosz, Budapest, 2011; Babura László: *Szent Ambrus élete*. Szent István Társulat, Budapest, 1925; J. N. D. Kelly: *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*. Kairosz, Budapest, 2003; Robert A. Markus: *Nagy Szent Gergely és kora*. Kairosz, Budapest, 2004; Christoph Marksches: *A gnózis*. Szent István Társulat, Budapest, 2011.

SZEMELVÉNYEK

✦ Újszövetségi Szentírás

Kezdetben volt az Ige (görög: Logosz, latin: Verbum), az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige, ő volt kezdetben Istennél. Minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett. Benne az élet volt, s az élet volt az emberek világossága. A világosság világít a sötétségben, de a sötétség nem fogta fel. (...) Az Ige volt az igazi világosság, amely minden embert megvilágosít. A világba jött, a világban volt, általa lett a világ, mégsem ismerte föl a világ. A tulajdonába jött, de övéi nem fogadták

be. (...) S az Ige testté lett, és közöttünk élt. Láttuk dicsőségét, az Atya Egyszülöt-
tének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be (Jn 1,1–14).

Így beszéljétek inkább: az igen igen, a nem nem. Ami ezenfelül van, a gonosz-
tól való (Mt 5,37). Én pedig azt mondom nektek, szeressétek ellenségeiteket, és
imádkozzatok üldözőitekért. (...) Ha csupán azokat szeretitek, akik szeretnek
benneteket, mi lesz a jutalmatok? (Mt 5,44–46). Amit akartok, hogy veletek te-
gyenek az emberek, ti is tegyétek velük (Mt 7,12). Tágas a kapu és széles az út,
amely a romlásba visz – sokan bemennek rajta. Szűk a kapu és keskeny az út,
amely az életre vezet (Mt 7,13–14). Aki meg akarja találni életét, elveszíti, aki
azonban elveszíti értem életét, az megtalálja (Mt 10,39). Szeresd Uradat, Istene-
det teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legnagyobb, az első
parancs. A második hasonló hozzá: Szeresd embertársadat mint saját magadat
(Mt 22,37–39). Az igazság szabadabbá tesz benneteket (Jn 8,31). Én vagyok az út, az
igazság és az élet (Jn 14,6).

Az igaz a hitből él (Róm 1,17). Készen vagyok ugyan akarni a jót, de arra,
hogy tegyem is, nem vagyok képes. Hiszen nem a jót teszem, amit akarok, ha-
nem a rosszat, amit nem akarok. (...) Így ezt a törvényt látom: bár a jót szeretném
tenni, a rosszra vagyok készen (Róm 7,18–21). Az egész természet együtt sóhaj-
tozik és vajúdik mindmáig (Róm 8,22). Akik Istent szeretik, azoknak minden ja-
vukra válik (Róm 8,28). Senki közülünk nem él önmagának (Róm 14,7). Ami
nem meggyőződésből fakad, az mind bűn (Róm 14,23). A hit is, ha tettek nem
származnak belőle, magában holt dolog (Jk 2,17). Az Isten szeretet (1Jn 4,8.16).

☛ Szent Jusztinosz: I. Apológia

IV. 8. Számosan vannak olyanok is, akik filozófusnak öltözködve annak tartják
magukat, de egész magatartásukkal méltatlanok erre; nagyon jól tudjátok azt is,
hogy a régiek mindegyiküket, noha egymással ellentétes álláspontot képviseltek és
tanítottak, mégis filozófusnak nevezték. (...)

XX. 4. Ha azt mondjuk, hogy Istentől ered minden és ő rendez el mindent,
úgy tűnik, mintha Platón tételét állítanánk; ha a világegésről beszélünk, a sztoiku-
sokét, ha pedig a gonoszok lelkének érzéseikben való megbűnhődését a halál
után, meg a jóknak a szenvedésektől távol egy boldog életben való megszaba-
dulását hirdetjük, úgy tűnik, mintha azt tanítanánk, amit a költők és a filozófu-
sok. (...)

XXI. 1. Azzal, hogy tanítunk az Igéről – aki az Isten elsőszülöttje, és azt is ál-
lítjuk róla, hogy őt egyesülés nélkül szülte nekünk, vagyis Jézus Krisztusról, a mi
tanítónkról, akit megfeszítettek, meghalt, feltámadott és felment az égbe –, nem
mondunk semmi újat, hiszen ti is beszéltek Zeusz fiáról. 2. A nálatok oly meg-
becsült írók Zeusznak megannyi fiáról beszélnek; jól ismeritek ezeket: Hermészt,
a tolmácsot és mindenek tanítóját; Aszklépioszt, az orvost, akit villám sújtott és
az égbe szállt; Dionüszioszt, a szétmarcangoltat; Héraklészt, aki a kínok elől me-
nekülve a tűzbe vetette magát; a Lédától született Dioszkuroszokat, vagy a Danaé
szülte Perszeuszt, az emberektől származó, Pegazus-lóra szállt Bellerfontészt.

3. Mit mondjunk Ariadnéről meg a többiekről, akik hozzá hasonlóan csillagokká változtak át? (...)

XXII. 2. A mi hitünk szerint pedig egy sajátos módon, a szokványos születési formától eltérő módon született ő, az Isten Igéje az Istentől, mint az előbbieken mondtuk, és mint ilyen, hasonló a ti Hermészetekhez, akiről azt mondjátok, hogy az Istentől hírt hozó Ige. 3. Ha valaki történetesen az ellen emelte kifogást, hogy keresztre feszítették, ebben hasonló ő Zeusz fentebb említett, szerintetek is szenvedő fiaihoz. (...) 5. Ha hirdetjük, hogy szűztől született, ezzel olyasmit mondunk, mint ti Perszeuszról. 6. Ha pedig arról beszélünk, hogy születésüktől fogva sántákat és bénákat gyógyított meg, valamint halottakat támasztott fel, úgy tűnhetik, hogy mi is olyasmiről beszélünk, mint amikor ti Aszklépiosz tetteit mondjátok el. (...)

XXVIII. 4. Mégis vannak, akik mindezeket nem fogadják el Istennel kapcsolatban, nemlétezését hirdetik, gondolkodási formákban való jártasságuknak felhasználásával vagy elfogadják létezését, de belemerülnek a gonoszságokba, vagy úgy vélik, hogy kőbe lehet őt zárni, vagy tanítják, hogy nincsen erény és bűn, mert minden ember saját szempontjából ítél valamit jónak vagy rossznak, és mindez igen nagy istentelenség, az igazságtól távol áll. (...)

XLIV. 10. Azért mindegyiküknél megmutatkoznak az igazság magvai; viszont nem értették meg azokat teljesen, merthogy ők egymással is ellentétes dolgokat állítanak. 11. Ilyenképpen, amikor mi a jövőendő dolgok előre meghirdetéséről beszélünk, ezzel nem azt állítjuk, hogy a sors végzése szerint történtek, hanem ennek az az oka, hogy Isten előre ismeri az emberek jövőben bekövetkező cselekedeteit, a prófétai Lélek által előre meghirdette, hogy az emberek között ő mindenkit tetteinek érdemei szerint jutalmaz, vagy az ellene elkövetett cselekedeteinek mértéke szerint büntet meg, hogy az embereket ennek megértésére vezesse, erre emlékeztesse, azért tárta fel, hogy ez gondolataikban ott legyen, és így a jóra törekedjenek. (...) (*A II. századi görög apologéták*. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Budapest, 1984, 64–119.)

☛ Szent Jusztinosz: II. Apológia

VIII. 1. Elismerjük, hogy a sztoikusok tanításából bizonyos részletek – melyekben etikai tanítást adnak – helyes elgondoláson nyugszanak, ahogyan bizonyos szempontból a költők is ilyenek, mivel az Isten magja el volt ültetve az egész emberi nemben, de birtokosait gyűlölték és meg is ölték, így Hérakleitoszt, akit már említettünk, vagy a mi napjainkban Muszónioszt, és még sokan másokat is ismerünk. 2. Ahogyan már magyaráztuk, mindig is a démonok tettek így, törekedtek elhínteni a gyűlöletet azok ellen, akik az értelemnek megfelelően és a rosszat kerülve kívántak élni. 3. Ezért nincs is abban semmi csodálnivaló, hogy azok ellen, akik már nemcsak az elhíntett Értelem része, hanem a Krisztussal azonos teljes Értelem ismerete és szemlélése alapján akarnak élni, jóval nagyobb gyűlöletet szítanak a démonok, s ezért megérdemelt büntetésüket és bűnhődésüket az örök tűzbe zárva kapják meg. (...)

X. 1. Ahogy azt láthatjuk, a mi tanításunk felülmúl minden más emberi tanítást, mivel a teljes Értelem (Logosz) az, aki az értünk megjelent Krisztus, test, lélek és értelem. 2. Mindazt, amit a filozófusok meg a törvényhozók helyesen ismertek fel és tanítottak, azt a részlegesen feltáruló Értelem segítségével találták meg, ismerték fel és dolgozták ki. 3. Mivelhogy nem mindent tudtak az értelemnek megfelelően – Krisztus szerint – elgondolni, ezért sokszor egymással ellentétes álláspontokra jutottak. (...)

XIII. 2. Bevallom, mindenkor kereszténynek akarok bizonyulni, ezért imádkozom, ezért küzdök minden eszközzel, nem azért, mert Platón tanítása idegen Krisztusétól, hanem mert nem egyezik vele teljesen, ahogyan a többiekével sem, a sztoikusokéval, a költőkével és a történetírókéval. Mert mindegyikük a magvakat elvető isteni Értelem egy része alapján észrevett valami hasonlót, és azt jól elmondta; de a nehezebb dolgokban már egymásnak ellentmondóan vélekedtek, amivel megmutatták, hogy nem birtokolták az átfogó tudományt és a megcáfollhatatlan ismeretet. 4. Mert minden, amit bárki helyesen mondott, az a miénk, keresztényeké; mivel mi Isten után a születetlen és kimondhatatlan Istentől való Igét (Értelem) imádjuk és szeretjük, ki érettünk emberré lett, hogy szenvedéseink részeseként gyógyítson minket. 5. Minden író az Értelem beleültetett magva révén láthatta valamelyest homályosan a dolgokat. 6. Mert más valaminek a csírája és a képességhez mért utánzása, és ismét más az, amikor a kegyelem alapján utánozzák azt, akiben részesednek. (...) (*A II. századi görög apologéták*, i. m. 120–132.)

☛ Szent Jusztinosz: Dialógus

II. 1. A filozófia valóban Istentől nekünk adományozott nagy, igen értékes ajándék számunkra, hozzá vezet bennünket, egyedül csak ez egyesít vele minket. Megbecsülést érdemel mindenki, aki szerinte él, aki a filozófiát követve alakítja gondolkodását. Mi tehát valójában a filozófia? És miért küldetett le az embereknek – bár sokak elől rejtve marad! Mert sem a platonikusok, sem a sztoikusok, sem a pitagóreusok nem mondhatják magukénak, mivelhogy ez a tudomány mindenképpen csak egy lehet. 2. De miért is van az, hogy hidra [„soksisakú”, sokfejű] lett belőle? (*A II. századi görög apologéták*, i. m. 134–135.)

☛ Athénagorasz: A halottak feltámadásáról

XV. 2. Mert ha egyetemlegesen véve az egész emberi természet halhatatlan lélekből és a teremtésénél vele egyesített testből áll, és ha sem az önmagában vett lélek természetének, sem a testi természetnek nem adta Isten osztályrészül a létet vagy az életet, ezt az egész életformát, hanem e kettőből létesített embereket, hogy amikből keletkeztek és amikből élnek, azokban folytassák életüket, és az egy közös célra eljussanak, ezért szükségképpen egynek kell lennie a kettőből létrejövő élőlénynek, mely befogadja mind a lelket, mind a testet érő hatásokat, vég-

rehajtja mindazt, amit tőle az érzékek és az értelem ítélete megkíván, hogy egy összefüggésbe és egy összhangba fusson össze minden mindenben keresztül, ami az ember teremtése, természete, élete, tettei, az őt érő hatások, az életmód és a természetének megfelelő vég.

XVIII. 5. A kettőből összetett lény cselekedetei kívánják meg az igazságos ítéletet, és azt nem csupán a lélekre kell vonatkoztatni, mert a lélek a testtel együtt cselekedett (hisz a lélek önmagában nem hajlamos a testi gyönyörökkel és a táplálkozással, a szenvedélyekkel elkövetett bűnökre), nem is csupán a testre (mert a test önmagában nem is tudja megítélni, hogy mi a törvény és az igazságosság), hanem az ebből a kettőből álló ember az, aki minden cselekedetéért kapja az ítéletet. A kereső értelem úgy találja, hogy ez ebben az életben nem történik meg, mert ebben az életben nem mindenki nyeri el azt, amit megérdemel. (...)

XXV. 1. A testtől elvált lélek boldogsága nem cél. Mert az életet és célt az embert alkotó elemek egyikében sem szemléljük külön-külön, hanem abban, ami a kettőből létrejön. (...) 5. Az egyetemes rendeltetést nem teszi érvénytelenné az, hogy sokan nem érik el a nekik kijelölt célt, mert a jól vagy rosszul leélt életért járó büntetés vagy jutalom minden egyes esetben külön vizsgálatot igényel. (*A II. századi görög apologéták*, i. m. 406–440.)

☛ Minucius Felix: Octavius

XIX. 2. (...) Mi másnak mondjuk mi is az Istent, mint értelemnek, észnek, szellemnek? 3. Vegyük sorra, ha úgy tetszik, a bölcselők tanítását: majd meglátod, hogy ha szavaikban eltérnek is egymástól, de a dolgok lényegét illetően egy véleményen vannak. 4. (...) Valamennyi között legyen hát az első a milétoszi Thales, aki legelőször beszélt az égi dolgokról. Ez a milétoszi Thales minden dolog eredőjét a vízzel azonosította, Istent pedig azzal az értelemmel, amely a vízből megformálta a mindenséget. Sokkal mélyebb és fönségesebb értelmezése ez a víznek és a szellemnek, hogysem egy ember találta volna ki; ez isteni kinyilatkoztatás. Látod-e, hogy a bölcelet atyjának véleménye teljes összhangban van a miénkkel? [5–14. A következőkben tárgyalt filozófusok: Anaximenes, apollóniai Diogenes, Anaxagoras, Pythatoras, Xenophanes, Speusippus, Democritus, Straton, Epicurus, Aristoteles, Theophrastus, Heraclides, Zeno, Chrysippus, Cleanthes, babiloni Diogenes, Xenophon, Aristo, Plato.] XX. 1. Majdnem az összes jelesebb bölcselő véleményét előadtam, és rámutattam, hogy különféle elnevezésekkel ugyan, de egy Istent jelöltek, úgyhogy bárki azt gondolhatná, hogy vagy a keresztények most a bölcselők, vagy a bölcselők már akkor keresztények voltak.

XXXVIII. 5. (...) Tanakodjék csak Arcesilas, Carneades, Pyrrho és az egész akadémia; Simonides is halasztgassa örökre feleletét: mi megvetjük a bölcselők nagyozolását, mert tudjuk róluk, hogy megrontók, házasságtörők, zsarnokok és saját hibáikat mindig szépítgetik. 6. Mi, akiknek a bölcsessége nem külsőnkben, hanem szívünkben nyilvánul meg, akiknek nagysága nem a szavakban, hanem az életmódban nyilvánul meg, mi dicsekedhetünk, hogy elértük, amit azok a legnagyobb erőfeszítéssel kerestek, de megtalálni nem tudtak. 7. Miért vagyunk hálát-

lanok, miért sajnálkozunk azon, hogy az istenséggel kapcsolatos igazság a mi időnkben lett teljessé? Aknázzuk ki szerencsénket, és a helyes tanítást tegyük vezetőnkké: szüntessük meg a babonáságot, tisztítsuk meg az istentelenséget, és tartssuk az igaz vallást! (Minucius Felix: *Octavius*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2001, 76–79., 117.)

☛ Alexandriai Kelemen: Buzdítás a görögökhöz

V. 64. Térjünk most rá, ha akarod, a filozófusok azon véleményére, amit büszkén állítanak az istenekről. (...) V. 65. Így tehát a filozófusok – egyetértésben tanítóikkal (...), akiktől az elemek tisztetének istentelen babonáját átvették, a mindenség ős alkotóját, maguknak az elemeknek teremtetőjét, a kezdet nélkül való Istent nem ismerik fel. (...) VI. 67. Mire tanítod azokat, ó, filozófia, akik benned bíznak? (...)

VI. 67. Az Istent fürkészem, és nem az Isten műveit. VI. 68. Kit kaphatnék tőled segítőül a kutatásban? Mert rólad egyáltalán nem mondunk le. Platónt, ha elfogadod. (...) Jól van, Platón! Érinted az igazságot, de ne mondj le róla, hanem velem együtt juss el az igazság kereséséhez! Minden egyszerű ember számára, de kivált azok számára, akik a tudományokkal foglalatkoskodnak, feltűnik bizonyos isteni megnyilatkozás. (...)

VI. 69. De hát kicsoda a mindenség uralkodója? Isten, a létezők igazságának mértéke. Amint tehát a mértékben foghatók föl a megmért dolgok, úgy az Istenről való gondolkodásban mérhető és fogható össze az igazság. (...) VI. 71. De nekem ne csupán az egy Platónt hozd elő, ó, filozófia, hanem sok más filozófust is, akik ha valamiképp fellelték az igazságot, a valóságos egy Istent hirdetik fennhangon a tőle való sugalmazás által. (Alexandriai Kelemen: *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz*. Jel, Budapest, 2006, 128–135.)

☛ Órigenész: Az alapelvekről

I. könyv. Előszó, 5. Az is egyértelmű az egyházi tanításban, hogy minden lélek értelmes, szabad választással és szabad akarattal rendelkezik, harcban áll a sátánnal, az ő angyalaival és az ellenséges hatalmakkal, s ezek bűnökkel iparkodnak őt agyonnyomni, mi pedig helyesen és körültekintően élve, megkísérelhetjük megóvni magunkat az ilyenfajta bukástól. Következésképp tudnunk kell, hogy nem vagyunk alávetve a szükségszerűségnek, mintha mindenképpen akaratunk ellenére is a jót vagy a rosszat kényszerülnénk cselekedni. Ha ugyanis szabadok vagyunk, ugyan ösztönözhetnek egyes hatalmak a bűn megtételére és más hatalmak pedig biztathatnak az üdvösségre, de semmiképpen sem kényszerülünk szükségszerűség folytán jól vagy rosszul cselekedni, miképpen azok vélik, akik a csillagok állását és mozgásait tartják az emberi cselekedetek okának, sőt, nem csupán azon cselekedetek okának, melyek szabad választásunktól függetlenül történnek, hanem azokénak is, melyek végrehajtása hatalmunkban áll. (Előszó, 5.)

II. 1. 2. Isten viszont, minthogy bölcsessége kimondhatatlan művészete révén mindent, bármi legyen is az, átalakítva és megjavítva valamilyen haszonra és közös jóra használt fel, magukat a teremtményeket, melyek lelkük ily jelentős különbözőségei miatt eltávolodtak önmaguktól, tevékenységük és törekvésük szempontjából egy bizonyos összhangba vezeti vissza, úgy, hogy bár a lelkek különböző mozgásokkal bírnak, végül beteljesítik az egyetlen világ teljességét és tökéletességét, és az értelmes lényeknek ez a különbözősége a tökéletesség egyetlen vége felé tart.

III. 1. 24. Sem mi nem tudunk szabadon cselekedni az isteni odafigyelés nélkül, sem az isteni odafigyelés nem kényszeríthet minket az előrehaladásra, ha semmit sem teszünk hozzá ehhez a jó érdekében. Hiszen sem a szabad akarat nem tesz valakit tiszteltté vagy megalázottá isteni odafigyelés és a szabad akarat méltó felhasználása nélkül, sem az, ami Istenen múlik, nem rendel senkit tisztességre vagy megalázásra, ha nincs ott a különbözőség valamiféle anyagként a mi szándékunk, mely vagy a jobb vagy a rosszabb felé hajlik. (Órigenész: *A princípiumokról*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2003, I. köt. 35., 120.; II. köt. 36.)

☛ Lactantius: Isten műve

2. Az embert fölruházta értelemmel és megajándékozta a gondolkodás meg a beszéd képességével, ezért nem juttatott neki abból, amit a többi élőlénynek megadott. Bölcsessége pótolhatta azt, amit természetes állapotára megtagadott tőle. Mezítelennek és fegyvertelennek teremtette, mert tehetsége fölfegyverezhette, értelme felöltöztethette. Azt, hogy milyen csodálatosan szolgálja az ember szépségét mindaz, amit a néma állatoknak megadott, az embertől pedig megtagadott, szinte alig lehet szóval kifejezni. (...)

Az ember viszont, mivel örök és halhatatlan lénynek alkotta, nem külső fegyverekkel látta el, mint a többi, hanem belsővel, és nem a testébe helyezte erejét, hanem a lelkébe, mivel teljesen fölösleges lett volna testi fegyverekkel védelmezni őt, hiszen azt kapta, ami a legnagyobb, különösen, ha megfontoljuk, hogy a fegyverek elcsúfították volna az emberi test szépségét. (...)

3. Ha ugyanis fontolóra veszem a természet rendjét, belátom, hogy semminek sem kellett volna másképpen történnie – hogy azt ne mondjam, nem is történhetett volna másként, mivel Isten mindentudó –, sőt a legerőlelőbb fenség szükségszerűen tette azt, ami legjobb és leghelyesebb volt. Érdemes tehát megkérdezni ezektől, akik az isteni tevékenységet ócsárolják, hogy mit gondolnak, mit árt szerintük az embernek, hogy gyámoltalanabbnak születik? Vajon emiatt kevésbé hatékony nevelése, vajon emiatt nem jut el életében erejének teljes kibontakozásához? Vajon gyengesége akadályozza-e akár növekedését, akár boldogulását, miután értelmével pótolja a hiányosságokat? (...)

Szükségszerűen vagy az értelem fegyverez fel minden élőlényt, vagy a testi erő. Ha természetes fegyverek védik, fölösleges az értelem. Mert mit fog kigondolni? Mit fog csinálni? Mire fog törekedni? Vagy mivel csillogtatja meg szellemi képességeinek erejét, ha mindazt, ami az értelmének vívmánya lehet, testi ereje

önként nyújtja neki? Ha pedig értelemmel van megáldva, mi szükség van a test védőeszközeire, hiszen a neki már egyszer megadott értelem az erő szerepét is be tudja tölteni. Az értelem bizony oly hatékony az ember ékesítésében és védelmezésében, hogy Isten nála nagyobb és jobbat nem adhatott volna. Végül is, bár nem nagy az ember teste, és csekély az ereje, egészsége pedig gyöngé, mégis mivel abban részesült, ami a legnagyobb, jobban el van látva, és szebb is, mint a többi élőlény. Szülessék bár törékenynek és gyengének, mégis biztonságban van a néma állatoktól. Ez utóbbiak pedig – bár erősebbnek születnek és jól viselik az időjárás viszontagságait – mégsem lehetnek biztonságban az embertől. Így esik meg az, hogy az embernek többet ér az esze, mint az állatoknak az ereje, hiszen az ő esetükben sem erejük nagysága, sem testük keménysége nem képes megakadályozni azt, hogy le ne igázzuk és hatalmunk alá ne vessük őket. (*L. Caecilius Firmianus Lactantius Válogatott Művei* [„Az isteni gondviselésről” fantáziacímmel]. Helikon, Budapest, 1985, 62–66.)

☛ Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész (Ál-Areopagita Dénes): Misztikus teológia

IV. Azt mondjuk tehát, hogy mindennek az oka, ami minden fölött áll, sem a lényeknek, sem az életnek, sem az értelemnek, sem a szellemnek nincs hjájával, s nem is test, sem formája, sem alakja, sem minősége, sem mennyisége, sem terjedelme nincs. Nem foglal el helyet, nem látható, nincs érzékelő tapintása, se nem érzékel, se nem érzékelhető. Rendezetlenség és zavar nincs benne, anyagi szenvedélyek sem nyugtalanítják, nem is erőtlén, érzékelhető események nem akadályozzák. A fénynek nincsen szükében, változást nem ismer, sem romlást, sem felosztást, sem hiányt, sem lefolyást, s az érzékelhető dolgok semmilyen más sajátosságával nem azonos, s nem is birtokol ilyet.

V. Ismét felfelé haladva azt mondjuk, hogy nem is lélek, nem is szellem. Sem képzelete, sem vélekedése, sem értelme, sem gondolkozása nincsen. Nem is értelem vagy gondolkodás, de nem is mondható ki, és nem is gondolható el. Nem is szám, nem is rend, nem is nagyság, nem is kicsiség, egyenlőség vagy különbözőség, hasonlóság vagy eltérés. Se nem áll, se nem mozog, se nyugalomban nincs, hatalommal nem rendelkezik, se maga nem hatalom. Nem is fény, nem is él, nem is élet, nem is lényeg, nem is örökkévalóság, nem is idő. Gondolkodással nem érhető el, nem tudás, nem is igazság, nem is uralom, nem is bölcsesség, nem is egy, nem is egység, nem is istenség, nem is jóság, nem is szellem – ahogyan mi a szellemet megismerjük –, nem is fiúság, nem is atyaság, nem is valami más azok közül a dolgok közül, melyek számunkra vagy bármely más létező számára megismerhetők. Nem a nemlétező dolgok közül való, nem is a létezők közül, és sem a létezők nem ismerik meg Őt úgy, amint van, sem Ő nem ismeri meg a létezőket úgy, amint vannak. Sem értelme nincs, sem neve, sem megismerése. Nem sötétség, és nem is fény. Nem tévedés, és nem igazság. Nincs rá vonatkozó állítás, sem tagadás; amikor az utána következőkről állítunk vagy tagadunk valamit, akkor Őt nem állítjuk és nem is tagadjuk, mert minden állításon felül áll, mint minden dolog tökéletes és egyetlen oka, s minden tagadáson fölül áll, mint a mindentől

teljesen függetlennek a meghaladása és mindenén túli. (*Az isteni és az emberi természetéről. Görög egyházatyák.* Szerk. Frenyó Zoltán. Atlantisz, Budapest, 1994, II. köt. 263–265.)

☛ Boethius: A filozófia vigasztalása

I. 4. Merthogy hajlamosak vagyunk a hitványságra, ez talán természetünk fogyatékosága, de hogy minden galádságot, amit csak egy gazember kigondolhat az ártatlanság rovására, el lehessen követni az Isten szeme láttára – ez iszonyú! Tanítványaid egyike nem alaptalanul tette hát fel a kérdést: „Ha van Isten, honnan a rossz? S honnan a jó, ha nincs?”

III. 12. Abban, hogy ezt a világot az Isten kormányozza – fogott bele Filozófia – semmi kételkednivalót nem találtál korábban. Nem találok és most sem – feleltem –, és soha nem is fogok találni. S hogy miféle okoskodással jutottam erre a megállapításra, hadd fejtsem ki röviden. Ez a világ ilyen különböző és egymással meg nem férő részekből soha össze nem állhatott volna egyetlen alakzattá, ha nincs egyvalami, ami összekapcsolja e szöges ellentéteket. A különböző természetű dolgok azonban, összekapcsolt állapotukban meg nem férve egymással, eloldódnának egymástól és szétválnának, hacsak nem volna egyvalami, ami összetartsa, amit egyesített. A világ sem működne ilyen meghatározott rend szerint, képtelen volna a tér, idő, hatákonyság, pálya, milyenség tekintetében ilyen szabályozott mozgásra, ha nem volna egyvalami, ami e változások sokféleségét, maga változatlan, el nem rendezné. Ezt az egyvalamit pedig, bármi is az, ami a teremtett világot fenntartja és működteti, azzal a névvel, amelyet mindenki használ Istennek nevezem.

V. 6. Hogy tehát az Isten örök, ebben minden gondolkodó lény egyetért. De nézzük csak meg közelebbről, mi is az örökkévalóság? Ez ugyanis a nyitja az isteni természetnek és az isteni tudásnak egyaránt. Az örökkévalóság a határok közé nem szorítható létezés teljességének egyszerre való és tökéletes birtoka. (Anicius Manlius Severinus Boethius: *A filozófia vigasztalása.* Magyar Helikon, Budapest, 1970, 16., 86., 146.)



10. Szent Ágoston

Szent Ágoston (Augustinus, 354–430) egyházatya, rétor, Hippo Regius (Africa provincia) püspöke, rendkívüli terjedelmű életművével a keresztény gondolkodás egyik legnagyobb alakja. Egyes fontosabb művei: *A rendről*, *A boldog életről*, *A szabad akaratról*, *Az igaz vallásról*, *A katolikus egyház erkölcséről*, *A Szentháromságról*, *A keresztény tanításról*, *A természetről és a kegyelemről*, *A lélekről és eredetéről*, *Vallomások*, *Az Isten városáról*. Fontosak a Biblia könyveihez írott kommentárjai. Számos polemikus művet írt korának különböző áramlatai, a manicheizmus, a donatizmus és a pelagianizmus ellen. Saját szellemi fejlődése a manicheizmustól a szkepticizmuson és az újplatonizmuson keresztül tartott a kereszténységig.

Szent Ágoston számára a filozófia az *igazság* keresése s a keresztény *élet* észszerű megalapozása. Kijelenti: „Isten és a lelket vágyom megismerni”; továbbá: „*A benső emberben lakozik az igazság*”. Ismeretünk isteni *megvilágosítás* eredménye. Mind a világból, mind értelmünkben az *abszolút igazság*, Isten léte következik. Isten a világot örök eszméinek mintájára teremtette, s az úgynevezett eszmei magvak, létcsírák kifejlődésével működteti. A lét az isteni eszmékben való *részesedés*. A világban tapasztalható *rossz* voltaképpen *léthiány* (a jó hiánya, privatio boni), amelynek a gondviselés keretei között megvan a szerepe. A teremtett világgal kezdődött és ér véget az *idő*, amelynek azonban a lélekben belső élete és kiterjedése is van. Az ember egyszerre testi és lelki lény, szelleme a *szemlélődésre*, teste a *cselekvésre* sarkallja. A világban *léthierarchia* és *rend* érvényesül, amelyhez és az *erkölcsi elvekhez* az embernek alkalmazkodnia kell. Nagyra becsüli az ember *alkotótevékenységét*. Az isteni *kegyelem* alatt az ember *szabad akarattal* bír, amelynek végső mozgatója a *szeretet*. Miként megállapítja: „Az erény a szeretet helyes rendje.” (*Az Isten városáról*, XV. 22.)

Korszakalkotó Szent Ágoston *történefilozófiája*. Az emberi közösséget két elvre, az önszeretetre (önzés) és az önzetlen szeretetre (Istenszeretet és felebaráti szeretet) vezeti vissza. E két elv két közösséget, úgynevezett várost (civitas) létesít, a földi és a mennyei civitast, amelyek azonban a történelemben összekeveredve léteznek. E két elv és ezeknek a harca alkotja a történelem tartalmát és értelmét. A történelem *lineáris*, egyirányú menetét vallja. Cicero nyomdokain Szent Ágoston az *államnak* a közösség szempontjából meghatározott szerepet tulajdonít. Filozófiája és teológiája, az *augusztinizmus* erőteljes hatást gyakorolt a későbbi európai gondolkodásra.

IRODALOM

Agostino Trapé: *Szent Ágoston*. Szent István Társulat, Budapest, 1987; Peter Brown: *Szent Ágoston élete*. Osiris, Budapest, 2003; Serge Lancel: *Szent Ágoston*. Európa, Budapest, 2004; Thomas Deman: *Szent Ágoston tanítása a keresztény erkölcsről*. Jel, Budapest, 2005; Csizmár Oszkár: *Szent Ágoston tanítása az eleve elrendelésről*. Agapé, Szeged, 2006; Hársfai Katalin: *A keresztény etika gyökerei Szent Ágostonnál*. Szent István Társulat, Budapest, 2010; Puskely Mária: *Szent Ágoston regulája*. Jel, Budapest, 2014; Heidl György: *Szent Ágoston megtérése*. Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest, 2001; Babura László: *Szent Ágoston élete*. Szent István Társulat, Budapest, 1924; Giovanni Papini:

Szent Ágoston. Athenaeum, Budapest, 1930; Kairosz, Budapest, 1998; Kiss Albin: *Szent Ágoston „De civitate Dei” művének méltatása.* Szent István Társulat, Budapest, 1930; Balogh József: *Szent Ágoston, a levéltíró.* Szent István Társulat, Budapest, 1926; Borbély Bartis János: *Szent Ágoston magyar bibliográfiája. Tanítvány,* 2003/1., Melléklet; Szentkuthy Miklós: *Ágoston olvasása közben.* Jelenkor Irodalmi és Művészeti Kiadó, Pécs, 1993.



Szent Ágoston
legrégebbi ismert ábrázolása (Freskó, VI. század)
Róma, Laterán

SZEMELVÉNYEK

☛ (a) Isten megmagyarázhatatlan tökéletessége

Mi vagy tehát, Istenem? (...) A legfőbb, a legnagyobb jó, a leghatalmasabb, a mindenható, a legkönnyörületesebb és legigazságosabb, a legitkosabb és legjelentelmebb, a legszebb és legerősebb, szilárd és felfoghatatlan, változatlan és mindeneket megváltoztató, sohasem új és sohasem régi, mindent megújító, aki romlásba viszed a gőgösöket és nem tudnak róla, mindig tevékeny, de mindig nyugodt, gyűjtögető és szükségét nem látó, aki hordozol, megtöltesz és megoltalmazol, teremtő és tápláló, tökéletesítő, kereső, bár semmi sem hiányzik. Szeretsz és nem hevülsz, féltékeny vagy és bizonyos vagy, röstelkedsz és nincs fájdalmad, haragszol és nyugodt vagy, munkáid váltod, de végzésed nem cseréled, visszaveszed, amit megtalálsz, és amit soha el nem veszítettél, sohasem szűkölködsz és örülsz a nyereségnek, sohasem vagy fösvény, de behajtod uzsorádat. Fölösen fizetnek neked, hogy te tartozzál, de kinek van valamije, ami nem a tiéd? Adóssá-

got fizetsz, aki senkinek adósa nem vagy, adósságot engedsz el és semmit nem veszítesz. És mit mondunk így rólad (...), avagy mit mond valaki, amikor rólad beszél? De jaj azoknak, aki hallgatnak rólad, pedig a fecsegők is némák. (*Vallomások*, I. 4. 4.)

☛ (b) Isten és a világ

Isten létét nemcsak a Szentírás tekintélye hirdeti, hanem minden, ami körülvesz bennünket, és amihez mi magunk is tartozunk, vagyis az egész természet kinyilvánítja, hogy van hatalmas Teremtője, aki ellátott minket természetes értelemmel és gondolkodással, és ezzel meglátjuk, hogy előbbre kell helyezni az élőket a nem élőknél, az érzőket az érzékteleneknél, az értelmeseket a nem értelmeseknél, a halhatatlanokat a halandóknál, a hatalmasokat a gyengéknél, az igazakat a bűnösöknél, a szépeket a csúnyáknál, a jókat a rosszaknál, a romolhatatlanokat a romlandóknál, a változatlanokat a változóknál, a láthatatlanokat a láthatóknál, a testetleneket a testieknél, a boldogokat a szerencsétleneknél. És amennyiben a Teremtőt a teremtményeknél kétségtelenül kiválóbbnak tartjuk, vallanunk kell, hogy őbenne teljes az élet, az érzés, az értelem, hogy ő nem halhat meg, nem romolhat meg és nem változhat; ő nem test, hanem a leghatalmasabb, legigazabb, legszebb, legjobb és legboldogabb szellem. (*A Szentháromságról*, XV. 4. 6.)

☛ (c) A rend

A dolgok rendjének követése és betartása mindenkinek természetes tulajdonsága, Zenobius, de a mindenséget uraló és összetartó rend megismerése és átlátása igen nehéz és a lehető legritkábban sikerül. Ehhez járul még az is, hogyha ezt sikerült is valakinek megismernie, már igen nehezen tudja elérni, hogy az isteni és oly homályos dolgok méltó hallgatóját is megtalálja, akár az értelmes életvitel, akár a megszerzett műveltség alapján. (*A rendről*, I. 1. 1.) (...) Így az önmagába forduló lélek megérti, mi az univerzum szépsége, melyet nyilván az „egy”-ről neveztek el. Ezért aztán ezt nem is láthatja az a lélek, mely sok mindenbe belekap, mohón hajszolva a szegényességet, amit csak a sokaságtól elkülönülve kerülhet el. (*A rendről*, I. 2. 3.) (...) Nagy Isten! Ki tagadná, hogy Te mindent rendben kormányzol? Hogy igazodik minden egymáshoz! Milyen biztos sorozatba fonódnak az események! Mily nagy és mily sok dolog történt, hogy ezekről beszéljünk! Mennyi minden jött létre, hogy Téged megtaláljunk! Ez maga is honnan van, ha nem a dolgok rendjéből árad! (*A rendről*, I. 5. 14.)

Mert tudnod kell: ami az igazi értelem fényében jobbnak tűnt számodra, azt Isten, minden jónak az alkotója létre is hozta. Nem az igazi értelem, hanem a törtető tökéletlenség jele lenne, ha szerinted valamit jobbnak kellett volna megte-metni. (*A rendről*, III. 13. 45.) A világmindenség tökéletességéhez nem magukra a bűnökre vagy magára a nyomorúságra van szükség, hanem a lelkekre, ha ezek olyan lelkek, melyek ha akarják, vétkeznek, s ha vétkeznek, szerencsétlenek lesz-

nek. (...) Ha a bűnteleneknek boldogság lesz az osztályrésze, a világmindenség tökéletes marad, s ugyancsak tökéletes, ha a bűnösöknek nyomorúság lesz a sorsa. Maguk a lelkek, melyek szerencsétlenné válnak, ha vétkeztek, s boldoggá, ha helyesen cselekedtek, olyan természetek, melyek nélkül a világmindenség nem lehetne teljes és tökéletes. (*A rendről*, III. 26. 93–94.) Így bármit is választott a lélek, a világmindenség, melynek a teremtője és irányítója Isten, minden részletében örökké szép és rendezett marad. (*A rendről*, III. 27. 98.)

A test súlyával törekszik a helyére, s a súly nem csak lefelé igyekszik. Igyekszik a maga nyugalmi helyére. A tűz fölfelé tör, a kő meg lefelé. A súly működik bennünk, hogy helyüket keressék. A víz alá öntött olaj a víz színére fölemelkedik. Az olaj fölébe öntött víz az olaj alá csurran. A súly műveli bennünk, hogy helyüket keressék. Nyugtalanok, míg helyüket nem lelik, ám ha megtalálják rendes helyüket, akkor megnyugszanak. A szeretetem a súlyom. Ez ragad engemet, bárhová igyekszem. Ajándékok lobbant lángra minket, és fölfelé törekszünk. Lángra kapunk és magasba lobogunk. Szívünkben magasságokra kaptatunk, és az emelkedők dalait énekeljük. Tüzeddel, jó tüzeddel lángra gyúlunk és haladunk, mert magasba lépkedünk. Hiszen Jeruzsálem békességéhez sietünk és íme: „Örvendezünk, mikor azt mondják nekünk: az Úr házába megyünk” (Zsolt 121,1). Oda készít majd lakást a jóakarát nekünk, hogy ne kívánjunk többé semmi más, mint örökkön-örökké ottmaradásunkat. (*Vallomások*, XIII. 9. 10.)

Az emberi szokások ellenére levő vétségeket pedig kerülnünk kell, éppen e szokások különféle mivolta okán, hogy az állam vagy a nép szokása és törvénye alapján erőse kötött szerződésünket föl ne forgassa fenekestül a polgár, vagy valami jövevény gonosz kénye-kedve. Minden rész ugyanis visszataszító, ha a maga egészétől eltér. (...) Íme bünteted, amit az emberek magukon elkövetnek, mert midőn ellened vétkeznek, a maguk lelkének ártanak gonoszul és hitványságuk csupán őket csalja lépre. Rontják és dúlják így a tőled alkotott és irányított természetüket. (...) Vagy talán összeúzzák az emberi társadalmat egybefogó rendmezsgyéit, és vakmerően örömet találnak a maguk külön kis egyesülésükben, pártos, apró társulásaikban, amint a kedvük vagy a sérelmük éppen tartja. Mindez olyankor történik meg, midőn elhagynak téged, életünk forrása, igaz, egyetlen alkotója és kormányzója a teremtett világmindenségnek, és emberi kevéséggel szeretik a részben a látszólagos ál-egység színét. (*Vallomások*, III. 8.)

☛ (d) A civitas-tan

E kétféle szeretet közül az egyik szent, a másik tisztátalan, az egyik közösségi érzésű, a másik magát keresi, az egyik magát alárendelő, a másik Istennel vetélkedő, az egyik nyugodt, a másik nyugtalan, az egyik békeszerető, a másik lázongó, az egyik az igazságot a tévedők dicsérete elé helyező, a másik minden módon dicséretre sóvárgó, az egyik baráti érzületű, a másik irigy lelkű. (*A Genézis könyvéről betű szerint*, befejezetlen könyv, XI. 15–20.)

Tehát a két szeretet két várost hozott létre. Az Isten megvetéséig eljutó önszeretet a földit, az önmegvetésig eljutó istenszeretet pedig a mennyeit. (*Az Isten városá-*

ról, XIV. 28.) A bűn következtében megromlott természet a földi város részére szül polgárokat, a természetet a bűntől megszabadító kegyelem pedig a mennyei város számára. (*Az Isten városáról*, XV. 2.) Az emberi nemnek nem több, csak két fajtája van, amelyet a mi Írásunk alapján méltán nevezhetünk két városnak. Az egyik ugyanis azoké az embereké, akik test szerint, másik pedig azoké, akik saját fajuknak megfelelően békében lélek szerint akarnak élni. (*Az Isten városáról*, XIV. 1.)

Arra is kell gondolni, hogy az ellenfél között rejtőzködnek olyanok is, akik majd e város polgáraivá válnak. (...) Valamint a hitvallók között is vannak olyanok Isten a földön zárandokló városában, akik ugyanazon szentségek által ugyan hozzákapcsolódnak, de mégsem részesülnek a szentek örök boldogságában. (...) Azonban egyáltalán nem kell kételkedni az ilyenek megjavulása felől, ha nyilvánvaló ellenség között is rejtőzködnek olyanok, akik társainkul rendeltettek annak ellenére, hogy még nem tudják. Ez a két város valóban egybe van fonódva ebben a világban, és egymással összekeveredve marad mindaddig, míg az utolsó ítélet szét nem választja. (*Az Isten városáról*, I. 35.)

A mi halandó életünk fönntartására szükséges dolgoknak mindenkire nézve, bármely családhoz tartozék is, egy a használata. (...) A mennyei város, vagy jobban mondva, annak e mulandó világban zárandokló s a hitben élő része (...) szintén kell, hogy éljen (a földi város vágyával, a földi békével), míg maga az a halandóság, melynek erre a békére szüksége van, elmúlik. És addig, míg e földi városban tölti zárandoklásának mintegy raboskodó életét (...), a földi város törvényeinek nem haboz engedelmeskedni, hogy így az egyetértés mindkét város közt fönntartassék. (...) Tehát a mennyei város is élvezi zárandoklása alatt a földi békét és az emberek halandó természetéhez tartozó dolgokat. (*Az Isten városáról*, I. 35.) Mindkét város egyformán él a földi javakkal, vagy kínzatik a földi bajokkal, különböző hittel, reménnyel és szeretettel, míg végül az utolsó ítéletkor egymástól elválasztatnak, és mindegyik eléri saját végcélját, melynek nincs vége. (*Az Isten városáról*, XVIII. 54.)

☛ (e) Az állam

(*Szent Ágoston egyetértőleg ismerteti Cicero véleményét*) Akkor Laelius mindnyájuk kérésére az igazságot kezdte védelmezni, és amennyire csak lehetett, azt hangoztatta, hogy semmi sem olyan veszedelmes az államra nézve, mint az igazságtalanság, és a köztársaságot sem kormányozhatja és tarthatja fönns semmi, csak a teljes igazság.

E kérdés elegendő megtárgyalása után Scipio felvette az abba hagyott fonalat, s újra említette és ajánlotta a köztársaságnak tőle származó rövid meghatározását, mely szerint a „nép ügyé”-nek nevezi azt. A nemzetet pedig nem az emberi tömeg bármiféle közösségeként, hanem jogi egyezség alapján álló és érdeközösség folytán létrejött egyesülésként határozza meg. Azután kifejti, hogy milyen haszna van e meghatározásnak a vitaközösben, és a saját meghatározásából azt következteti, hogy az állam akkor köztársaság, vagyis a nép ügye, ha helyesen és igazságosan kormányozza azt akár egy király, akár néhány főember, akár pedig az egész nép.

Amikor pedig igazságtalan a király – akit görögösen tirannusnak nevezett el –, vagy igazságtalanok a főemberek, akiknek a szövetkezését pártütésnek nevezi, vagy ha maga a nép igazságtalan, amire már megfelelő nevet nem is talált, hacsak ezt is zsarnokságnak nem nevezi, akkor már az állam nem is bűnös, amint azelőtt való napon fejtegették, hanem ebből a meghatározásból levont következtetés szerint egyáltalán nem is köztársaság, mivel a nép érdeke már akkor megszűnt, midőn a tirannus vagy egy párt kerítette kezébe a hatalmat. A nép sem nép már akkor, ha igazságtalan, mivel a nép fogalmának megfelelő meghatározás szerint akkor már nem jogi egyezség alapján álló és érdekközösség folytán egyesült sokaság. (...)

Ezeket Cicero (...) Krisztus eljövele előtt mondotta. Ha ezeket a keresztény vallás terjesztése és hatalomra jutása után tapasztalták vagy mondották volna, ki ne gondolná, hogy ezeket a keresztény vallásnak kell tulajdonítani? (...) Bizonyítom, hogy sohasem volt köztársaság, mivel a teljes igazságosság sohasem volt meg benne. Bár az általánosabb jelentés szerint mindenesetre köztársaság volt. (...) A teljes igazságosság azonban sehol sincs meg, csak abban a köztársaságban, amelynek alapítója és irányítója Krisztus; ha ugyan ezt is köztársaságnak nevezzük, mivel tagadhatatlanul a nép érdekét szolgálja. (*Az Isten városáról*, II. 21.)

Igazságosság nélkül mi más az állam (regnum, uralom), mint egy hatalmas rablóbanda? (*Az Isten városáról*, IV. 4.)

☛ (f) A történelem értelme

Ezért nem csoda, ha nem tudják áttekinteni a letűnt évszázadok sorozatát, és nem találják meg azt a kiindulópontot, amelytől az emberi nem életének folyama ered, és azt a célt, amely felé a folyása szükségszerűen tart. Ezt a távoli jövőt a történetírók sem tudták leírni, hiszen senki sem tapasztalta meg és nem jegyezte fel. Ezek a filozófusok – ha másoknál többet tudtak is – ilyen dolgokat nem láttak meg az örök elvekben; különben nem elégedtek volna meg a történetírók által megörökített múlt tanulmányozásával, hanem a jövőt tárták volna fel, mint ahogy tették az ő jóvendőmondóik és a mi prófétáink. (*A Szentháromságról*, IV. 16. 22.) A századok úgy rakódtak volna egymásra, mint üres cserépedények, ha nem lett volna feladatuk, hogy megjósolják Krisztus eljövételét. (*A János-evangélium magyarázata*, 9. 6.)

☛ (g) Az idő

Az objektív idő

Te alkottad magát az időt, így nem iramodhattak tehát korszakok tova, amíg az időt te meg nem teremtetted. Ha pedig az ég és a föld előtt nem létezett idő, fölösleges a kérdés, hogy mit műveltél akkor. Hiszen nem volt még „akkor”, amikor idő nem létezett. (...) Értsék meg végre, hogy teremtmény nélkül idő sem lehet. (*Vallomások*, 11. könyv.)

Ha helyesen teszünk különbséget az örökkévalóság és az idő között, úgy találjuk, idő nincs valami mozgó változatosság híján, az örökkévalóságban azonban nincs változás. Ki nem látja tehát, hogy idők nem lennének, ha nem lenne teremtmény, melyben valami mozgással valami változik. (...) Az idővel együtt lett teremtmény a világ. (*Az Isten városáról*, 11. 6.) Mert ahol nincs teremtmény, amelynek változó mozgásai az időt képezik, ott az idő egyáltalán nem lehetséges. (*Az Isten városáról*, 12. 16.)

Vajon más és más az igazságosság? Talán változik? Nem, csak nem egyenlőképpen futnak az idők. Ő pedig a legélükön halad. Hiszen időkről van szó. Ám az arasznyi életű emberek gyöngék arra ésszel a földön, hogy egybevevessék a szemükkel sohasem látott tovatúnt idők és más népek különféle helyzetét életük most megélt viszonyaival. (...) Az igazság semmiképpen meg nem változik, csak az ilyen vagy amolyan korokban nem egyszerre mindent, hanem mindig az egyes időkre illőt parancsolja. (*Vallomások*, 3. könyv.)

A szubjektív idő

Miképpen van ez a két idő, múlt és jövő, ha a múlt már nincsen, és a jövő még nincsen? A jelen pedig, ha mindig jelen maradna, s nem zuhanna a múltba, nem idő volna, hanem örökkévalóság. Ha tehát a jelen csak úgy lehet idő, ha múltba hanyatlik, miképpen mondjuk róla, hogy létezik? Hiszen létezésének oka éppen az, hogy nem lesz. Nem mondjuk tehát valóságos időnek, csak úgy, ha arra törekszik, hogy majd ne legyen. (...)

Vizsgáljuk csak, ó, emberi lélek, hogy hosszú lehet-e a jelen idő? (...) Ha tehát kiragadjuk az időből a részletekre, még a pillanat parányi részre sem oszthatót, csupán az nevezhető jelennek. Ez azonban olyan sebesen surran át a jövőből a múltba, hogy időbeli kiterjedése nincsen. Ha ugyanis volna kiterjedése, már föl-szthatnánk múltra és jövőre. A jelennek azonban nincsen terjedelme. (...)

Van múlt és jövő, de szeretném tudni, hol vannak. (...) Bárhol legyenek, ott nem mint jövő és múlt, hanem mint jelen vannak. (...) Múlt és jövő nincsen. (...) Sajátosabban talán úgy mondanók, hogy három idő van: jelen a múlttól, jelen a jelenről és jelen a jövőről. A lelkemben ugyanis ez a három valami ott van, de máshol meg nem találhatom. Emlékezésünk: jelen a múlttól. Szemléletünk: jelen a jelenről. Várákozásunk: jelen a jövőről. (...)

Úgy látom, hogy nem más az idő, mint kiterjedés. Ámde nem tudom, hogy minek a kiterjedése. Igazán csodának tartanám, ha nem a léleké volna. (...) Benne mérem, lelkem, az időt. (*Vallomások*, 11. könyv.)

☛ (h) Megismerés és megértés

Nagyobb örömet jelent számunkra úgy felfedni valamit, hogy a kutatás bizonyos nehézséggel jár együtt. Akik ugyanis egyáltalán nem találják azt, amit keresnek, éhesen kénytelenek tevékenykedni, akik pedig nem kutatnak, mert már mindenük megvan, azokat gyakorta emészti a csömör. Féltől hát, hogy mindkettőn úrrá lesz a bágyadtság. Nagyszerű és igen üdvözítő utat talált ezért a Szentlélek,

amikor úgy alakította a Szentírást, hogy a könnyebben érthető helyekkel csillapítja az éhséget, a homályosabbak segítségével viszont megszabadít a csömörtől. (*A keresztény tanításról*, II. 6. 8.)

Más az, ha megismerkedünk a következtetés szabályaival, és más, ha az állítások igazsága van a birtokunkban. (...) Jobb az az ember, aki tudja, hogy lehetséges a holtak feltámadása, mint aki tudja, hogy „a halottak nem támadhatnak fel” állításból helyesen következtetünk arra, hogy „Krisztus nem támadt fel”. (*A keresztény tanításról*, II. 34. 52.)

☛ (i) Külső és benső ember

Lám, az emberek elmennek, hogy megcsodálják a hegyek ormait, a tenger hatalmas hullámain, a szélesen hömpölygő folyókat, az óceán partjait és a bolygó csillagok pályáját, és önmagukat hátrahagyják (elhanyagolják). Nem is csodálkoznak rajta, hogy miközben mindezt elmondtam, szememmel nem láttam, amit felsoroltam, s mégsem beszélhetnék róluk, ha hegyet, folyót, tengert, csillagokat – amit mind láttam – s az óceánt – aminek csak hallomás nyomán adtam hitelt – bent, emlékezetemben nem látnám, s éppoly hatalmas méretekben, mintha kint szemlélném. (*Vallomások*, X. 8. 15.) Ne menj a fórumokra (kívülre), térj vissza önmagadba, a benső emberben lakozik az igazság. (*Az igaz vallásról*, 39. 72.)

☛ (j) A szeretet

Ha tehát valaki azt gondolja önmagáról, hogy megértette a Szentírást vagy annak valamely részét, de e megértés által nem növekszik az Isten és a felebarát iránti kettős szeretet, akkor valójában nem értette meg azt. (*A keresztény tanításról*, I. 36. 40.) Miután pedig ez a szeretet a végső célod, erre vonatkoztatasz mindent, amit csak mondasz, ezért bármiről szól is az elbeszélésed, úgy mondd ezt el, hogy az, akinek beszélsz, a hallottak alapján higgyen, e hit alapján reméljen, e remény alapján pedig szeressen. (*A képzetlenek hitre neveléséről*, V. 8.)

Tehát annak az embernek, aki a hitre, a reményre és a szeretetre támaszkodik, és ezekben rendíthetetlenül kitart, csak azért van szüksége az Írásra, hogy másokat tanítson. E három erény által ugyanis sokan még a pusztaságban is megélnék, könyvek nélkül. (*A keresztény tanításról*, I. 39. 43.) Semmi kétség afelől, hogy sokkal többre kell becsülnünk azokat, akik ugyan kevésbé emlékeznek az Írás szavaira, de a szívébe látnak szívük szemével. Ám mindkettőnél többet ér az, aki idézi is, ha akarja, és érti is, amint kell. (*A keresztény tanításról*, IV. 5. 7.)

☛ (k) Igaz, Jó és Szép

Minthogy a szónoklás művészetének segítségével igaz és hamis dolgokról is meg lehet győzni az embereket, ki merné azt állítani, hogy a hazugság elleni harcban

fegyvertelenül kell az igazságnak a maga védelmében helytállnia. (...) Talán úgy illik, hogy az előbbiek lényegre törően, világosan és hihetően adják elő a hamisat, az utóbbiak viszont úgy beszéljenek az igazságról, hogy közben unalmat ébresztenek hallgatóikban, érthetetlen dolgokat mondanak nekik, s a végén senkit sem győznek meg közülük? Jó lenne, ha az előbbiek szofista érveikkel szorítanák hátterbe az igazságot, és győznének meg a hamisról, emezek meg képtelenek volnának megvédeni az igazságot, és megcáfolni a hamisságot? Amazok indítsák csak meg, üzzék tévedésbe hallgatóik lelkét, rémítsék meg szavaikkal, tegyék őket kedvük szerint szomorúvá vagy vidámmá, legyenek képesek bármire feltüzelni őket, emezek viszont lagymatagon és hűvösen ásitozzanak az igazság érdekében? Ki lenne annyira esztelen, hogy így gondolkodjék? Ha tehát az ékesszólásban való jártasság annyira központi kérdés, hogy a jóra és a rosszra való rábeszélésben ekkora szerepe van, miért nem töreksenek a jók ennek megfelelő erőfeszítésekkel az elsajátítására, hogy harcba szálljanak az igazságért, ha egyszer a gonoszok aljas és hiábavaló céljaik érdekében messzemenően igénybe veszik ezt az eszközt az igazságtalanság és a tévelygés szolgálatára? *(A keresztény tanításról, IV. 2. 3.)*

És amint hallgatónkat azért kell gyönyörködtetnünk, hogy lekössük a figyelmét, úgy azért kell megindítanunk, hogy kedvet kapjon a celekvéshez. Akkor gyönyörködtetjük, ha kellemesen beszélünk, s éppen így, akkor indítjuk meg, ha szereti, amit ígérünk, ha fél attól, amivel fenyegetjük, ha gyűlöli azt, amit kárhoz-tatunk, rajong azért, amit kínálunk neki, ha fájlalja azt, amit ilyenek festünk le, örül annak, amit örömtelinek hirdetünk, ha megkönyörül azokon, akiket szavainkkal könyörületre méltónak állítunk eléje, és kerüli azokat, akiktől ijesztő szavakkal óvjuk, s még sok egyéb történhet a nagyszerű ékesszólás által a hallgatóság lelkének megindítására. És mindezt már nem azért tesszük, hogy megtudják, mit kell tenniük, hanem, hogy megtegyék azt, amiről tudják, hogy meg kell tenniük. *(A keresztény tanításról, IV. 12. 27.)*

☛ (I) A teremtett világ

Ki lenne képes fölmérni a szépségét és hasznát a teremtményeknek, melyeket Isten a még szenvedésben élő ember szeme elé helyezett? A Mennyek, a Föld, a tenger méltóságát, a Nap, a Hold és a csillagok fényességét, az erdők árnyát, a virágok színeit és illatát, a madarak számát, változó színárnyalatukat és éneküket, az állatok, a halak sok formáját – melyek között csodálatra méltóbb a legkisebbek kiválósága, a méhek és a hangyák művei, mint a cethalak –, a tenger színének különös váltakozását, számtalan öltözetét, amikor zöld, máskor kék, majd bíborszínű! Milyen kellemes látvány, amikor haragos, és mennyivel kellemesebb, mikor lágy és szelíd. Ó, és mely kéz az, amelyik oly sok étket kínál az éhség csillapítására! Mennyi íz főzés nélkül, és mennyi gyógyító erő ezekben! Milyen pompás a nap-palok és éjjelek váltakozása! A levegő hőmérséklete, a természet műve a fák kiállításában és a vadállatok bőrében. Ki tudná megrajzolni e részleteket? Milyen fásztó lenne csak ezeknek a jellemzőit egybegyűjteni, ha sorra venném őket.

Mindezek vigaszt nyújtanak az embernek szenvedéseiben, és egyben az ő dicsőségét hirdetik. (*Az Isten városáról*, XX. 24.)

Van-e nagyobb és csodálatosabb látvány, vagy hol tud az emberi ész jobban szót váltani a természettel, mint amikor vetésnél, palántázásnál, facsometézésnél, oltásnál mintegy kikérdezi a gyökér vagy a csíra erejét, mire képes, miből lehet valami, miből nem. (...) A gondolkodó szemlélet innen már magához a minden-séghez jut el. (...) Miért lenne távol az igazságtól, ha hisszük: Isten úgy helyezte a paradicsomba az embert, hogy a földet művelje, nem szolgál munkával, hanem örvendő lelki gyönyörűséggel. (*A Genézis könyvéről*, VIII. 8. 16. – 9. 17.)

Az emberi találmányosság, részben a szükség készítéséből, részben saját akarata által, oly sok és oly kiváló tudományt és művészetet alkotott, hogy kitűnő képességei világossá teszik Isten e teremtményének kiválóságát akkor is, midőn felesleges vagy ártalmas dolgokkal foglalkozik, és megmutatják, hogy találmányait és eljárásait milyen kiváló tehetséggel alkotta meg. Milyen változatosságot mutatnak építményei, öltözetei, mezőgazdasága, hajózása, szobrászata és festészete! Milyen tökéletességet mutatnak színházi előadásai, és amikor megöli, elfogja vagy megszelídíti a vadállatokat! Hány millió találmányt eszelt ki társai és önmaga ellen, a mérgek, fegyverek, gépek, hadicselek és hasonlók körében! Hány ezer orvosság az egészségre, élelem a toroknak, mennyi jelentés és alakzat a rábeszélésben, mennyi ékesszóló kifejezés, vers és zeneszerszám a gyönyörűségünkre! Milyen kitűnő alkotás a geográfia, az aritmetika, az asztrológia és a többiek. Milyen hatalmas az ember képessége, ha a részleteken felülemelkedünk! Végül, különös elképzelni, milyen körmönfont és kiváló elméjű mindazon filozófus és eretnek, aki téveszméit védi. Mert mi itt általában az ember lelkének természetéről beszélünk, az ember pedig halandó, az igazhoz vezető út nélkül, ami által az örök életet elérhetné. (*Az Isten városáról*, XXII. 24.)

☛ (m) A keresztény nép életmódja és szokásai

Az, hogy aki az Istenhez vezető hitet követi, milyen életmód és szokás szerint él, egyáltalán nem érdekli Isten népét, ha ezek nem ellentétesek az isteni parancsokkal. Ezért még a kereszténnyé lett filozófusokat sem arra ösztönzi, hogy életmódjukat vagy például táplálkozási szokásaikat alakítsák át, amelyek egyáltalán nem akadályozzák a vallásosságot, inkább arra ösztönzi őket, hogy hamis nézeteiket változtassák meg. A kereszténység nem törődik a Varro által a cinikusoknak tulajdonított sajátosságokkal sem, ha semmi rút és szélsőséges dolgot nem tesznek azok nevében.

Ama bizonyos háromféle életmód, az aktív, a passzív és a kevert életmód között viszont, jóllehet bárki képes a hit épsége mellett bármelyik szerint rendezni életét, és eljutni az örök jutalmakhoz, mégis van különbség aszerint, hogy mit tesz szükségessé az igazság szeretete, és mit a szeretet kötelessége. Senkinek sem szabad úgy élni visszavonult életet, hogy a maga nyugalmaiban nem gondol felebarátja érdekeire, sem pedig úgy élni tevékeny életet, hogy nem igényli az elmélyedést Istenről.

A nyugalomban ne a tétlen semmittevés gyönyörködtesen, hanem vagy az igazság keresése, vagy annak megtalálása, hogy az ember előbbre jusson az igazságban, és amit így megtalált, mástól se irigyelje. A cselekvésben pedig nem az e világi tiszteletet vagy hatalmat kell keresni, hiszen minden hiábavalóság a nap alatt (Préd 1,2–12,8), hanem magát a tennivalót, mert éppen a tisztelet és a hatalom ad lehetőséget a cselekvésre, ha helyesen és hasznosan élnek vele. (...)

Az igazság megismerésétől senki sincsen elzárva, mert ez a dicséretes nyugalom foglalatossága; ellenben magasabb pozícióra vágyakozni – noha e nélkül az állam nem kormányozható – illetlenség, mégis akkor is, ha valaki illő módon viseli a hivatalt, és helyesen kormányoz. A szent nyugalomra tehát az igazság szeretete miatt vágyunk, az igaz tevékenységet pedig a szeretet kötelessége miatt vállaljuk.

Ha senki sem rója ránk a vezetés terhét, akkor az igazság megértésére és szemlélésére kell fordítani időnket, ha pedig ránk róják azt, el kell vállalnunk a szeretet kötelessége miatt, ám az igazságban való gyönyörködéssel ekkor sem szabad semmiképpen sem szakítani, nehogy nélkülözzük emennek édességét, és nehogy agyonnyomjuk amannak kötelességét. (*Az Isten városáról*, XIX. 19.)

☛ (n) A béke

A test békéje részeinek kiegyensúlyozott rendje; az ésszel nem bíró lélek békéje az ösztönök rendezett nyugalma; az ésszel bíró lélek békéje a megismerés és a cselekvés rendezett összhangja; a test és a lélek együttesének békéje a rendezett élet és a lelkes lény épsége; a halandó ember és Isten közötti béke az örök törvény alá rendezett hitbeli engedelmesség; az emberek egymás közötti békéje a rendezett egyetértés; a család békéje az együtt élők rendezett egyetértése a parancsolást és engedelmeskedést illetően; a városközösség békéje a polgárok rendezett egyetértése a parancsolást és engedelmeskedést illetően; a mennyei város békéje a legmagasabb szinten rendezett és egyetértő közösség Isten élvezetében és egymás Istenben való élvezetében; a béke minden dologban a rend nyugalma. A rend pedig a hasonló és különböző dolgok mindegyikének helyét kijelölő elrendezés. (*Az Isten városáról*, XIX. 13.)

IDÉZETT KIADÁSOK

Vallomások. Gondolat, Budapest, 1982; *A Szentháromságról*. Szent István Társulat, Budapest, 1985; *A rendről. Fiatalkori párbeszéddek*. Szent István Társulat, Budapest, 1986; *Az Isten városáról*, I–IV. köt. Kairosz, Budapest, 2005–2009; *Beszéddek Szent János Evangéliumáról*, I–III. köt. Jel, Budapest, 2008–2011; *A keresztény tanításról*. Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest, 2001; *A képzetlenek hitre neveléséről*. Agapé, Újvidék, 2001.



11. A skolasztika

A patrisztika nagy dogmaalkotó századai után a középkori keresztény gondolkodás, a skolasztika (IX–XIV. sz.) a *rendszerzésnek*, a keresztény tanítás kiteljesítésének kora. A középkori európai kultúra különlegesen egységes és teljes világképet jelent, amelyben teológia, filozófia, tudomány, politika, művészet koherensen illeszkednek egymáshoz. A filozófiában a metafizika, a logika, az etika, a társadalomfilozófia kérdéskörei egyaránt hangsúlyosan szerepelnek, s a viták és harcok ellenére a keresztény világnézet átfogó rendszerét alkotják meg. Ennek bemutatására jellegzetes műfajként jönnek létre és terjednek el a *Summa* című terjedelmes összegző munkák. A legjelentősebb ilyen összefoglalás *Aquinói Szent Tamás Summa Theologica* (vagy *Theologiae*) című hatalmas műve. A másik alapvető munka *Petrus Lombardus* (XII. sz.) tankönyvként használt és kommentált *Szentenciák* című könyve volt.

A filozófia egyik alapproblémája, az *általános* (*egyetemes* – bár ez részben mást jelent) és az *egyes* (*egyedi*) létmódjának s viszonyának a kérdése a skolasztika történetének szinte egészen végigvonuló nagy témává vált. Ezt nevezzük *univerzália-vitának*. Ennek filozófiai és teológiai indítékai egyaránt voltak. A platóni (ideaalapú) és az arisztotelészi (substantiaalapú) filozófia kettőssége, valamint a Szentháromság egységének és hármasságának mibenléte egyaránt arra vezetett, hogy a kérdés a skolasztika gondolatvilágának középpontjába került.

Az universale (többes szám: universalia) az arisztotelészi filozófiából merített öt egyetemes fogalom összefoglaló megnevezése. Ezek az általános fogalmak a következők: nem, faj, különbség, sajátosság, esetlegesség [genosz (genus), eidosz (species), diaphora (differentia), idion (proprium), szümbebékosz (accidens)]. Az újplatonikus *Porphüriosz* (III. sz.) *Bevezetés a Kategóriákhoz* című, Arisztotelész logikai munkájához készített művében vizsgálta ezeket a fogalmakat, s felvetette, hogy vajon az úgynevezett nem-fogalmak és a faj-fogalmak a valóságban vagy az elménkben léteznek-e. Miután könyvét *Boethius* (VI. sz.) latinra fordította és kommentálta, e kérdésvetetés később kiindulópontja lett a skolasztika univerzália-vitájának.

Az ehhez kapcsolódó skolasztikus szerzők elgondolásai logikailag végeredményben három irányzatot körvonalaztak, bár számos gondolkodó köztes álláspontot foglalt el, s ezért némelyek besorolása nem egyértelmű. Az egyik a *realizmus* álláspontja, amely szerint reális léttel az általános fogalom rendelkezik, az egyedi dolog pedig ennek alárendelten létezik. Ez idealizmus, görög előzményeként platonizmus. A másik az úgynevezett *mérsékelt realizmus*, amely szerint egyaránt reális léttel bír az egyedi dolog, és benne az általános fogalom mint lényeg. Ez a felfogás az arisztotelészi metafizika szelleméhez kapcsolódik. (A „mérsékelt realizmus” újkori terminus; tulajdonképpen nem egészen szerencsés kifejezés, mert nem fejezi ki az irányzat önálló voltát.) A harmadik a *nominalizmus* (terminizmus), amely reális létet csak az egyes dolognak tulajdonít, a fogalmat pedig pusztán névnek (nomen), szónak, jelnek, absztrakciónak tekinti. Ez a szofisztikus és szkeptikus szellemmel (amely szerint például zene nincs, csak hangok) rokon szemlélet atomizáló és individualizáló jellegű, s a hasonló újkori liberális szellemiség megelőlegezője.

A három felfogást megfogalmazza *Avicenna* (Ibn Sina, 980–1037) perzsa–arab muszlim filozófus és orvos, aki szerint az egyetemes lényeg háromféle módon létezhet: 1. A dolgot megelőzően az isteni értelemben (*ante rem*), 2. a dologban, annak lényegét alkotva (*in rebus*), 3. a dolog után az értelem tárgyaként (*post rem*).

Az univerzália-vita

Irányzat	(Túlzó) realizmus	Mérsékelt realizmus	Nominalizmus (konceptualizmus, terminizmus)
Formula	„ <i>Universalía ante rem</i> ”	„ <i>Universalía in re</i> ” (vagy „ <i>in rebus</i> ”)	„ <i>Universalía post rem</i> ”
Elv	Az egyetemesnek önálló és elsődleges léte van	Az egyetemes az egyediben létezik	Az egyetemesnek csak fogalmi léte van Csak az egyedi létezik
Előzmény	platonizmus (idealizmus)	arisztotelianizmus	szofisztika, szkeptizmus
Század/Képviselő			
XI. sz.			Roscellinus
XII. sz.	Chartres-i Bernát	Salisbury János Abaelardus (Abélard) Szentviktori Hugó	
XIII. sz.		Nagy Szent Albert Aquinói Szent Tamás Roger Bacon	Duns Scotus
XIV. sz.			Ockham

A skolasztika legjelesebb gondolkodói közül a külön tárgyalandó Aquinói Szent Tamás mellett megemlíjtük a következőket:

A kora középkor legnagyobb gondolkodója Johannes Scotus *Eriugena* (IX. sz.) újplatonikus ír filozófus–teológus. Fő műve *A természetekről* címet viseli, de hagyományosan első alcíme szerint *A természet felosztásáról* címen említik. Felfogásában a „természet” az isteni teljesség, a lét és nemlét egységeként szerepel. A mű a létet a „teremtetlen teremtő természet – teremtett teremtő természet – teremtett nem teremtő természet – nem teremtett nem teremtő természet” fokozataiban és mozgásában ragadja meg. (E felosztás előzményeit megtaláljuk már Szent Ágostonnál: *Az Isten városáról*, V. 9.) Nagy jelentőségű munkásságában a görög patrisz-

tika közvetítése a Nyugat számára. Görögből latinra fordította és kommentálta Ál-Areopagita Dénes (lásd 9. fejt.) műveit, továbbá Nüsszai Szent Gergely és Hitvalló Maximosz egy-egy munkáját.

Szent Anzelm (Anselmus, 1033–1109) canterburyi érsek a hit és az értelem problémájához kapcsolódik. Fő művei a *Monologion* és a *Proslogion*. Szerinte a hit felfogható az ész számára, s a hit megvilágosítja az értelmet. Hangoztatja: „Hiszek, hogy értek.” Foglalkozik az istenérvekkkel, amelyeket részben a tapasztalati rendből *a posteriori*, részben Isten fogalmából *a priori* merít. Ez utóbbi a híres, úgynevezett *ontológiai istenérv*, amely a szemelvényben olvasható, s amely szerint Istennek mint a legnagyobb jónak az elmén kívül is léteznie kell. (A *Monologion*-szemelvény „semmi” fogalmához lásd még Bergyajev, 25. fejt.)

Abélard (Petrus Abaelardus, 1079–1142) nagy szerepet játszott a skolasztikus gondolkodás fogalmi és módszertani fejlesztése terén. Fő művei: *Dialectica*, *Sic et non*, *Keresztény teológia*, *Ismerd meg tenmagad!* (Etika). Alapvető érdeme az egyházatyák látszólag ellentétes véleményeinek egymás mellé állításával, a *sic et non* (igen és nem) módszerével a fogalmilag pontos gondolkodás elősegítése, a *dialektika* kifejlesztése, a szavak jelentésének kidolgozása. A nyelv elemzésével egyúttal az univerzália-vitához is kapcsolódik, amelyben a mérsékelt realizmus álláspontját foglalja el. Az erkölcsan terén magatartásunk irányítójának a *lelkiismeretet* (conscientia) tartja, s a szándékética elvét képviseli.

Szent Bonaventura (Giovanni Fidanza, 1221/2–1274) fontosabb munkái: a *Szentenciák* (Petrus Lombardus műve) kommentárja, *A lélek útja Istenhez*, *Soliloquium*. Hit és tudás szoros összefonódását vallja. Isten létének bizonyításában mind az *a posteriori* (tapasztalatot követő), mind az *a priori* (a gondolatból kiinduló, tapasztalat előtti) elveket helyesli. Kidolgozza a lélek Istenhez emelkedésének fokait a természetben mint Isten nyomán (vestigia), a lelken mint Isten képmásán (imago), végül az önmagán túlemelkedésen keresztül. Értelem és akarat viszonyában az *akaratnak* juttat elsőbbséget, mert Istent a szeretet által bírhatjuk.

Nagy Szent Albert (1200 k. – 1280) enciklopédikus tájékozódású kölni és párizsi Domonkos-rendi magiszter és püspök. Nagyra becsülte a természettudományokat, hangsúlyozta a filozófia, a teológia és a tudományok saját érvényét. Felfigyelt az arab és az arisztotelészi filozófia értékeire.

Roger Bacon (1214/20–1292) oxfordi és párizsi tanár, ferences rendi filozófus, teológus és természettudós gondolkodását egyetemes érdeklődése alakította. Hatalmas életműve a valóság egészét kívánta egységes rendszerbe foglalni a keresztény gondolkodás és egyházi élet korszerűsítése és a társadalmi élet javítása céljából. Vizsgálta a tévedések forrásait és az igaz tudás ismérveit. Hangsúlyozta a teológia és a tudományok összeegyeztethetőségét. Fontosnak tartotta a nyelvtudomány szerepét a helyes exegézisben (bibliamagyarázatban). Egyaránt foglalkozott logikával, metafizikával, etikával, továbbá matematikai és fizikai kérdésekkel, kiváltképpen a fénytannal. Hangoztatta a tapasztalat elvének fontosságát, s természettudományos kutatásaiban a kísérleti módszert követte. Számos technikai találmány, illetve elképzelés fűződik a nevéhez.

Egyéni szint jelent a skolasztika korában a katalán *Raimundus Lullus* (1233/5–1315/6) ferences rendi gondolkodó, aki a természet és a gondolkodás törvényeit

azonosnak tekintve létrehozta *Ars magna* című művét, amelyben a minden létet és értéket magukban foglaló, koncentrikus elrendezésű, egymás fölött forgatható fogalomtáblázatok *kombinációival* olyan *alakzatokat* fejlesztett ki, amelyekkel az összes tudomány tételeinek bizonyítását, sőt a természet rejtett titkainak feltárását is lehetségesnek gondolta. Művével a kombinatorikus logika úttörője lett.

Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) legfontosabb művei a Petrus Lombardus *Szentenciáihoz* írott magyarázatok: az *Oxfordi mű* és a *Párizsi előadások*. További munkái: *Az első elvről. A metafizika kérdései*. Duns Scotus a *létező* fogalmát vizsgálva – ellentétes véleményekkel szemben – arra a megállapításra jutott, hogy azt ugyanabban az értelemben (univoce) használjuk mindenre, így a szubsztanciára és az akcidensekre, Istenre és a teremtményekre, a végesre és a végtelenre egyaránt. Ez a létező *univocitásának* elve. Duns Scotus továbbá felvetette a kérdést, hogy a létező voltaképpen mitől egyedi (minthogy nem az általános jegyek, a közös természet által). Az egyediség vizsgálata folyamán azt mindentől megkülönböztetve megalkotta az egyediség önálló elvét, amit *haecceitasnak* nevezett („ez-ség”, „ez-mivolt”). Szerinte az egyediség (haecceitas) a létező legvégső realitása. Duns Scotus az értelem és az akarat viszonyában az akarat primátusát vallotta (voluntarizmus), s a tudással szemben a jó cselekedet elsőbbségét hirdette.

A kései skolasztika neves és vitatott alakja volt az angol ferences *William Ockham* (1285 k.–1347). Isten mindenhatóságának elvéből Ockham azt szűrte le, hogy Isten más világot is alkothatott volna (ezzel szemben lásd Leibniz, 16. fej.), továbbá, hogy azt, amit okok révén közvetetten hoz létre, maga is okozhatná. Ezért úgy vélte, a dolgokat szükségszerű okokból nem ismerhetjük meg; a tapasztalat az egymásutániságot mutatja, de ebből az oksági viszony nem állapítható meg (vö. Hume, 17. fej.). Ockham szerint a fogalom a dolog jele; az általános fogalom több dologra vonatkozik, de nincs tárgyi valósága, hanem csak az emberi szellemben létezik; az egyedi egyetemes ellentmondás. Ockham ezzel a nominalizmus álláspontját képviselte.

Összefügg ezzel a felfogással az az elv, amely szerint több magyarázat közül az egyszerűbb elégséges, illetve a szükségesen túl nem tartandó fenn egyéb magyarázat, fogalom, létező. Ezt az elvet nevezzük a „takarékoság törvényének” (lex parcimoniae/parsimoniae), vagy „Ockham borotvájának” (az elvet Ockham mellett vagy előtt a kortárs Camsale/Campsall Richard is hangoztatta; lásd még pozitivizmus, 22. fej.). A korábbi skolasztika „régí útjával” (via antiqua) szemben Ockham a filozófia „új útját” (via moderna) nyitotta meg, s a nominalizmus az „egyedi” kizárólagosságának tanával az újkor individualizmusának, metafizika-ellenességének és empirizmusának útját egyengette.

Az európai középkori keresztény *misztika* (az Istenhez-jutás nem-értelmi, hanem intuitív-lelki útja; „müszterion” görögül: hittitok) legfontosabb alakja *Eckhart Mester* (1260–1327), a „negatív teológia” képviselője. Eckhart két jeles tanítványa: *Seuse (Suso) Henrik* (1295–1366) és *Tauler János* (1300–1360). Rendkívül elterjedt *Kempis Tamás* (1380/90 k.–1471) *Krisztus követéséről* című műve, amely az Isten felé haladó emberi lélek három lépcsőjét írja le. Ezek 1. a megtisztulás útja (via purgativa), 2. a megvilágosodás útja (via illuminativa) és 3. az egyesülés útja

(via unitiva). Kempis művét Pázmány Péter (1570–1637) bíboros érsek, maga is jeles gondolkodó, fordította magyarra.

A skolasztika filozófiájára hatást gyakorolt az arab birodalomban kifejlődő *muszlim* filozófia, amely a görög filozófia tanaira, elsősorban az újplatonikus és a peripatétikus filozófiára épült. Képviselői főleg logikával, lételmélettel, valamint természettudományokkal foglalkoztak. Saját tanaikon túl nagy érdemük Arisztotelész filozófiájának közvetítése. A legfontosabb muszlim filozófusok keleten: a perzsa *Alfarabi* (870–950), a már említett *Avicenna* (980–1037), nyugaton az arab *Averroës* (1126–1198).

IRODALOM

Étienne Gilson: *A középkori filozófia szelleme*. Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest, 2000; A. Ja. Gurevics: *A középkori ember világképe*. Kossuth, Budapest, 1974; Umberto Eco: *Művészet és szépség a középkori esztétikában*. Európa, Budapest, 2002; Cseke Ákos: *A középkor és az esztétika*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2011; Dér Katalin: *Szépséges értelem. Canterbury Szent Anzelm teológiája és filozófiája*. Szent István Társulat, Budapest, 2001; Ingrid Craemer–Ruegenberg: *Nagy Szent Albert*. Kairosz, Budapest, 2007; Kurt Flasch: *Eckhart Mester*. Európa, Budapest, 2011; Joseph Canning: *A középkori politikai gondolkodás története*. Osiris, Budapest, 2002; Alain de Libera: *A középkorban gondolkodni*. L'Harmattan, Szeged, 2011; Adamik Tamás: *Latin irodalom a kora középkorban*. Kalligram, Budapest, 2014; Redl Károly (szerk.): *Az égi és a földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*. Gondolat, Budapest, 1988; Ulrich G. Leinsle: *A skolasztikus teológia története*. Osiris, Budapest, 2007; M. Zemplén Jolán: *Roger Bacon*. Művelt Nép Kiadó, Budapest, 1954; Láng Benedek: *Mágia a középkorban*. Typotex, Budapest, 2007; Erwin Panofsky: *Gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás*. Corvina, Budapest, 1986; Jacques Le Goff: *Az értelmiség a középkorban*. Magvető, Budapest, 1979; Georges Duby: *Emberék és struktúrák a középkorban*. Magvető, Budapest, 1978.

SZEMELVÉNYEK

☛ Canterbury Szent Anzelm: Monologion

(8) Csakhogy szembesülünk itt a „semmi” problémájával. Mert bármiből keletkezik is valami, az az oka annak, ami belőle keletkezett, és minden ok szükségképpen valamiféle segítséget nyújt annak létezéséhez, ami létrejött. (...) Ha tehát valami a semmiből jött létre, akkor éppen a semmi volt annak az oka, ami létrejött belőle. Ámde ami semmiféle léttel nem bírt, hogyan segíthetett abban, hogy valami létezésbe jöjjön? És ha a semmi részéről semmiféle segédlet nem járult hozzá a valami létrejöttéhez, kit és hogyan lehet meggyőzni arról, hogy a semmiből létrejön valami?

Továbbá a „semmi” szó vagy jelent valamit, vagy nem jelent valamit. Ám ha a semmi valami, akkor minden, ami a semmiből jött létre, valamiből jött létre. Ha

pedig a semmi nem valami, akkor – mivel nem érthető, hogy abból, ami egyáltalán nem létezik, keletkezzék valami – a semmiből semmi sem keletkezik, ahogy a szólás tartja: „A semmiből semmi sem lesz.” Ebből az a következtetés adódik, hogy mindaz, ami keletkezik, valamiből keletkezik. Mert hiszen vagy valamiből keletkezik, vagy a semmiből. Tehát akár valami a semmi, akár nem valami, az a következtetés adódik, hogy minden, ami keletkezett, valamiből keletkezett.

De ha ezt igaznak feltételezzük, úgy ellentétbe kerülünk mindazzal, amit az előbb kifejtettünk. Mert ebből az következik, hogy ami semmi volt, az valami lesz, és ami a legnagyobb mértékben volt valami, az semmi lesz. Hiszen attól, hogy letem egy bizonyos, minden létezők között legfőképpen létezőt, az érvelés során eljutottam odáig, hogy ez minden mást úgy hozott létre, hogy semmi sem volt, amiből létrehozta ezeket. Ezért ha az, amiből a dolgok létrejöttek, és amiről azt gondoltam, hogy semmi – valami, akkor mindaz, amiről úgy gondoltam, hogy a legfőbb létezőről állítható, az semmi.

De hogyan értjük akkor a „semmi” kifejezést? (...) Úgy gondolom, három módon lehet érvelni, ha valaki azt mondja, hogy bármely szubsztancia a semmiből keletkezett, és ez elég is a kilábaláshoz az itteni kátyúból. Az egyik mód, ha azt próbáljuk megérteni, hogy amiről azt mondjuk: a semmiből keletkezett, az egyáltalán nem keletkezett. (...) E szerint a mód szerint annak, aki a legfőbb létezőről és arról, ami egyáltalán nem létezett és nem létezik, megkérdi: miből jött létre, helyesen azt lehet felelni: semmiből sem jött létre, azaz egyáltalán nem jött létre. Csakhogy ez a jelentés a létrejött dolgok egyikére sem vonatkoztatható értelmesen.

A másik jelentés az, ami állítható ugyan, mégsem lehet igaz: mintha azt mondanánk, hogy valami úgy keletkezett a semmiből, hogy magából a semmiből keletkezett, vagyis abból, ami egyáltalán nem is létezik; azaz mintha a semmi valami létező lenne, amiből keletkezhet valami. Mivel ez egyszer s mindenkorra hamis, valahányszor a semmi létezését állítjuk, ebből képtelen következtelenség származik.

A harmadik értelmezés, amellyel azt állítjuk, hogy a semmiből keletkezik valami, az, amikor úgy értjük a dolgot, hogy valami létrejött ugyan, de nincs olyan valami, amiből létrejött. (...) Ha e szerint a jelentés szerint értjük a fentebbi következtetést, hogy tudniillik a legfőbb létezőn kívül minden létezőt ő teremtette a semmiből, vagyis a nem-valamiből, akkor egyrészt ez a következtetés az előbbiekkal egybehangzóan adódik, másrészt ebből a következtetésből semminemű következtelenség nem adódik. Ámbár egyáltalán nem következtelenség, sőt minden ellentmondás nélkül lehet azt mondani, hogy mindaz, amit a teremtő szubsztancia alkotott, a semmiből lett. (...)

Ezen a módon következtelenség nélkül megérthető, ha azt mondjuk, hogy a teremtő legfőbb létező mindent a semmiből hozott létre, vagy hogy minden általa lett a semmiből; vagyis az, ami korábban semmi volt, most valami. Ugyanis az a kijelentés, hogy „ő hozta létre ezeket” vagy „ezek létrejöttek”, úgy értendő, hogy „amikor ezeket létrehozta, valamiket hozott létre”, vagy „amikor ezek létrejöttek, éppen valamik jöttek létre”.

(9) Úgy tűnik azonban, látok én itt valamit, ami arra késztet, hogy nagyon alaposan tisztázzam azt a kérdést, milyen értelemben állítható, hogy a teremtett dol-

gok létrejötte előtt semmik voltak. Ugyanis semmi sem jöhet létre értelmes módon valami más által, ha nem előzi meg ezt a létrehozó értelmében meglévő, a létrehozandó dologra vonatkozó valamilyen „minta” vagy – alkalmasabban szólva – forma, képmás vagy szabály. Nyilvánvaló tehát, hogy mielőtt a dolgok összessége keletkezett volna, a legfőbb lény értelmében megvolt az, hogy miccsodák, milyenek és milyen módon legyenek majd. Ezért noha világos, hogy a teremtet dolgok létrejötte előtt semmi voltak, abban az értelemben, hogy nem voltak azok, amik most, és nem volt semmi, amiből keletkezhetek volna, mégsem voltak semmi a létrehozó értelmét tekintve, amely által és amelynek nyomán létrejöttek.

(19) Mert amikor azt mondjuk, hogy a semmi létezett a legfőbb létező előtt, ez a kijelentés kettős értelemmel bír. Egyik jelentése az, hogy mielőtt a legfőbb létező létezett, volt olyan, hogy a semmi volt; másik értelmezése pedig az, hogy a legfőbb létező előtt nem volt valami. (...) Tehát amikor azt mondjuk, hogy a semmi volt a legfőbb létező előtt, ez a második értelem szerint veendő; nem úgy kell kifejteni, hogy így értsük: „volt valamikor olyan, hogy a legfőbb létező nem volt, a semmi pedig volt”, hanem úgy, hogy így értsük: „előtte nem volt valami”. (Canterbury Szent Anzelm: *Monologion*, 8., 9., 19. fejelet. Filozófiai és teológiai művei, I. kötet. Osiris, Budapest, 2001, 63–66., 80.)

☛ Canterbury Szent Anzelm: Prosligion

2. fejelet. Így hát, Uram, aki a hithez értelmet adsz, add meg nekem – amennyire helyesnek ítéled –, hogy meg is értem, hogy létezel, amiként hisszük, és hogy az vagy, amiként hisszük. Éspedig úgy hisszük, Te az a valami vagy, aminél semmi nagyobb nem gondolható. Avagy talán nincs is ilyen lény, ahogy „az esztelen mondta szívében: nincs Isten”? (Zsolt 14,1; 53,2). De hallván, hogy ezt mondom: „valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható”, bizonyára még ez az esztelen is érti, amit hall, és amit ért, az megvan az értelmében, még ha azt nem is érti, hogy ez a valóságban is létezik. Más jelent ugyanis, hogy egy dolog az értelemben létezik, és megint más jelent megérteni, hogy ez a dolog létezik. Mert amikor a festő előre elgondolja, amit meg fog festeni, az már megvan az értelmében, de még nem fogja fel valóságos létezőként, mert még nem készítette el. Amikor azután már megfestette, akkor az értelmében is megvan, és azt is megérti, hogy létezik a valóságban, amit már elkészített. Tehát az esztelen is meggyőződhet arról, hogy legalább az értelmében létezik az a valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható, mert amikor hallja, megérti, és amit megértünk, az jelen van az értelmünkben. De bizonyosan nem lehetséges, hogy csak az értelemben legyen meg az, aminél nagyobb nem gondolható. Ha ugyanis legalább az értelemben létezik, akkor elgondolható róla, hogy a valóságban is létezik, ez pedig nagyobb. Ha tehát az, aminél nagyobb nem gondolható, csak az értelemben létezik, akkor az, aminél nagyobb nem gondolható, mégiscsak olyan, aminél nagyobb gondolható. De ez egyáltalán nem lehetséges. Kétségkívül létezik tehát valami az értelemben is és a valóságban is, aminél nagyobb nem gondolható.

3. fej. Ez a valami tehát olyannyira valóságosan létezik, hogy el sem gondolható nemlétezőnek. Mert elgondolható, hogy létezik valami, amiről nem gondolható el, hogy nem létezik; ez pedig nagyobb, mint amiről az gondolható el, hogy nem létezik. Ezért, ha arról, aminél nagyobb nem gondolható el, elgondolható, hogy nem létezik, úgy az, aminél nagyobb nem gondolható, nem az, aminél nagyobb nem gondolható: ez önellentmondás. Tehát olyannyira valóságosan létezik valami, aminél nagyobb nem gondolható, hogy el sem gondolható nemlétezőnek. (Canterbury Szent Anzelm: *Prosologion*, 2–3. fej. Filozófiai és teológiai művei, I. köt. Osiris, Budapest, 2001, 175–177.)

☛ Abaelardus: Etika

XI. Amikor azt mondjuk: „jó szándék”, ezen olyan szándékot értünk, amely önmagában helyes, ha pedig azt mondjuk: „jó tett”, nem úgy értjük, hogy a tett önmagában rendelkezik valami jóval, hanem csak azt akarjuk kifejezni, hogy jó szándékból ered. Ezért ugyanaz az ember különböző időkben ugyanúgy cselekedhetik, és tette mégis hol jónak, hol rossznak minősül, a szándékok különbözősége szerint, s így a jó és a rossz vonatkozásában változónak látszik, éppen úgy, ahogyan a „Szókratész ül” állítás, jobban mondva az ennek tulajdonított értelem, ingadozik az igazság és a hamisság között, aszerint, hogy Szókratész ül vagy áll. Arisztotelész azt mondja ezzel az igazság és hamisság közötti ingadozással kapcsolatban, hogy nem az igazság és hamisság vonatkozásában változó értelmű kijelentés lesz más, hanem az alany által jelölt dolog végez mozgást, azaz Szókratész ültéből feláll, vagy fordítva. XIII. Ha nem cselekszünk lelkiismeretünk ellen, nem kell attól félnünk, hogy Isten szemében bűnösök vagyunk. (Abaelardus: *Etika*. MTA Filozófiai Intézet, Budapest, 1989, 82–84.)

☛ John Salisbury: Policraticus (1159)

Mindenekelőtt való tehát, hogy a fejedelem teljes egészében felmérje önmagát, és gondosan ügyeljen arra, mi történik az állam egész testében, amelyet képvisel. Az állam ugyanis Plutarkhosz szerint egyfajta test, amelybe isteni adomány jótéteménye lehel lelket, s amelyet a legteljesebb méltányosság akarata mozgat és az ész bizonyos mérséklete irányít. Azon dolgok pedig, amelyek bennünk a vallásos tiszteletet megalapozzák és formálják, és az Istennek (hogy ne mondjam Plutarkhoszsal: isteneknek) végzett szertartásokat ránk hagyományozzák, a lélek helyét tölti be az államtestben. Azokat tehát, akik a vallásos tiszteletet irányítják, mintegy a test lelkeként kell elfogadnunk és tisztelnünk. Mert ugyan ki kételkedik abban, hogy a szentségek szolgálói magának Istennek képviselői? Továbbá amint a lélek az egész test fölött uralkodik, úgy azok is, akiket Plutarkhosz a vallás előljáróinak nevez, az egész test fölött állnak. (...) A fejedelem az államban a fej helyét tölti be, egyedül Istennek van alávetve és azoknak, akik Őt képviselik a földön, ahogyan az emberi testben is a lélek élteni és irányítja a fejet. A szív helyét a szenátus tölti

be, amelytől minden jó és rossz tevékenység kezdeményezése kiindul. A szem, a fül és a nyelv tiszte a bírakat és a provinciák előjáróit illeti. A hivatalnokok és a katonák felelnek meg a kezeknek. Azok, akik állandóan a fejedelem körül szolgálnak, az oldalakhoz hasonlóak. A gazdasági tisztviselők és a felügyelők (...) a gyomor és a belső szervek hasonmásai. Ezek, ha mérhetetlen mohóságukban megtelnek, és tartalmuk tartósan bennük reked, számtalan és gyógyíthatatlan betegséget okoznak, mígnem az ő hibájukból az egész testet romlás fenyegeti. Az örökké földhöz tapadt lábaknak a földművesek felelnek meg, akiknek annyival szükségesebb a fej előrelátása, amennyivel több sérülés éri őket a test szolgálatában a földön járva, és jogosan illeti meg a védőborítás őket, akik az egész test súlyát felemelik, tartják és mozgatják. (John of Salisbury: *Policraticus*, V. 2. Atlantisz, Budapest, 1999, 103–104.)

☛ Bonaventura: A lélek zárándokútja Istenbe

I. 2. Jelen állapotunkban a dolgok összessége az a létra, amely az Istenhez fölvezet. A dolgok közt viszont az egyik nyom, a másik kép, némelyek testiek, mások szellemiek, egyesek mulandók, mások állandóak, ismét egy részük kívülünk, más részük bennünk van. Ahhoz pedig, hogy a legszellembibb, örök és fölöttünk álló Ősokot szemlélhessük, a testi, a mulandó és a kívülünk levő nyomokon át kell haladnunk, s így vezetettünk az Isten útján. (...)

IV. 1. Mivel nemcsak magunkon áthaladva, hanem magunkban is eljuthatunk az első Ok szemlélésére, és a megismerésnek ez utóbbi módja magasabb rendű, mint az előbbi, ezért ez a szemlélési mód jelenti a kontempláció negyedik fokát. Különös, hogy milyen kevesen keresik magukban az Ősokot, holott – amint már megmutattuk – Isten annyira közel van lelkünkhöz. (...)

V. 1. Istent nemcsak kívülünk és bennünk ismerjük meg, hanem magunk fölött is. Kint a nyomokban, bent a képmásban, fölül pedig abban a fényben, amely lelkünket megjelöli, amely az örök Igazság sugara, mert lelkünket közvetlenül az Igazság ismeretére tanítja.

V. 3. Aki tehát Isten láthatatlan dolgait lényegének egységében akarja szemlélni, az vesse tekintetét magára a létre, és lássa meg, hogy ez a lét annyira bizonyos magában véve is, hogy nemlétét el sem gondolhatjuk. (...) Maga a lét mind tény és lehetőség szerint, mind valóságban és gondolatban teljesen híján van a nemlétnek. S mert a nemlét a létezés hiánya, épp azért csak a létiség címén juthat az értelemben, míg a lét önmagában is bejuthat; mert mindent, amit megismerünk, vagy nemlétezőnek, vagy lehetőség szerinti létnek, vagy megvalósult létnek gondolunk. Ha tehát a nemlétet csak a lét, a képességi létet a megvalósult lét által gondolhatunk el; ha továbbá a lét tiszta megvalósultságot jelent, akkor elsőnek kerül értelmünkbe. Ez pedig maga a tiszta megvalósultság (*actus purus*).

V. 4. Meglepő tehát elménk vaksága. Nem is látja azt, amit mindenben legelőször lát, s ami nélkül semmit sem ismer. Amint a szem sem látja a különféle színek megfigyelése közben a fényt, amelynek világánál lát, úgy van lelki szemünk is, amikor az egyedi és az egyetemes létre ügyel: magát a létet, amely minden

nemen kívül van, semmibe sem veszi, bár először ötlük az elme elé. (Szent Bonaventura: *Itinerarium. A lélek zarándokútja Istenbe*. Misztikus Művei. Szent István Társulat, Budapest, 1991, 35., 53., 58–59.)

☛ Raimundus Lullus: A szeretet filozófiájának fája

Előszó. Isten, a Te szeretetteddel kezdődik *A szeretet filozófiájának fája*. Ramon Párizsban időzött, hogy nagy jót tehessen a tudás módszere által; s mivel nem volt képes véghezvinni és tökéletességre juttatni, elgondolta, hogy nagy jót tesz a szeretet módszere által, s ezért föltette magában, hogy elkészíti a szeretet filozófiájának ezt a fáját. S hogy ezt a fát minden akadályoztatás nélkül elkészíthesse és szépen elrendezze, elment Párizs mellé egy szép erdőbe. (...) Ramon egy szép tisztásra bukkant, a tisztás közepén egy nagy fa és szép forrás volt. A fa árnyékában egy igen díszesen öltözött úrhölgy ült és sírt, zokogott. (...) Ramon odalépett az úrhölgyhöz, kit alázatosan köszöntvén az úrhölgy kedvesen viszonzta köszönését. Ramon megkérdezte tőle, hogy hívják s miért zokog és sír oly nagyon. Ramon – szólt az úrhölgy –, engem Szeretet Filozófiájának hívnak, és azért sírok és zokogok, mert kevesen szeretnek; nővéremet, Tudás Filozófiáját sokkal többben szeretik, mint engem. Szeretet Filozófiája – szólt Ramon –, mi az oka, hogy Tudás Filozófiájának több szolgája van, mint néked? (...)

Ramon – szólt az úrhölgy –, hogy nővéremnek több szolgája van, mint énnekem, annak az az oka, hogy mikor az emberek a tudományok tanulásába fognak, énáltalam kezdik megszeretni a tudást, mert a tudást nélkülem nem szerezhetik meg. S mikor már ismerik a tudományokat, azoknak filozófiáját szeretik, arról készítenek sok könyvet és sok *arsot*. Élvezik, hogy szeretik a tudományokat, s nem abban lelik örömüket, hogy engem vagy az én szeretésfilozófiámat szeressék, amely egészen az én lényegemből s természetemből származik. Mikor azért szeretni akarnak, nem tudnak annyira szeretni engem, sem pedig tulajdonságaimat, mint ahogy meg tudják érteni a megtanult dolgok teljes igazságát. S ennek az az oka, hogy sokáig tanulják az értelem és az igazság tudományait, a szeretet és a jóság tudományát pedig nem tanulják. Ezért ér engem annyi sérelem, bűn, és ér annyi kár azoktól, akik a tudást szeretik. Mert minél többet tudnak anélkül, hogy engem s a jóságot szeretnék, annál inkább módjuk van arra, hogy rosszat cselekedjenek, becsapják s félrevezessék egymást. Ezért sírok és zokogok, ezért vagyok vigasztalan s szomorú. Nem irigység, nem gög késztet a sírásra, hanem azért sírok, mert a legtöbb ember a világon nem tud szeretni. Mert ha olyan jól tudnának szeretni, mint amilyen jól tudnak érteni, énáltalam s nővérem által az egész világ jól elrendezett lehetne. Akkor a világ azon végcél szerint rendeződne el, amelyre teremtetett, de amely céltől az e világon élő emberek többsége eltéríti.

Amint Ramon megértette Szeretet Filozófiájának jalkiáltását, elmondta az úrhölgynek, hogy van egy saját maga alkotta *arsa* a jó és igaz szeretetről. A címe: *Ars amativa*. Ennek segítségével az ember arra kényszerítheti az akaratát, hogy a jót kívánja s kerülje a rossz szeretetét; s hogy szeresse Istent, önmagát és felebarátját. Mert amiképpen az értelem önmagától hajlik arra, hogy a tudás *arsa* által tudja

az igazságot, éppen úgy az ember a jó és erényes szeretet *arsa* által szabadon arra hajthatja az akaratát, hogy a jót és a jó cselekedeteket szeresse, s kerülje a rosszat és a rossz cselekedeteket. (Ramon Llull: *A szeretet filozófiájának fája* [Z-Füzetek Alapítvány], Budapest, é. n. [1994] 57–58.)

☛ Johannes Duns Scotus

(*A megtestesülésről*) Azt kell vallani, Krisztus megtestesülése nem alkalmoszerű szándék következménye volt, hanem olyan, melyet Isten önmagában szándékozott megvalósítani, mint a céljához legközelebbi dolgot, olyannyira, hogy akár vétkezett volna Ádám, akár nem, Krisztus mégiscsak eljött volna. (...) Ha az ember nem vétkezett volna, az Ige megtestesülése mégis bekövetkezett volna. (...) A Szentírásban kifejezetten is benne van, hogy a megtestesülés titkát Isten önmagában is akarta, függetlenül Ádám bűnétől. (Johannes Duns Scotus: *Summa Theologica*. [H. de Montefortino összeállítása, 1737. J. Duns Scotus: *Opus Oxoniense* 3. d. 7. g. 3.; Reportata Parisiensia q. 1. és 4. 19. alapján.] Szemelvények. *Vigilia*, 1994/3.)

☛ Eckhart Mester: 12. prédikáció

Albert püspök azt mondja, az a szegény ember, aki nem éri be semmivel, amit Isten valaha is teremtett – s jól mondja. Mi viszont még jobban mondjuk s még magasabb értelemben tekintjük a szegénységet: az a szegény ember, aki nem akar semmit, nem is tud semmit s akinek nincs is semmije. Erről a három pontról akarok szólni, s kérlek benneteket Istenre, hogy ha csak bírjátok, ezt az igazságot felfogjátok. Ha mégsem értitek, amiatt se fájjon a fejetek, mert az igazság, amelyikről szólni szeretnék, olyan, hogy csak néhány jó ember fogja megérteni. (...)

Ha most valaki megkérdezné tőlem, hogy akkor mi is az a szegény ember, aki nem akar semmit, annak megfelelek, s ezt mondom: mindaddig, amíg az emberben még megvan az, hogy az ő akarata Isten legkedvesebb akaratának betölteni akarása, az olyan embernek nincs meg az a fajta szegénysége, amelyikről mi akarunk szólni; mert az ilyen embernek még van akarata, amellyel Isten akaratának akar megfelelni, s ez nem az igazi szegénység. Mert ha az ember igazán szegény akar lenni, akkor saját teremtett akaratától annyira szabadnak kell lennie, mint amennyire az volt, mikor nem volt. Mert az örök igazságra mondom nektek: mindaddig, amíg az az akaratotok, hogy Isten akaratát betöltsétek, megvan, amíg vágytok az örökkévalóságra és Istenre, addig nem vagytok igazán szegények. Mert csak az a szegény ember, aki nem akar semmit és nem is vágyik semmire sem. (...)

Másfelől az a szegény ember, aki tudni sem tud semmit. Valamikor azt mondtuk, az embernek úgy kell élnie, hogy ne éljen se magának, se az igazságnak, sem pedig Istennek. Most viszont máshogyan mondjuk, s tovább akarunk menni: annak az embernek, aki ilyen szegénységet akar, úgy kell élnie, hogy tudni se tudja: nem él se magának, sem az igazságnak, sem pedig az Istennek. Sokkal inkább:

annyira mentesnek kell lennie minden tudástól, hogy ne is tudja, ne is ismerje fel, ne is érezze, hogy Isten benne él – mi több: mentesnek kell lennie valamennyi ismerettől, ami benne él. Mert mikor az ember Isten örök lényegében létezett, nem élt benne semmi más; ami akkor élt, az ő maga volt. Ezért mondjuk, hogy az embernek annyira mentesnek kell lennie saját tudásától, mint amennyire az volt, mikor nem volt; hagyja Istent, tegyen, amit akar, s maga legyen mindentől mentes. (...)

Ezért mondjuk: annyira szegénynek kell lennie az embernek, hogy ő se legyen, benne se legyen helye Istennek, ahol működni tudna. Amíg az ember helyet őriz magában, különbözőséget őriz. Ezért kérem Istent, hogy fozson meg „Istentől”; mert lényegi létem Isten fölött való, amennyiben Istent a teremtmények kezdetének tekintjük; Istennek önnön létében ugyanis, ahol Isten fölött van létnek és különbözőségnek, ott én magam voltam, magamat akartam s magamat ismertem föl, hogy ezt az embert megteremtsem. S ezért vagyok önmagam forrása létem tekintetében, amely örök, de nem keletkezésem tekintetében, amely időbeli; s ezért vagyok meg nem született, és születetlenségem mértékében nem halhatok meg soha. Születetlenségem mértékében voltam örökkön, vagyok most és leszek örökkön örökké. Ami születettségem szerint vagyok, az meg fog halni és semmivé fog válni, mivel halandó; ezért el kell enyésznie az idővel együtt. (Eckhart Mester: *Beszédek*. Helikon, Budapest, 1986. 53–57.)

☛ Kempis Tamás

(*A szeretetről*) Nagy dolog a szeretet, minden jónál nagyobb, mely egymaga könnyít minden terhet, és egyaránt elvisel minden egyenetlent. Mert minden terhet nehézség nélkül visel, s minden keserűt édessé és jóízűvé tesz.

A szeretetnél nincs semmi édesebb, semmi erősebb, semmi felségesebb, semmi kedvesebb, semmi gyönyörűsebb, semmi teljesebb és jobb az égen és a földön. Aki szeret, röptül, fut, örvend, szabad és semmi sem ejti rabul. Mindent odaad, hogy mindent megnyerjen, és mindene megvan mindenben, mert mindenk fölötte az egy legfelségesebben talál megnyugvást, akiből minden jó ered és kiárad.

A szeretet gyakran nem ismer mértéket, hanem mértéktelenül tékozolja önmagát. A szeretet terhet nem érez, fáradságot nem szenved, többre igyekszik, mint amire ereje futja, lehetlent nem ismer, mert azt hiszi, mindenre képes, és minden szabad neki. Jó tehát mindenre és sokat véghezvisz, ahol elfogyna és ledőlne az, akiben szeretet nem volna.

A szeretet virraszt és ébren alszik. Elfáradván meg nem bágyad. Szorongatván meg nem szorul, félvén meg nem rémül, hanem akár az eleven láng és lobogó fáklya, fölcsap, és bátran keresztülhatol mindenben. A szeretet gyors, őszinte, kegyes, víg és kedves, erős, türelmes, hűséges, okos, kitartó, bátor és soha magát nem kereső. A szeretet körültekintő, alázatos és egyenes. Nem puha, nem könnyelmű, nem hiábavalóságokra törekvő, hanem józan, tiszta, állhatatos, nyugodt, és minden érzékre vigyázó. (Kempis Tamás: *Krisztus követéséről*. Részletek: III. 5. 3–6. Franklin, Budapest, 1943. 209–213.)

☛ Arbor Virtutum

Az erények fája

Szentviktori Hugó (1110–1192) *A test és a lélek gyümölcseiről* című műve szerint

consilium <i>tanács</i> timor Domini <i>istenfélelem</i> memoria <i>emlékezés</i> intelligentia <i>ész</i> providentia <i>előrelátás</i> deliberatio <i>megfontolás</i> alacritas <i>gyors készség</i>	iudicium <i>ítélőképesség</i> iusiurandi observatio <i>az eskü megtartása</i> correctio <i>javulás</i> severitas <i>szigor</i> veritas <i>igazság</i> lex <i>törvény</i> aequitas <i>méltányosság</i>	discretio <i>tapintat</i> morigeratio <i>mások</i> <i>kedvének</i> <i>keresése</i> taciturnitas <i>hallgatagság</i> ieiunium <i>böjtölés</i> sobrietas <i>szerénység</i> carnis afflictus <i>a test</i> <i>fegyelmzése</i> contemptus saeculi <i>a világ</i> <i>megvetése</i>	requies <i>nyugalom</i> stabilitas <i>állhatatosság</i> constantia <i>állandóság</i> tolerantia <i>tűrés</i> fiducia <i>bizalom</i> magna- nimitas <i>nagylelkűség</i> perse- verantia <i>kitartás</i>	munditia <i>tisztaság</i> religio sancta <i>vallásosság</i> castitas <i>állapotbeli</i> <i>tisztaság</i> obedientia <i>engedel-</i> <i>messég</i> reverentia <i>tisztelet</i> continentia <i>megtartó-</i> <i>ztatás</i> affectus <i>szerető</i> <i>képesség</i>	longanimitas <i>hosszan tűrés</i> patientia <i>türelem</i> contemplatio <i>szemlélődés</i> compunctio <i>töredelem</i> confessio <i>a hit</i> megvallása modestia <i>szerénység</i> gaudium <i>öröm</i>	gratia <i>kegyelem</i> compassio <i>együttérzés</i> concordia <i>egyetértés</i> pietas <i>áhitat</i> liberalitas <i>jóindulat</i> pax <i>béke</i> indulgentia <i>megbocsátás</i> benignitas <i>jóakarát</i> misericordia <i>irgalom</i> mansuetudo <i>szelídség</i>
Prudentia <i>Okosság</i>	Iustitia <i>Igazságosság</i>	Temperantia <i>Mértékletesség</i>	Fortitudo <i>Erősség</i>	Fides <i>Hit</i>	Spes <i>Remény</i>	Charitas <i>Szeretet</i>
Humilitas radix virtutum <i>Alázat az erények gyökere</i>						

☛ Averroës (Ibn Rušd): Döntő értekezés a vallás és a filozófia kapcsolatáról
(Kitab fasl al-makal)

(1. fejezet) (...) Ha valaki a filozófiai könyvek tanulmányozása során eltéved és letér a helyes útról, mégpedig azért, mert vagy természetes képességei elégtelenek, vagy tanulmányainak a rendje helytelen, vagy ösztönei bizonyulnak erősebbnek nála, vagy nem talál olyan tanárt, aki a dolgok helyes megértéséhez elvezesse, és történjék ez akár a felsorolt összes ok, akár többük együttes hatására, akkor ennek hatására sem szabad az alkalmas embert ezektől a studiumoktól eltiltani. Az ilyesfajta ártalmak a filozófia kutatását ugyanis csak járulékosan és nem lényegüknél fogva kísérik. Nem szabad a természeténél és lényegénél fogva hasznos dolgot elhagyni azért, mert járulékosan valami ártalmas is található benne. (...)

Az emberek természete a meggyőzés tekintetében hierarchikus rendet alkot: vannak olyanok, akik a demonstrációnak hisznek, mások viszont ugyanúgy hisznek a dialektikus érvelésnek, mint ahogyan a demonstráció hívei a logikus bizonyításnak, mivel természetükben ennél semmi több sincs. Vannak aztán olyanok

is, akik úgy fogadják el igaznak a retorikus érveléseket, mint ahogyan a bizonyító okoskodások emberei a demonstrációkat.

Amikor a mi isteni Törvényünk e három út követésére szólította föl az embereket, akkor az igazság elfogadását minden ember számára előírta, kivéve azokat, akiknek nyelve állhatatos a tagadásban, és azokat, akik az eddigiekben megjelölt, Istenhez vezető utak egyike mellett sem döntöttek, mert lelkükben nem érdeklődnek iránta. (...)

*

(2. fejezet) Határozottan állítjuk, hogy mindaz, amit szillogisztikus bizonyítás eredményeként ismertünk meg, de ellentétben áll vele a vallás valamilyen tétele, ha azt a tanítást a szavak nyilvánvaló értelmében vesszük, alkalmas arra, hogy a nyilvánvaló értelmet allegorikus értelmezéssel váltsuk föl. (...) A Törvény szavait nem kell mindig nyilvánvaló értelmükben venni, de nem is lehet őket mindig allegorikus értelmezéssel eredeti jelentésükből kiforgatni. (...) A Törvény nyilvánvaló és rejtett értelmű megfogalmazásának az oka az emberek különböző adottságaiban és az igazság fölfogására való különböző képességeiben keresendő. (...)

*

Öröktől fogva van-e a világ, vagy pedig teremtett? Ami ezt a kérdést illeti, ezzel kapcsolatban véleményem szerint az asarita teológusok és a régi filozófusok között alighanem csak az elnevezésekben van különbség. [Az asarizmus az iszlám filozófia és teológia fő iránya a IX. sz.-tól]. (...) Megegyeztek ugyanis abban, hogy a létezőknek három fajtája van, nevezetesen két szélső és e két szélső közt egy középső. Egyetértenek a két szélső elnevezésében, de eltérő nevekkkel illetik a középsőt.

Az egyik szélső az a létező, amelyik valami másból jött létre, azaz van valamilyen mozgató és anyagi oka, továbbá létrejöttét megelőzi az idő léte. Ez az állapot jellemzi azokat a testeket, amelyeknek keletkezését érzékszerveinkkel észleljük, ahogyan például a víz, a levegő, a föld, az állat, a növény stb. keletkezik. A létezőknek ezt a fajtáját az összes régi filozófus és az asarita teológusok egyöntetűen teremtettnek nevezik.

Az ezzel ellentétes helyzetben levő szélső létező az, amelyik nem valami másból vagy valami másnak a hatására jött létre, és nem is előzi meg idő. Mindkét tábor itt is megegyezik abban, hogy ezeket örökkévalóknak nevezik. Ezt a létezőt bizonyítás segítségével ismerik föl, és Istennek nevezik, legyen áldott és fölmagasztalt. Ő a mindenség teremtetője, létrehozója és fönttartója, legyen dicsőséges és hatalmas fölmagasztalt.

A létezőnek az a fajtája, amelyik a két szélsőség között található, tehát az a létező, amelyik nem másvalamitől jött létre, és létét nem előzi meg idő, de mégis más valami hozta létre, azaz van egy mozgató oka. Ez pedig a világ, a maga teljességében. (...)

A létező eme utolsó faja tehát világosan a valóban keletkező létezőre hasonlít bizonyos tekintetben, más tekintetben viszont olyan, mint az örökkévaló létező.

Akik tehát benne az örökkévaló létezővel való hasonlóságát fontosabbnak találják a keletkező dolgokkal való hasonlóságánál, azok örökkévalónak nevezik, akik pedig a keletkező dolgokkal való hasonlóságát hangsúlyozzák, azok teremtettnek nevezik. Az igazság ezzel szemben az, hogy sem nem igazán teremtett, sem nem igazán örökkévaló. Az igazán teremtett dolog szükségszerűen el is pusztul, az igazán örökkévaló dolognak pedig nincs oka. (...)

A világgal foglalkozó iskolák tehát nem állnak egymástól annyira távol, hogy akár egymásra süthetnék, akár nem, a hitetlenség bélyegét. Azoknak a nézeteknek, amelyeknek esetében ez előfordulhat, igen távol kell állniok egymástól, azaz ellentéteseknek kell lenniök. A teológusok azt is hiszik, hogy ebben a kérdésben ez a helyzet, mivel szerintük az *örökkévaló* és a *teremtett* a világ egészére alkalmazva így viszonyul egymáshoz. Az elmondottak alapján azonban világos, hogy nem ez a tényállás. (...)

*

(3. fejezet) A Törvény szempontjából az embereknek három fajtája ismeretes. Az első fajta az, aki egyáltalán nem tekinthető az allegorikus magyarázatokra alkalmasnak. Ők rétorikus beállítottságúak, és ők alkotják az emberek túlnyomó többségét. Egyetlenegy épelméjű ember sem nélkülözi azt a képességet, hogy ilyen módon fogadjon el valamit igaznak. A második fajta alkalmas a rétorikus magyarázat elfogadására, de ugyanakkor természeténél és szokásainál fogva legfőljebb a dialektika művelésére képes. A harmadik fajta az evidens magyarázatok befogadására is alkalmas. Ők természetüknél és képességüknél fogva – ez alatt a filozófiában való jártasságukat értem – a szillogisztikus bizonyítások hívei.

Az ilyesfajta (azaz evidens) magyarázatokat nem kell a dialektikus bizonyítás színvonalán állóknak előadni, még kevésbé a tömegnek. Ha egy bizonyítást olyannak adnak elő, aki ahhoz nem nőtt föl (főleg a szillogisztikus bizonyításokkal összekötött allegorikus magyarázatokkal van ez így, mivel messze állnak az általános ismeretektől), akkor ez azt is, aki előadta, és azt is, akinek előadták, a hitetlenség állapotába juttatja. Ennek a magyarázata abban rejlik, hogy az allegorikus magyarázat célja a nyilvánvaló jelentés elvetése és a rejtett elfogadása. Márpedig ha elveti a nyilvánvaló jelentést az, aki ennek fölfogására alkalmas, de a rejtett jelentést már nem fogadja el, akkor hitetlenné vált, föltéve, hogy mindez a hit valamelyik alapelvét érinti. Az allegorikus magyarázatokat tehát nem szabad megismertetni a tömeggel, sem a rétorikus vagy a dialektikus könyvekben nem szabad közzétenni őket. (...)

Aki pedig az allegorikus magyarázatokat fölfedi másoknak, mint a megfelelő személyeknek, az hitetlen, mert más embereket hitetlenségre ösztönöz. Ez ellentétes a törvényhozó fölszólításával, különösen akkor, ha a hibás allegorikus magyarázatok a vallás alapjait érintik, ahogyan ez napjainkban is előfordul az emberek egy csoportja esetében. Láttunk közülük többeket, aki azt hitték, hogy elmélyedtek a filozófiában, és csodálatos bölcsességükben olyan dolgokat fedeztek föl, amelyek a Törvénnyel minden tekintetben ellentétesek, azaz nem lehetséges allegorikus magyarázatot adni rájuk, de mégis a tömeg elé kell tárni őket. Azáltal, hogy e hibás nézetüket a tömegnek is előadták, a tömeget romlásba taszították, de

vele együtt romlásba taszították önmagukat is, ezen a világon éppúgy, mint a túlvilágon. (*Arab filozófia. Szöveggyűjtemény. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 2000, 207–209., 212–213., 221–222.*)

☛ Miszkavaihi (930–1030): A boldogságról

A teremtett létezők között ebben a világban az ember a legtökéletesebb, következőképp e tekintetben is szükség szerint ki kellett tűnnie. Olyan tökéletességnek, teljességnek és célnak kell tehát léteznie, amely csakis az emberhez tartozó, és amelyért az ember létrejött. Amikor a tudósok azt vizsgálták, hogy mi is az ember célja, mi az az egyedül hozzá tartozó tökéletesség, aminek kedvéért létezik, akkor arra az eredményre jutottak, hogy két ilyen tökéletesség is található, mégpedig egy közelebbi és egy távolabbi. (...)

Van igazi boldogság, és van olyasmi, amit csak boldogságnak hiszünk, de valójában egyáltalán nem az. (...) Az emberi nem sajátos boldogsága lehet általános (...), és ebben minden ember részesedik, de van az egyes ember számára létező különös boldogság, és van kizárólagos, egészen különleges boldogság is. (...) Az ember általános boldogsága a belátáson és a gondolkodóképéségen alapuló tettek ész által is helyeselt módon való végrehajtásából áll. (...) Mindenki ember voltának mértéke, emberségének foka szerint lehet boldog, tehát annak arányában, hogy mennyire tudja a szépet a rúttól megkülönböztetni, a rossz és a jó cselekedetek értékét fölmérni, a dicséretes és az elítélendő tettek fokozatait fölbecsülni. (...)

Minden nép és minden nemzedék részesül az ember fogalmában, igaz, egyesek nagyobb, mások kisebb mértékben. Ha valaki hirtelen elvesztené az ilyen értelemben vett emberi méltóságát, emberi rangját, az az emberi boldogságból sem kaphatná meg az őt megillető részt, és még azt sem érdemelné meg, hogy embernek nevezzék, hacsak nem metaforikus értelemben, ahogy az ember képmását is nevezhetjük embernek, pusztán vonalai és formája okán. Az embert természete és természetes hajlamai alapján nevezik embernek, de az egyes emberek egymást megelőzik, illetőleg egymástól elmaradnak a tekintetben, hogy milyen mértékben valósul meg bennük az ember fogalma. (...)

A tökéletesen boldog bölcs jó értelmi képességekkel rendelkezik, helyesen gondolkodik, és az összes létezőt a valóságnak megfelelően ismeri, de egyszermind a tudásból fakadó tettek terén is erős akarátúnak bizonyul, és mindkét dologban – az elméletben és a gyakorlatban – egyaránt kitart választott útja mellett. (...) Az ember lelke egyszer aztán elválik a testétől, és második létét ölti fel. Tulajdonképpen ez a végső célja és legfőbb tökéletessége, még ha nagyon nehéz is elképzelni, mivel távol áll megfigyelésünk lehetőségeitől, tapasztalataink körétől, és kimondani sem lehet. Nem lehet hozzá más úton eljutni, csak az eddigiekben leírt megfeszített munka árán. (Miszkavaihi: *A boldogságról*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987, 11., 13–15., 33., 55.)

12. Aquinói Szent Tamás

Aquinói Szent Tamás (1224/5–1274) dél-itáliai születésű dominikánus párizsi magiszter, a középkori keresztény filozófia legjelentősebb alakja, az egyetemes keresztény gondolkodás egyik legmeghatározóbb, rendszeralkotó szelleme. Fontosabb művei: *A létezőről és a lényegről*, *Az igazságról*, *Összegzés a pogányok ellen*, *Teológiai összegzés (Summa Theologica)*, *Az értelem egységéről*, *Kommentárok Arisztotelész műveire*.



Sandro Botticelli:
Aquinói Szent Tamás (1482)
Svájc, Riggisberg, Abegg Gyűjtemény

Aquinói Szent Tamás az addigi főként platonikus-augustinusi elveken nyugvó keresztény filozófiát nagyjából *arisztotelianus* alapokra helyezi. Tamás szerint a lét és a gondolkodás rendje megfelel egymásnak. Metafizikai tanításában a leg-egyetemesebb fogalom a *lét* (ens), amelyen kívül nincs semmi. A *lényeg* (essentia) a dolog mivoltát adó valóságos léttartalom. A *létezés* (existentia, esse) a lényeg megvalósulása. Isten kizárólagos vonása, hogy benne a lét és a lényeg egybeesik. A lét hierarchiát, a világ célszerű rendet mutat. A fogalomban lévő egyetemesség elménk alkotása, de ez egyúttal az összetartozó egyedi dolgok valóságos lényegi azonosságán nyugszik. Ez az univerzália-vita középső útját jelenti.

A megismerés az emberi értelem természetes képessége. Az ember érzéki és értelmi megismerőképességgel rendelkezik, ami megfelel a dolgok érzéki és szellemi tartalmának. Az ismeret alapja nála a tapasztalás, majd az elvonatkoztatás. Elménk aktív ereje az úgynevezett cselekvő értelem (intellectus agens). Az igazság ismeretelméleti szempontból a gondolat megegyezése a tárggyal.

Hit és tudás/értelem nem mondhat ellen egymásnak, mert mindkettő ugyanabból az *egyetlen igazságból* (veritas) táplálkozik. Vannak olyan hitigazságok, amelyek a természetes ész világánál felismerhetők. Ezek a hit észszerű előfeltételei, hitelözmények (praeambula fidei). Ilyen Isten léte, lényege, a lélek halhatatlansá-

ga. Az isteni abszolútum a világból kiinduló gondolkodás számára *analógia* útján közelíthető meg. Isten létének belátására Tamás szerint *öt út* (via) vezethet: a mozgásból, az okból, az esetlegességből, a fokozatosságból és a célszerűségből vett érv. Mindezek *a posteriori*, tehát a tapasztalati rendből vett elvek. Tamás okfejtését egyik szemelvényünk mutatja be.

Az ember akaratszabadsággal bír, de helyesen az értelem által vezetett lény, cselekedete az értelem és az akarat közös tevékenysége. Az ember személy (persona), akinek erkölcsi életét az ész szabálya irányítja. Az ész erkölcsi alapelve, egy sajátos természeti készség (synderesis) szerint: a jót meg kell tenni, a rosszat kerülni kell. Ez *természeti törvény*, azaz az isteni örök törvény közlése értelmünkkel. Erénytanában Tamás a négy sarkalatos/kardinális platóni erényt (bölcesség, bátorság/lelkierő, mértékletesség, igazságosság) és a három teológiai/katolikus páli erényt (hit, remény, szeretet) együtt hirdeti. Tamás azt vallotta, „a bölcs ember feladata: rendet teremteni”. Az ember Tamás felfogásában az arisztotelészi megglátáshoz hasonlóan társas lény. Tamás szerint az állam erkölcsi organizmus, amelynek hivatása egyrészt a *közjó* előmozdítása, másrészt polgárai jólétének biztosítása.

Aquinói Szent Tamás tanítása a teológiában és a filozófiában több évtizeden keresztül heves vitákat okozott, míg végül egyházi-egyetemi szinten elfogadásra talált. Tamást ezek után 1323-ban szentté avatták. Amikor pedig az újkori katolikus filozófia hosszú válsága után 1879-ben *XIII. Leó pápa* megindította a neoskolasztikát, ennek meghatározó, termékeny áramlata a neotomizmus lett (lásd 25. fejt.).

IRODALOM

Jean-Pierre Torrell O.P.: *Aquinói Szent Tamás élete és műve*. Osiris, Budapest, 2007; Bolberitz Pál–Gál Ferenc: *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*. Ecclesia, Budapest, 1987; Simon József: *Létre nyílt lehetőség. Ismeretelmélet és metafizika Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus filozófiájában*. L'Harmattan, Budapest, 2012; Anthony Kenny: *Aquinói Szent Tamás*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996; Várkonyi Hildebrand: *Aquinói Szent Tamás filozófiája*. Budapest, 1923; Horváth Sándor: *Aquinói Szent Tamás világnézete*. Szent István Társulat, Budapest, 1924; G. K. Chesterton: *Aquinói Szent Tamás*. Szent István Társulat, Budapest, 1986; M. D. Chenu: *Aquinói Szent Tamás és a teológia*. Szent István Társulat, Budapest, 1999; David Berger: *Találkozás Aquinói Szent Tamással*. Kairosz, Budapest, 2008; Ibrányi Ferenc: *Aquinói Szent Tamás Summa Theologia-cája a tomizmus történetében*. Budapest, 1935; Gecse Gusztáv: *Iustitia. Aquinói Tamás tanítása az igazságosságról*. Világosság, 1972. december, Melléklet; Redl Károly: *Az 1277-es párizsi elítélő határozat*. Budapest, 1987; Voigt Vilmos: *Aquinói Szent Tamás és a mágia*. L'Harmattan, Budapest, 2014; Cselényi I. G.–Hoppál K. B.–Kormos J. (szerk.): *Aquinói Szent Tamás nyomán*. Budapest, 2007; Cselényi I. G.–Hoppál K. B.–Kormos J. (szerk.): *Aquinói Szent Tamás párbeszéde korunkkal*. Budapest, 2009; Hoppál Kál Bulcsú (szerk.): *Aquinói Szent Tamás és a tomizmus ma*. Magyar Vallástudományi Társaság–L'Harmattan, Budapest, 2010.

SZEMELVÉNYEK

☛ (a) Az öt út

Isten létét öt úton bizonyíthatjuk. Az első és nyilvánvalóbb út a változástól (mozgástól) nyerhető. Ugyanis biztos tény, és érzékeink is azt mutatják, hogy bizonyos dolgok változnak ebben a világban. Ámde mindazt, ami változik, más változtatja. Ami ugyanis változik, képességében (potentia) van ahhoz képest, aminek az irányába változik, a változtató lény pedig annyiban változtat, amennyiben ténylegességben (actus) van. Változtatni ugyanis annyit jelent, mint átvinni valamit potentiából actusba, ámde potentiából actusba csak actusban lévő lény vihet át valamit. (...) Tehát lehetetlen, hogy valami ugyanabból a szempontból változtató és változtatott legyen, vagyis lehetetlen, hogy önmagát változtassa. Tehát mindazt, ami változik, szükségképpen más változtatja. Ha tehát a változtató maga is változik, szükséges, hogy őt is más változtassa, s ez utóbbit ismét más lény. Itt azonban nem lehet a végtelenségig haladni, mert így nem lenne első változtató, s ebből következően semmi más változtató sem lenne, mivel a másodlagos változtatók csak úgy változtathatnának, ha őket az első változtató változtatja, miként a bot csak akkor tud mozgatni, ha a kéz mozgatja. Tehát szükségképpen el kell jutnunk olyan első változtatóhoz, amit semmi sem változtat, és ezt érti mindenki Istenen.

A második utat a létesítő ok révén nyerjük. Az érzékelhető dolgok körében ugyanis egymásnak alárendelt létesítő okokkal találkozunk. Nem tapasztaljuk viszont, és nem is lehetséges, hogy valami önmagának lenne a létesítő oka, hiszen így előbb kellene lennie önmagánál, ami lehetetlen. Ámde a létesítő okok sorában nem mehetünk a végtelenségig, mivel az egymásnak alárendelt létesítő okok sorában az első ok mindig a közbülsőnek, és a közbülső ok mindig az utolsónak az oka, akár több közbülső ok van, akár egy. Ha nincs ok, nincs okozat, ha tehát nem lenne első létesítő ok, sem az utolsó, sem a közbülső létesítő ok nem létezne. Ámde abban az esetben, ha a létesítő okok sorában a végtelenségig mennénk, nem lenne első létesítő ok, s így az utolsó okozat és a közbülső létesítő okok sem léteznének, ami nyilvánvaló tévedés. Szükséges tehát feltételeznünk egy első létesítő okot, és mindenki ezt nevezi Istennek.

A harmadik utat az esetleges és a szükségszerű révén nyerjük. Ez az út a következő. Azt tapasztaljuk, hogy egyes dolgok képesek létezni és nem létezni, mivel úgy találjuk, hogy egyes dolgok keletkeznek és elpusztulnak, tehát képesek lenni és nem lenni. Lehetetlen azonban, hogy ezek a lények mindig létezenek, mivel az, ami képes nem létezni, valamikor nem létezett. Ha tehát minden lény olyan lenne, ami képes nem létezni, valamikor egyetlen lény sem létezett volna. Ám ha ez igaz lenne, ma sem létezne semmi, mivel azt, ami nincs, csak egy létező hívhatja létre. Ha tehát egykor semmi sem volt, lehetetlen, hogy bármi is létezni kezdjen. Így semmi sem lenne, ami nyilvánvaló tévedés. Lehetetlen tehát, hogy minden lény esetleges legyen, vagyis lennie kell szükségszerű lénynek is. A szükségszerű lény szükségszerűségének vagy más lény az oka, vagy önmaga lényege a magyarázata. Ámde azon lények sorában, amelyek szükségszerűségét más lény

okozza, nem lehet a végtelenségig haladni, miként a létesítő okok sorában sem lehet, ahogy bizonyítottuk. Tehát léteznie kell lényegénél fogva szükségszerű lénynek, amely szükségszerűségének nem más lény az oka, hanem ő az oka más lények szükségszerűségének. Ezt a lényt nevezi mindenki Istennek.

A negyedik utat a világban tapasztalt dolgok fokozataiból nyerjük. A dolgok között ugyanis a jó, az igaz, a nemes és más hasonlók szempontjából különböző fokozatokat tapasztalunk. Az „inkább” vagy „kevésbé” szavak a különböző dolgokkal kapcsolatban azt jelentik, hogy azok különbözőképpen közelítik meg azt, ami a legnagyobb; miként az az inkább meleg, ami jobban megközelíti azt, ami a legmelegebb. Létezik tehát valami, ami legigazabb, legjobb, legnemesebb, s ennek következtében leginkább létező, mivel a legigazabb lény a leginkább létező, miként a *Metaphysicában* (I. 1. 993 b 28–31.) olvassuk. Ámde az a lény, ami valamely *nemben* a legnagyobb, oka mindazoknak a lényeknek, amelyek ahhoz a *nemhez* tartoznak; miként a tűz, ami a legmelegebb, oka minden melegnek, ahogy azt ugyanaz a könyv mondja. Létezik tehát valami, ami valamennyi lény számára a lét, a jó és minden tökéletesség oka, és ezt nevezzük Istennek.

Az ötödik utat a dolgok célirányosságából nyerjük. Azt tapasztaljuk ugyanis, hogy egyes, ismerettel nem rendelkező, azaz természeti lények célszerűen működnek, és ez abból látható, hogy mindig vagy legalábbis a legtöbb esetben ugyanolyan módon működnek és – ennek következtében – a számukra legmegfelelőbb érték birtokába jutnak. Nyilvánvaló tehát, hogy nem véletlenül, hanem célrairányultság folytán érik el céljukat. Ámde az ismerettel nem rendelkező lények csak akkor irányulnak a célra, ha őket egy értelmes lény célra irányítja, ahogy a nyílvevőt irányítja az, aki nyilaz. Létezik tehát olyan értelmes lény, aki minden természeti lényt célra irányít, és ezt nevezzük Istennek (*Summa Theologica*, pars I. quaestio 2. articulus 3. [a továbbiakban: *S. Th.* p. q. a.]).

☛ (b) Lét és igazság

Amit az értelem mint önmagában ismerettest elsőnek fog föl, és amibe beletorkollik minden fogalom, az a lét, mint Avicenna mondja a *Metafizika* elején (I. 9.). Következésképp az értelemnek minden egyéb fogalma a lét fogalmához való hozzáadás által adódik. Ámde a léthez mi sem adható hozzá, mint valami kívülre álló létmozzanat, olyképpen, mint a nemhez járul a fajalkotó különbség vagy a magánvalóhoz a járulék. Hiszen minden létmozzanat szükségképpen lét. Ebből is bizonyítja a Filozófus (*Metafizika*, III.), hogy a lét nem alkothat nemet. Hanem igenis abban az értelemben lehet szó a léthez való hozzáadásokról, hogy bennük kifejezésre jut a létnek olyan módja, melyet a létnek neve magában nem fejez ki. (...)

Az igazságnak és az igaznak három meghatározásával találkozunk. Az egyik azt tekinti, ami az igazság fogalmát megelőzi, és alapul szolgál az igaznak. Ilyen az Ágoston-féle meghatározás (*Soliloquia*, 5.): „Igaz az, ami van.” A másik meghatározás azt nézi, ami az igaznak formális fogalmát teszi. És így mondja Izsák: „Az igazság a tárgynak és az értelemnek egybevágósága.” És Anzelm (*De veritate*,

12.): Az igazság a kizárólag ésszel fölfogható helyesség. Ezzel bizonyos megegyezést akarunk mondani, amelynek alapján megállapítjuk, hogy ami van, az van, ami nincs, az nincs (Arisztotelész: *Metafizika*, IV. 3.). Végül a meghatározásnak harmadik módja az, mely az igazat következményeiben mutatja be. Így határozza meg Hilarius: Az igaz a lét jelzése és kijelentése, és mondja Ágoston (*De vera religione*, 36.): „Az igazság az, ami föltárja a valót”; és ugyanott (31.): „Az igazság az a mérték, mely szerint a véges dolgokról ítélünk”. (*De veritate*, I. 1.)

☛ (c) Örök törvény és természeti törvény

A világot az isteni gondviselés kormányozza, (...) a világmindenség egész közösségét az isteni terv irányítja. A dolgok kormányzásának ezen terve, amely Istenben mint a világmindenség elvében létezik, maga a törvény. (*S. Th.* p. II^a II^{ae} q. 91. a. 1.) Az értelmes teremtménynek részesedése az örök törvényből nem más, mint a természeti törvény. (*S. Th.* p. II^a II^{ae} q. 91. a. 2.)

☛ (d) Természetjog és tételes jog

A jog vagy a jogos valami máshoz hozzámért dolog valamilyen egyenlőség mértéke szerint. Kétféleképpen lehet valami egy ember számára egyenlő. Először magának a dolognak a természetéből, gondoljunk arra az esetre, amikor valaki annyit ad, hogy ugyanannyit kapjon vissza. És ezt nevezzük természetjognak. Másodszor valami egyenlő vagy hozzámért valaki számára megegyezés vagy közös akarat alapján, amikor tudniillik valaki úgy gondolja, hogy elég neki, ha ennyit kap. Ez pedig kétféleképpen lehetséges. Először valamilyen egyéni megegyezés alapján, magánszemélyek között. Másodszor közmegegyezés alapján. Például, amikor az egész nép egyetért abban, hogy valami mintegy egyenlő és megfelelő legyen a másoknak, vagy amikor így rendelkezik a fejedelem, aki a nép gondját viseli és az ő személyét képviseli. És ezt hívják pozitív jognak. (*S. Th.* p. II^a II^{ae} q. 57. a. 1.)

☛ (e) Törvény és közjó

A törvény a cselekedeteknek bizonyos szabálya és mértéke, amely valakit vagy tevékenységre sarkall, vagy visszatart a tevékenységtől. (*S. Th.* p. II^a II^{ae} q. 90. a. 1.) A törvény abból adódóan, hogy szabály és mérték, ahhoz tartozik, ami az emberi cselekedetek elve. Mivel pedig az ész az emberi cselekedetek elve, azért magában az észben van valami, ami elv minden más szempontból is. Ezért szükséges, hogy a törvény elsősorban és főleg hozzá tartozzék. A tevékenység rendjében, amely a gyakorlati észhez tartozik, az első elv nem más, mint a végső cél. Az emberi élet végső célja a boldogság, mint fentebb láttuk. Ezért szükséges, hogy a törvény leginkább arra vonatkozzék, ami a boldogságra irányul. Másrészt, mivel minden rész az egészre irányul, mint a tökéletlen a tökéletesre; az egyes ember pedig a tökéle-

tes közösség része, szükséges, hogy a törvény sajátos módon a közös boldogságra vonatkozzék. Ezért van az, hogy a Filozófus is a törvény előbbi definíciójával kapcsolatban említést tesz mind a boldogságról, mind pedig a politikai közösségről. Azt mondja ugyanis az *Etika* V. könyvében, hogy igazságos törvényeknek azokat mondjuk, amelyek a boldogságot és ennek elemeit az állami közösség számára létrehozzák és megőrzik: a tökéletes közösség pedig az állam, ahogy a *Politika* I. könyvében mondja.

A dolgok bármely nemében, ami a legnagyobb, elve a többieknek és a többiek rá irányulnak: mint a tűz, ami a legmelegebb, a melegség oka a testekben, amelyek abban a mértékben mondhatók melegnek, amilyen mértékben részesednek a tűzből. Ezért kell azt mondanunk, hogy mivel a törvény a közjóra irányul, minden más részleges cselekvéssel kapcsolatos parancs csak azért nevezhető törvénynek, mert a közjóra irányul. És ezért minden törvény a közjóra irányul. (*S. Th.* p. II^a II^{ae} q. 90. a. 2.)

☛ (f) A tulajdon

Vajon természetes-e az ember számára a külső dolgok birtoklása? (...) Feleletül azt kell mondanunk, hogy a külső dolgot kétféleképpen lehet fölfogni. Először természetét tekintve: ez nem tartozik az ember, hanem egyedül Isten hatalma alá, akinek minden engedelmséggel tartozik. Másodsor fölfoghatjuk a dolgot használatára nézve. És így természetes uralma van az embernek a külső dolgok felett: mert értelmével és akaratával képes mintegy az ő számára létrehozott külső dolgokat saját javára felhasználni. A tökéletlenebb dolgok ugyanis mindig a tökéletesebbekért vannak. (*S. Th.* p. II^a II^{ae} q. 66. a. 1.)

Vajon szabad-e valakinek valamely dolgot mint sajátját birtokolnia? (...) Feleletül azt kell mondanunk, hogy a külső dolgokkal kapcsolatban két dolog illeti meg az embert. Ezek közül az egyik a gazdálkodás és kezelés. És éppen ezért szabad, hogy az embernek saját tulajdona legyen. (...) A másik, ami az embert a külső dolgok közül megilleti, a használat. És itt nem kell, hogy az ember úgy birtokolja a külső dolgokat, mint a sajátját, hanem mint közöset: hogy tudniillik azokat bárki könnyen közrebocsáthassa mások szükséglete alapján. (...)

Azt kell mondanunk, hogy a dolgok közös mivolta hozzátartozik a természet-joghoz, de nem azért, mert a természetjog azt parancsolja, hogy mindent közösen kell birtokolni és semmilyen magántulajdon ne legyen, hanem mivel a természetjog nem rendelkezik a tulajdon elosztásáról, amely a pozitív joghoz tartozik, mint korábban mondtuk. Ezért a magántulajdon nincs a természetjog ellen, hanem a természetjog kiegészítése az emberi értelem felismerése alapján. (...)

Az a gazdag nem cselekszik tilos módon, aki megszerezvén a dolgok tulajdonát, amely kezdetben közös volt, mások használatára bocsátja. Vétkezik azonban, ha másokat azon dolgok használatától válogatás nélkül eltilt. (...) Többet birtokolni, mint amennyi elég, gyalázatos cselekedet. (*S. Th.* p. II^a II^{ae} q. 66. a. 2.)

☛ (g) A kamat

Kamatot szedni magában véve igazságtalan, mert itt olyasmi kerül áruba, ami nincs. Ennélfogva itt nyilván egyenlőtlenség támad, s ez ellenére jár az igazságosságnak. Hogy ezt jól megértsük, észbe kell vennünk, hogy bizonyos dolgoknál a használat annyi, mint elhasználás. Például a bort elhasználjuk, midőn ivásra használjuk, a gabonát, mikor ételre használjuk. Ezeknél tehát nincs annak helye, hogy külön számba vegyük a dolgot és külön a használatot. Ha valakinek itt átengedjük a használatot, ezzel már átengedtük magát a dolgot is. (...)

Vannak aztán olyan dolgok is, amelyeknek használata nem egyúttal elhasználásuk. Így például egy ház használata a bennlakás, és nem az elherdálás. Ezekben aztán a kettőt lehet külön átengedni, például ha valaki másnak adja át háza tulajdonjogát, de fenntartja magának bizonyos ideig a használatát, vagy fordítva. Ezért aztán meg van engedve a ház használatáért bért szedni és még külön visszakövetelni a kölcsönadott házat, amint különben mindenki tudja a ház-, illetve a lakásbérlelésből.

Mármost a Filozófus (*Nikomakhoszi Etika*, V. 5.; *Politika* I. 5. 6.) azt tanítja: A pénzt azért találták ki az emberek, hogy csereeszköz legyen. Tehát sajátos és fő használata az elhasználás, vagyis kiadása csereeszközként. Ezért magában véve tilos a kölcsönadott pénzért bért szedni, ami a kamat nevet viseli. Aki tehát kamat fejében pénzt kapott, tartozik azt visszafizetni, mint minden más igazságtalanul szerzett vagyont. (...)

A Filozófus is a józan ész világánál (a *Politika* I. könyvében, kevéssel a közepe előtt) azt mondja, hogy „a kamat útján való pénzszerzés sehogyan sincs a természet szerint”. (...) Nos, az igazságosságnak teljesen elég van téve, ha visszakap annyit, amennyit kölcsönadott. Ha tehát ráadást követel a kölcsönadott jószág használatáért, mikor annak használata nem más, mint elhasználás, olyannak az árát követeli, ami nincs, és követelése jogtalan. (*S. Th.* p. II^a II^{ae} q. 78. a. 1.)

IDÉZETT KIADÁSOK

Aquinói Szent Tamás: *A teológia foglalata*, I–I/II–II/II. Gede, Budapest, 2002–2008–2014; *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*. Szerk. Schütz Antal. Szent István-Társulat, Budapest, 1943³.



C. A MODERN KOR ANTHROPOCENTRIZMUSA

Az újkor vagy modern kor, a XVI. századtól máig tartó fél évezred, az európai szellem harmadik nagy korszaka. A modern kor egészében véve egyértelműen a középkor, a kereszténység és az egyház tagadásaként lép fel, az antikvitáshoz pedig csak néhány hullámban, részlegesen és átértelmezve nyúlik vissza (reneszánsz, klasszicizmus).

A „modernus” szó a latin „modo” (= éppen most) szóból ered, s tudomásunk szerint először *Gelasius* pápa használta 494/495-ben bizonyos új tanok bírálata során (*Pápai levelek. Rufinus és Aprilis püspökökhöz*); a „modernitas” szó pedig 1075-től került használatba. Mai értelmét a „modern” a XVI–XVII. század során kapta. Az eszme jellegzetes irodalmi és művészeti megnyilvánulása a „Régiak és újak vitája” (*Querelle des anciens et des modernes*) elnevezés alatt főleg a XVII. század második felében zajló széles körű eszmei harc, melynek során többek közt *Nicolas Boileau* a régi, *Charles Perrault* az új értékek mellett szállt síkra.

A modern kor érdeklődésének középpontjába minden korárbibinál erősebben és egyértelműbben maga az **ember** kerül. A modern kor **Istent** (többféle módon és mértékben) kiiktatja gondolkodásából és életéből. A **világ** a modern kor embere számára az *ő saját* világaként fogalmazódik meg. Ezzel egy harmadik világ-fogalmat ismerünk meg. Egy évszázada a modern kor meghaladásának problémáival is szembesülünk kultúránk történetében.

Az elmondottak értelmében az újkori szellem egyes jellegzetes filozófiai tételei: *Francis Bacon*: „A tudás hatalom” (*Novum Organum*, III.); *Descartes*: „Gondolkodom, tehát vagyok” (*Értekezés a módszerről*, IV.); *Pascal*: „Ami a természetben látható, sem az Istenség tökéletes kizárását, sem nyilvánvaló jelenlétét nem bizonyítja, hanem egy elrejtőzködő Isten [vö. Iz 45,15] jelenlétéről tanúskodik. Minden ennek a jegyét viseli magán” (*Gondolatok*, 556.); *Berkeley*: „Létezni anynyi, mint érzékelve/észelve lenni” (*Értekezés az emberi megismerés alapelveiről*, I.); *Kant*: „Kedélyemet két dolog tölti el egyre újabb és fokozódó csodálattal s tisztelettel, minél gyakrabban és kitartóbban gondolok rájuk: a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem” (*A gyakorlati ész kritikája. Zárszó*); *Feuerbach*: „Az új filozófia az embert, beleértve a természetet is mint az ember alapzatát, a filozófia egyetlen, egyetemes és legmagasabb rendű tárgyává (...) teszi” (*A jövő filozófiájának alapelvei*, 55. §.); *Marx*: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk” (*Tézisek Feuerbachról*, 11. tézis); *Nietzsche*: „Isten halott. Mi öltük meg” (*A vidám tudomány*, III. 125.); *Sartre*: „Az ember nem definiálható. (...) Nincs emberi természet. (...) Az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi” (*Existencializmus* [1946], Budapest, 1947, 36–37.); *Heidegger*: „A jelenvalólét, amint van, világban-benne-lét.” (*Lét és idő*, 12. §.)

Végül lássunk három megnyilatkozást a modern kor lelkületének jellemzésére: *Friedrich Schiller* (1759–1805), a klasszikus német költő *Görögország istenei* (1788) című versében a görög világot szembeállította a mai korrallal, amelyből „elenyészett az Isten-világ”. A mi korunkban: „Isteneit vesztve a természet / a súlytörvény

rabja már.” (...) „Az Istenek költőhonba szálltak, / ott letek hazát a Föld helyett.” (...) „Hazatértek s magukhoz ragadtak / minden szépet és magasztosat.”

G. W. F. Hegel (1770–1831) *A szellem fenomenológiája* (1807) című művében a korszakváltást így tudatosította: „Nem nehéz látni, hogy a mi időnk a születésnek és egy új korszakra való átmenetnek ideje. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával, épp azon van, hogy mindezt a múlt mélyére süllyessze, s átalakulásának munkájával van elfoglalva. (...) A könnyelműség és az unalom, amelyek lábra kapnak a fennálló helyzetben, valami ismeretlennek határozatlan sejtelve, előhírnökei annak, hogy valami más van keletkezőben. Ezt a fokozatos lemorzsolódást, amely nem változtatta meg az egésznek fiziognómiáját, megszakítja az újnak felkelése, amely mint villám egyszerre állítja oda az új világ alakulatát.” (*A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979³, 14.)

Max Weber (1864–1920) német szociológus és filozófus az újkor jellemzésére egy előadásában (1917) azt a kifejezést használta, hogy a tudományos racionalizmus végrehajtotta „a világ varázstalanítását”. S rámutatott ennek következményeire: „A világot racionalizáló, intellektualizáló s mindenekelőtt a varázsától megfosztó korunknak az a sorsa, hogy éppen a végső és legfenségesebb értékek a nyilvánosságból visszahúzódtak.” (M. Weber: *A tudomány mint hivatás*. München, 1919, Tanulmányok. Osiris, Budapest, 1998, 137., 154.)



13. A reneszánsz filozófiája

A reneszánsz a középkorból továbbnyúló *keresztény* világ és a kialakuló *modern* kor egymás átfedésében kialakult sajátos, egyszerre átmeneti és önálló korszak, középpontjában a XV–XVI. századdal, amelynek jellegzetességei a politika, a gazdaság, a kultúra, s így a filozófia terén egyaránt megmutatkoznak. Az antik kozmocentrikus és a keresztény theocentrikus világnézethez képest a reneszánsz *anthropocentrikus* fordulatot hajt végre: érdeklődésének homlokterébe az embert helyezi, ugyanakkor, amikor világnézetében a korábbi geocentrikus szemléletet felváltja a *heliocentrikus* világmép. Ember és világ viszonya ennek mentén radikálisan ártérmeződik és dinamikussá válik. A reneszánsz átalakítja az abszolútum fogalmát, ezt részben a természet, valamint a szellem fogalmába vezeti, s kialakítja a *panteizmus* elvét, amely Istent azonosítja a természettel. Előtérbe nyomul az *individualizmus*, a megváltozott természet-fogalom alapján pedig megjelenik a naturalizmus. Hangsúlyos témává válik az emberi *tudás* és alkotóerő kérdése, megnő a *tapasztalat* fontossága, a világra irányuló tudomány becsülete. Hit és tudás egyensúlya meggyengül, illetve felbomlik. A természet mibenlétének, titkainak vizsgálata mind racionális, mind irracionális vonalon megerősödik; a valódi tudományok fejlődése mellett ez tükröződik az ismét erőre kapó okkultizmusban, mágiában, asztrológiában, alkímiában. Az ember ettől fogva az egész újkoron át a természet korlátlan *uralására*, meghódítására, felfedezésére törekszik.

A reneszánsz a megelőző kort középkornak nevezve az antikvitáshoz nyúlik vissza, s annak újjászülését (renaissance) kívánja elősegíteni. A reneszánsz korának nagyszerű vonulata a *humanizmus*, amely eredetileg az antik irodalom tanulmányozását, az emberre vonatkozó tudományok (studia humanitatis) művelését jelentette. (A humanitas eredetileg Cicero fogalma.) A humanizmus fogalma később kiszélesedett, és azóta általában az emberre irányuló szemléletet és az ember érdekében folytatott tevékenységet jelenti. A legjelesebb késő középkori, majd reneszánsz kori humanisták: *Dante Alighieri* (1265–1321), *Francesco Petrarca* (1304–1374), *Rotterdam Erasmus* (1466/69–1536), *Morus Szent Tamás* (1478–1535); Magyarországon *Vitéz János* (1408 k.–1472), *Janus Pannonius* (1434–1472). Petrarca az antik műveltség szeretetében is a „keresztény filozófia” eszméjét képviselte (*A tudatlanságról*, 1362). Az antik tanulmányok és irányzatok megerősödéséhez nagy lökést adtak a Bizánc török bevétele (1453) előtti időkben Itáliába menekült görög tudósok, köztük *Geórgiosz Gemisztosz Pléthón* (1355 k.–1452) és *Bésszarión* (1403–1472). Közismert, hogy a reneszánsz egyedülállót és maradandót alkotott a *művészetek* területén (éppen, mivel egyszerre volt kozmo-, theo- és anthropocentrikus). Meg kell jegyezni, hogy létezik reneszánsz kori *skolasztika* is, amelynek a spanyol Francisco *Suárez* (1548–1617) a legkiválóbb képviselője.

A reneszánsz korában felelevenedtek az antik filozófiai irányzatok. A reneszánsz kori platonizmus központja a Firenzében újraalapított Akadémia volt; az irányzat vezető alakja *Marsilio Ficino* (1433–1499) és *Giovanni Pico della Mirandola* (1463–1494). Újraéledt az arisztotelianizmus is, amelynek legfőbb gondolkodója *Pietro Pomponazzi* (1462–1525). Történeti és irodalmi-filológiai kutatásaival szerzett hírnevet *Lorenzo Valla* (1407–1457), aki az epikureizmushoz kapcsolódott,



Giorgione:
Három filozófus (1509)
 Bécs, Kunsthistorisches
 Museum
 (Talán Thalész, Püthagorasz,
 Phereküdesz.
 Lásd Juhász Sándor:
 A „Giorgione-kód”.
 Forrás, 2006/12.)

csakúgy, mint később *Pierre Gassendi* (1592–1655). A sztoicizmus éledt újjá *Justus Lipsius* (1547–1606), a szkepticizmus pedig *Michel de Montaigne* (1533–1592) munkásságában, aki az esszé műfajának megteremtője.

A kornak különlegesen mélyen gondolkodó filozófusa a német *Nicolaus Cusanus* (1401–1464) brixeni püspök és bíboros. Fő műve, amely *A tudós tudatlanság* címet viseli, három részében az abszolútummal (= Isten), a világgal és az emberrel foglalkozik. Világból nyert fogalmaink pontos ismeretet nem tudnak adni az abszolútumról, amelyben e fogalmak érvényüket veszítik, s az ellentétek egybeesnek egymással (*coincidentia oppositorum*). Az abszolútumhoz képest a világ mint korlátozott egység és nagyság áll fönn. Az ember kitüntetett pont, önálló tényező, aki az abszolútumhoz és a világhoz egyaránt kötődik. Jézus Krisztus mint az abszolútumot az emberrel összekötő istenember jelenik meg és ad teljességet a maga személyén és egyházán keresztül.



Paul Hyppolite Delaroche:
A gyermek Pico della Mirandola (1842)
 Nantes, Szépművészeti Múzeum



Giovanni Pico della Mirandola
Firenze, Uffizi Képtár

Leonardo da Vinci (1452–1519) polihisztor a reneszánsz emblemikus alakja, aki elméleti írásaiban a tapasztalat fontosságát emelte ki. Nevéhez fűződik az esztétikai gondolkodásban a *festészet* jelentőségének hangsúlyozása. Hegel (1770–1831; lásd 20. fej.) esztétikai elemzéseiben bemutatja, hogy a klasszikus kor vezető művészeti ágazatának, a szobrászatnak három dimenziós kereteit hogyan váltja fel a reneszánsz modern világának vezető ágazata, a festészet, amely a maga két dimenziójában, tematikáját a végletekig tágítva már *mindent* képes ábrázolni, s a világot így mintegy meghódítani.

Szintén a festészettel, általában az esztétikával kapcsolatban érdemes szemügyre venni a magyarországi (Ajtós) német felmenőktől származó *Albrecht Dürer* (1471–1528) fejtegetéseit a szép fogalmáról, amely magában foglalja az arány, továbbá az egyes és az általános viszonyának kérdését.

Niccolò Machiavelli (1469–1527) az újkori politikatudomány voltaképpeni megalapítója. Fő művei: *A fejedelem. Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről. A háború művészete*. Machiavelli mutatott rá először arra, hogy a politikum és az etikum nem teljesen azonos struktúrájú világot alkotnak. A politika világa viszonylagos autonómiával, öntörvényűséggel, saját mechanizmussal rendelkezik, amelyet a maga természete szerint nem lehet egyszerűen és közvetlenül a morál szempontjából megítélni és arra visszavezetni. A macchiavellizmus alapvető formulája szerint a cél szentesíti az eszközt; ezt az elvet Machiavelli mindenesetre leíró jelleggel hangoztatta. – A politikaelmülethez tartozik *Jean Bodin* (1530–1596) is, aki az államfenség elvét képviselte.

Rotterdami Erasmus (1466/69–1536) az európai humanizmus egyik legnagyobb alakja, az antik és a középkori kultúra nagy tudósa. Fő művei: *Kézikönyv Krisztus katonájának, A keresztény fejedelem neveltetése, A szabad akaratról, A balgaság dicsérete, A béke panasza, Beszélgetések*. Erasmus az antik és a keresztény kultúra összeegyeztetésére törekedett. Nagy fontosságot tulajdonított a helyes nevelésnek és az értékes műveltségnek az emberi méltóság biztosítása érdekében.



Hans Holbein: *Erasmus* (1523)
London, Nemzeti Galéria

Erasmus barátja volt *Morus Szent Tamás* (1478–1535) angol humanista, keresztény író, lordkancellár, katolikus hitvalló, akit VIII. Henrik király lefejeztetett. Leghíresebb munkája *Utópia* című műve. Az „utópia” görög szóösszetétel, Morus alkotása (*ou* = nem, *toposz* = hely; az utópiáról lásd még 14. fejt.). A műben Morus egy eszményi, erényektől vezérelt emberek munkáján alapuló, egyenlő elosztási rendszert megvalósító, a magánvagyonot és az öncélú pénzforgalmat kiiktató igazságos államot rajzol meg. Börtönében, kivégzése előtt (hasonlóan Boethiushoz, lásd 9. fejt.) írta *Erősítő párbeszéd balsors idején* című, az antik és a keresztény műveltséget gazdagon felhasználó könyvét, amelyben két magyar nemes, Antal és Vince elmélkedik a mohácsi vést hozó balsorsról, a gondviselésről és a jövődőről (magyar kiadás: Budapest–Kolozsvár, 2004).

Giordano Bruno (1548–1600) a kései reneszánsz nyugtalan és eredeti gondolkodója. Legfontosabb munkái: *Az okról, az elvről és az egyről, A végtelenről, a világ-egyetemről és a világokról*. Szerinte a dolgok alkotóelemei egyszerű szubsztanciák, amelyeket a legkisebbnek (minimum) és egységnek (monasz) nevez. Bruno filozófiája panteizmus, mert Istent és a természetet azonosnak tekinti. Vallja a világ-egyetem végtelen és örökkévaló voltát, benne pedig végtelen sok világ létét állítja.

IRODALOM

Leonyid Batkin: *Az itáliai reneszánsz*. Gondolat, Budapest, 1986; Typotex, Budapest, 2014; Paul Oskar Kristeller: *Szellemi áramlatok a reneszánszban*. Magvető, Budapest, 1979; Peter Burke: *Az olasz reneszánsz*. Osiris–Századvég, Budapest, 1994; Jean Delumeau: *Reneszánsz. Európa kultúrtörténete*. Osiris, Budapest, 1997; Jakob Burckhardt: *A reneszánsz Itáliában*. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest, 1978; Boros Gábor (szerk.): *Reneszánsz filozófia*. Tudástársadalom Alapítvány–Német–Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2009; Vajda Mihály (szerk.): *Reneszánsz etikai antológia*. Gondolat, Budapest, 1984; Szőnyi György Endre: *Titkos tudományok és babonák*.

Magvető, Budapest, 1978; Szőnyi György Endre: *Új föld, új ég*. Kozmosz Könyvek, Budapest, 1984; Paul Johnson: *A reneszánsz*. Európa, Budapest, 2010.

Kelemen János: *A filozófus Dante*. Atlantisz, Budapest, 2002; Kelemen János: *Dante és a filozófia*. In: uő: *A Szentlélek poétája*. Kávé Kiadó, Budapest, 1999; Kurt Flasch: *Nicolaus Cusanus és kora*. Szent István Társulat, Budapest, 2009; Sándor Pál: *Nicolaus Cusanus*. Gondolat, Budapest, 1965; Markis Simon: *Rotterdami Erasmus*. Gondolat, Budapest, 1976; Johan Huizinga: *Erasmus*. Európa, Budapest, 1995; Antalffy György: *Macchiavelli és az állam tudománya*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1986; Quentin Skinner: *Macchiavelli*. Atlantisz, Budapest, 1996; Alexandru Balaci: *Niccolò Macchiavelli*. Gondolat, Budapest, 1974; Szigethy Gábor: *A machiavellizmus*. Magvető, Budapest, 1977; R. W. Chambers: *Morus*. Gondolat, Budapest, 1971; Walter Nigg: *Morus Tamás*. Budai Ferences Rendház, Budapest, 1993; Mario V. Pucci: *Morus Tamás*. Agapé, Szeged, 1996; Szemere Samu: *Giordano Bruno*. MTA, Budapest, 1917; Bollók János: *Asztrális misztika és asztrológia Janus Pannonius költészetében*. Argumentum, Budapest, 2003.

SZEMELVÉNYEK

☛ Francesco Petrarca: Secretum

Igen kevés olyan embert lehet találni, aki elég komolyan elgondolkodott volna azon, hogy szükségképpen meg kell halnia. (...) Tudd meg, ha a halálról gondolkodsz, és nem rendülsz meg, akkor ez ugyanolyan hasztalan, mintha egyéb dolgokról gondolkodnál. Ám ha elmékedesed közben megdermedsz, remegni kezdesz, elsápadsz, úgy érzed, hogy már a halál gyötrelmei között szenvedsz; ha eszedbe jut, hogy lelked rögtön, amint testedből elszáll, a végső ítélet előtt fog állni, s egész elmúlt életedről, tetteidről és szavaidról pontos számadást kell adnod, s nem reménykedhetsz sem eszedben, sem ékesszólásodban, sem kincseidben, sem hatalmadban, továbbá nem reménykedhetsz szépségedben vagy világi dicsőségében; nem lehet megvesztegetni a bírát, sem megtéveszteni, sem kiengesztelni; a halál nem jelenti a szenvedések végét, hanem csak átmenet újabb szenvedésekhez, csupán egy a sok ezer kín és gyötrelme közül; a poklok kínja és sóhajtása, kénes folyók és sötétség, a bosszúálló fúriák; végül a sápadt Orchus [Alvilág] végtelen nagysága, mely minden csapásnál súlyosabb; vég nélküli boldogtalanság, teljes reményvesztettség, a többé már nem könyörülő Isten örökre megmaradó haragja; ha mindezek nem úgy idéződnek fel szemed előtt, mintha kitaláltak, hanem úgy, mint szükségképpen elkerülhetetlenül bekövetkező és már csaknem be is következett dolgok; ha e csapásokat nem hagyod figyelmen kívül, és mégsem válsz reménytelenné, hanem eltölt a remény, hogy Isten jobbjá képes és kész arra, hogy megszabadítson e gyötrelmektől; ha erre késznek mutatkozol, vágysz a felemelkedésre, és állhatatosan kitartasz szándékod mellett: bízatsz abban, hogy nem hiába elmékedtél. (Francesco Petrarca: *Secretum. Kétségeim titkos küzdelme*. I. könyv. Lazi, Budapest, 1999, 25., 29–30.)

☛ Francesco Petrarca: Levél Dionigi di Borgo San Sepolcróhoz

Az a vágy ösztökélt csupán, hogy ezt a roppant magas hegyet, melyet nem ok nélkül hívnak „viharos”-nak [a provence-i Mont Ventoux], a mai napon megmásszam, miszerint egy olyan csúcsot láthassak, amelyik magasságáról híres. (...) Nekifogtunk a hegymászásnak, és tele szép buzgalommal másztunk is egy darabig. (...) Kerestem a hosszú és kényelmes szerpentinutakat, de csak újabb hosszú és nehéz csapásba botlottam. Azt hittem, ha halogatom, el lehet kerülni a felfelé jutás kényelmetlenségeit. De akárhogy is ügyeskedik az emberi elme, a természet nem változtatja meg törvényeit. (...)

Itt a testiről a szellemire röppent sebes gondolatom, és ilyesféle szavakat forgattam magamban: „Gondold meg, hogy ami ma, miközben a hegyet másztad, annyiszor bebizonyosodott előtted, ugyanaz szokott megéssni mind veled, mind a többiekkel, akik a boldog életre törekcsenek.” És ha az ember ezt nem veszi ilyen világosan észre, az csak azért van, mert a test mozgása kézzelfogható, de láthatatlan és titkos a léleké. Az, amit „boldog élet”-nek nevezünk, ugyanígy magas helyen van. (...) Sok magaslat meredez az odavivő úton, s ha valaki fölfelé tart, mint lépcső fokain, úgy kell előrehaladnia erényről erényre. A csúcson van a végső cél, az út vége, utolsó pontja földi vándorlásunknak. (...)

Most pedig te, aki végighallgattad, milyen gondolatok foglalkoztatták lelkeket a felfelé vezető úton, hallgasd meg a végét is (...)! Első pillanatban a roppant látványtól megrendülve álltam, és mintegy elzsibbadtam a szokatlanul könnyű levegő bűvöletében. Körülnéztem, s láttam a felhőket lábam alatt: kevésbé tűnt előttem hihetetlennek az Athos és az Olympos hírneve, mikor tulajdon szememmel ugyanazt láttam egy kevésbé híres hegyen, amit azokról olvastam és hallottam. Arrafelé fordítottam a tekintetemet, amerre a szívem leginkább hajlik, Itália felé, és noha hosszú távolság választ el a havas, fenséges Alpestől, közelieknek tün-tek előttem. (...)

Mindent apróra megfigyeltem, s majd az e földi dolgokra gondoltam, majd pedig testem példájára, a lelket is magasba emelve eszembe jutott, hogy kezembe vegyem Szent Ágoston *Vallomásait*, melyet a te szereteted ajándékozott nekem, és amelyet a szerző miatt is meg az ajándékozó miatt is nagyon kedvelek. Mindig magammal hordom ezt a kicsiny, kézbevaló kötetet, amelynek azonban az értéke és finomsága véghetetlen. Kinyitottam, hogy majd azt olvassam benne, ami a szemem elé kerül, hiszen bizonyos voltam, hogy olyan nem kerülhet a szemem elé, ami ne volna istenfélő és áhítatot keltő.

A véletlen úgy akarta, hogy a tizedik könyv került eléem. Az öcsém is figyelmesen várta, mit fog majd mondani Ágoston az én ajkam által. És őt, aki jelen volt, de még nála is inkább Istent hívom tanúságu, hogy amint a pillantásom a könyvre esett, ezt olvastam benne: „Elmennek az emberek, hogy megcsodálják a magas hegyeket, a tenger dagadó hullámain, a hosszan lefutó folyókat, a végtelen óceánt, a csillagok pályáját, de önmagukra nem gondolnak.” Bevallom neked, megütöttek e szavak. Az öcsémet, aki szerette volna hallani, arra kértem, ne háborgasson, s becsuktam a könyvet.

Haragudtam önmagamra, mivel a földi dolgokat csodálni meg nem szűnök, mikor pedig már a pogány filozófusoktól is megtanulhattam volna, hogy inkább az emberi lelket kell csodálni, mert az olyan nagy, hogy semmilyen más nagyság nem állja ki vele az összehasonlítást. Eluntam nézni a hegyet és a lélek szemeit önmagamba fordítottam, és ettől a pillanattól fogva többé senki sem hallott egy szót sem ajkaimról, míg csak a síkra nem értünk. (...) Én is beértem azzal, amit olvastam, és némán csak a halandók balgaságán akartam elmélkedni, akik az emberi természet legnemesebb oldalát megvetve, ezer haszontalan és üres látnivalóban vesznek el, és azt, amit önnön belsejünkben is megtalálhatnának, kívül keresik.

Hidd el, mialatt lefelé mentünk a lejtőn, többször hátrafordultam még azon a napon, és a hegy fenséges csúcsa alig könyöknyinek tűnt előttem az emberi méltóság magasságához képest. (...) Azt mondtam magamban: ha ennyi fáradtság és verejték nem esett nehezemre, hogy testben csak valamennyire is közelebb jussak az éghez, akkor hol az a kereszt, az a börtön, az az éles vas, amely visszaretenthetné a lelket, hogy maga alá teperje az orcátlan elbizakodást és az emberi sorsok hívását, ha egyszer eltökélte, hogy Istenhez akar jutni? És mégis, milyen kevesen vannak, akiket a szenvedésektől való rettegés vagy a gyönyörök utáni vágy nem von vissza erről az útról!

Mit nem kellene fáradoznunk, nem azért, hogy a föld fölé emelkedjünk, hanem azért, hogy azok fölé a kívánságok fölé emelkedjünk, amelyek a földi dolgok szeretetéből fakadnak! Ezen gondolatok közepette, melyeket most őszintén föltártam előtted anélkül, hogy egyáltalában észrevettem volna az úti nehézségeket, már sötét éjjel, melyet azonban a Hold kedves szolgálatkészséggel megvilágított, érkeztem vissza az egyszerű szállásra, ahonnan napfölkelte előtt aznap reggel elindultunk. (Francesco Petrarca: *Levél Dionigi di Borgo San Sepolcrohoz*. Malaucène, 1336. április 26. *Epistolae familiares* [Baráti levelek], IV. 1. Kardos Tibor [szerk.]: *Petrarca levelei*. Gondolat, Budapest, 1962, 82–93.)

☛ Nicolaus Cusanus: A tudós tudatlanság

I. 2. Mivel a tudatlanság legnagyobb tudományával akarok foglalkozni, szükségesnek tartom magának a „legnagyobb” fogalmának a vizsgálatát. Legnagyobbinak pedig azt nevezem, aminél nagyobb semmi sem lehet. A túlaradó bőség viszont az Egynek felel meg. Így a legnagyobbal egybeesik az egység, amely egyben a létezés. Ha ez az egység minden korlátozástól és vonatkozástól tökéletesen független, akkor semmi sem állítható vele szembe, mert ez az abszolút legnagyobb. Ezért az abszolút legnagyobb egy, és ez minden, és minden benne van, mert legnagyobb. És mivel semmi sem állítható szembe vele, benne van mindenben. És mivel abszolút, minden lehetséges lét ténylegességeként áll fenn, a dolgokból semmit sem fogad magába, hanem belőle származik minden.

Ezt a legnagyobbat, amit a hitben minden nemzet kételkedés nélkül Istennek vall, igyekszem az első könyvben az emberi értelmén túl összehasonlíthatatlanságában vizsgálni annak segítségével, aki egyedül lakik a megközelíthetetlen világosságban.

Másodiknak azt fogom megmutatni, hogy ahogyan az abszolút legnagyobb az abszolút létezőség, ami által minden az, ami, éppúgy egyben a létező valóság egyetlen egysége is. Ezt az abszolúttól függő legnagyobbnak nevezzük, mert ebben a korlátozottságában mint világmindenség áll fenn. Ennek egységét a sokaság korlátozza, mert sokaság nélkül nem lehetséges.

I. 4. A teljességgel legnagyobbat – amelynél nagyobb nem lehetséges, mert nagyobb, mintsem hogy megragadhatnánk, mivel maga a végtelen igazság – nem érhetjük el másként, mint megragadhatatlan módon. Mert nem olyan a természete, hogy lehetővé tenne meghaladót és meghaladottat; ezért mindennek fölötte áll, ami számunkra megragadható. Hiszen mindazok a dolgok, amelyeket érzékeinkkel, értelmünkkel vagy eszünkkel megragadhatunk, egymás közt és egymástól annyira különböznek, hogy semmilyen pontos egyenlőség nincs közöttük.

Tehát a legnagyobb egyenlőség, amely semmitől sem különböző és eltérő, minden szellemi belátást meghalad. Ezért az abszolút legnagyobb egészen valóság, mert ténylegesen mindaz, amivé lehet. És ahogy nagyobb nem lehet, ugyanúgy kisebb sem, mert ténylegesen mindaz, ami lehet. A legkisebb pedig az, aminél kisebb nem lehet. És mivel a legnagyobbban ugyanez a természete, ezért nyilvánvaló, hogy a legkisebb a legnagyobbval egybeesik. (Nicolaus Cusanus: *A tudós tudatlanság*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 1999, 8–9., 13.)

☛ Giovanni Pico della Mirandola: Az ember méltóságáról

Eltökélte tehát a legtökéletesebb mester, hogy az a lény, akinek semmi sajátosságát nem adhatott, ami egyedül az övé lett volna, együtt bírja mindazt, ami külön-külön lett sajátja az egyes teremtményeknek. Így hát az ember megkülönböztető jegyek nélküli teremtményként fogant meg benne, majd őt a világ közepébe helyezve így szólt hozzá: „Sem biztos helyet, sem sajátos arcot, sem pedig semmiféle, csak téged illető szerepkört nem adtunk neked, Ádám, hogy amely helyet, amely szerepkört óhajtasz, azt birtokold kívánságodnak megfelelően. A többi teremtmény a maga meghatározott természete folytán az általunk előírt törvények közé kényszerül, örökre meghatározva. Téged nem fékez semmi kényszer, téged szabad akaratodra bízlak, az fogja természetedet megformálni. A mindenség közepébe helyeztelek, nézz körül, hogy mi a leginkább kedved szerint való a világban. Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak, hogy önmagadat, amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjászülethetsz a felsőbb, isteni világba. Legnagyobb bőkezősége az Atyaistennek, csodálatra méltó boldogság az embernek. Megadatott neki, hogy az legyen neki, amit kíván, s hogy azzá legyen, amivé akar.” (Giovanni Pico Della Mirandola: *Az ember méltóságáról*. Részlet. *Reneszánsz etikai antológia*. Szerk. Vajda Mihály. Gondolat, Budapest, 1984, 213–214.)

☛ Marsilio Ficino: A szerelemről
 Kommentár Platón „A lakoma” című művéhez

III. 1. Három dolgot kell szemügyre vennünk. (...) Először, hogy a mindenben benne rejlő szerelem mindenre kiterjeszti hatását. Másodszor, hogy minden természetes dolognak létrehozója és megőrzője. Harmadszor, mestere és ura minden egyes tudománynak és művészetnek. (...) És ez az, amit Dionysios Areopagitis az *Isten neveiről* című könyvében (...) a következőképpen adott elő: „Akár az isteni, angyali, szellemi, lelki vagy természeti szerelemről fogunk beszélni, ezen egy bizonyos veleszületett egyesítő erőt kívánunk érteni, mely a főntebbieket a lentebbiek iránti gondoskodásra készíti, az egyenlőeket összehangolja, hogy baráti közösség legyen közöttük, és végül minden alatt levőt figyelmeztet, hogy forduljanak a hatalmasabbak és nemesebbek felé.”

V. 11. Azt kell mondjuk, hogy a szerelem a szükségszerűség előtt uralkodik, minthogy az isteni szerelem minden tőle született dolognak eredetet adott, amiben a szükségszerűség semmiféle erőszaka nem feltételezhető. Ugyanis minthogy semmi sem létezik rajta kívül, nem kényszer hatására, hanem magától cselekszik, bármit is tegyen. Az értelem pedig, amely utána következik, ha ő elveti, szükségszerűen kicsírázik. Ez tehát a szerelemmel megtermi, amaz a szükségszerűség révén kisarjad. Ott kezdődik a szerelem hatalma, itt a szükségszerűségé.

VI. 2. Minthogy tehát a szerelmes lélek magát a szép dolgot részben birtokolja ugyan, részben azonban nem birtokolja, nyugodtan mondhatjuk, hogy részben szép, részben nem szép. Mindezek alapján úgy gondoljuk, hogy a szerelem egy efféle keveredés szerint valamiféle köztes érzelem a szép és a nem-szép között, és részese mind a kettőnek. Minden bizonytalansággal ez okból nevezte Diotima – hogy őhozzá térjünk vissza – daimónnak a szerelmet. Mert ahogy a daimónok az isteni és a földi dolgok között állanak, akként a szerelem is a megformálatlanság és a forma között a köztes állapotot testesíti meg.

VI. 6. Ezért van, hogy a szerelmesek azzal ámitják magukat, hogy szeretettjüket szebbnek vélik, mint amilyenek valójában. Ugyanis az idő előrehaladtával a szeretettet nem az érzékek által felfogott pusztán látványában szemlélik, hanem abban a képmásban, amelyet a lélek ideájának hasonlatosságára helyreállítottak, s amely szebb magánál a testnél. (...) Három rész van bennünk valóban: lélek, szellem és test. A lélek és a test, egymáshoz képest igen különböző természetűek lévén, a szellem közvetítésével kapcsolódnak egymáshoz. (...)

Ezek a lélek szemeit gyakran arra ösztönzik, hogy a dolgok egyetemes ideáit – amelyeket önmagában hordoz – szemlélje. Ezért, amikor a lélek valamely embert az érzékelés segítségével néz és az imagináció révén felfog, ezzel egyidejűleg intellektusával a minden ember számára közös természetet és a meghatározást is szemléli az ember vele született ideája segítségével, és amit megszemlélt, megőrzi magában. Tehát a lélek számára – a szép ember képmását egyszer befogadván magába és azt helyreállítván, minthogy megőrzi – elég, ha a szeretettet csak egyszer is látta.

VI. 7. Ám térjünk vissza Diotimához. Ő tehát, amikor a szerelmet a daimónok közé helyezte (...), eredetét a következőképpen adta elő Sókratésnak. Venus születésnapján, miközben az istenek a lakomán az asztalnál heverték, Poros, a Bölcsesség fia nektártól ittasan Peniával egyesült Juppiter kertjében. Ebből az ölelésből született a szerelem. (...) Miért gazdag egyrésztől, másrésztől pedig miért szegény a szerelem? Mert sem az után, amit tökéletesen birtoklunk, sem az után, amit teljes egészében nélkülözünk, nem szoktunk epekedve vágyakozni. (...) Így hát mivel a szerelmesek részint birtokolják azt, amire áhítoznak, részint viszont nem birtokolják, nem állunk messze az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy a szerelem valamiféle hiányból és bőségből van összevegyítve.

VI. 8. Bennünk azonban nem csupán kettő, hanem ötféle szerelem fedezhető föl. A két szélső daimón, a három középső viszont nem daimón, hanem szenvedély is. Minden bizonnyal létezik az ember lelkében egy örök szerelem, amely lehetővé teszi a számunkra, hogy megismerjük az isteni szépséget, aminek köszönhetően a filozófiai tanulmányoknak és az igazság és a kegyesség gyakorlásának szentelhetjük magunkat. A nemző-szülő képességben is van egy rejtett ösztöke, ami gyermekek nemzésére kényszerít bennünket. Ez szintén folytonos szerelem, amely szünet nélkül sarkall minket, hogy ama mennyei szépség valamiféle hasonmását a világra hozott gyermek képében ábrázoljuk. Ez a két szerelem két örök daimón bennünk, amelyekről Platón azt tanítja, hogy szüntelenül jelen vannak lelkünkben, s hogy közülük az egyik a magasságokba emel, a másik a mélységekbe taszít.

VI. 19. Márpedig a megvalósult ember és az embernek az ideája egy és ugyanaz a dolog. Ezért aki csak közülünk itt, a földön Istentől elválasztva él, nem megvalósult ember, mivel ideájától és formájától különvált. Hozzá pedig bennünket az isteni szerelem és a vallásosság vezet el. És jöllehet itt csonkák vagyunk és szétszakítottak, a szerelem segítségével ideánkhoz kapcsolódván teljes emberré válhatunk. (Marsilio Ficino: *A szerelemtől. Kommentár Platón „A lakoma” című művéhez*. Arcticus Kiadó, Budapest, 2001, 29., 60., 66., 72–74., 76., 101.)

☛ Leonardo da Vinci

(*A tapasztalatról*) Az én dolgaim inkább tulajdoníthatók a tapasztalatnak, mint a más tanításának. Márpedig a tapasztalat a mestere mindazoknak, akik jól írtak. Én tehát mesteremül fogadtam el, és minden esetben reá hivatkozom (Codice Atlantico, 119/b.). S ha mindjárt nem is tudnék, mint ők, tudós tekintélyeket emlegetni, sokkal nagyobb dolog és méltóbb a tapasztalat könyvét olvasni, és reá hivatkozni, mely az ő mestereiknek is mestere volt. (Codice Atlantico, 117/a.)

(*A pusztító ember*) Ha te vagy az állatok királya, noha inkább mondhatnád magadat a vadállatok királyának, mivel te vagy köztük a legnagyobb, miért nem segíted őket? Hogy majd aztán neked adhassák fiaikat ínyed gyönyörűségére, aki minden állatok temetőjévé próbáltad magadat tenni? És még többet mondanék, ha korlátlanul megmondhatnám az igazat. De nem távoznék az emberi dolgok köréből, ha a legnagyobb bűnnek mondjuk, ami e föld állataival sem esik meg,

mivel azok között nincs olyan, amelyik a saját fajtáját falná föl, hacsak nem örültségében, mivel közöttük is vannak tébolyodottak, csakúgy, mint az emberek között. (Quaderni II. 14/a.)

(*A költő és a festő versengése*) Mátyás király születése napján egy költő elvitte hozzá művét, melyet ama nap dicséretére írt, amikor a király a világ javára megszületett, viszont egy festő is megajándékozta szerelmese arcképével. [Ismeretes, hogy Lodovico Moro festményt küldetett ajándékba Mátyásnak, mely egy híres művész alkotása volt. Feltételezik, hogy a kép Leonardóé volt. Leonardónak különben is voltak magyar kapcsolatai, egyik féltestvére Magyarországon élt.] A király nyomban becsukta a könyvet, a festmény felé fordult, és azon akadt meg a pillantása nagy álmélkodással. (...)

[A költő méltatlankodására a király így szól:] Én magam azon a véleményen vagyok, hogy a festő tudása úgy viszonylik a költőéhez, mint az érzékszervek, mellyel rendelkeznek, egymáshoz. Nem tudod, hogy a lelkünk harmóniából van megalkotva, a harmónia pedig azokban a pillanatokban születik meg, amikor a tárgyak arányossága láthatóvá, illetőleg hallhatóvá válik? Nem látod, hogy a te művészetedben nincs meg az ugyanegy pillanatban megteremtett arányosság, hanem inkább az egyik rész a másikkól fakad folytatólagosan, és a következő sor meg nem születik, míg a megelőző el nem hal? Csupán emiatt tartom a te mesteriségedet sokkal alacsonyabb rendűnek a festőénél, mivel itt a harmonikus arány összetevődése nincsen meg. Nem elégíti ki a hallgató vagy szemlélő lelkét úgy, ahogy a szépséges formák arányossága, melyek ez arc isteni szépségének összetevői, itt előttem, és melyek ugyanabban az időpontban összefonódva akkora gyönyörűséget okoznak isteni arányaikkal, hogy nem hiszem, hogy emberi alkotás a földön nagyobbat adhatna. (...)

Aki elvesztette a látást, elveszti a világ szépségét a teremtett dolgok összes formáival együtt, a süket pedig csak a hangot veszti el, ami a megrezdült levegő mozgása által keletkezik. (...) A festészet, ha csupán az Isten műveire vonatkozik is, előkelőbb, mint a költészet, mely csupán emberi művekről való hazug képzelgésekre terjed ki. Érthető panasszal fájlalja a festészet, hogy ki van űzve a szabad művészetek közül, mert ő a természet igazi leánya, és előkelőbb érzékszerv hozza létre. Ezért ti írók, rosszul tettétek, hogy kihagyátok az említett szabad művészetek közül, mivel nemhogy a természet alkotásaira, de végtelen sok olyanra is kitér, amit a természet soha nem alkotott. (Trattato della pittura, 27. [I. 23–24.])

(Leonardo da Vinci: *Válogatott írások*. Szerk. Kardos Tibor. Művelt Nép Könyvkiadó, Budapest, 1953, 34., 68.; Leonardo da Vinci: *A festészetéről*. Corvina, Budapest, 1967, 1973; Lectum, Budapest, 2005.)

☛ Rotterdami Erasmus: A keresztény fejedelem neveltetése

A nevelő tehát tüstént azt tegye, hogy az erényt mint a dolgok legszebbikét és legáldásosabbját, mint a fejedelemhez legméltóbbat szeresse és vizsgálja. A rosszat pedig mint a legrútabb és a legnyomorultabb dologt kárhóztassa és borzadjon el tőle. (...)

Ne gondolja senki, hogy Platón csak úgy vaktában mondta azt, amit a leghíresebb férfiak is helyeseltek: végül is a köztársaság akkor lesz boldog, ha vagy filozofálnak a fejedelmek, vagy a filozófusok vállalják a fejedelmi szerepkört. Továbbá: a filozófus nem az, aki ismeri a dialektikát vagy a fizikát, hanem az, aki megveti a hamis képzeteket, s bátor szívvel szemléli és követi az igazi jót. A szavak alakja különböző, de jelentésük ugyanaz, ha kimondom: filozófus és keresztény. (...)

Az uralkodásra kijelölt fejedelmet elsősorban arra kell figyelmeztetni, hogy az állam legfőbb reménysége a gyermekek helyes nevelésében van. (...) Ennek aztán az lesz a következménye, hogy nem lesz szükség sok törvényre és büntetésre, mert a polgárok minden kényszer nélkül cselekszik azt, ami helyes.

Platón szerint a nevelésnek akkora jelentősége van, hogy szerinte a jól nevelt ember egy bizonyos értelemben isteni lényvé változik. Ezzel szemben a helytelenül nevelt ember a legszörnyűbb állattá fajulhat. A fejedelemnek tehát nagyon is érdekében áll, hogy minél jobb polgárok éljenek országában.

Legyen tehát minden igyekezetével azon, hogy a gyermekek már a kezdet kezdetén a legjobbakhoz szokjanak hozzá, mert ha megszoktuk, akkor már minden muzsika kedves. És nincs nehezebb dolog, mint leszoktatni az embereket arról, ami a hosszú megszokás által természetünkünké változott. (Rotterdami Erasmus: *A keresztény fejedelem neveltetése*. Európa, Budapest, 1987, 21–23., 94–95.)

☛ Morus Szent Tamás: Utópia

Akkor leszel méltó nemes és valóban filozófus lelkedhez, ha némileg a magad rovására is a közügy szolgálatára adod tehetségedet és szorgalmadat. Ezt pedig soha nem teheted olyan gyümölcsözőn, mintha valamelyik nagy fejedelem tanácsadója leszel, és neki helyes és becsületes tanácsokat adsz, amint azt rólad biztosra veszem. (18–19)

Nyilvánvaló, Morusom – hogy igazán kimondjam, ami a szívemen fekszik –, aligha lehet valaha is igazságos és boldog élete a köznek ott, ahol a vagyoni magánkezdekben van, ahol mindenki mindent pénzzel mér. (...) Ezért, ha végiggondolom, hogy a seholszigetieknél milyen okos és magas rendű intézmények voltak, hogy milyen kevés törvénnyel mennyire jól kormányozták az államot, és az erény is megkapta jutalmát, mégis, minden közös lévén, mindenki bőségben élt, akkor velük összehasonlítva annyi más nemzetet, azt kell látnom, hogy ezek mindig rendezkednek, de egyikük sincs rendben soha. (50)

De számítsd csak ki magadnak, hogy még a dolgozók közül is milyen kevesen foglalkoznak fontos mesterségekkel. Mindent pénzzel mérünk, s ezért sok teljesen hiú és fölösleges mesterséget kell úzni, ami csak a fényűzést és a szórakozást szolgálja. (67)

Amelyik népnek ilyenek a szokásai [mint a seholszigetieknek], ott következőleg mindennek bőviben vannak, és minthogy a javakból mindenkinek egyenlőképpen kijut, nem csoda, ha nincs köztük inséges vagy koldus. (...) Minden év-

ben minden városból hárman-hárman jönnek össze, megállapítják, hogy az egyes városoknak miből van fölöslegük, viszont minden egyes helyen miből volt szűkebb a termés, és tüstént kiegyenlítik a hiányokat a fölöslegekből, mégpedig ingyen, és azoktól, akiknek adnak, viszonzásul semmit el nem fogadnak. (78)

Mivel pedig már régóta cselekszenek így, hihetetlen bőségben vannak náluk fölhalmozva ezek a dolgok. Már alig is törődnek vele, hogy készpénzért adjanak-e valamit, vagy hitelre; főleg hitelre adnak, csakhogy a hitelügyletekben soha nem magánosok kezességét fogadják el, hanem a szokásos okmányokat kiállítva a város hivatalos kezességét. (79)

Ha a boldogságról vitatkoznak, vallási elvekkkel kötik össze a filozofálást, mely érvekkel dolgozik. Érvek nélkül az észet önmagában erőtlennek tartják, és elégtelennek az igazi boldogság megismeréséhez. (86–87) Az erényt úgy határozzák meg, hogy nem egyéb, mint a természet szerint élni (hiszen erre rendelt bennünket Isten), és az követi a természet szavát, aki egyes dolgok keresésében, mások kerülésében az észnek engedelmeskedik. (87)

Leírtam nektek legjobb tudásom szerint azt az államberendezést, amit én nemcsak a legjobbnak tartok, de az egyetlennek, mely joggal megkövetelheti az állam nevet. Másutt ugyanis közjóról szónokolnak, de mindig magánérdekkel törődnek, itt viszont, ahol nincs magántulajdon, komolyan munkálják a közjót, és bizony egyik helyen sem alaptalanul. (137)

Ha a ma virágzó államokat szemlélem és mérlegelem magamban, istenuccse úgy tűnik föl nekem, hogy nem egyebek a gazdagok összeesküvésénél, akik ugyan az állam nevében és jogcímén lépnek föl, de a maguk haszna érdekében. (...) Ezek a telhetetlenül kapzsi, elvetemült emberek, akik egymás között osztották szét mindazt, aminek valamennyi ember szükségletét kellett volna kielégítenie, milyen távol állnak Sehol szigetének boldogságától! Ott a pénzhasználat megszűntetése által a pénzvágy is megszűnt, s vele együtt mennyi nehézséget, a bűnöknek mekkora vetését irtották ki gyökerestül! (139)

Egy bizonyos: noha nem mindenben tudok egyetérteni ennek a kétségkívül igen művelt és tapasztalt embernek az előadásával, mégis szívesen elismerem, hogy sok olyan dolog van a seholszigetiek államában, amit mifelénk is szeretnék látni. De alig remélem! (142) (Morus Tamás: *Utópia* [1516]. Európa, Budapest, 1989.)

☛ Albrecht Dürer

Nagyon jó dolog tudni valamit. Mert ezáltal egyre hasonlatosabbá válunk Istenhez, aki mindeneke tud. Szeretnénk sokat tudni. Mert természettől fogva belénk oltatott, hogy szeretnénk sokat tudni és megismerni minden dolog teljes igazságát. De gyarló értelmünk nem juthat el ilyen tökéletességhez minden tudományban, igazságban és bölcsességben. Mégsem vagyunk kirekesztve a bölcsesség egészéből. Ha az értelmünket tanulással élesítjük és gyakoroljuk, képesek vagyunk számos igazságot a helyes úton megkeresni, megtanulni, felismerni, elérni és megtalálni. (*A festészet tankönyve*, 6.)

Ha nem érhetjük el a legnagyobb tökéletességet, vajon hagyjunk is fél tanulmányainkkal? Ezt az emberhez méltatlan gondolatot nem fogadjuk el. Mert rossz is, jó is van az ember előtt, és értelmes emberhez úgy illik, hogy a jobbikat válassza. (...)

A helyes arányokat szeretnénk megtalálni, hogy ezáltal a szépség egy részét belevigyük művünkbe. Úgy vélem, a legcélravezetőbb sok élő emberről mintát venni. De olyan embereket keress ehhez, akiket szépnek tartanak, és ezeket nagy gonddal rajzold le. Mert sok különböző emberből a hozzáértő összeállíthat valami jót testrészenként. Hiszen ritkán találni olyan embert, akinek minden testrésze tökéletes, mert mindenkinek van valami hibája. És bár sok emberből kell összegyűjteni a részeket, egy alakhoz csak egyfajta emberből szabad választani. (...)

A szépség úgy van benne az emberben, és az ítéletünk annyira bizonytalan ebben, hogy találhatunk két embert, akik egyaránt szépek és kedvesek, és mégsem hasonlítanak egymáshoz egyetlen részletben vagy apróságban sem, sem arányaikban, sem jellegükben, és képtelenek vagyunk megállapítani, melyik a szebb. (*Négy könyv az emberi test arányairól*, 2.)

Úgy illik egy festőhöz, hogy ha rá van bízva, hogyan csináljon meg egy festményt, tudása szerint a legszebben készítse. Hogy mi a szépség, azt viszont nem tudom. (...) Bármely dolog hiányossága fogyatékoságnak számít. Ezért a túl sok és a túl kevés is elrontja a dolgokat. Az összeillő dolgok szépek. (...)

A szépség megállapításához ajánlatos tanácsot kérni, de csak jókezü mesterektől. Mert a tanulatlanok elől ez éppúgy rejtve van, mint előled egy idegen nyelv. Azt viszont mindenki megteheti, hogy az elkészült művet megmutatja egy egyszerű embernek, és a véleményét kéri. Ez többnyire észreveszi a hibákat, bár a jót nem ismeri. (...)

Szép emberi alakot nem lehet csupán egyetlen emberről festeni. Mert olyan szép ember nem él a földön, aki ne lehetne még szebb. De olyan ember sincs a földön, aki meg tudná mondani vagy mutatni, milyen a legszebb emberi alak. (*A festészet tankönyve*, 2.)

(Albrecht Dürer: *A festészetről és a szépségről*. Írások, levelek és dokumentumok. Corvina, Budapest, 1982, 173–174., 233–236., 170–171.)

☛ Niccolò Machiavelli

Bárki megértheti, mennyire dicséretes, ha a fejedelem megtartja adott szavát, őszinteséggel és nem ravaszsággal él. Napjainkban mégis azt tapasztaljuk, hogy a szószegő uralkodók vittek véghez nagy dolgokat, kik az emberek eszén kifogtak; ezek végül is többre vitték, mint akik igazul cselekedtek.

Tudnunk kell tehát, hogy kétféle módszer van a küzdelemben: az egyik a törvényekkel, a másik az erőszakkal. Emberi tulajdonság az egyik, állati sajátság a másik. Mivel azonban az egyikkel némelykor nem boldogulsz, a másikhoz kell folyamodnod. Ezért a fejedelemnek tudnia kell használni a benne rejlő embert és állatot. (...)

Meg kell érteni, hogy a fejedelem nem tudja mindig azt tenni, amiért az emberek jónak szokták tartani; részben az állam megtartásának szándékától vezetve, gyakorta kénytelen a hit, könyörületesség, emberiség és vallás ellen cselekedni. Aszerint kell tehát cselekednie, ahogy a szél fúj, ahogy a szerencse változásai parancsolják, s nemcsak a jót kell szem előtt tartania, hanem a rosszat is meg kell tennie, ha a szükség úgy kívánja.

Vigyáznia kell tehát a fejedelemnek, hogy (...) amikor mások látják vagy hallják, legyen csupa könyörületesség, csupa becsületesség, csupa feddhetetlenség, csupa emberség, csupa vallásosság. (...) Az emberek pedig inkább hisznek a szemüknek, mint tapasztalásuknak, mert látni mindenki képes, de kevesen tudnak tapasztalatot szerezni. Mindenki azt látja, milyennek mutatod magad, s csak kevesen érzik meg, milyen vagy valójában; s ezek sem merészelnek a többség véleménye ellen szólni, azok ellen, akiket az állam tekintélye pártol. Az emberek cselekedeteiben, de különösen a fejedelmében (...) a végcélrt kell tekinteni. Győzzön tehát a fejedelem, és tartsa fenn hatalmát, s eszközeit tiszteletre méltónak fogják ítélni, és mindenki csak dicsérni fogja; mert a tömeg csak a látszat és az eredmények után megy; a világon pedig csak tömeg létezik, az egyes embernek csak akkor nyílik tér a cselekvésre, amikor a nagy tömegnek nincs kire támaszkodnia. (*A fejedelem*, XVIII.)

Csellet élni általában megvetendő dolog, ám háborúban dicsérendő, és dicsőséget hoz, és aki csellet győzi le az ellenséget, azt éppen úgy magasztalják, mint azt, aki erővel diadalmaskodott. Ezt tanúsítja a nagy emberek életrajzíróinak véleménye: dicsérik Hannibalt és a többieket, akik igencsak jeleskedtek ilyesmiben. (...) Szerintem semmi dicsérendő nincs abban a cselben, amely hitszegéssel, a szerződés felrúgásával jár, mert elképzelhető ugyan, hogy néha hatalmat és területet szerez, ám dicsőséget soha. (...)

Pontius számára igen nagy dicsőséget jelentett volna ez a csellet szerzett győzelem, ha követi apja tanácsát, és vagy szabadon enged valamennyi rómaít, vagy mind egy szálíg lekaszabolja őket, és nem a középutat választja, „amely nem szerez barátokat, és az ellenségtől sem szabadít meg.” (*Livius*, IX. 3.) Fentebb már szólottunk arról, mily veszélyes államügyekben a középut. (...)

Ahol a haza sorsáról kimondják a döntő szót, ott nem szabad mérícskélgni, mi igazságos és mi igazságtalan, mi irgalmas és mi kegyetlen cselekedet, mi dicséretes és mi gyalázatos tett, hanem minden megfontolást félretéve, azt a megoldást kell választani, amely megmenti a hazát, és megőrzi a szabadságát. (*Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*, III. könyv, XL–XLI.)

(*Niccolò Machiavelli Művei*. Európa, Budapest, 1978. I. köt. 58–59., 430–431.)

☛ Montaigne: A hazugságról

Valóban átkos egy bűn a hazudozás. Ember voltunkat s egymáshoz tartozásunkat semmi nem fejezi ki hívebben, mint a beszéd. Ha felfognánk, hogy milyen bor-

zalmas és súlyos bűn a hazugság, tűzzel égetnénk ki a világból, nagyobb okkal, mint más gáztetteket. (...) Én csak a hazugságot és valamivel kevésbé a megátalkodottságot tekintem olyan bűnnek, amely ellen a legnagyobb eltökéltséggel kellene fellépünk, gátat vetve létrejöttének és kifejlődésének. (*A hazugokról*) Apollónius szerint csak a rabszolga hazudik; szabad emberhez igaz szó illik. Minden erény talpköve: szeressük az igazságot önmagáért. (...) Az ember ne mindig mondjon meg mindent, mert az ostobaság; de amit mond, azt úgy mondja, ahogy gondolja. (*Az önteltségről*) (Michel Eyquem de Montaigne: *Esszék*. Jelenkor, Pécs, 2001, I. köt. 38–39.; II. köt. 365.)



14. A XVII. század

Az újkornak a reneszánsz sokszínű világával kezdődő nyitánya után a filozófia a XVII. századtól néhány nagy ágazat és irányzat keretei között kapta meg új arculatát. Az újkor mélyreható történeti folyamatai nyomán, a földrajzi felfedezések, a tudományok fejlődése és a politikai változások következtében az európai gondolkodás szembesült az emberi *tudás* mibenlétének, forrásának és érvényének kérdésével s az ebben való tisztánlátás igényével. Ezért a XVII. századi filozófia döntő ágazata, tárgyköre az *ismeretelmélet*, ennek két meghatározó irányzata pedig az *empirizmus* és a *racionalizmus* lett. Magától értetődő, hogy az alapvető változások miatt a *politikai filozófia* új tanai is kialakultak. Míg a XVII. század és a XVIII. század első fele Itáliában, Spanyolországban és Németalföldön a barokk szellemiség kora, az előbb említett filozófiai irányzatok Angliában, Franciaországban és német területeken bontakoztak ki, és lettek jellegzetes előzményei a XVIII. században ugyanezekben a területeken kialakult felvilágosodásnak és az ezzel összefüggésben kibontakozott klasszicista művészetnek.

Az ismeretelmélet (episztemológia, gnoszeológia) az ismeret eredetét és mibenlétét a szubjektum (a megismerő alany) és az objektum (a megismerendő tárgy) viszonyában vizsgálja. Az empirizmus (tapasztalat-elvűség) szerint az ember megismerőkészsége, része, a lélek, az elme eredendően üres; minden ismeret a külső, érzéki tapasztalatból kerül bele. Ezt fejezi ki *John Locke* fogalma: a lélek *tabula rasa* (letörölt tábla; latinul: *rado* = simít, töröl). A racionalizmus (észelvűség) ezzel szemben az elme kezdeményező és meghatározó szerepét hirdeti. Ezt képviseli *René Descartes* fogalma, az *idea innata* (velünk született eszme). Eszerint a lélekben-elmében eleve vannak velünk született eszmék, amelyek lehetővé teszik a megismerést, s amelyekből levezetjük, azaz dedukáljuk ismereteinket. (Az inná-tizmus első képviselője tulajdonképpen a platonizmus anamnézis-elmélete volt,



Peter Paul Rubens:
A négy filozófus (1611)
 Firenze, Pitti Palota, Képtár
 (A festő Rubens, öccse,
 Philip Rubens, a humanista
 Justus Lipsius és Jan Wowerius)

amely szerint a megismerő lélek földi élete során fokozatosan visszaemlékezik az ideavilágban megvolt teljes tudására.) A megismerés egymást feltételező két mozzanatát mindkét felfogás egyoldalúan értelmezi.

Ennek az új kornak jellegzetes filozófusa az angol *Francis Bacon* (1561–1626), aki *A tudományok nagy újjáépítése* címmel nagyszabású tervet készít; ennek egyik elkészült része a *Novum Organum* (Új eszköz), amelyben tudománytani és ismeretelméleti elveit fekteti le. Bacon az empirizmus híve; az adatokból *indukcióval*, következtetéssel és általánosítással jutunk a tudáshoz, amely az ember hatalmát szolgálja. (A racionalizmus ellentett módszere a dedukció.) A helyes megismerést Bacon szerint úgynevezett *ködképek* gátolják; ezek négy csoportját különbözteti meg: a) a törzs ködképei: ez az emberi nem közös korlátait jelenti; b) a barlang ködképei: ez az egyén saját nézőpontjának részlegessége; c) a piac ködképei: a társadalmi érintkezésből, nyelvhasználatból adódó tévedések; d) a színház ködképei: a filozófiai iskolák egyoldalúságai. A ködkép-elmélet egyes problémáit megtaláljuk már a hellenizmusban, a szkepticizmusnak az úgynevezett *troposzokról* kialakított tanításában is, amelyek a megismerés nehézségeit és korlátait kívánták megvilágítani.

Bacon *Új Atlantisz* című művével a reneszánsz-kora újkori utópiákhoz kapcsolódik. Az eszményi államberendezkedés, vagyis *utópia* másik két korabeli műve az angol *Morus Tamás* (1480–1535) *Utópia* című (lásd 13. fej.), és az olasz *Tommaso Campanella* (1568–1639) *Napállam* című könyve. Érdemes megemlíteni, hogy utópikus írások már a kései antikvitásban is születtek; ilyen volt például (Platón *Állam* című, klasszikus művén kívül) *Iambulosz Napállam* című munkája a hellenizmusban. Utópiák leginkább az átmeneti korokban keletkeznek, s általában két elv valamelyikét tartalmazzák. Az egyik típus az igazságos és egyenlő berendezkedés, a másik a bőség eszményét képviseli. További jellegzetessége az utópiának, hogy térben elérhetetlen helyen, illetve időben a múltban (aranykor-képzetek) vagy a jövőben rajzolják meg. Az „itt és most” körülményeivel számot vetve politikai filozófiák, reformokat vagy radikális átalakításokat hirdető tanok születnek.

A XVII. század társadalomfilozófiájának jellegzetes alkotása az angol *Thomas Hobbes* (1588–1655) fő műve, a *Leviatán*. Hobbes az emberi természetet eredendően rossznak tekinti; tézise szerint először „mindenki háborúja mindenki ellen” folyik. Ezt a tarthatatlan állapotot szünteti meg az ész által megköötött társadalmi szerződés, amely a rendet biztosító erős államra ruházza a hatalmat.

A *társadalmi szerződés*, továbbá a *természetjog* fogalma ettől fogva gyakran előfordul az újkori gondolkodásban. Ezzel kapcsolatban látni kell, hogy a természetjognak három eltérő értelmezése és használata alakult ki: 1. Az antik görög, a *természetre* hivatkozó szofista gondolkodás előzményei után 2. a transzcendens, keresztény természetjog elve, amely szerint minden társadalmi jelenségnek alapja az *Abszolútum*, s az emberi törvények az örök törvényből forrásznak, amely az érték és az erkölcs végső, változhatatlan foglalatja. Ezt a felfogást Aquinói Szent Tamás filozófiájában láttuk. 3. Az ezzel szemben kialakult újkori természetjog, amely lényegében észjog, a racionalizmus szerint, az *ember* szempontjából, a természetre apellálva immanensen, individuális és liberális szellemben az ember által alapozza meg az erkölcsöt és a politikát, tehát az ember jogát.

Ez azt jelenti, hogy a természetjog profánná vált szellemének megfelelően lényegében véve egy természetellenes hasadás figyelhető meg az egész újkori gondolkodásban. Egyfelől kialakul a tulajdon teljes sérthetlenségének elve és alapvető emberi jogként való felfogása, másfelől a magántulajdon végletes kárhoz-tatása, a társadalmi bajok alapvető okaként való értelmezése. (Ez utóbbit fejezi ki majd a XIX. században *Proudhon* (1809–1865) híres tézise, miszerint „a tulajdon lopás”). Ezen a síkon ebben áll *liberalizmus* és *szocializmus* eredeti ellentéte és egy töről fakadó közös elégtelensége és egyoldalúsága, amint az a XVIII–XX. századi harcaikban is tükröződik.

A XVII. századi empirizmus és liberalizmus klasszikus alakja az angol *John Locke* (1632–1704). Főbb munkái: *Értekezés az emberi értelemről*; *Két értekezés a kormányzatról*; *Levél a vallási türelemről*; *A kereszténység észszerűsége*. Locke tagadta a velünk született eszmék tanát; szerinte az elme „fehér lap”, a tudást a tapasztalásból nyeri. Kétféle tapasztalást különböztetett meg: az egyik a külső, ez az érzékelés, a másik a belső, ez a reflexió. A tapasztalás eszméket (idea) hoz létre, amelyek lehetnek egyszerűek és összetettek. Az egyik fajta összetett eszme Locke szubsztancia-fogalma. Szerinte a szubsztancia létezik ugyan, de megismerhetetlen, s csak a tulajdonságait ismerhetjük meg, amiket hordoz. Felfogása szerint csak képzeleteink ismerjük meg, nem a dolgokat. Az igazság ebben a szellemben képzeleteink megegyezése egymással. Locke Isten létét bizonyossággal állította. A vallásszabadság híve volt, de ebből kizárta az ateistákat és a katolikusokat. Az erkölcsi törvény alapjának az isteni természeti rendet tekintette. Államelméletében az eredendő társadalmi egyenlőséget és szabadságot vallotta. A hatalmat az emberi szerződésből eredeztette, s a hatalmi ágak elválasztásának híve volt, miként később *Montesquieu*. Az erkölcsi nevelés fontosságát hangoztatta.

Érdekességként megemlékezünk *Elena Lucretia Cornaro Piscopia* (1646–1684) velencei filozófusnőről, aki a filozófia első női egyetemi doktora lett; a doktori címet a Padovai Egyetem adományozta neki 1678-ban. A szikrázó tehetségű *Cornaro* hét nyelven beszélt (elnyerte az „*Oraculum septilingue*” címet), s kiváló zenész is volt (játszott csembalón, clavichordon, hárfán és hegedűn). Hát-rahagyott művei etikai és teológiai írások.

IRODALOM

- I. Sz. Narszkij: *A nyugat-európai filozófia a XVII. században*. Gondolat, Budapest, 1980; A. L. Morton: *Angol utópia*. Kossuth, Budapest, 1974; Grünfeld Miksa: *Az utópia*. Budapest, 1937; Gilles Deleuze: *Francis Bacon*. Atlantisz, Budapest, 2014; Richard Tuck: *Hobbes*. Atlantisz, Budapest, 1993; John Dunn: *Locke*. Atlantisz, Budapest, 1992; Forrai Gábor: *A jelek tana. Locke ismeretelmélete és metafizikája*. L'Harmattan, Budapest, 2005; Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Fejezetek a kora modern esztétikai gondolkodás történetéből (1450–1650)*. L'Harmattan, Budapest, 2013; Boros Gábor (szerk.): *Politikai teológia – történeti perspektívában. Filozófia, politika, teológia a XVII–XVIII. században*. Tudástársadalom Alapítvány, Budapest, 2006; Wolfgang Röd: *Hagyomány és újítás a filozófiában a XVII. századtól napjainkig*. Áron Kiadó, Budapest, 2003.



Gerard van Honthorst: *Az állhatatos filozófus* (1623)
 Bécs, Kunsthistorisches Museum Wien
 [A motívum később megnevezve: Angelica Kauffmann:
A filozófus Xenokratész és a csábító Phriüné (1794)]

SZEMELVÉNYEK

- ☛ Francis Bacon: *Novum Organum*
 Aforizmák a természet magyarázatáról és az ember uralmáról

III. Emberi *tudás és hatalom* egy és ugyanaz, mert ha az okot nem ismerjük, az okozat is elmarad. A természet ugyanis csak engedelmességgel győzhető le, és amilyen szerepet játszik az elméletben az ok, ugyanazt a szerepet játssza a gyakorlatban a szabály.

XIX. *Két úton* (és csak e két úton) kutatható és lelhető fel az igazság. Az egyik az érzékektől és az egyeditől a legáltalánosabb érvényű axiómákhoz rohan, és sziklaszilárd igazságnak tekintve ezeket az elveket, belőlük vezeti le és fedezi fel a középső axiómákat. Ez a jelenleg járt út. A másik az érzékek és az egyedi tények segítségével folyamatosan, lépésről lépésre szűri le az axiómákat, hogy a legvégén jusson el a legáltalánosabb elvekig. Ez az igazi út, csak hogy nem próbálja ki senki.

XXXVI. Tanításunkban csupán egyetlen, igen egyszerű módhoz folyamodhatunk: visszavezetni a *tényekhez*, a tények sorozatához és rendjéhez az embereket, és rávenni őket, hogy szabaduljanak meg egy időre a fogalmaktól, és szokjanak lassan össze a valósággal.

XXXVIII. A *ködképek* és helytelen fogalmak régen megszállták az emberi értelmet, mélyre eresztették gyökereiket és nemcsak az utat nehezítik meg az emberi elmének az igazsághoz, hanem, ha már nyitva áll is az út, újból felütik fejüket,

és hátráltatják a munkát a tudományok megújítása közben; ezért figyelmeztetni kell az embereket, hogy a lehetőségekhez képest vértessék fel magukat ellenük.

XXXIX. Négyfajta ködkép tartja hatalmában az emberi elmét. Érthetőség kedvéért a következő nevekkkel ruháztuk fel őket: először a törzs ködképei; másodsor a barlang ködképei; harmadszor a piac ködképei; negyedszer a színpad ködképei.

XL. A ködképek végleges szétosztatásának leghatékonyabb eszközei természetesen az igazi *indukció* útján alkotott fogalmak és axiómák, de már az is nagy haszonnal jár, ha a ködképekre felhívjuk a figyelmet. Mert a ködképekről szóló tanításnak ugyanaz a szerepe a természet magyarázatában, ami a szofizmákról szóló tanításnak a közönséges dialektikában.

XLI. A *törzs* ködképei hozzátartoznak az emberi természethez, az emberek törzséhez, az emberi nemhez. Mert helytelen az az állítás, hogy az emberi érzékek a dolgok mértékei; éppen ellenkezőleg: mind az érzékek, mind az elme képzetei az ember hasonlatosságára, nem a világegyetem hasonlatosságára jönnek létre. Az emberi értelem pedig görbe tükre a tárgyak sugarainak: saját természetét a dolgok természetével összekeverve eltorzítja és meghamisítja a dolgokat.

XLII. A *barlang* ködképei az egyénnek, az embernek ködképei. Az emberi természet általános tévedésein kívül ugyanis mindenkinek megvan a maga egyéni ürege vagy barlangja, mely megtöri és beszennyezi a természet fényét aszerint, hogy kinek milyen az egyéni természete, és milyen neveltetésben részesült, kikkel érintkezik, mit olvas, kiket tisztel és csodál, milyen tekintélyeket ismer el, milyen éltető módon hatnak rá a benyomások aszerint, hogy gondterhelt és elfogult lélekkel, vagy háborítatlan nyugodt szellemmel fogadja őket stb. Világos tehát, hogy az emberi lélek hajlandóságai egyénenként igen változók, zavaró behatásoktól soha nem mentesek, és úgyszólván a véletlen uralkodik rajtuk. Helyesen mondja tehát Hérakleitosz, hogy az emberek a maguk kis világában keresik a tudást, és nem a világban.

XLIII. Bizonyos ködképeket szinte az emberi nem kapcsolata és társasélete hoz létre: ezeket az emberek érintkezése és együttélése miatt a *piac* ködképeinek nevezzük. Az embereket ugyanis a beszéd gyűjti társaságba, a szavak viszont az átlagos felfogóképesség szerint alakulnak ki. Ezért a helytelenül és ügyetlenül kialakult szavak szembeszökő módon béklyóba verik az értelmet. Ezen a bajon mitsem enyhítenek a tudósok védekezésésképpen alkotott meghatározásai és magyarázatai, sőt épp a szavak tesznek erőszakot az értelmen, a szavak zavarnak össze mindent és bonyolítják az embereket megszámlálhatatlan hiábavaló vitába és szószaporításba.

XLIV. Végül bizonyos ködképek különféle filozófiai dogmák vagy torz bizonyítási módszerek hibájából gyökeresednek meg az emberi gondolkodásban. Ezeket a *színház* ködképeinek nevezzük, mert véleményünk szerint, ahány filozófiai irány felmerült vagy polgárjogot nyert, ugyanannyi színdarab készült el és került bemutatásra. Megannyi képzeletbeli és színpadra illő világ. Méghozzá nem is csupán a már meglevő vagy az ókori filozófiákról és szektákról állítjuk ezt, mivel számtalan ilyen színdarabot lehet kigondolni és tetszetős ruhába öltöztetni, hiszen a legkülönbözőbb tévedések eredhetnek csaknem azonos okokból. És nem csu-

pán a filozófiai rendszerekről gondolkozunk így teljes egészükben, hanem a tudományok legtöbb elvéről és axiómájáról is, amelyek a hagyomány erejéből és hiteleből, valamint hanyagságból kaptak erőre. (...)

XLV. Az emberi értelem jellegzetessége, hogy nagyobb *rendet* és egyenletességet tételez föl a dolgokban, mint amilyent valóban talál, és bár a természetben sok az egyedi és egyenetlen, mégis nem létező párhuzamokat, megfeleléseket és vonatkozásokat vél felfedezni mindenütt. (...)

LXXVI. Nem lényegtelen ismertetőjel az sem, hogy mennyi véleménykülönbség volt mindig a filozófusok közt és hányféle iskolát alapítottak. Mindez arra vall, hogy meglehetősen bizonytalan az út az észleléstől az értelemig, hiszen a filozófia anyaga – a természet – mindenütt azonos, mégis annyira kiforgatják és eltorzítják, hogy számtalan zavaros és bonyolult tévedés származik belőle. Igaz, ma már a teljes filozófiai rendszerek általános elvi kérdéseiben többnyire megszűnnek a véleménykülönbségek és a tételek eltérései, a filozófiai részletkérdésekben mindazonáltal végtelen sok megoldatlan és vitás pont maradt, s ez mind arra vall, hogy a filozófiák és a bizonyítási módszerek egyaránt bizonytalanok és értelmetlenek.

XCXV. Akik elmélyedtek a tudományokban, vagy empirikusok voltak, vagy dogmatikusok. Az empirikusok egyre csak gyűjtenek, mint a hangya, és felélik, amit gyűjtöttek; a racionalisták önmagukból szönek fonalat, akár a pók. Pedig a méh választja kettejük között a helyes utat, mert a kert és a mező virágaiból hordja össze anyagát, de saját képességeinek megfelelően alakítja át és rendezzi el. Ehhez hasonlít a filozófus műhelye is, ha jól van berendezve: nem csupán és nem is elsősorban az elme erejére támaszkodik, de a természettudomány és a mechanikai kísérletek anyagát sem raktározza el teljes egészében emlékezetébe, hanem értelmével feldolgozza és rendszerezi. A kísérlet és értelmi adottságok (eddig hiányzó) szorosabb és szilárdabb egységére kell tehát reményeinket alapítanunk.

CXX. (...) Mi pedig nem az emberi gőg fellegvárának és piramisának alapján dolgozunk, hanem szent templomának, a mindenség képmásának alapjait vetjük meg az emberi értelembe. Ezért a mindenséghez igazodunk. Mert ami létre érdeemes, az tudásra is érdeemes, így a tudás a lét képmása. (...)

CXXIX. (...) A *találmányok áldásaiban* ugyanis az egész emberiség részesülhet, míg a politikai érdemek hatása egy-egy emberi településre korlátozódik; emezek néhány emberöltő múlva elavulnak, amazok szinte örök időkre szólnak. A politikai viszonyok módosulása többnyire erőszakos eseményekkel, forrongással jár, a találmányok pedig úgy *boldogítanak* és használnak, hogy senkit sem ér miattuk bánat vagy méltánytalanság. (...)

Az is eléggé beleillik fejtegetéseinkbe, ha három csoportba osztjuk az emberi nagyravágyást. Vannak, akik hazájuk határain belül saját hatalmukat óhajtják gyarapítani; közönséges hitvány fajzat. Mások hazájuk erejét és hatalmát terjesztenék ki az egész emberiségre; ebben már több a nemesség, de alig valamivel kevesebb a mohóság. Annak azonban, aki az egész emberiség hatalmát és erejét szeretné a mindenségre kiterjeszteni, nagyravágyása – ha ugyan ezzel a névvel illethető – kétségkívül egészségesebb és becslésre méltóbb. Mert egyedül a mesterségek és

tudományok adnak hatalmat az ember kezébe a valóság fölött. A természetnek ugyanis csak az *parancsolhat*, aki *engedelmeskedik* neki. (...)

Isteni adomány folytán *az ember jogot kapott a természet fölött*, vegye hát ezt a jogot birtokába és éljen vele; *a józan ész és a vallás* majd arra is megtanítja, hogyan használhatja föl. (Francis Bacon: *Novum Organum*. Nippon, Budapest, 1995.)

☛ Francis Bacon: Esszék

Az igazságról

Mi is az igazság? – kérdezte Pilátus gúnyosan, s nem várt rá választ. Kétségkívül vannak olyanok, akik a határozatlanságot tartják vonzóznak, és bilincseknek érzik a szilárd meggyőződést, mert nemcsak tettekben, hanem gondolatban is szabadok akarnak maradni. S jóllehet az efféle bölcsélet fölött eljárt az idő, akadnak még vallói az állhatatlan elmék között, ha vérszegényebbek is antik elődeiknél. Az igazság kutatása súlyos erőfeszítést követel tőlünk, s ha megtaláltuk, még súlyosabbat ró ránk. (...)

Az igazság, amely egyedüli bírāja önmagának, azt hirdeti, hogy az igazság keresése, amely mintegy annak tett udvarlás vagy szerelmi vallomás, az igazság befogadása, amely a vele való együttlét, és az igazságról való meggyőződés, amely a vele való nász – a legfőbb érték az emberi természetben.

Az ateizmusról

(...) Kevéske filozófia hajlamossá teszi az ember elméjét az istentagadásra, az elmélyült filozófia azonban visszavezérli az emberi ésszt a valláshoz. Hiszen mikor az emberi elme a szétszórt másodlagos okokat látja maga előtt, olykor hajlandó megnyugodni bennük, s megállapodni náluk, ám ha összefüggéseiket vizsgálja, ahogyan egymáshoz társulnak és egybekapcsolódnak, akkor fel kell szárnyalnia a Gondviseléshez és az Istenséghez. (...)

Csak az tagadja Istent, akinek érdekében áll, hogy ne legyen Isten. Semmiből sem tetszik ki világosabban, hogy az ateizmus az emberek ajkán él inkább, s nem a szívében, mintsem abból: az istentagadók állandóan hangoztatják e meggyőződésüket, mintha magukban ingatagok lennének benne, és boldogok, ha mások egyetértése megerősíti őket. (Francis Bacon: *Esszék, avagy tanácsok az okos és erkölcsös életre*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987, 5–6., 72–73.)

☛ Thomas Hobbes: Leviatán

I. 13. A természet egyenlő testi és szellemi képességekkel ruházott fel minket. (...) Ami a testi erőt illeti, még a leggyengébb embernek is elég ereje van ahhoz, hogy a legerősebbet megölje. (...) Amellett az embereknek az együttélés nem örömet, hanem ellenkezőleg, sok kellemetlenséget okoz, hacsak nincs egy olyan hatalom, amely mindannyiunkat képes megfélemlíteni. (...) Tehát az emberi természetben a viszálykodásnak három fő okát találjuk: először a versengést, másod-

szor a bizalmatlanságot, harmadszor pedig a dicsvágyat. (...) Ebből világosan következik, hogy ameddig nincs közhatalom, amely mindenkit kordában tart, addig az emberek olyan állapotban élnek, amit háborúnak nevezünk, ez pedig *mindenki háborúja mindenki ellen*.

I. 14. A *természetjog*, amit az irodalomban általában *ius naturalé*nak neveznek, mindenki számára azt a szabadságot jelenti, hogy önnön erejét saját akarata szerint lényének, vagyis életének megoltalmazására használhatja, s következőképpen mindent megtehet, amit e cél érdekében saját megítélése és értelme szerint a legelőnyösebbnek tart.

Szabadságon a szó eredeti értelmében a külső akadályok távollétét értjük. Ezek az akadályok gyakran elvonják az ember erejének egy részét attól, amit tenni szeretne, azt azonban nem gátolhatják meg, hogy ereje megmaradó részét megítélésének és értelmének parancsa szerint használja fel.

A *természeti törvény*, *lex naturalis* az értelem által felismert olyan előírás vagy általános érvényű szabály, amely megtiltja nekünk, hogy olyasmit tegyünk, ami életünket kiolthatja, vagy ami a megoltalmazására szolgáló eszközöktől megfoszt minket, továbbá hogy elmulassunk valamit, amivel véleményünk szerint életünket legbiztosabban megoltalmazhatnánk. Mert bár akik erről a tárgyról beszélnek, a *ius* és a *lex*, vagyis a *jog* és a *törvény* fogalmakat rendszerint összekeverik, mégis meg kell különböztetnünk őket, mivel a *jog* azt a szabadságot jelenti, hogy megtehetünk-e valamit vagy sem, ezzel szemben a *törvény* azt határozza meg és teszi kötelességünké, hogy mit tegyünk és mit ne tegyünk. A *törvény* és a *jog* tehát éppúgy különbözik egymástól, mint a kötelezettség és a szabadság, amelyek pedig egy és ugyanabban a dologban összeférhetetlenek.

És mivel az emberek (mint azt az előző fejezetben leírtam) a *mindenki mindenki ellen* hadiállapotban élnek, ezért minden embert csakis saját értelme vezérel, s mivel nincs olyasmi, amit élete megoltalmazása érdekében ellenségeivel szemben esetleg fel ne használhatna, ezért ilyen körülmények közt mindenkinek mindenre joga van, még mások testére is. És így mindaddig, amíg ez a mindenkinek mindenre vonatkozó joga fennáll, senki, bármilyen erős vagy bölcs, nem lehet biztos abban, hogy végigéli-e azt az időt, amit a természet nekünk általában engedélyez.

Következőképpen az értelem előírása vagy általános szabálya, hogy *mindenki békére törekedjék, ameddig csak annak elérésére reménye van, ha pedig erre nincs több reménye, a háború minden eszközét és előnyét igénybe veheti és felhasználhatja*. Ennek a szabálynak első fele az első és alapvető természeti törvényt foglalja magában, nevezetesen, hogy *békére törekedjünk, és őrizzük meg a békét*. A második fele pedig a természetjog summáját tartalmazza, nevezetesen, hogy *minden rendelkezésünkre álló eszközzel megvédhetjük önmagunkat*.

Ebből az alapvető természeti törvényből, amely azt parancsolja nekünk, hogy *békére törekedjünk, vezetjük le a második törvényt: mindenki önkéntesen mondjon le minden jogáról, feltéve, hogy a többiek is így tesznek, ha ezt a béke és az önvédelem érdekében szükségesnek tartja, s másokkal szemben elégedjen meg annyi szabadsággal, mint amennyit ő másoknak saját magával szemben engedélyez*. (Thomas Hobbes: *Leviatán*. Kossuth, Budapest, 1999, I. köt. 166–168., 171–172.)

☛ John Locke: Értekezés a polgári kormányzatról

4. Azért, hogy a politikai hatalmat jól megértsük és eredetéből levezessük, szemügyre kell vennünk, miféle állapotban leledzenek az emberek természettől fogva; ez pedig a tökéletes *szabadság* állapota, melyben szabadon dönthetnek cselekedeteikről, és úgy rendelkezhetnek javaikkal és személyükkel, ahogy jónak látják a természeti törvény határain belül, de anélkül, hogy egy másik embertől engedélyt kérnének vagy akaratától függnének.

Az *egyenlőség* állapota is ez, amelyben minden hatalom és hatáskör kölcsönös, és senkinek sincs nagyobb hatalma, mint a másoknak: hiszen mi sem természetesebb, mint hogy ugyanazon fajú és rendű teremtmények (...) egyenlők legyenek egymás között, minden alárendeltség és alávetettség nélkül. (...)

6. De ha a szabadság állapota is ez, mindazonáltal mégsem a szabadosság állapota. Bár az embernek ebben az állapotában korlátlan szabadsága van arra, hogy rendelkezék személyével és javaival, mégsem szabad elpusztítania önmagát vagy bármely más teremtményt. (...) A *természeti állapotot* természeti törvény kormányozza, amely mindenkit kötelez; és az ész – amely maga ez a törvény – mindenkit, aki csak hozzá fordul, megtanít arra, hogy mivel az emberek valamennyien egyenlők és függetlenek, senki sem károsíthat meg egy másik embert életében, egészségében, szabadságában vagy javaiban. (...)

87. Minthogy semmiféle *politikai társadalom* nem létezhet és nem állhat fenn, ha nem rendelkezik azzal a hatalommal, hogy megvédje a tulajdont, és e célból megbüntesse e társadalom összes tagjának vétkeit, ezért ott és csakis ott van politikai társadalom, ahol a társadalom összes tagja lemondott erről a természetes hatalomról, s a közösség kezébe tette le minden olyan esetben, amely nem zárja ki, hogy a közösség által hozott törvényhez forduljon védelemért. (...)

89. Ennélfogva ott és csakis ott van politikai vagy polgári társadalom, ahol akárhány ember úgy egyesül egyetlen társadalommá, hogy mindegyik lemond a természeti törvény végrehajtásának hatalmáról, és átengedi ezt a közösségnek. (...) És így az emberek a természeti állapotból a politikai közösség állapotába kerülnek. (John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat, Budapest, 1986, 41–42., 97–98.)



15. Descartes

René Descartes (1596–1650) francia filozófus, az újkori filozófia egyik meghatározó alakja, a racionalizmus atyja, kiváló matematikus és természettudós. Művei: *Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről* (röviden: *Értekezés a módszerről*); *Elmélkedések az első filozófiáról*; *A filozófia alapelvei*; *A lélek szenvedélyei*; *Szabályok az értelem vezetésére*; *Az igazság kutatása a természetes világosság által*. Descartes (ejtsd: dékárt) neve latinul: Cartesius, innen származik nagy hatású irányzatának neve, a karteizianizmus. Érdekességként említjük meg, hogy a harmincéves háborúban Bethlen Gábor ellen harcolva részt vett Érsekújvár ostromában.

Biztos ismeretekre törekedve Descartes az igazság rendjét feltárni a *dedukció* és az *analízis* módszerével tartotta lehetségesnek. Ennek érdekében Descartes *négy módszertani szabályt* állított fel: 1. Csak azt fogadjuk el igaznak, ami evidensen, „világosan és megkülönböztetetten” (*clare et distincte*) megáll elménk előtt; 2. A problémát részeire bontva kell vizsgálni; 3. Az egyszerűtől kell haladni az összetett felé; 4. Teljes felsorolásra kell törekedni.

A gondolkodó elmének, mindentől függetlenül, magából kell kibontania az ismeretet és az igazságot. Tudatom előtt először mindennek a léte kétségesnek tűnik föl. 1. Érzékeink sokszor megcsalnak („illúzió-argumentum”); 2. Ébrenlét és álom elkülönítésére nincs biztos kritériumunk („álom-argumentum”); 3. Nem zárható ki, hogy biztosnak tűnő ismereteinket csupán egy csaló démon hiteti el velünk („démon-argumentum”).

Mindenben kételkedem tehát; a kételkedés azonban gondolkodás; a gondolkodónak pedig léteznie kell. Mivel Descartes szerint ez *clare et distincte* áll tudatom előtt, megfogalmazza nevezetes alapelvét, amelyre filozófiáját építi: „Gondolko-dom, tehát vagyok.” (*Cogito ergo sum.*) Hasonló világossággal áll tudatomban Istennek mint a *tökéletes lénynek* az eszméje is, akinek mint tökéletesnek léteznie kell (Anzelm után – lásd 11. fejt. – ez az ontológiai istenérv másik változata).




René Descartes

Gondolkodó énünknek és Istennek a létén kívül a külvilág dolgainak létéről képzeink adnak számot. Descartes a képzetek három fajtáját különbözteti meg: a tapasztalati, a képzeleterő alkotta s a velünk született eszme (*idea innata*) fajtáit. A velünk született eszmék érvényét az isteni igazságszeretet biztosítja.

Metafizikájában Descartes az antik és a középkori felfogáshoz képest erőteljesen átalakítja a szubsztancia fogalmát. Nézete szerint egyetlen teremtetlen szubsztancia létezik: Isten. A világban pedig két teremtett szubsztancia létezik; ezek: 1. *res extensa* (kiterjedt dolog) és 2. *res cogitans* (gondolkodó dolog). Az ember e két szubsztancia kettősségében létezik (dualizmus). Meg kell jegyeznünk, hogy e szubsztancia-tant szembeesítve a „Cogito ergo sum” elvével, kitűnik, hogy a „gondolkodom”-ból csupán a „gondolkodó dolog” léte következik, tehát a „Cogito ergo sum” elve hibás következtetés.

Descartes vallja az akarat szabadságát s azt, hogy a helyesnek a felismerése tettehez vezet. Képzeinket szenvedélyeink homályosítják. Az erkölcsi tökéletesség a nemeslelkűségben valósul meg. Descartes nem dolgozott ki rendszeres etikát; magatartását egyfajta „ideiglenes etika” elveihez alakította. Eszerint életünkben a törvények, a szokások, a kinyilatkoztatás, az egyházi tanítás a mérvadóak. Ezeneken túl életét – mint írta – értelme kiművelésére és az igazság megismerésében való előrehaladásra kívánta fordítani.

A filozófia fája Descartes szerint
(*A filozófia alapelvei*. Előszó. 1647.)

	ágak	tudományok	erkölcsan orvostudomány mechanika
	törzs	fizika (természetfilozófia)	
	gyökér	metafizika (első filozófia)	

IRODALOM

Boros Gábor: *René Descartes*. Áron, Budapest, 1998; Boros Gábor: *Descartes és a korai felvilágosodás*. Áron–Brozsek, Budapest, 2010; Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a karteziánizmus problémái*. Gondolat, Budapest, 2012; Boros Gábor–Schmal Dániel: *Kortársunk, Descartes*. Áron, Budapest, 2000; Kalocsai Dezső: *Descartes etikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964; V. F. Aszmusz: *Descartes*. Gondolat, Budapest, 1958.

SZEMELVÉNYEK

☛ Értekezés a módszerről

I. rész. (*A tudományról*) (...) Az a képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk és az igazat megkülönböztetjük a hamistól – s tulajdonképpen ez az, amit józan értelemnek vagy észnek nevezünk –, természettől fogva egyenlő minden emberben; úgyhogy véleményeink nem azért különböznek, mert egyesek okosabbak másoknál, hanem azért, mert gondolataink különböző utakon járnak, s nem ugyanazokat a dolgokat nézzük. (...)

A filozófiáról csak ennyit mondok: mivel láttam, hogy évszázadokon át a legkitűnőbb szellemek voltak művelői; s mégsem található benne egyetlen dolog sem, amelyről ne vitatkoznának, amely tehát kétséges ne volna, azért nem is voltam eléggé elbizakodott, hogy azt reméljem, én majd jobban járok a többieknél. Meggondolva továbbá, hányféle nézet lehetséges a filozófiában egyazon dologra nézve, s mindegyik tudós embernek az állítása, holott e sok nézet közül mégis csak egyetlenegy lehet igaz, majdnem hamisnak tartottam mindent, ami csak valószínű. (...)

Mihelyt tehát korom megengedte, hogy kivonjam magamat tanítóim felügyelete alól, egészen abba hagytam a tudományok tanulmányozását. Elhatároztam, hogy nem keresek más tudományt, csak azt, amelyet magamban vagy a világ nagy könyvében találok. Ezért ifúságom hátralévő idejét azzal töltöttem, hogy utazgattam, udvarokat és hadseregeket látogattam, különböző lelkületű és állású emberekkel társalogtam, különböző tapasztalatokat gyűjtöttem, önmagamot próbára tettem a sors viszontagságai között, s mindenütt úgy gondolkoztam az élm kerülő dolgokról, hogy valami hasznukat vehessem. Azt tartottam, hogy sokkal több igazságot találhatok az embereknek saját fontos ügyeiket illető okoskodásaiban, amikor is egy hamis ítélet kimenetelében csakhamar megbosszulja magát, mintsem azokban, amelyeket valamely tudós eszel ki dolgozószobájában olyan spekulációkra vonatkozóan, amelyeknek nincs semmi következményük reá nézve. (...) Legfőbb kívánságom mindig az volt, hogy megtanuljam az igazat megkülönböztetni a hamistól avégből, hogy tisztán lássak cselekvéseimben, és biztossággal haladjak előre ebben az életben. (...)

II. rész. (*A módszerről*) (...) Azt gondoltam, hogy a logika sok szabálya helyett beérem a négy következővel, feltéve, hogy szilárdul és állhatatosan el vagyok tőkévelve, hogy egyetlenegyszer sem véték ellenük.

Az első az volt, hogy soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit evidens módon nem ismertem meg annak; azaz hogy gondosan kerüljek minden elhamarkodást és elfogultságot, és semmivel többet ne foglaljak bele ítéleteimbe, mint ami oly világosan és határozottan [*clare et distincte*] áll elmém előtt, hogy nincs okom azt kétségbe vonni.

A második az volt, hogy vizsgálódásaim minden nehezebb kérdését annyi részre osszam, ahányra csak lehet, és a legjobb megoldás szempontjából szükség van.

A harmadik az, hogy olyan rendet kövessek gondolkodásomban, hogy a legegyszerűbb és legkönnyebben megismerhető tárgyakkal kezdem, s csak lassan, fokoza-

tosan haladok tovább az összetettebbek ismeretéhez, s még azok között is feltételezek bizonyos rendet, amelyek nem magától értetődően következnek egymás után.

Az utolsó pedig az, hogy mindenütt teljes felsorolásokra és általános áttekin-
tésre törekedjem, s így biztos legyek abban, hogy semmit ki nem hagytam. (...)

III. rész. (*Az erkölctanról*) (...) Így én is, hogy addig se maradjak határozatlan a cselekedeteimben, amíg az ész kényszere folytán az vagyok ítéleteimben, s ez idő alatt is tölem telhetőleg a legboldogabban élhessek, bizonyos ideiglenes erkölcs-
tant alkottam magamnak, amely csak három vagy négy vezérelvből állt. Ezek a következők:

Az első az volt, hogy engedelmeskedjem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak, minden más dologban pedig a legmérsékeltebb és a szélsőségektől legtávolabb eső véleményekhez tartsam magamat, azokhoz, amelyeket a legokosabb emberek, akikkel majd érintkezniem kell, tettek magukévá a gyakorlati életben. Mivel ugyanis ez időtől fogva saját nézeteimet nem vettem semibe, mert hiszen vizsgálatnak akartam alávetni valamennyit, meggyőződésem szerint nem tettem jobbat, mint hogy a legokosabb emberek nézeteit kövessem. S ámbár talán a perzsák és a kínaiak között éppoly eszes emberek vannak, mint mi közöttünk, mégis a legjobbnak tartottam azokhoz igazodni, akikkel majd együtt kell élnem. (...)

Második vezérelvem az volt, hogy a lehető legszilárdabb és leghatározottabb legyek cselekedeteimben, s hogy éppoly állhatatosan ragaszkodjam a legkétsége-
sebb nézetekhez is, ha már egyszer erre elhatároztam magamat, mint ha a legbiz-
tosabbak volnának. Úgy vagyok ezzel, mint az erdőben eltévedt utazó: nem szabad neki ide-oda bolyongania, majd az egyik, majd a másik irányban, még kevésbé szabad egy helyben megállania, hanem mindig a lehető legegyszerűsebben kell haladnia egy irányban, s ezt még akkor sem szabad semmis okokból megvál-
toztatnia, ha eleinte talán csak véletlenül választotta is. Mert ha ilyképpen nem jut is el éppon oda, ahová kíváncozott, végül mégis csak eljut majd valahová, ahol valószínűleg jobb helyzetben lesz, mint az erdő közepén. Az élet is gyakran nem tűr halasztást a cselekvésben, s ezért nagyon is igaz az: ha nem tudjuk felismerni a legigazabb nézetet, a legvalószínűbbet kell követnünk. Sőt ha az egyiket a leg-
kevésbé sem látjuk valószínűbbnek, mint a másikat, mégis valamelyikre el kell ha-
tározoznunk magunkat. (...)

Harmadik vezérelvem az volt, hogy mindig arra törekedjem, hogy inkább magamat győzzem le, mint a sorsot, inkább kívánságaimat változtassam meg, mint a világ rendjét; s egyáltalán ahhoz a hithez szokjam, hogy csakis gondolataink vannak egészen hatalmunkban, úgyhogy ha külső dolgokra nézve megtettünk mindent, ami tőlünk telt, akkor mindaz, ami hiányzik a sikerhez, számunkra tel-
jesen lehetetlen. S ez egymagában, úgy láttam, elegendő ahhoz, hogy a jövőben csak olyasmit kívánjak, amit el is érhetek, s hogy így elégedett legyek. Mert akaratunk természetszerűen csak olyan dolgokra irányul, amelyeket értelmünk vala-
miképpen elérhetőeknek mutat. (...)

Végül pedig ennek az erkölctannak befejezésekképpen áttekintettem az em-
bereknek ebben az életben űzött különböző foglalkozásait, hogy a legjobbat vá-

laszthassam. Nem akarok bármit is mondani mások foglalkozásáról, de úgy gondoltam, legjobb lesz, ha megmaradok a magamé mellett, azaz ha egész életemet értelmem kiművelésének szentelem, s tőlem telhetőleg továbbhaladok az igazság megismerésének ama módszere szerint, amelyet előírtam magamnak. (...)

IV. rész. *(Istenről)* Nem tudom, szóljak-e első itteni elmélkedéseimről. Mert annyira metafizikaiak, annyira szokatlanok, hogy talán nem lesznek mindenkinek ínyére. Mégis, hogy mindenki megítélhesse, elég erős alapra építettem-e, némileg kénytelen vagyok róluk szólni. Régóta észrevettem, hogy erkölcsi dolgokban olykor nagyon is bizonytalan nézetek után kell indulnunk, mintha kétségbevonhatatlanok volnának, amint ezt már előbb mondtam. Minthogy azonban akkoriban csak az igazság kutatásának akartam élni, úgy gondoltam, hogy épp az ellenkezőt kell tennem: el kell vetnem mint feltétlen hamisat mindazt, amiben csak a legkisebb mértékben is kételkedtem, hogy lássam, nem marad-e végül is valami a meggyőződésemben, ami teljesen kétségbevonhatatlan. Így, mivel érzékeink némelykor megcsalnak bennünket, fel akartam tenni, hogy semmi sem olyan, amilyennek érzékeink mutatják. S mivel vannak emberek, akik még a geometria legegyszerűbb tárgyaira vonatkozóan is tévednek okoskodásaikban, és hamis következtetéseket vonnak le, azért – magamról is úgy ítélve, hogy éppúgy tévedhetek, mint bárki más – elvettem mint hamisakat mindazokat az érveléseket, amelyeket azelőtt bizonyításoknak vettem. Végül pedig azt gondoltam, hogy ugyanazok a gondolatok, amelyeket ébrenlétünkben gondolunk, álmunkban is jelentkezhetnek anélkül, hogy ebben az esetben csak egy is közülük igaz volna. Ezért elhatároztam, hogy felteszem, hogy mindazok a dolgok, amelyek valaha is bejutottak elmémbe, nem igazabbak, mint álmaim csaló képei. De csakhamar láttam, hogy mialatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképpen kell, hogy én, aki ezt gondoltam, legyek valami. S mivel észrevettem, hogy ez az igazság: *gondolkodom, tehát vagyok*, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem.

Azután figyelmesen megvizsgáltam, hogy mi vagyok én. Láttam, hogy el tudom képzelni: nincs testem, nincs világ és nincs tér, amelyben vagyok. De azért azt nem tudom elképzelni, hogy magam nem vagyok; ellenkezőleg, éppen abból, hogy azt gondolom, hogy más dolgok igazságában kételkedem, egészen világosan és bizonyosan az következik, hogy vagyok. Ellenben mihelyt csak megszűntem volna gondolkodni, nem volna semmi alapom azt hinni, hogy vagyok, mégha igaz volna is minden egyéb, amit valaha gondoltam. 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. Úgyhogy ez az én, azaz a lélek, amely által az vagyok, ami vagyok, teljességgel különbözik a testtől, sőt, hogy könnyebben is lehet megismerni, mint a testet, s még akkor is egészen az volna, ami, ha a test nem léteznék.

Ezután általánosságban azt vettem szemügyre, mi szükséges ahhoz, hogy valamely tétel igaz és bizonyos legyen. Miután ugyanis az imént találtam egy ilyen tételt, úgy gondoltam, hogy azt is tudnom kellene, miben áll ez a bizonyosság. Ész-

revettem, hogy ebben: *gondolkodom, tehát vagyok*, csak egy dolog az, ami meggyőző e tétel igazságáról, tudniillik az, hogy egészen világosan belátom: ahhoz, hogy gondolkodjunk, léteznünk kell. Ebből pedig azt vontam le, hogy általános szabályul fogadhatom el: mindaz, amit egészen világosan és egészen határozottan belátunk, igaz; és csak az okoz némi nehézséget, hogy felismerjük, mely dolgok azok, amelyeket határozottan belátunk.

Ezután arról elmélkedve, hogy kételkedem, tehát hogy lényem nem egészen tökéletes – mert azt világosan láttam, hogy a megismerés nagyobb tökéletesség, mint a kételkedés –, azt kérdeztem magamtól, hogyan jutottam egy nálam tökéletesebb dolog gondolatára, s világosan felismertem, hogy az csak olyan természetű dologtól származhatik, amely valóban tökéletesebb nálam. Merthogy honnan származnak több más külső dologra, például az égre, a földre, a fényre, a hőre és ezer másra vonatkozó gondolataim, azt nem volt nehéz megtudnom; hiszen nem láttam bennük semmit, ami őket látszólag fölém helyezné, s így azt hihettem, hogyha igazak, természetemtől függnék, amennyiben van ebben valami tökéletesség; ha pedig nem igazak, akkor a semmitől kaptam őket, azaz, hogy azért vannak bennem, mert lényem hiányos. De másképp áll a dolog egy nálam tökéletesebb lény képzetével kapcsolatban. A semmitől nem kaphattam ezt a képzetet, az nyilvánvaló volt; mivel pedig az, hogy a tökéletesebb a kevésbé tökéletesből következék, és tőle függjön, nem kisebb ellentmondás, mint az, hogy valami a semmiből származik, ennélfogva magamtól sem kaphattam ama képzetet. Így tehát csak az marad hátra, hogy olyan természetű dolog helyezte belém, amely valóban tökéletesebb nálam, sőt, amelyben megvan mindaz a tökéletesség, amelyről valami képzetem lehet, azaz, hogy egy szóval mondjam, amely Isten. (...)

Sokan elhítetik magukkal, hogy nehéz megismerni Istent, sőt, hogy nehéz megismerni azt is, mi a lelkük. Ennek oka abban van, hogy elméjük sohasem emelkedik túl 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. Ez eléggé kitűnik abból, hogy még a skolasztikus filozófusok is elvül fogadták el, hogy semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna előbb az érzékekben, pedig bizonyos, hogy Isten és a lélek képzele sohasem volt az érzékekben. (...)

Az értelem nem azt mondja nekünk, hogy amit így látunk vagy elképzelünk egyszersmind valóságos; de azt igenis mondja, hogy minden képzeletünknek vagy fogalmunknak kell, hogy valamilyen igaz magva legyen, mert különben lehetetlen volna, hogy Isten, aki egészen tökéletes és egészen igazságszerető lény, belénk helyezte volna. (...)

VI. rész. (*A természetekutatásról*) Fogalmaim megmutatták nekem, hogy el lehet jutni olyan ismeretekhez, amelyek rendkívül hasznosak az életben, s hogy ama spekulatív filozófia helyett, amelyet az iskolában tanítanak, lehet találni egy gyakorlati filozófiát, amely által oly alaposan ismerjük meg a tűz, a víz, a levegő, a csillagok, az égboltozat és a bennünket körülvevő egyéb dolgok erejét és működését, mint ismerjük mesterembereink különböző tevékenységeit, úgyhogy felhasznál-

nálhatók mindarra, amire alkalmasak, s ezzel a természetnek mintegy uraivá és birtokosaivá válhatnánk. (...)

(René Descartes: *Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről*. Válogatott filozófiai művek. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980², 167., 171–172., 177., 179–182., 184–189., 202.)

☛ A filozófia alapelvei. Előszó (1647)

Először is azt akartam volna megmagyarázni benne, hogy mi a filozófia, kezdve az olyan, leginkább közismert dolgokkal, mint hogy ez a „filozófia” kifejezés a bölcsesség tanulmányozását jelenti. Bölcsességen azonban nem csupán az ügyes-bajos dolgok intézésében megmutatkozó okosságot értjük, hanem mindazon dolgok tökéletes ismeretét is, amelyeket az ember tudhat, mind az élete vezetését, mind az egészsége megőrzését és valamennyi mesterség feltalálását illetően. Ahhoz pedig, hogy ez az ismeret ilyen legyen, az szükséges, hogy az első okokból legyen levezetve, úgyhogy ha komolyan törekszünk megszerzésére – s ez az, amit tulajdonképpen filozofálásnak nevezünk –, akkor ezen első okok, vagyis alapelvek kutatásával kell kezdenünk.

Ezeknek az alapelveknek két feltételt kell teljesíteniök: az egyik az, hogy oly világosak és oly nyilvánvalóak legyenek, hogy az emberi elme, amikor figyelmen kívül hagyja őket, ne kételkedhessen az igazságukban; a másik pedig, hogy éppenséggel tőlük függjön a többi dolog megismerése, úgyhogy az alapelveket meg lehet ismerni a dolgok nélkül, de megfordítva, a dolgokat az alapelvek nélkül nem. Ezután oly módon kell megpróbálni ezekből az alapelvekből a tőlük függő dolgok megismerését levezetni, hogy az erre vonatkozó levezetések egész sorában semmi olyan ne legyen, ami nem a legnyilvánvalóbb. Igazából egyedül csak Isten tökéletesen bölcs, vagyis olyan, aki minden dolog igazságát teljesen ismeri, de azt azért elmondhatjuk, hogy az emberek aszerint bölcsőbbek vagy kevésbé azok, hogy több vagy kevesebb ismeretük van a legfontosabb igazságokról. S azt hiszem, ebben semmi olyasmi nincsen, amivel valamennyi tudós ne értene egyet.

Fontolóra vettem volna ezután e filozófia hasznát is, s megmutattam volna, hogy mivel mindenre kiterjedt, amit az emberi elme tudhat, ezért arra kell gondolnunk, hogy egyedül ez különböztet meg bennünket a vadabb és barbárabb népektől. Minden nemzet annál civilizáltabb és műveltebb, minél jobban filozofálnak benne az emberek; úgyhogy egy államban az a lehetséges legnagyobb jó, ha igazi filozófusai vannak. Ezenkívül pedig minden embernek, egyénileg is, nemcsak hasznos, ha együtt él azokkal, akik ezzel a tanulmánnyal is foglalkoznak, hanem összehasonlíthatatlanul jobb, ha maga is foglalkozik vele. (...)

Ámde, mivel az a tapasztalat, amely azt mutatja, hogy a hivatásos filozófusok gyakran kevésbé bölcsök, és kevésbé élnek az eszükkel, mint mások, akik soha nem foglalkoztak e tanulmányokkal, nagy akadálya annak, hogy ezeket a dolgokat elhiggyük, ezért röviden kifejtettem volna itt, miben is áll az egész tudomány,

amellyel mostanáig rendelkezünk, s melyek a bölcsesség fokai, amelyekhez eddig eljutottunk.

Az első fok csak olyan fogalmakat foglal magában, amelyek oly világosak magukban, hogy elmélkedés nélkül megszerezhetjük őket. A második magában foglal mindent, amivel az érzéki tapasztalat megismertet. A harmadik azt, amire a más emberekkel való társalgás tanít bennünket. Ehhez hozzáadhatjuk, negyedikként, a könyvek olvasását, nem mindét, hanem különösen azokét, amelyeket olyan személyek írtak, akik képesek használható útmutatásokat adni nekünk, mert ez egyfajta társalgás, amelyet a szerzőikkel folytatunk. S számomra úgy tűnik, hogy arra az egész bölcsességre, amellyel szokás szerint rendelkezünk, csak ezen négy módon teszünk szert. Mert nem sorolom ide az isteni kinyilatkoztatást, amely nem fokonként irányít bennünket, hanem egy csapásra felemel egy tévedhetetlen hithez.

Mármost minden időben voltak nagy emberek, akik megpróbálták egy ötödik fokot is találni a bölcsességhez való eljutáshoz, mely a másik négyénél hasonlíthatatlanul magasabb és bizonyosabb: ez pedig ama első okoknak és igaz alapelveknek a keresése, amelyekből mindannak, aminek a tudására képesek vagyunk, az okát levezethetjük. S elsősorban épp azokat, akik ezen munkálkodtak, nevezték filozófusoknak. Mégsem tudok róla, hogy mostanáig bárkinek is sikerült volna e szándékot megvalósítania. (...)

Az egész filozófia egy fához hasonlatos, melynek gyökerei a metafizika, törzse a fizika, és az e törzsből kinövő ágai pedig az összes többi tudomány, melyek a három legalapvetőbbre, tudniillik az orvostudományra, a mechanikára és az erkölcsstanra, egy olyan legmagasabb és legtökéletesebb erkölcsstanra vezethetők vissza, amely a többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezve, a bölcsesség legvégső foka. Márpedig, minthogy nem a fák gyökeréről, sem nem a törzsükről, hanem egyedül csak az ágaik hegyéről szedjük a gyümölcsöket, ugyanúgy a filozófia legfőbb haszna is csak az utolsónak elsajátítható részeitől függ. (...)

Mindazonáltal azért, hogy megláthassuk, miben gondolom én, hogy az utókor-nak már a szolgálatára voltam, szólnék itt néhány szót a gyümölcsökről, amelyek meggyőződés szerint, az alapelveimből eredeztethetők. Az első az a megelégedés, hogy több olyan igazságot fogunk találni közöttük, amelyeket korábban nem ismertünk. Mert bár az igazság gyakran nem hat annyira a képzeletünkre, mint a valótlanság és a látszat, amiatt, hogy kevésbé csodálatosnak és egyszerűbbnek tűnik, a megelégedés azonban, amelyet nyújt, mindig is tartósabb és szilárdabb. A második gyümölcs abban áll, hogy ezeket az alapelveket tanulmányozva fokozatosan hozzászokunk majd ahhoz, hogy valamennyi előforduló dologról jobban ítéljünk, s hogy ily módon bölcsőbbekké váljunk: ennyiben ellentétes hatásuk lesz, mint az általánosan elfogadott filozófiának. Mert könnyen megfigyelhetjük azoknál, akiket vaskalapos tudósoknak hívunk, hogy az általánosan elfogadott filozófia kevésbé eszesekké teszi őket, mint amilyenek akkor lennének, ha soha nem sajátították volna el.

A harmadik gyümölcs az, hogy az alapelvek által tartalmazott igazságok, igen világosak és igen bizonyosak lévén, megfosztanak minden vitaalaptól, és így majd

nyugalomra s egyetértésre fogják hangolni az elméket. Ezzel szemben az iskola ama vitái, miközben észrevétlenül mind sértődékenyebbé s mind elkeseredettebbé teszik a bennük részt vevőket, talán a legelső okai a világot mostanában gyötrő eretnenségeknek és széthúzásoknak. Ezen alapelvek utolsó és legfontosabb gyümölcse az, hogy őket kimunkálva több olyan igazságot is felfedezhetünk, amelyeket egyáltalán nem magyaráztam meg, és így, fokozatosan az egyiktől a másikig haladva, idővel az egész filozófiáról tökéletes ismeretet szerezhethetünk, s a bölcsesség legmagasabb fokára emelkedhetünk. (René Descartes: *A filozófia alapelvei*. Osiris, Budapest, 1996, 7–19.)



16. Pascal és Leibniz

Descartes nagy hatást gyakorolt kora gondolkodására. Test és lélek karteziánus problémájához kapcsolódik *Arnold Geulinx* (1625–1669), aki test és lélek kölcsönhatását – különböző minőségek lévén – lehetetlennek tartva, de együttműködésüket felismerve azt az Isten által létrehozott alkalmankénti okokkal magyarázza (okkazonalizmus). *Nicolas Malebranche* (1638–1715) szintén test és lélek feloldhatatlan ellentétét vallja. Közvetlenül adott ismeretnek csupán az éntudatot tekintti, értelmünk minden egyéb eszméjét az Istenbe vezeti (ontologizmus). Szerinte Isten minden halandó értelmet megvilágít; a természetben pedig minden törénéásban az isteni hatalom működik. Kettejük gondolkodása panteisztikus színezetű.

Baruch Spinoza (1632–1677) a descartes-i szubsztancia-tanhoz kapcsolódik, amelyet a következőképpen módosít. Spinoza szerint egyetlen szubsztancia létezik: ez „Isten avagy a természet” (*Deus sive natura*). Spinoza ezzel a legtisztább panteizmust képviseli, amely az isteni és a természeti létrend azonosítását jelenti. (A kifejezést John Toland [1670–1722] racionalista „szabadgondolkodó” alkotta meg.) Az említett szubsztanciának két járuléka (attribútuma) van: a kiterjedés és a gondolkodás. Az egyes dolgok ezen attribútumok módozatai (modusai). Test és lélek tehát egyetlen valóság, együttműködésük tökéletes (pszichofizikai parallelizmus). Spinoza érzéki, értelmi és intuitív ismeretet különböztet meg.

A világ Spinoza szerint determinált; az akaratot szükségszerű oknak fogja fel. A világ szükségszerűsége kizárja az akaratszabadságot; szabadok csak akként vagyunk, hogy önmagunk vagyunk tetteink okai. Az ember alapösztöne az önfenntartás vágya, pozitív szenvedélyeink erőink fokozását szolgálják. Értelem és érzelem Istenre irányulva találkozik; a legnagyobb boldogság „Isten értelmi szeretete” (*amor Dei intellectualis*). Főbb művei: *Etika*, *Teológiai-politikai értekezés*, *Politikai értekezés*.

Blaise Pascal (1623–1662) kiváló matematikus, fizikus, teológus és filozófus. Főbb filozófiai művei: *Gondolatok*; *Vidéki levelek*; *Írások a kegyelemről*. Bírálta a karteziánizmus egyoldalú racionalizmusát. Pascal szerint nem minden az ész szabályai szerint áll fönn; test, szellem és szeretet három eltérő létrendet jelent. Mint *Gondolatok* című művében írja: „A szívnek megvannak a maga bizonyítékai, amelyeket az ész nem ismer.” (277. szakasz.) Az elvont istenfogalom mellett a vallásos élményt is hangsúlyozza. Emelkedett szellemére jellemző alábbi kijelentése is: „Amikor a holnapért és a bizonytalanért dolgozunk, észszerűen cselekszünk, mert dolgoznunk kell a bizonytalanért.” (*Gondolatok*, 234. szakasz.) Pascal mélyen hívő keresztény volt; a *Gondolatok*-ban (233. szakasz) leírt nevezetes „fogadása” nem saját hitének racionális igazolása, hanem a nem-hívők számára ajánlott egyfajta megfontolás kívánt lenni, amelynek nyomán hit fakadhat.

Pascal „fogadásának” sémája

A hívő,	A nem-hívő,
ha Isten van, ha Isten nincs,	ha Isten van, ha Isten nincs,
mindent nyer. keveset veszít.	mindent veszít. keveset nyer.
Kis kockázat.	Nagy kockázat.
Tehát az Istenre kell fogadni!	Tehát a hitetlenség elvetendő!

A német *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646–1716) rendkívül sokoldalú szellem, alkotó lángelme: kiváló filozófus, teológus, történész, diplomata, természettudós, matematikus (többek közt az infinitezimális, vagyis differenciál- és integrál-számítás egyik feltalálója, a kalkulus kidolgozója, számológép megalkotója), több újkori tudományos akadémia kezdeményezője volt. Erőfeszítéseket tett az európai béke, valamint a keresztény felekezetek egysége érdekében. Életének érdekes magyar vonatkozása, hogy pályázott – eredménytelenül – az erdélyi udvari kancellári tisztségre. A *philosophia perennis*, az irányzatokon felül álló „örök filozófia” híve volt (az eszme előfutára a XVI. századi olasz humanista, Agostino Steuco volt). Főbb filozófiai munkái: *Monadológia*; *Theodicea*; *Újabb értekezések az emberi értelemről*.

Az ismeretelmélet terén empirizmus és racionalizmus ellentétében Leibniz közvetítő álláspontot foglal el. Ezt fejezi ki nevezetes formulája: „Semmi sincs az értelemben, ami korábban nem volt meg az érzékekben, kivéve magát az értelmet.” (A mondat első része: „Semmi sincs az értelemben, ami korábban nem volt meg az érzékekben” eredetileg Arisztotelész és Cicero nyomdokain Aquinói Szent Tamástól származik: *De veritate*, q. 2. a. 3. arg. 19.; majd az elvet az újkori empiristák: Hobbes, Gassendi, Locke, Hume vallották. Vö. J. Locke: *Értekezés*



G. W. Leibniz

az emberi értelemről, II. könyv, 1. fejt. 23. §.) Leibniz észigazságot és tényigazságot különböztet meg egymástól.

A metafizika terén Leibniz új szubsztancia-fogalmat vezet be: a *monasz* fogalmát. A monasz a valóság végső alkotóeleme, amely oszthatatlan erőegység, egyfajta metafizikai pont; mindegyik monasz egyedi (individuális), és egyben a világot sajátosan tükröző és reprezentáló mikrokozmosz. A monasz önmagában elégséges; életében a benne rejlő léttartalom bontakozik ki. A monaszok áthatolhatatlannak; rendjük a teremtés általi eleve meghatározottság. A világot így az eleve elrendelt összhang (*harmonia praestabilita*) jellemzi.

Leibniz nagy fontosságú logikai s egyben metafizikai elve az „*elégséges alap elve*” (*principium rationis sufficientis*), amelynek értelmében semmi nem áll fönn elégséges ok és alap nélkül. Ennek értelmében a létező világnak is megfelelő alapja van. Az elvnek egyúttal alapvető vallásfilozófiai jelentősége van.

A kortárs *Pierre Bayle* (1647–1706) szkeptikus filozófus több munkájában kifejtette, hogy a világ nyomorúságát és a morális rossz létét összeegyeztethetetlennek tartja az egyetlen teremtő Isten mindentudó, mindenható és jóakarátú mivoltának eszméjével. Ezek az ellenvetések egyébként az antikvitás óta ismeretes szempontok voltak. E valláskritika ellenében készítette el Leibniz *Théodicée* (1710) című művét, amelyben cáfolta a fenti elveket. A címbeli kifejezés Leibniz alkotása (görögül: *theosz* = isten, *diké* = igazságosság, *dikaioó* = beigazol, bebizonyít). A *theodicea* műfaja azóta is voltaképpen istenigazolást, isteni igazságosságot jelent, s a világban található rossz értelmezésének s magasabb értelmének témáját taglalja.

Leibniz megkülönbözteti a metafizikai, a fizikai és a morális rossz síkját. A világ metafizikai szempontból szükségképpen korlátolt, véges, tökéletlen; fizikai szempontból testi, amelyben egyszerre semmi sem lehet teljes; ehhez hasonlóan a világot morális szempontból szükségképpen a fogyatkozás, a hiány, vagyis a rossz relatív megléte jellemzi. A világnak ez a szerkezete azonban Leibniz szerint nem mond ellent Isten tökéletességének. Ellenkezőleg: létező mivoltában *ez a világ a lehetséges világok legjobbika*. Miként Leibniz írja: „A végtelen számú lehetséges világ között az létezik, amelyik mind közül a legjobb – máskülönben Isten egyáltalán nem határozta volna el, hogy bármit teremtsen –, de nincs olyan, amely alatt ne volna még nála kevésbé tökéletes.” (*Théodicée*, II. értekezés, III. rész, 416. §.) – Leibniznek ezt a tézist később *Voltaire* tette sekélyebb szinten gúny tárgyává *Candide* (1759) című elmés regényében. – A mindenkori probléma abban áll, hogy a megtapasztalt rossz elleni fellebbezésnek feltételeznie kell az érték elvét, tehát a lét, a világ, az élet értelmes, igazságos, morális alapját (lásd még 9. fejt. Boethius-szemelvény; 26. fejt. Weissmahr-szemelvény).

IRODALOM

Pavlovits Tamás (szerk.): *Logika és gondolkodás. A megismerés elméletei a korai felvilágosodásban*. L'Harmattan, Budapest, 2012; Schmal Dániel: *Természettörvény és gondviselés. Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. L'Harmattan, Budapest, 2006.

Pavlovits Tamás: *Blaise Pascal*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2010; Pavlovits Tamás: *Mi egy ember a végtelenben? Pascal-értelmezések*. Gondolat, Budapest, 2014; Várkonyi Dezső Hildebrand: *Pascal-értelmezések*. Széphalom Műhely, Budapest, 2003;

Lucien Goldmann: *A rejtőzködő Isten*. Gondolat, Budapest, 1977; Medveczky Frigyes: *Tanulmányok Pascalról*. MTA, Budapest, 1910; Czákó Jenő: *A janzenizmus*. Cegléd, 1943.

Michael-Thomas Liske: *Gottfried Wilhelm Leibniz*. Typotex, Budapest, 2013; Szabó Attila: *Leibniz lételmélete*. Blanket, Budapest, 1993; Boros Gábor: *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2009; Simonovits Anna: *Leibniz filozófiája a XX. század tudományának tükrében*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992; Simonovits Istvánné Beke Anna: *A dialektika Leibniz filozófiájában*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965; Alexander Bernát [et al.]: *Leibniz. Halálának 200. évfordulója alkalmából*. Franklin, Budapest, 1917; J. Ortega y Gasset: *Elmélkedések Leibnizről*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2005.

Boros Gábor: *Spinoza*. Atlantisz, Budapest, 1997; V. V. Szokolov: *Spinoza filozófiája és a jelenkor*. Gondolat, Budapest, 1981; Theun de Vries: *Spinoza*. Európa, Budapest, 1987; Gilles Deleuze: *Spinoza és a kifejezés problémája*. Osiris, Budapest, 2000; François Zourabichvili: *Spinoza. A gondolkodás fizikája*. Göncöl, Budapest, 2010.

SZEMELVÉNYEK

☛ Blaise Pascal: Gondolatok

72. Mert végre is mi az ember a természetben? Semmi a végtelenséghez, minden a semmihez viszonyítva, közép a semmi és a minden között. Végtelen messze van tőle, hogy felfogja a szélsőségeket, a dolgok végcélja és léteve leküzdhetetlenül rejtve van számára egy áthatolhatatlan titokban, mert egyaránt képtelen meglátni a semmit, amelyből vétetett, és a végtelent, amelyben elmerül. (...)

Ez tehát a mi igazi állapotunk; ez tesz bennünket képtelenné a biztos tudásra és az abszolút tudatlanságra. Egy széles középben lebegünk, mindig bizonytalanul és határozatlanul, az egyik végteltől a másik felé hanyódvva. Mihelyt azt hisszük, hogy megkapaszkodhatunk és megállapodhatunk valami határponton, már el is mozdul, elhagy bennünket; ha pedig utánamegyünk, kicsusszan kezünk közül, tovasiklik, örökös szökésben menekül előlünk. Semmi sem áll meg számunkra. Ez a mi természetes állapotunk, és ugyanakkor ez a legellentétebb is hajlamainkkal; égünk a vágytól, hogy szilárd talajra, valami végső és állandó alapra leljünk. (...)

93. Az atyák attól félnek, hogy elmúlik gyermekeik természetes ragaszkodása. De hát miféle természet az, amelyik elmúlhat? A szokás *második természet*, amely eltérli az eredetit. De mi a természet? Miért nem természetes a szokás? Nagyon tartok tőle, hogy maga a természet is csak egy első megszokás, mint ahogy a szokás sem egyéb, mint egy második természet.

94. Az ember természete mindenestül természet, omne animal. Semmi nincsen, amit ne tudnánk természetünkké tenni; nincsen semmi olyan természetes, amit ne tudnánk elveszíteni.

277. A szívnek vannak érvei, miket nem ismer érvelő eszünk; ezt ezer dologból tudjuk. Állítom, hogy a szív természettől fogva szereti a Mindenhatót is, önmagát is, aszerint, hogy melyik mellé áll; és tőle függ, melyikkel szemben keményíti meg magát. Maga eltaszította az elsőt, és a másodikat választotta: vajon józan eszére hallgatva szereti önmagát?

347. Nádszál az ember, semmi több, a természet leggyengébbike; de gondolkodó nádszál. Nem kell az egész világmindenségnek összefognia ellene, hogy összezúzza: egy kis pára, egyetlen csepp víz elegendő hozzá, hogy megölje. De még ha eltaposná a mindenség, akkor is nemesebb lenne, mint gyilkosa, mert ő tudja, hogy meghal; a mindenség azonban nem is sejti, hogy mennyivel erősebb nála.

Tehát minden méltóságunk a gondolkodásunkban rejlik. Belőle kell nagyságunkat mérítenünk, nem a térből és az időből, amelyeket nem tudhatunk betölteni. Igyekezzünk hát helyesen gondolkozni: ez az erkölcs alapelve.

433. Csak akkor lehet igaz egy vallás, ha megismerte az emberi természetet. Ha felismerte nagyságát és kicsinységét, és magyarázatot adott az egyikre is, a másira is. De melyik ismerte meg, ha nem a keresztény vallás?

556. Ami a természetben látható, sem az Istenség tökéletes kizárását, sem nyilvánvaló jelenlétét nem bizonyítja, hanem egy *elrejtőzködő Isten* [vö. Iz 45,15] jelenlétéről tanúskodik. Minden ennek a jegyét viseli magán.

557. Igaz tehát, hogy minden arra tanítja az embert, milyen az ő valódi állapot, ám ezt helyesen kell értenünk: mert nem igaz, hogy minden Istent tárja elének, amint az sem igaz, hogy minden elrejtje előlünk. Együtt azonban igaz a kettő, vagyis hogy Isten elrejtőzködik azoknak, akik megkísértik, de felfedi magát az őt keresőknek, mert az emberek egyaránt méltatlanok és képesek Istenre; méltatlanok romlottságuknál, és képesek eredeti természetüknél fogva.

586. Ha nem volna homály, az ember nem érezné természete romlottságát; ha nem volna világosság, nem remélné rá orvosságot. Ezért nem csupán igazságos, hanem hasznos is számunkra, hogy Isten el is rejtőzködött, és meg is mutatta magát, hiszen egyaránt veszélyes az embernek, ha nyomorult voltáról mit sem tudva ismeri Istent, vagy ha Isten ismerete nélkül méri fel nyomorúságát. (Blaise Pascal: *Gondolatok*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978.)

☛ G. W. Leibniz: Újabb értekezések az emberi értelemről

Elismerem, hogy szükség van a tapasztalatra ahhoz, hogy a lélek erre vagy arra a gondolatra determinálódjék, s ahhoz is, hogy felfigyeljen azokra az ideákra, melyek benne vannak. Ámde mi módon szolgáltat a tapasztalat és az érzékek ideákat? Vannak a léleknek ablakai? Hasonlít az íróablakra, vagy netán olyan, mint a viasz? Jól látható, hogy mindazok, akik így gondolkodnak a lélekről, alapvetően testi jellegűvé teszik azt. Fölhosszák majd ellenem azt a filozófusok közt elfogadott axiómát, mely szerint semmi sincs a lélekben, ami nem az érzékekből származik. [Ez volt Locke formulája. – F. Z.]. Ám kivételnek kell tekintenünk magát a lelket

és affekcióit. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus* (Semmi sincs az értelemben, ami nem volt korábban az érzékszervben, kivéve magát az értelemet). Csakhogy a lélek magában foglalja a létet, a szubsztanciát, az egyet, az ugyanazt, az okot, a percepciót, az okfejtést s egy sereg más fogalmat, melyeket az érzékek képtelenek lennének szolgáltatni. (Gottfried Wilhelm Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, II. 1. 8. §. L'Harmattan, Budapest, 2005, 80.)

☛ G. W. Leibniz: A természet és a kegyelem észszerűen megalapozott elvei

7. Mindeddig csak egyszerű fizikusok módjára beszéltünk, most viszont fel kell emelkednünk a metafizikához, s azt a nagy jelentőségű elvet kell alkalmaznunk, mely szerint semmi sem történik *elégséges alap* nélkül, vagyis semmi sem történik úgy, hogy aki eléggé ismeri a dolgokat, meg ne tudná adni az okot, amely elégséges annak meghatározására, hogy miért így állnak a dolgok és miért nem másképp. Ha felállítjuk ezt az elvet, akkor az első kérdés, amelyet jogosan felvethetünk, ez lesz: *miért van inkább valami, mint semmi?* A semmi ugyanis egyszerűbb és könnyebb, mint a valami. Sőt ha feltesszük, hogy a dolgoknak létezniük kell, akkor meg kell tudnunk okolni, hogy miért kell így létezniük és nem másképp?

8. A világegyetem létezésének elégséges alapját nem találhatjuk meg az esetleges dolgoknak az egymásutánjában, vagyis a testekben és a lelkekben való ábrázolásaikban; az anyag ugyanis önmagában közömbös a mozgás vagy a nyugalom iránt, továbbá az ilyen vagy amolyan mozgás iránt, és ezért nem találhatjuk meg benne a mozgás okát, még kevésbé egy meghatározott mozgás okát. S noha az anyagban levő jelenlegi mozgás az előzőből származik, az pedig szintén egy előzőből, így nem jutunk előbbre, bármeddig megyünk is el, mert mindig megmarad ugyanaz a kérdés. Ezért annak az elégséges alapnak, amely nem szorul rá másik alapra, kívül kell lennie az esetleges dolgok egymásutánján, és olyan szubsztanciában kell lennie, amely oka azoknak, és maga szükségszerű létező, amely magában foglalja létezésének alapját; máskülönben sohasem volna az az elégséges alap, amelynél megállapodhatunk. És a dolgoknak ezt a végső alapját nevezzük Istennek.

9. Ennek az egyszerű, eredeti szubsztanciának kiválóképpen kell tartalmaznia azokat a tökéletességeket, amelyek okozataiban, a származtatott szubsztanciákban benne foglaltatnak. Ezért lesz tökéletes a hatalma, a tudása és az akarata, vagyis mindenható, mindentudó és a legfőbb jóság. És mivel az igazságosság – egészen általános értelemben – nem egyéb, mint a bölcsességgel összhangban levő jóság, ezért a legfőbb igazságosságnak is meg kell lennie Istenben. Az az ok, amely önmaga által hívta létre a dolgokat, egyszersmind létezésükben és működésükben önmagától való függésben is tartja őket: állandóan tőle kapják azt, ami bennük tökéletesség; ami viszont tökéletlenség bennük, az a teremtmény lényegi és eredeti korlátozottságából adódik.

10. Isten legmagasabb tökéletességéből következik, hogy *létrehozván a világegyetemet, a lehető legjobb tervet választotta*, amelyben a legnagyobb fokú változatos-

ság párosul a legnagyobb fokú renddel: a lehető legjobban használta ki a teret, a helyet és az időt; a lehető legnagyobb hatást hozta létre a legegyszerűbb eszközökkel; a legtöbb erőt, a legtöbb tudást, a legtöbb boldogságot és jószágot osztotta szét a teremtmények között, amennyit csak a világegyetem megengedhetett. Isten értelmében ugyanis a lehetséges dolgok mind létezésre törekszenek, tökéletességük arányában, e törekvések eredménye tehát a *tényleges világ* kell hogy legyen, amely a *lehető legtokéletesebb*. E nélkül lehetetlen volna megokolni, miért alakultak a dolgok inkább így és nem másképp. (Gottfried Wilhelm Leibniz: A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei. Részletek. In: *Válogatott filozófiai írások*. Európa, Budapest, 1986, 298–301.)

☛ G. W. Leibniz: Monadológia

31. Gondolkodásunk két nagy fontosságú elven alapul. Az egyik az ellentmondás elve, amely szerint hamisnak mondjuk azt, ami ellentmondást foglal magában, és igaznak, ami ellentétes a hamissal, vagyis ellentmond annak.

32. A másik az elégséges alap elve, melynek értelmében úgy gondoljuk, hogy egy tény nem lehet valóságos vagy létező, és egy kijelentés nem lehet igaz, ha nincs elégséges alapja annak, hogy miért van így és nem másképp, noha ezeket az alapokat legtöbbször nem ismerjük.

33. Két fajtája van az igazságoknak is: vannak *észigazságok* és vannak *tényigazságok*. Az észigazságok szükségszerűek és ellentétük lehetetlen, a tényigazságok esetlegesek és ellentétük lehetséges. Ha valamely igazság szükségszerű, akkor alapja megtalálható elemzéssel, felbontván azt egyszerűbb fogalmakra és igazságokra, amíg el nem jutunk az alapigazságokig.

34. Így vezetik vissza a matematikusok az elméleti tételeket és a gyakorlati szabályokat elemzés segítségével definíciókra, axiómákra és posztulátumokra.

35. Végül vannak egyszerű fogalmak, amelyeket nem lehet definiálni; továbbá vannak axiómák és posztulátumok, egyszóval alapelvek, amelyeket nem lehet és nem is kell bizonyítani, és ezek az azonosságállítások, melyeknek az ellentéte nyilvánvaló ellentmondást tartalmaz.

36. Az elégséges alapnak azonban megtalálhatónak kell lennie az esetleges vagy tényigazságokban is, azaz a teremtmények összességében, a dolgok egymásutánjában is, amelyeknél az egyes alapokra történő felbontás végtelen felsoroláshoz vezetne, a természeti dolgok kimeríthetetlen változatossága és a testek végtelen oszthatósága miatt. Jelenlegi tevékenységem, az írás hatóokához végtelen sok jelenlegi és múltbeli alak és mozgás tartozik hozzá, célokához pedig lelkem végtelen sok jelenlegi és múltbeli hajlama és diszpozíciója.

37. És mivel mindezek a körülmények megint csak más korábbi vagy még inkább részletezett esetlegességeket rejtenek magukban, melyek mindegyikének a magyarázata ismét hasonló elemzésre szorul, ezért ily módon nem jutunk előbbre: az elégséges vagy végső alapnak kívül kell lennie az esetlegességek láncolatán vagy sorozatán, még ha a végtelenségig folytatnók is ezt.

38. Eszerint a dolgok végső oka egy szükségszerű szubsztancia kell hogy legyen, amelyben a változások részletei csakis a legkiválóbb módon vannak meg mint forrásukban, és ezt nevezzük Istennek.

39. Mivel ez a szubsztancia elégséges alapja az összes egyes dolognak, amelyek minden részletükben összefüggenek egymással, ezért csak egy Isten van, és ez az Isten elégséges.

40. Megállapíthatjuk továbbá, hogy ennek a legfőbb, egyetlen, egyetemes és szükségszerű szubsztanciának – mivel rajta kívül nincs semmi, ami tőle független volna, és mivel ő maga lehetőségességének pusztá következménye – nem lehetnek korlátai, és annyi valóságot kell tartalmaznia, amennyi csak lehetséges.

41. Ebből következik, hogy Isten abszolút tökéletes, mert a tökéletesség a szó szoros értelmében nem egyéb, mint a pozitív realitás nagysága, amelyet úgy kapunk meg, hogy a korlátozott vagy határolt dolgokból elhagyjuk a korlátokat és határokat. Ahol pedig nincsenek korlátok, azaz Istenben, ott a tökéletesség abszolút végtelen.

42. Ebből az is következik, hogy a teremtmények tökéletességeiket Isten befolyásának köszönhetik; tökéletlenségeiket pedig saját természetüknek, mivel korlátok nélkül nem tudnak létezni. Éppen ebben különböznek Istentől.

43. De nemcsak az egzisztenciák forrása van Istenben, hanem a lényé is, amennyiben azok reálisak, vagyis Istenben van a forrása annak, ami reális a lehetőségben. Isten értelme ugyanis az örök igazságok birodalma, vagyis azoké az ideáké, amelyekről amazok függenek, és nélküle nem volna semmi realitás a lehetőségekben, így nemcsak létező nem volna, hanem lehetséges létező sem.

44. Ha ugyanis van valami realitás a lényegegkben vagy lehetőségekben, vagy pedig az örök igazságokban, akkor ennek a realitásnak valami olyasmiben kell gyökereznie, ami létező és valóságos, következésképpen a szükségszerű lény létezésében, amelyben a lényeg magában foglalja a létezést, illetve amelynek a lehetséges volta elég ahhoz, hogy valóságos legyen.

45. Így tehát egyedül Istennek (vagyis a szükségszerű lénynek) van meg az a kiváltsága, hogy léteznie kell, ha lehetséges. És mivel semmi sem zárhatja ki annak a lehetőségét, ami semmilyen korlátot, tagadást és ezért semmiféle ellentmondást nem foglal magában, ez egymaga elégséges ahhoz, hogy Isten létezését *a priori* megismerjük. Ezt bizonyítottuk már az örök igazságok valóságával is. De bizonyítottuk *a posteriori* is, mivel léteznek esetleges lények, melyeknek végső, vagy elégséges alapja csak a szükségszerű lényben lehet, amely önmagában hordja létezésének alapját.

48. Istenben van hatalom, mindennek a forrása; azután van tudás, amely tartalmazza az ideák részleteit, és végül akarat, amely a változásokat és alkotásokat hozza létre, a legjobb elve szerint: És ezek a tulajdonságok felelnek meg annak, ami a teremtett monaszokban a szubjektum vagy az alap, tudniillik a percepció képessége és a törekvés képessége. Istenben ezek az attribútumok abszolúte végtelenek vagy tökéletesek, ám a teremtett monaszokban vagy entelekheiákban (vagy perfectihabiákban, ahogyan Hermolaus Barbarus fordította ezt a szót) e sajátosságok Isten attribútumainak csak másolatai, tökéletességük mértéke szerint.

53. Minthogy pedig Isten gondolatainak világában végtelen sok világegyetem van, melyek közül csak egy létezhet, ezért Isten választásának elégséges alapja kell hogy legyen, amely őt inkább az egyik megalkotására bírta, mint a másikéra.

55. És ez az oka annak, hogy a legjobb létezik, amit Isten bölcsessége folytán egyáltalán elgondol, jósága folytán választ és hatalma folytán létrehoz.

58. Ezen a módon lehet elérni a lehető legnagyobb változatosságot és egyszersmind a lehető legnagyobb rendet, vagyis a lehető legnagyobb tökéletességet.

59. Isten nagyságát is csak ez a feltevés emeli ki kellőképpen (mely feltevésről merem állítani, hogy bizonyítva van). Elismerte ezt Bayle úr is, amikor szótárában (a Rorarius-szócikkben) ellenvetéseket tett, megkísérelvén elhíttetni, hogy túl sokat tulajdonítok Istennek, többet, mint lehetséges. De semmiképpen sem tudta megokolni, hogy miért volna lehetetlen ez az egyetemes összhang, melynek következtében minden egyes szubsztancia pontosan kifejezi az összes többit azokon a vonatkozásokon keresztül, amelyek azokhoz fűzik.

60. Kiderül egyébként az elmondottakból, hogy melyek azok az *a priori* okok, amelyek következtében a dolgok nem folyhatnak másképp: Isten ugyanis, amikor elrendezte az egészet, tekintettel volt minden egyes részre, kivált pedig minden egyes monaszra, és mivel a monasz természetéhez tartozik a megjelenítés, semmi sem korlátozhatja arra, hogy a dolgoknak csak egy részét jelenítse meg; igaz ugyan, hogy ez a megjelenítés az egész világegyetem összes részletére vonatkozólag csak zavaros lehet, és a dolgoknak csak egy csekély részénél lehet határozott, nevezetesen azoknál, amelyek minden monaszra vonatkozólag vagy a legközelebb vannak; vagy a legnagyobbak hozzá képest; máskülönben minden egyes monasz maga volna az istenség. A monaszok nem a tárgy tekintetében, hanem a tárgyra vonatkozó ismeret módosulásait tekintve korlátozottak. Mindnyájan a végtelenre, az egészre irányulnak, csak zavarosan; (percepcióik) határozottságának fokozatai szerint azonban korlátozottak és különböznek egymástól.

69. Semmi sincs tehát a világegyetemben, ami műveletlen, terméketlen, halott volna; nincs káosz, nincs zűrzavar, csak látszólag: körülbelül úgy, ahogyan a zűrzavar látszatát keltené egy távolról szemlélt tó, amelyben látnánk ugyan a tó halainak zavaros mozgását és nyüzsgését, de anélkül, hogy magukat a halakat ki tudnánk venni.

70. Ebből látható, hogy minden élő testnek van egy uralkodó entelekheíája, amely az állat lelke; de ennek az élő testnek a tagjai maguk is tele vannak más élőlényekkel, növényekkel, állatokkal, melyek közül mindegyiknek megvan a maga entelekheíája, vagyis uralkodó lelke.

86. Isten országa, ez a valódi világmonarchia, erkölcsi világot alkot a természeti világban, Isten művei között ez a legmagasabb rendű és a legistenibb, és ebben nyilvánul meg igazán Isten dicsősége, hiszen nem léteznék Isten dicsősége, ha a szellemek nem ismernék és nem csodálnák a nagyságát és jóságát, s csak ehhez az isteni országhoz viszonyítva tulajdoníthatunk neki szoros értelemben jóságot, miközben bölcsessége és hatalma mindenütt megmutatkozik.

87. Ahogy tökéletes összhangot állapítottunk meg az imént két természeti világ között, a hatóokok világa és a célokok világa között, most ugyanúgy újabb

harmóniát kell észrevennünk a természet fizikai világa és a kegyelem erkölcsi világa között, vagyis Isten, mint a világegyetem gépezetének építészé és Isten mint a szellemek isteni országának uralkodója között.

88. Ennek a harmóniának a következménye, hogy a dolgok a természetes úton vezetnek el a kegyelemhez, és hogy – például ez a földgolyó természetes úton éppen abban a pillanatban pusztul el és nyeri vissza épségét, amikor a szellemek kormányzása megkívánja, némelyek büntetésére s mások jutalmazására.

89. Hozzátehetjük még, hogy Isten mint építőmester mindenben eleget tesz az Isten mint törvényhozó kívánságainak, és így a bűnök mindig maguk után vonják büntetésüket a természet rendje szerint, mégpedig maguknak a dolgoknak a mechanikai összefüggése következtében, a jó cselekedetek pedig ugyanígy, a testeket összekapcsoló mechanikai úton nyerik el jutalmukat, habár nem lehet és nem is szükséges, hogy ez mindig rögtön meg is történjék.

90. Végül is, e tökéletes kormányzás alatt nincs jó cselekedet jutalom, sem rossz cselekedet büntetés nélkül, és minden javukra válik a jóknak, vagyis azoknak, akik nem elégedetlenek ebben a nagy államban, akik – miután megtették a kötelességüket, a gondviselésre bízzák magukat, s akik úgy szeretik és úgy utánozzák Istent, minden jónak az alkotóját, ahogyan kell, és az ő tökéletességének szemlélésében találják gyönyörűségüket, az igazi tiszta szeretet természetével összhangban, mely abban áll, hogy annak boldogságában gyönyörködünk, akit szeretünk. Ez készíti a bölcs és erényes embereket arra, hogy mindig azon fáradozzanak, ami Isten feltételezhető vagy előzőleg kinyilvánított akaratával összhangban van, és egyszersmind megelégedjenek azzal, ami Isten titokzatos, következetes és megváltoztathatatlan akarata szerint történik, mivel elismerik, hogy ha eléggé fel tudnánk fogni a világegyetem rendjét, akkor azt találnánk, hogy az felülmúlja még a legbölcsebbek vágyait is, és hogy lehetetlenség jobbá tenni annál, amilyen, mégpedig nemcsak az egészre nézve általában, hanem sajátosan ránk nézve is, feltéve, hogy úgy szeretjük a mindenség alkotóját, ahogyan kell: nem csupán mint építőmestert és létünk hatóokát, hanem mint urunkat és azt a célokat, amely egész akaratunk végcélja kell hogy legyen, mivel csak ő adhatja meg boldogságunkat.

(Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadológia. Részletek. In: *Válogott filozófiai írások*. Európa, Budapest, 1986, 313–326.)



17. A XVIII. század. Felvilágosodás és konzervativizmus

Az európai XVIII. század az úgynevezett felvilágosodás évszázada. A reneszánsz a középkortól részben elfordulva még a múlt felé tájékozódott, s páratlan módon egyszerre volt antik, keresztény és modern. A XVII–XVIII. század, a *felvilágosodás a középkort és az antikvitást egyaránt megtagadva már csak a jelen és a jövő felé orientálódik*, s magát a fény, a világosság korának tekinti. A „világosság” önmagában ősi jelkép, amely eredetileg kifejezetten *vallási* tartalmat hordozott (ezt látjuk a Bibliában vagy a perzsa vallásban; egyébként figyeljük meg, ahogyan a magyar nyelv egyedülállóan összekapcsolja a világ és a világosság gondolatát!), s megjelenik a filozófusok tanaiban is (Püthagorasz felfogásában vagy Platón barlanghasonlatában). A fény az árnyékkal, a világosság a sötétséggel szemben mindig összekapcsolódott az igazság, a helyes út, a tudás és a szellem képzetével. A felvilágosodás írói a „világosság” radikális *jelentésváltoztatását* hajtják végre: a szó most kifejezetten *vallásellenes* és *kritikai* tartalmat kap; az egész múlt ettől fogva a sötétség, az általuk képviselt jelen és jövő a világosság koraként tekintendő.

Ez a folyamat már a XVII. században megkezdődik, majd a következőben teljesebbé válik. A kor eszmevilágát az emberi észbe vetett teljes bizalom (racionalizmus), a természettudományokba vetett feltétlen hit (scientizmus), naturalista-materialista természetfilozófia, a polgári szabadság vágya (liberalizmus), az egyes egyén eszménye (individualizmus), a jövőbe vetett bizakodás (optimizmus), a történelmi és társadalmi „haladás”-ba vetett hit (a „progresszió” azóta is liberális és szocialista jelszó), az elvont emberbarátság (filantrópia), a türelem (tolerancia) idealizált elve és kétesebb gyakorlata, az észszerű társadalmi berendezkedés terve, az „emberi jogok” egyoldalú eszménye, a transzcendens helyett az emberre alapozott természetjog hirdetése, a sötétnek bélyegzett középkor világának mint babonának a megvetése, a vallásokkal kapcsolatban részben az észvallás, részben a valláskritika, továbbá kereszténység- és egyházellenesség és a hagyományokkal való szakítás elvei és gyakorlata jellemzik.

A modern világ szellemére legalapvetőbben a felvilágosodás nyomta rá a bélyegét, s azok az erők, amelyek a modern világot máig döntően meghatározzák, nagymértékben a felvilágosodásból származnak. Az elmondottak elsősorban a legnagyobb hatást gyakorló francia, s kevésbé az angol és a német felvilágosodásra érvényesek. A felvilágosodás kétarcúságának értékeléséről a fejezet végi szemelvények adnak számot. (A XX. század dereka óta beszélnek XVIII. századi „katolikus felvilágosodásról” és „egyházi felvilágosodásról” is.)

A kor eszmevilágának formálásában nagy szerepet játszott a *Diderot* (1713–1783) és *D’Alembert* (1717–1783) szerkesztésében 1751–1780 közt megjelent *Enciklopédia*, amely 28 kötetben (és 7 pótkötetben) a felvilágosodás világnézete alapján foglalta össze a korszak tudását és terjesztette ideológiai eszméit. Ami a filozófiai tanokat illeti, a francia felvilágosodás – annak ellenére, hogy sokan „a filozófusok századaként” emlegették – nem annyira eredeti és koherens filozófiai rendszereket mutat fel, hanem inkább – Husserl kifejezésével élve (lásd 23. fej.) – egy ideológiává váló, úgynevezett „világnézeti filozófiát” képez, amely főként politikai töltetű tézisek érvényesítésére és közkeletűvé tételére irányul.

Az „ideológia” kifejezés egyébként éppenséggel a kor terméke; *A. L. C. Destutt de Tracy* (1754–1836) szenzualista liberális gondolkodó alkotta meg 1796-ban „eszmetan” értelemben az „idea” és a „logosz” görög szavak összekapcsolásával. Fő műve: *Az ideológia elemei*, I–V. (1801–1815). Az „ideológia” fogalma azután többszörösen módosult; leginkább olyan eszmerendszert érthetünk alatta, amely a gyakorlati-társadalmi-politikai megvalósulásra irányul. (A fogalom elemzését lásd pl. Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*, 1929. Atlantisz, Budapest, 1996.)

Jelentős politikai gondolkodó volt *Montesquieu* (1689–1755), aki szatirikus társadalomkritikai könyve, a *Perzsa levelek* (1721) után fő művében, *A törvények szelleme* (1748) című munkájában a törvényhozó, végrehajtó és bírói hatalom elválasztásának elvét fogalmazta meg. *Elmélkedések a rómaiak nagyságának és hanyatlásának okairól* (1734) című könyvében a Nyugatrómai Birodalom bukását (476) tévesen és elfogultan a kereszténységnek tulajdonította. (Hasonló vádat Róma 410-es eleste után már Szent Ágoston is megcáfolt *Az Isten városáról* című művével; lásd 10. fejt.)

Szélsőséges mechanikus materialista lételmélet, naturalista antropológia, szenzualista ismeretelmélet és etika, ateista valláskritika jellemzi a francia felvilágosodás következő híres íróit s műveiket: *La Mettrie: Az embergép* (1748); *Helvetius: A szellemről* (1758); *Condillac: Értekezés az érzetekről* (1754); *Holbach: A természet rendszere* (1770). A francia felvilágosodás egyik legjellemzőbb, összefoglaló munkáját *Condorcet* (1743–1794) matematikus és liberális filozófus írta meg, *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története* címmel. Pedagógiai írásaiban Condorcet elsőként hirdeti azt a káros nézetet, hogy a nevelés és az oktatás elválasztandó egymástól. Nagy hatást gyakorolt korának közvéleményére az író és filozófus *Voltaire* (1694–1778), a polgári szabadságjogok szószólója, aki a vallásfilozófia terén a deizmust képviselte, s az ateizmust elítélte. A *deizmus* elismeri Isten létét és teremtő mivoltát, de tagadja gondviselő művét és a kinyilatkoztatást. Voltaire filozófiai munkái: *Filozófiai levelek* (1733); *Metafizikai értekezés* (1739); *Filozófiai abc* (1764).

A francia felvilágosodás talán legjelentősebb filozófusa *Jean-Jacques Rousseau* (1712–1778), akinek a nézetei egyben határozottan túl is lépik a felvilágosodás eszmekörét; összetett felfogásából merít a forradalom éppúgy, mint a romantika-szentszentalizmus és a szocializmus is. Rousseau hangoztatja, hogy az *emberi természet* eredendően jó, azt a *civilizáció* rontja meg; s kárhoztatja a *magántulajdont*. Felfogása szerint az állam egyfajta hallgatólagos *társadalmi szerződéssel* jön létre. A legfőbb jogforrás a mindenki fölött álló szuverén „*általános akarat*” kell hogy legyen. E fogalom hamarosan a diktatúra működésének egyik eszmei alapjává vált. Alapvetően téves, e téren liberális jellegű nézete szerint a helyes *nevelés* célja csupán a romlatlan ösztönök kifejlődésének lehetővé tétele (pedagógiai eszméit az is hiteltelenné teszi, hogy ő maga mind az öt gyermekét lelencházba adta). Főbb művei: *Értekezés a tudományokról és a művészetekről* (1750); *Értekezés az egyenlőség eredetéről* (1754); *Politikai gazdaságtan* (1755); *Levél D’Alembert-nek* (1758); *Új Héloïse* (1761); *A társadalmi szerződésről* (1762); *Emil avagy a nevelésről* (1762); *Valomások* (1770).

Az angol gondolkodás a XVII–XVIII. században a szenzualista erkölcsstan, az úgynevezett „természetes vallás”, az egyéni érdek, a haszonelvűség (utilitarianizmus) és a végletes kétely (szkepticizmus) egyként problematikus tanait alakította ki.

Ez a szellemiség a következő alkotásokból tevődik össze. *Herbert Cherbury* (1582–1648) a kinyilatkoztatással szembeállított „természetes vallás” elvének első képviselője. *Thomas Hobbes* (1588–1655) filozófiájával a 14. fejezetben ismerkedtünk meg. *Anthony Shaftesbury* (1671–1713) vallás és erkölcs szétválasztására, az erkölcs érzelmi megalapozására törekedett. Szembefordult Hobbes antropológiájával. Szerinte az emberi természet, amely rendelkezik a jó és a rossz érzékével (sense), *harmóniára* és *egyensúlyra* törekszik; egoizmus és altruizmus egyaránt egyoldalúak. Isten és a világ lehető tökéletességének elvével a leibnizi theodicea előfutára. Főbb művei: *Értekezés az erényről avagy érdemről*; *Moralisták – filozófiai rap-szódia*; *Sensus communis*; *Az emberek, modorok, vélemények és korok jellemzői*.

Kétes hírnévre tett szert *Bernard Mandeville* (1670–1733) angol-holland gondolkodó, aki *A méhek meséje avagy magánvétek – közhaszon* (1714) című hírhedt művében – miként annak címe is jelzi – azt hirdeti, hogy az egyéni vétkek és önzések a közhaszonban összegződnek s az önzetlenség értelem- és természetellenes tulajdonság. (Megjegyzendő, ezt az extrém tant nemcsak a társadalomfilozófia és a szociológia, hanem már a biológia is számtalan ellenpéldával cáfolja, hiszen megmutatkozik, hogy a kölcsönös segítségben a közösség megtartó ereje érvényesül.)

Francis Hutcheson (1694–1746) ír-skót morálfilozófus, Shaftesbury után az „erkölcsi érzék” (moral sense) fogalmának fontos képviselője. *Vizsgálódás az erkölcsi jóról és rosszról* (1725) című művében erről így ír: „Erkölcsi cselekedetekről másfajta észleletekkel kell rendelkezniünk, mint amilyenek az előny észleletei; azt a képességet, melynek révén ezen észleleteket elnyerjük, erkölcsi érzéknek nevezhetjük.” (*Brit moralisták*. Gondolat, Budapest, 1977, 331.)

Az önzésemélethez (Hobbes, Mandeville, Helvetius) tér vissza *Adam Smith* (1723–1790) skót közgazdász, aki *Vizsgálódás a nemzetek gazdagságának természetéről és okairól* (1776) című klasszikus művében az önérdekre alapozza a gazdaságot, és a „láthatatlan kéz” hasonlatával azt hirdeti, hogy az önérdékek érvényesítésével a piac magától alakítja ki a kereslet és kínálat egyensúlyát.

E téves nézettel szemben és e mechanizmus romboló hatása láttán a gazdasági liberalizmus kritikussai az állam bizonyos – értékelvű és szociális – szabályozó szerepének szükségességét vallják. A piacról szólva továbbá mindig fontos szem előtt tartani, hogy az igazi piac a termelők falusi és a kereskedők városi piaca mint mindenkor természetes és szükséges képződmény. Az, amit a modern kapitalizmus „piac”-nak nevez, ettől merőben eltérően egy irányított, befolyásolt, megszervert virtuális színtér érdekei érvényesítéséért.

Jeremy Bentham (1748–1832) az *utilitarista* etika klasszikusa (haszonelvű etika; latinul *utilis* = hasznos), aki szerint a törvényhozás és erkölcs normája „a legtöbb ember legnagyobb boldogsága”, s aki szerint az önérdék a társadalom javát szolgálja. *Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe* (1789) című fő művének 1. fejezetében kijelenti: „A természet az emberi nemet két szuverén úr, a fájdalom és a gyönyör kormányzata alá helyezte. (...) A hasznosság princípiumán

azon princípium értendő, mely bármiféle cselekedetet ama tendenciának megfelelően helyesel vagy helytelenít, mellyel az ama fél boldogságát növelni vagy csökkenteni látszik, kinek érdeke szóban forog.”

George Berkeley (1685–1753) végletes empirista-nominalista s egyben szubjektív idealista rendszert fogalmaz meg. *Értekezés az emberi megismerés alapelveiről* (1710) című fő művében kifejti, hogy a tapasztalatból csak *egyedi* képzetek származnak, az anyag önmagában semmi lényegit nem tartalmaz („általános háromszög” például nem létezik). „Létezni annyi, mint érzékelve lenni” (*esse est percipi*); amit nem tapasztalunk, nem létezik. A szubsztancia szellemi téren létezik: ez a lélek, amely hordozza a képzeteket.

David Hume (1711–1776) életműve megmutatja, hogy a végletes tapasztalatelvűség (*empirizmus*) kételybe (*szeptizmus*) és a valóság megismerhetetlenségének elvébe (*agnoszticizmus*) torkollik. Hume csak az érzéki tapasztalat tényeit fogadja el a gondolkodás tartalmaiként, tapasztalatnak azonban a tudattartalmakat tekinti, amelyekben a képzetek kapcsolódásait elemzi. Tagadja a szubsztancia létét; a külvilág viszonyait nem tekinti szükségszerűeknek; így tagadja mindenekelőtt az okozati viszonyt, amellyel kapcsolatban szerinte az ember a „valami után” (*post hoc*) esetét a szokás alapján összekeveri a „valami miatt” (*propter hoc*) esetével. E vélekedésével Hume magának a tudománynak a világát is csupán a vélekedés szintjére süllyeszti.

Az erkölcsöt az érzésekre (kellemes, hasznos) alapozza; az erkölcs forrása az értelem és az érzelem egyaránt, ezért indokolt erkölcsi érzésről beszélni. A vallások tanait tarthatatlanoknak tekinti; a vallásoknak csupán bizonyos erkölcsi hasznát ismeri el. Tanításával Hume a *pozitivizmus* (22. fejj.) előfutára, továbbá a kanti kritikai filozófia (18. fejj.) ösztönzője. Főbb művei: *Értekezés az emberi természetről*; *Tanulmány az emberi értelemről*; *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*; *Beszélgetések a természetes vallásról*.

Thomas Reid (1710–1796) skót gondolkodó a „józan ész” filozófusa. Fő művei: *Vizsgálódás a józan ész alapelveiről* (1764); *Értekezések az ember értelmi erőiről* (1785); *Értekezések az ember aktív erőiről* (1788). Berkeley-vel és Hume-mal szemben azt vallotta, hogy a filozófiai vizsgálódást a józan észre (*common sense*; „közérék”) kell alapozni – ezt tükrözik tőle származó szemelvényeink –, az idea-filozófiákkal szemben pedig egyfajta realizmust képviselt. Reid a „*common sense*” kifejezést az antik filozófiából merítette (Cicero: „*sensus communis*”). Reid hatást gyakorolt a nyelvfilozófia, a cselekvéstudomány, a pragmatizmus és az analitikus filozófia későbbi tanaira.

IRODALOM

Roland Mortier: *Az európai felvilágosodás fényei és árnyai*. Gondolat, Budapest, 1983; Ernst Cassirer: *A felvilágosodás filozófiája*. Atlantisz, Budapest, 2007; Pierre Chauvu: *Felvilágosodás*. Osiris, Budapest, 1998; Köpeczi Béla: *A francia felvilágosodás*. Gondolat, Budapest, 1986; Madách, Pozsony, 1986; Max Horkheimer–Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Gondolat–Atlantisz, Budapest, 1990; Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról*. Áron, Budapest, 2002; Horkay Hörcher Ferenc: *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában (1650–*

1800). Gondolat, Budapest, 2013; W. Schmidt-Biggemann: *Teodícea és tények. A német felvilágosodás filozófiai profilja*. L'Harmattan, Budapest, 2011; Ulrich Im Hof: *A felvilágosodás Európája*. Atlantisz, Budapest, 1995; Alfred Baeumler: *Az irracionális problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában Az ítélőerő kritikájáig*. Enciklopédia Kiadó, Budapest, 2002; Gorilovics Tivadar (szerk.): *A korai francia felvilágosodás*. Gondolat, Budapest, 1961; François Furet: *A forradalomról*. Európa, Budapest, 2006; Várnai Sándor: *A francia rémuralom története*. Franklin, Budapest, 1890.

Judith N. Shklar: *Montesquieu*. Atlantisz, Budapest, 1994; Louis Desgraves: *Montesquieu*. Osiris, Budapest, 2003; Dániel Anna: *Diderot világa*. Európa, Budapest, 1988; Ferenczi László: *Voltaire-problémák*. Magvető, Budapest, 1978; André Maurois: *Voltaire*. Dante, Budapest, 1946; Rácz Lajos: *Rousseau J. J. élete és művei*. MTA, Budapest, 1928; Pelle János: *Rousseau világa*. Európa, Budapest, 1981; Szávai Nándor: *Jean-Jacques Rousseau*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1978; Benedek István: *Rousseau*. Magvető, Budapest, 1978; Barta Jenő: *Az ember Rousseau gondolatvilágában*. Lampel, Budapest, 1912; Marsó Paula: *Jean-Jacques Rousseau és az írás problémája*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2013; Kazanlár Áminollah Emil: *Helvetius élete és munkássága*. Tarandus, Győr, 2013; Ludassy Mária: *Négy arckép*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1989; Ludassy Mária: *Az ész államáig és tovább. XVIII. századi francia utópisták*. Magvető, Budapest, 1979; Ludassy Mária: „Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit.” *A francia felvilágosodástól a francia forradalomig*. Magvető, Budapest, 1972; Prohászka Lajos: *Shaftesbury*. Pantheon, Szeged, 1947. 35–72., MEK; Kiss-Koczka Éva: *Az erény mestere. David Hume morálfilozófiájának két olvasata*. L'Harmattan, Budapest, 2014; Pasquale Salvucci: *Adam Smith politikai filozófiája*. Gondolat, Budapest, 1976.

*

A felvilágosodás eszméire és a francia forradalom eseményeire való reakcióként jött létre a XVIII. század végétől a *konzervativizmus* irányzata (latinul: *conservo* = megőriz, megtart). A konzervativizmus – tartalmát és értelmét illetően – két, egymást kiegészítő tényezőt tartalmaz: Egyrészt egy *általános* emberi mentalitás hangoztatását, másrészt *konkrétan* a francia forradalom működésének és következményeinek éles elutasítását. A konzervativizmus tehát egyfelől nem annyira zárt rendszer, mint inkább magatartás, szemléletmód és lelkiület, amely kifejezi, hogy az emberi természetben eredendően van bizonyos jogos ragaszkodás az adothoz, a biztoshoz és a megszokotthoz. Ez tehát nem feltétlenül az új fejlemények tagadását, hanem inkább a kipróbált értékek iránti ragaszkodást jelenti. Ezt az általános konzervativizmust egyesek inkább a „tradicionalizmus” szóval jelölik.

Másfelől azonban a konzervativizmus ezen túlmenően jellegzetes politikai töltettel is rendelkezik, mert határozottan elutasítja a társadalomnak a francia felvilágosodás és forradalom által képviselt gyökeres átalakítását (*radikalizmus*) és önkényes akaratelvűségét (*voluntarizmus*). Ebben az esetben a konzervativizmus kifejezetten az „ellenforradalom” híve, ami alatt nem a forradalommal szembe forduló forradalmat, hanem a társadalmi feladatok forradalom nélküli megoldását kell érteni. A konzervatív szellemiség az emberi természet bizonyos tökéletlenségéből indul ki, s ezért a közösség, a hagyomány és a szokás megtartó erejét, a szerves (*organikus*) társadalom és a társadalmi rend jelentőségét hangsúlyozza.

A konzervativizmus atyjaként *Edmund Burke* (1729–1797) angol gondolkodót szokás számon tartani, aki a francia forradalommal szembeni fenntartásait *Töprengések a francia forradalomról* (1790) című művében fejtette ki (lásd e fejezet szemelvényét). Burke antiracionalizmusa esztétikájában is érvényesül. Miként *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről alkotott ideáinkról* (1757) című művében kifejti, a szépséget nem aránynak, hanem szociális ösztönnek tartja, amelynek alapján a szeretet felébred bennünk.

A XIX. század elején a felvilágosodás és forradalom elleni szellemi áramlat vezető francia gondolkodói: *Louis de Bonald* (1754–1840) filozófus és politikus, aki a természettörvény és a természetjog alapján nyugvó, és a kereszténység szellemében működő organikus társadalomban látta Európa megújulását. Főbb munkái: *A politikai és a vallási hatalom elmélete* (1796); *A társadalmi rend természetjogának elemzése* (1800); *A társadalom alkotó elvének filozófiai bemutatása* (1830). *Joseph de Maistre* (1753–1821) író és diplomata, a királyság és a katolicizmus híve, aki a forradalmi megrázkódtatásokat az isteni világterv részeként a megtisztulás és a megújulás kezdeteként értelmezte. Leghíresebb műve: *Szentpétervári esték* (1821). E körbe tartoznak az előbbieket eszmetársai, a történetelőgus *Pierre-Simon Ballanche* (1776–1847), valamint *Juan Donoso Cortés* (1809–1853) spanyol diplomata és katolikus politikai gondolkodó.

François-René de Chateaubriand (1768–1848) író és politikus, a francia romantika elindítója, a *Conservateur* című lap egyik szerkesztője volt. Leghíresebb alkotása *A kereszténység szelleme* (1802) című műve, amely az első nagy irodalmi ellenhatás volt a felvilágosodás munkái után. Kora számára a mű szinte újra felfedezte a kereszténységet, s bemutatta annak szellemi, erkölcsi, művészi, szociális és civilizatorikus erejét. *Orestes Augustus Brownson* (1803–1876) az amerikai katolikus konzervativizmus XIX. századi legjelentősebb képviselője volt. (A XX. századi konzervativizmusról lásd 23. fejt.)



A.-L. Girondet-Trioson:
F.-R. de Chateaubriand (1809)

A kornak fontos, sokak által liberálisnak elkönyvelt, de hasonló mértékben konzervatívnek is tekinthető, kiegyensúlyozott politikai gondolkodója *Alexis de Tocqueville* (1805–1859), aki demokrácia-felfogásában szabadság és egyenlőség, egyén és közösség kölcsönös viszonyát hirdette. Hatást gyakorolt Eötvös Józsefre. Fő művei: *A demokrácia Amerikában*, I–II. (1835–1840); *A régi rend és a forradalom* (1856). Itt említjük meg a „magyar Tocqueville”, Bölöni Farkas Sándor *Utazás Észak-Amerikában* (1834) című könyvét.

Külön idézzük Tocqueville észrevételét az amerikai demokrácia alábbi alapvető jellemvonásáról: „Láttuk, hogy az Egyesült Államokban egyáltalán nincs közigazgatási centralizáció. Alig lehet a hierarchiának bármiféle nyomát is felfedezni. A decentralizációt olyan fokra vitték, amelyet bármely európai nemzet szerintem csak nagy ügyel-bajjal tudna elviselni, és amely még Amerikában is számos kellemetlen következménnyel jár. Viszont az Egyesült Államokban a legmagasabb fokú kormányzati központosítás létezik. Könnyen bizonyítható volna, hogy ott a nemzeti hatalom koncentráltabb, mint bármely időben Európa bármely régi monarchiájában volt. (...) Láttuk, hogy az amerikaiak szinte teljesen elkülönítették a közigazgatást a kormányzástól; ebben véleményem szerint átlépték a józan ész határait.” (*A demokrácia Amerikában*, I. köt. 5. fejelet. Gondolat, Budapest, 1983, 88–90.)

Tocqueville leírása az átélt helyi, községi, közigazgatási demokrácia, valamint a központosított, korlátlan állami kormányzat kettőségéről több mint másfél évszázad távlatából is elsődleges magyarázatul szolgálhat arra, miért véli úgy az Egyesült Államok polgárainak nagy része ma is, hogy valóságos választások következtében felállt hatalomban és tényleges demokráciában él, s miért nem érzékeli, hogy nagy pártjai olyan érdekszövetséget jelentenek, amelynek országos működésébe nincs beleszólása.

Itt teszünk végül rövid kitekintést a magyarországi konzervativizmus első időszakára. Magyarországon – *Desseuffy Aurél* (1808–1842) nyomdokain *Asbóth János* (1845–1911) alkotott konzervatív munkásságot. Főbb művei: *Három nemzedék* (1873); *Magyar konzervatív politika* (1874); *Korunk uralkodó eszméi* (1896). Korának legjelentősebb magyar konzervatív jogfilozófusa volt *Concha Győző* (1846–1933). Concha [ejtsd: konka] legfontosabb tétele az állam szerepének, eszméi, erkölcsi és jogi szerepének felértékelése volt. Hangoztatta az emberi szabadság elvét, ugyanakkor azt tanította, hogy az ember eszméje lényegileg a nemzetben, az pedig az államban valósul meg. Amint az ember öncélnak, úgy az állam is hivatással bíró, a közjót képviselő öncélnak tekintendő. Felfogásában a nemzet első-sorban mint állam jelenik meg, mert a nemzet lényege az államalkotás. Organikus államelméletével a magyar közjogtudomány történeti-jogi irányzatának legjelentősebb képviselője. Egyes művei: *A közigazgatás elmélete* (1881); *Újkori alkotmányok*, I–II. (1884–1888); *Egyéni szabadság és parlamentarizmus Angliában* (1888); *Politika*, I–II. (1894–1905); *Jogállam* (1906); *A gentry* (1910); *A keresztény vallás a társadalom harcaiban* (1912); *A laikus morál válsága* (1912); *A konzervatív és a liberális elv* (1921); *Van-e magyar társadalom? Nincs*. Klny. (1927); *Hatvan év tudományos mozgalmi között*, I–II. (1928–1935).

IRODALOM

Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus, 1593–1872*. Szöveggyűjtemény. Osiris, Budapest, 2000; Molnár Attila Károly: *Edmund Burke*. Századvég, Budapest, 2000; André Maurois: *A varázsló vagy Chateaubriand élete*. Athenaeum, Budapest, 1939; Tarandus, Budapest, 2012; Bodnár Zsigmond: *Chateaubriand és kora*. Nagyszombat, 1867; Horkay Hörcher Ferenc–Szilágyi Márton (szerk.): *Edmund Burke esztétikája és az európai felvilágosodás*. Ráció, Budapest, 2011; Szalay Jeromos: *A katolikus gondolat útja az újkori Franciaországban*. Szent István Társulat, Budapest, 1934; Szalay Jeromos: *Francia irodalom és katolicizmus*. Pannonhalma, 1942; Molnár Tamás: *Az ellenforradalom*. Kairosz, Budapest, é. n. (2005); Molnár Tamás: *A liberális hegemonia*. Gondolat, Budapest, 1993; Nyirkos Tamás: *Az ötfejű sas. Teológia és politika a francia ellenforradalomban*. Attraktor, Máriabesnyő, 2014; Fülöp Endre–Ocskay Gyula–Pogonyi Szabolcs (szerk.): *Szabadság és/vagy egyenlőség. Tocqueville-tanulmányok*. Politikai Filozófia Közhasznú Alapítvány, Pilismarót, 2006; Theodore Dalrymple: *Az előítéletek dicsérete. Az előre kialakított vélemények szükségessége*. Századvég, Budapest, 2013; lásd még 23/6. és 25. fejr. irodalom.

*

A középkor társadalmának *korlátai* között a keresztény világnézet a szabadság és az egyenlőség evangéliumi elveit a szeretet integráló elvében hirdette. A szeretet ezt a szerepét kettős mivolta – az Isten- és emberszeretet összetartozása – által tölti be. Ahogy az újkori politikai és szellemi mozgalmak szétérték a keresztény eszmevilágot, az említett eszmék *immanens* tartalmat kaptak, s így a „szabadság” és az „egyenlőség” mellé a „testvériség” e világi jelszava került.

Immanens mivoltában azonban a testvériség integráló szerepét nem tudja betölteni a szabadságnak és az egyenlőségnek önmagukban értékes, de egymással teljesen ellentétes elvei között. Ezért a szabadság elve, a *liberalizmus*, valamint az egyenlőség elve, a *szocializmus* a XIX–XX. századi társadalomfilozófiai-politikai mozgalmakban szükségszerűen szembekerültek egymással, és egymás ellen vívták történelmi harcaikat.

Mindazonáltal mélyen összefüzi őket közös, atomizáló antropológiai felfogásuk: a liberalizmus az embert egyénnek (*individuum*) tekinti, a szocializmus pedig az egyének összegeként a tömeget tartja szem előtt. Közös politikai és eszmei ellenfelük így mindmáig a keresztény világnézet, társadalomfilozófia és szociáletika, amelynek tanítása szerint az ember mindenekelőtt *személy* (*persona*), aki egyéni méltósággal és közösségi vonatkozással egyaránt rendelkezik.

Ebben az összefüggésben a történelem különleges jelensége, hogy az elmúlt két évszázadban a liberalizmus és a szocializmus volt képes *megvalósult* politikai rendszereket felmutatni, míg a keresztény szociális tanítás kisebb politikai szerepektől eltekintve eszmei tanítás maradt. E rendszerek életre hívói, a társadalmi mozgalmak velejárói tudniillik a szenvedélyek, az ösztönök és az erőszak voltak, ezek pedig kívül estek a keresztény közéleti magatartáson. (Erre nézve lásd a 26. fejr. szemelvényét: Prohászka Ottokár: *Kultúra és terror*.) A keresztény társadalomelmélet eleve nem konkrét politikai rendszert céloz meg; theocentrikus szemléletének érvényesítése pedig az újkor anthropocentrikus valóságában nem

bizonyult lehetségesnek. „A világ fiai a maguk módján okosabbak a világosság fainál” (Lk 16,8).

Újkori európai „világnézetek”



SZEMELVÉNYEK

☛ Condorcet: Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története

Íme, ez a célja e munkának, amelybe belefogtam, és amelynek eredményeként érvekkel és tényekkel fogom bizonyítani, hogy a természet semmiféle határt sem szabott az emberi képességek tökéletedésének, hogy tökéletesedésre való képességünk valóban végtelen, s immár független lévén minden olyan hatalomtól, amely útját akarná állni, a haladás nem ismer más határt, mint amelyet annak a földgolyónak az élettartama szab neki, ahová a természet vetett bennünket. A haladás menete persze lehet gyorsabb vagy lassúbb, de vissza sohasem fordulhat, legalábbis mindaddig nem, amíg a Föld a mai helyét foglalja el a világrendszerben. (...)

Ebben a fejezetben azt kellene megmutatnunk, hogy ami napjainkban még vágyálomnak tűnhetnék, miképpen válik majd fokozatosan lehetségessé, sőt könnyűvé; hogy az előítéletek átmeneti sikerei, a kormányok vagy a népek romlottsága, lealjasodása által az előítéleteknek nyújtott segítség ellenére miért csak az igazság diadalmaskodhat tartósan; hogy a természet milyen felbonthatatlan kötelekkel fűzte egymáshoz az értelem megvilágosodásának és a szabadságnak az ügyét, az erény haladását és a természetes emberi jogok tiszteletben tartását; miképpen lesznek ezek az egyedül valóságos javak, amelyeket korábban oly gyakran elválasztottak egymástól, hogy már-már egymással összeférhetetlennek vélték őket, szükségképpen elválaszthatatlanok ama pillanattól kezdve, amikor az ismeretek

már egyszerre több nemzet körében bizonyos színvonalra emelkednek, és amikor majd áthatják egy nagy nép egészét, amelynek a nyelve közben az egész világon elterjed, s kereskedelmi kapcsolatai kiterjednek a földteke minden országára. Midőn a felvilágosult emberfőket már elérte e nagy forradalom, egységük tökéletesen meg fog valósulni, immár kizárólag az emberiség olyan barátai lesznek közöttük, akik egyetértésben azon fáradoznak, hogy gyorsítsák a tökéletesedést és az emberek boldogulását. (...)

Az olvasó látni fogja, hogy a szellem haladását miért nem követte mindig a társadalmak haladása a boldogság és az erény felé, az előítéletek és a tévedések összefogása hogyan volt képes megrontani a tudománytól várható jót, amely azonban sokkal nagyobb mértékben függ a tudomány tisztaságától, mint nagyságától. S akkor ki fog derülni, hogy valamely kezdetleges társadalom fájdalmas és küzdelmes átlépése a felvilágosult és szabad népek civilizációs állapotába nem jelent elkorcsozulást, elfajzást az emberi nem számára, hanem csupán szükségszerű válságot a teljes tökéletesedés felé vezető fokozatos haladásában. Ki fog derülni, hogy a polgárosult népek romlottságát nem az ismeretek gyarapodása, hanem ellenkezőleg, a hanyatlásuk okozta, s hogy, végül, a tudás korántsem rontotta meg soha az embereket, hanem éppen ellenkezőleg, szelídebbé tette erkölcsüket még akkor is, ha megjavítani és megváltoztatni nem volt képes. (Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története* [1795]. Gondolat, Budapest, 1986, 66–81.)

☛ J.-J. Rousseau: Értekezés a tudományokról és a művészetekről

Minden időkben fényűzés, erkölcsi hanyatlás és rabszolgaság volt a büntetés gögös próbálkozásainkért, hogy kilépjünk a boldog tudatlanság állapotából, amelybe az örök bölcsesség helyezett bennünket. Valamennyi cselekedetét sűrű fátyolba borította, s ez, úgy tetszik, elegendő figyelmeztetés volt: az örök bölcsesség nem rendelt minket hiábavaló kutakodásokra. (21)

Ó, erény! Egyszerű lelkek magasztos tudománya, ennyi fáradozásba és erőparlárásba kerülne megismerni téged? Nincsenek-e minden szívbe bevésve alapelveid, s hogy megtanuljuk törvényeidet, nem elegendő-e visszavonulnunk önmagunkba, és a szenvedélyek néma csöndjében a lelkiismeret hangjára figyelni? Ez az igazi filozófia, és tudnunk kell beérni vele. (38)

(Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés: Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* Értekezések és filozófiai levelek. Magyar Helikon, Budapest, 1978.)

☛ J.-J. Rousseau: Narcissus. Előszó

Ilyen az emberiség sorsa: az ész megmutatja nekünk a célt, a szenvedélyek pedig eltávolítanak tőle. (...) A műveltség iránti hajlam valamely népnél mindig a romlás kezdetét jelzi és hamarosan e folyamat felgyorsulásához vezet. (...) A műveltség iránti hajlam a kitűnni vágyásból származik. (...) A műveltség, a filozófia és

a művészetek iránti hajlam megsemmisíti legfőbb kötelességeink és az igazi dicsőség szeretetét. (...) A műveltség, a filozófia és a művészetek iránti hajlam elpuhítja a testet és a lelket. (...) A filozófia iránti hajlandóság meglazítja a tisztelet és a jóindulat minden kötelékét, amely az embert a társadalomhoz fűzi; meglehet, ez a legveszedelmesebb minden baj közül, ami csak belőle származik. A tanulmány varázsa csakhamar elveszi minden más vonzalom ízét. (...) Nem szülő, nem polgár, nem ember többé: filozófus. (...)

A tudomány általában nem való az embereknek. Az ember szüntelen eltévelyedik a tudás keresése közben, s ha meg is találja néha, az szinte mindig hátrányára válik. Az ember cselekvésre és gondolkodásra született, nem bölcselkedésre. A bölcselkedés csak boldogtalanná teszi anélkül, hogy jobbá vagy okosabbá tenné; arra buzdítja, hogy bánkódjék a múltbeli javak fölött, és megakadályozza a jelen élvezésében; elébe tárja a boldog jövőt, hogy a képzelet elkábítsa és a vágyak meggyötörjék, meg a boldogtalan jövőt, hogy előre átéreztesse vele a balsors csapásait. A tanulmányok megrontják erkölceit, legyengítik egészségét, elpusztítják szervezetét és tönkreteszik esztét; ha netán megtanítanak valamire, úgy hiszem, akkor is igen kevéssé kárpótolnák e veszteségeikért. (Jean-Jacques Rousseau: *Narcissus*. Előszó. Értekezések és filozófiai levelek. Magyar Helikon, Budapest, 1978, 44–54.)

☛ J.-J. Rousseau: A társadalmi szerződésről

Az ember szabadnak született és mindenütt láncokat visel. Némelyek a többi ember urának képzelik magukat, pedig még inkább rabszolgák, mint amazok. (...) Ha csak az erőszakot és következményeit tartanám szem előtt, azt mondanám, hogy ameddig egy nép engedelmeskedik, mert engedelmességre kényszerítik, jól teszi; mihelyt módjában áll lerázni az igát és le is rázza, még jobban teszi; mert ugyanazon a jogon szerzi vissza szabadságát, amellyel elragadták tőle, így hát vagy jogosan veszi vissza, vagy jogtalanul rabolták el. De a társadalmi rend szent jog, minden más jognak az alapja. Mindazonáltal ez a jog nem a természettől származik, tehát megállapodáson alapul. (...) (467–468)

Mínthogy egyetlen embernek sincs természet adta hatalma a többiek fölött, s mínthogy az erőszak nem teremt jogot, ezért az emberek közötti törvényes hatalom nem alapulhat máson, mint megállapodáson. (472) Ha elhagyunk a társadalmi szerződésből mindent, ami nem tartozik a lényegéhez, azt találjuk, hogy a szerződés a következőkben áll. Minden személy, valamennyi képességével együtt, az általános akarat legfőbb irányítása alatt egyesül, és mindenkit testületileg az összesség elkülöníthetetlen részévé fogadunk. (479) Azért, hogy a társadalmi szerződés ne legyen pusztá szó, hallgatólagosan beleértik azt a megállapodást, amely nélkül az összes többi hatástalan volna: aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész alakulat fogja engedelmeskedésre kényszeríteni; más szóval, kényszeríteni fogják, hogy szabad legyen, hiszen a kettő egy és ugyanaz. (482)

A természeti állapotból a polgári állapotba tett átmenet alaposan megváltoztatja az embert, mert az igazságosságot teszi az ösztön helyébe, s a cselekedeteknek morális tartalmat ad, aminek korábban híján voltak. (483) A nép önmagától min-

dig jót akar, de nem mindig látja önmagától, hogy mi a jó. Az általános akarat mindig helyes, de nem mindig kormányozza felvilágosult ítélőképesség. (503)

(Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. Értekezések és filozófiai levelek. Magyar Helikon, Budapest, 1978.)

☛ Voltaire: Vers a lisszaboni földrengésről (1756)

(...) Jaj, végtelen viták! Jaj, hasztalan kínok!
 „Minden jól van” – no, most mondjátok, becsapott
 Bölcselők, nézzetek e rémisztő romokra,
 E tetemekre itt, törmelékkal borítva (...)
 „Ez az örök törvény” – még ezt mondjátok-e?
 S hogy ez egy jószágos Isten ítélete? (...)
 Csorbult volna tehát a mindenség tökélye,
 Ha nem hull Lisszabon a pokolbéli mélybe? (...)
 Isten nem zsarnok, ő méltányos és szabad,
 Miért is szenvedünk ily derék úr alatt? (...)
 Nyöszörgitek, hogy „Minden jól van” egyre.
 Megcáfol a világ, s tulajdon szívetek,
 Tévelygő szellemek, százszor is titeket.
 Emberek, állatok, mindenek hadakoznak:
 Muszáj bevallani – hogy létezik – a rosszat. (...)
 Tökéletes lényből rossz létre nem jöhet.
 De máshonnan se – mert minden Belőle lett.
 És mégis létezik – ó, fájdalom – a rossz.
 Mily döbbenetes ez, mennyire paradox!
 Egy Isten jó vigaszt hozandó bús nemünknek,
 Itt járt a Földön – és mit sem változtatott meg. (...)
 Miféle réseken, Leibniz nem mondta meg,
 Kerül a lehető legjobban rendezett
 Világba az örök káosz s a balszerencse,
 Miként komoly kínok hívságos örömmünkbe?
 A bűnösök között a jó miért vezekel?
 És a rosszat miért nem kerülheti el? (...)

(*A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Szerk.: Ludassy Mária. Gondolat, Budapest, 1975, Részletek. 304–309. A földrengésről lásd még Voltaire: *Candide*, 5. fejelet.)

☛ J.-J. Rousseau: Levél Voltaire-hez (1756)

Minden kifogásom a lisszaboni katasztrófáról szóló költeményét illeti tehát, mert azt vártam, hogy ama katasztrófa az emberiséghez méltóbb hatást fog kiváltani Önből, mint amit a költemény sugallni látszik. (...)

Nem látom, hogy az erkölcsi rossz forrását másutt lehetne keresnünk, mint a szabad, tökéletesedett, s ennél fogva megromlott emberben; ami pedig a fizikai rosszat illeti, ha az érző és érzéketlen anyag ellentmondás, ahogy nekem tűnik, akkor ez a rossz elkerülhetetlen mindama rendszerekben, melyekben az ember részt vesz; és akkor a kérdés egyáltalán nem az, hogy miért nem tökéletesen boldog az ember, hanem hogy miért létezik? Mi több, azt hiszem, megmutattam, hogy a halál kivételével, ami szinte csak az előtte járó készülétek miatt rossz, fizikai bajaink többsége megint csak a magunk műve. Hogy az Ön lisszaboni eseténél maradjunk, ismerje el például, hogy nem a természet gyűjtött össze Lisszabonban húszezer hat-hét emeletes házat, és ha e nagyváros lakosai egyenlete-sebben oszlanak el és könnyedebben változtatják szállásukat, a pusztítás kisebb lett volna, s talán nem is következik be. (...)

Ami engem illet, én mindenütt azt látom, hogy a rossz, melynek a természet vet alá bennünket, sokkalta kevésbé kegyetlen, mint amit mi teszünk hozzá. (...)

A dolgok rendes menete szerint az emberi élet, ha el is hintetett benne némi baj, egészében véve nem rossz adomány; s ha nem mindig rossz meghalni, élni csak nagyon ritkán rossz. (...)

Hogy visszatérjek, Uram, a rendszerre, melyet Ön támad, azt hiszem, csak akkor tudjuk ezt megfelelően vizsgálni, ha gondosan megkülönböztetjük a különös rosszat, melynek létezését soha egyetlen filozófus sem tagadta, az általános rossztól, melyet az optimista tagad. Nem az a kérdés, hogy valamennyien szenvedünk-e, avagy sem, hanem hogy jó-e, hogy a világegyetem létezik, és hogy bajaink szükségszerűen folynak-e a világegyetem felépítéséből. (...) (*A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Szerk.: Ludassy Mária. Gondolat, Budapest, 1975, 311–322.)

☛ Enciklopédia

Skolasztika. Ezzel a szóval jelölik azt a fajta filozófiát, amely a dolgok helyére a szavakat lopta be, és az üres vagy nevetséges kérdéseket tette az igazi filozófia nagy céljai helyére; barbár fogalmakkal magyarázott érthetetlen és kibogozhatatlan dolgokat; létrehozta vagy előtérbe helyezte az univerzálékat, a kategóriákat, az állításokat, a metafizikai fokozatokat, a másodlagos szándékokat, az űrtől való borzadást stb. Ez a filozófia a szellemből és tudatlanságból született. (...) Absztrakciók fölött vitakoztak ahelyett, hogy valóságos lényekről elmélkedtek volna. (...) Legfőképpen Descartes-nak köszönhetjük, hogy leráztuk e barbárság jármát. (...) Hála néhány igazán fölvilágosodott professzornak, a Párizsi Egyetem észrevétlenül megszabadult e leprától. (...) Hadd jegyezzük meg, hogy az a szükségtelen és fárasztó nómenklatúra, mely mindmáig koloncként nehezedik több tudományra, minden bizonnyal egyik káros maradványa a skolasztika iránti régi hajlammak. (86–88)

Papok. (...) Olyan szertartásokat, avatásokat és misztériumokat vezettek be, melyek kegyetlensége csak táplálta a fanatizmus uralma számára oly kedvező búskomorságot; bőven patakozott embervér az oltárokon; a félelmében leigázott és babonától bódult nép úgy vélte, semmi sem drága az ég jóindulatáért; az anyák

száraz szemmel vetették gyenge gyermekeiket a pusztító lángok közé; a papok kése alatt ezrével hulltak az áldozatok. (...) (180) (Denis Diderot cikke.) (*A francia enciklopédia*. Szemelvények. Szerk.: Győry János. Gondolat, Budapest, 1962.)

☛ David Hume: Az [úgynevezett] erkölcsi előítéletekről

Az utóbbi időben egy olyan csoport jelent meg közöttünk, melynek tagjai azzal próbálnak kitűnni, hogy nevetség tárgyává tesznek mindent, amit az emberek mostanáig szentnek tekintettek és tisztelettel vettek körül. Értelem, józanság, becsület, barátság, házasság – nos, mindezt szüntelenül harsányan gúnyolják, s még a közösségi szellemet és a hazaszeretetet is úgy állítják be, mintha merő képzelgés és érzelgősség volna. Ha ezeknek az ellenreformereknek valóra válnának az elképzelései, a társadalom minden köteléke szétszakadna, s elmerülnék a mulatozás és a tivornya duhaj világában; többet érne számunkra egy ivócimbora társasága a barátnál vagy a fivérénél; a könnyelmű tékozlás felemésztené mindent, ami a magán- és a közéletben értékes; s az emberek annyira nem törődnének többé semmi másal, mint saját magukkal, hogy a szabad kormányzat örökre megvalósíthatatlan tervvé válna, illetve velejéig rothadt, csaló és korrupt rendszerré torzulna.

Van még egy másik fajta lelkialkat is, mely az álboölcselők körében némileg elterjedt, s bár nem olyan káros, mint az iménti, léha és szeszélyes beállítottság, azért mégis nagyon rossz hatást gyakorol azokra, akiken elhatalmasodik. Arra a kérlelhetetlen filozófiai törekvésre gondolok, melynek célja a tökéletesség, s amely az előítéletek kiigazítása és a tévedések eloszlátása ürügyén a szív leggyengédebb érzéseire s az emberi lényeknek utat mutató lehető leghasznosabb elfogultságokra és ösztönökre sújt le. Az ókorban erről az ostobaságról a sztoikusok voltak híresek; s az ember azt kívánja, bár ne találtak volna hű követőkre a későbbi idők néhány, egyébként igen tiszteletreméltó alakjában. Az efféle okoskodások sokat ártottak az erényes és gyengéd érzelmeknek, vagy ha úgy tetszik, az előítéleteknek, melyek helyett egyfajta komor gőg, vagyis az emberek iránti megvetés nyert teret, s ezt mindinkább valami roppant nagy bölcsességnek tekintették, bár valójában a legszörnyűbb ostobaság volt. (...) (D. Hume: *Az erkölcsi előítéletekről*. Esszék [1777]. II. köt. Atlantisz, Budapest, 1994, 297–298.)

☛ Thomas Reid: A józan észről

Ha vannak olyan alapelvek – amint feltételezem, hogy vannak –, amelyekben hinni természetünk felépítése vezérel minket, és amelyeket az élet mindennapi ügyeiben szükségszerűen el kell fogadnunk bizonyosként anélkül, hogy képesek lennénk bárminő alapot adni számukra – úgy ezek azok, amiket a józan ész alapelveinek nevezünk; ami pedig nyilvánvalóan ellentétes velük, azt képtelenségnek hívjuk. (*Vizsgálódás a józan ész alapelveiről*, 1764. Művei, Edinburgh, 1872, 108.)

Az észnek két tisztet tulajdonítunk. Az első az, hogy ítéljen az önmagukban nyilvánvaló dolgokról; a második, hogy nem nyilvánvaló következményeket vonjon le azokból, amelyek nyilvánvalóak. Ezek közül az első a józan ész birodalma és csak ez a birodalma; ennél fogva a józan ész a maga teljes terjedelmében egybeesik az ésszel (reason), és csupán egy másik név az ész egy ága vagy fokozata számára. (*Értekezések az ember értelmi erőiről*, 1785. Művei, Edinburgh, 1872, 425.)

Közismert, hogy számos dolog létezik, miket tökéletesen megértünk, és amelyekről világos és határozott fogalmaink vannak, melyek azonban logikailag nem definiálhatók. Ember még soha meg nem kísérelte a nagyságot definiálni; még-sincs oly szó, amelynek jelentését világosabban és általánosabban értenék. Nem tudunk logikai definíciót adni a gondolatról, a tartamról, a számról vagy a mozgásról. Ha megkísérlik, hogy az effajta dolgokat definiálják, semmiféle világosságot nem derítenek általa. Megadhatnak egy szinonim szót vagy kifejezést, de ez valószínűleg rosszabb lesz, jobb helyett. Ha definiálnak, a definíció vagy egy hipotézisen alapul majd, vagy inkább elhomályosítja a dolgot, semmint hogy megvilágítaná. (...)

A tudomány minden ágában, ahol viták támadtak, hasznos megkülönböztetni az elsődleges princípiumokat a felépítménytől. Ezek az alapok, melyekre a tudomány egész építménye támaszkodik; és bármi, ami ezen alap által megtámogatva nincs, nem rendelkezhet semmi szilárdsággal. Minden racionális hitben az a dolog, amelyben hisznek, vagy maga egy elsődleges princípium, vagy helyes érveléssel ezen elsődleges princípiumból lett dedukálva. Ha az emberek eltérő véleményeket táplálnak az érvelés dedukciói kapcsán, fellebbezniök az érvelés azon szabályaihoz kell, melyeket Arisztotelész óta egyértelműen lefektettek. Mikor azonban egy elsődleges princípium körül támad nézeteltérésük, a fellebbezést egy másik törvényszékhez kell benyújtani: a józan észhez. (*Értekezések az ember aktív erőiről*, 1788; *Brit moralisták a XVIII. században*. Szerk.: Márkus György. Gondolat, Budapest, 1977, 889–890., 568–569., 624.)

☛ Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? (1784)

A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékoságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. *Sapere aude!* Merj a magad értelmére támaszkodni! Ez tehát a felvilágosodás jelmondata. (...)

(I. Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Gondolat, Budapest, 1974, 80.; *Történeftfilozófiai írások*. Ictus, Budapest, 1997, 15.; „Sapere aude!” = Merj tudni/bölcs lenni! Horatius: *Epistulae*, I. 2. 40.)

A FELVILÁGOSODÁS ÉRTÉKELÉSE

☛ Edmund Burke: Töprengések a francia forradalomról (1790)

(Az állam és a társadalom helyes felfogásáról)

Láthatja, Uram, hogy ebben a felvilágosult korban vagyok elég merész megvallani: általában csiszolatlan érzéseket tápláló emberek vagyunk. Ahelyett, hogy sutba dobnánk minden régi előítéletünket, nagyon is becsben tartjuk őket, s hogy szégyenünk még nagyobb legyen, ezt éppen azért tesszük, mert előítéletek. S minél hosszabb ideje élnek s minél inkább elterjedtek, annál inkább ragaszkodunk hozzájuk. Nem merjük hagyni, hogy az emberek pusztán saját egyéni szellemi állományukra hagyatkozva éljenek és tevékenykedjenek, mivel az a gyanúnk, hogy ez az állomány minden egyes emberben túlságosan csekély, s hogy az egyes ember jobban teszi, ha igénybe veszi a nemzetek és az idők általános tőkét s bankját. (...)

Az előítélet veszedelem esetén könnyen alkalmazható. A szellemet előzetesen a bölcsesség és az erény egyenes pályájára vezérli, s nem engedi, hogy a döntés pillanatában az ember habozzon, kételkedő, tanácstalan vagy határozatlan legyen. Az előítélet az ember erényét szokásává teszi, s nem összefüggéstelen cselekedetek sorozatává. Az igaz előítéleten keresztül az ember kötelessége jellemének részévé válik.

Az Önök írói, politikusai, csakúgy, mint itt minálunk az egész felvilágosult klikk, alapvetően mások e tekintetben. Nincs bennük tisztelet mások bölcsessége iránt, de ezt kiegyenlítik a saját magukéba vetett tökéletes bizalommal. (179)

Bizonyos, hogy a társadalom szerződés. Alkalmi jelentőségű ügyekre vonatkozó alacsonyabb rendű szerződéseket tetszés szerint fel lehet bontani – hanem az államot többre kell tartanunk. (...) Másfajta megbecsüléssel kell rá tekintenünk, mivel nem olyan dolgokkal kapcsolatos társas viszony, amelyek csupán a pillanatnyi és mulandó természetű állati lét szolgálatában állnak. (...) Az efféle társaság céljai csak számos nemzedék elmúltával érhetők el. Nem csupán maguk az élők, hanem az élők, a már holtak s a még meg nem születettek közötti társas viszony ez. Minden egyes állam minden egyes szerződése csupán egyetlen cikkelye az örök társadalom nagy őseredeti szerződésének, mely összefűzi az alacsony és a magas rendű dolgokat, a látható és a láthatatlan világot egy megszeghetetlen esküvel szentesített szilárd megegyezés értelmében, amely minden fizikai és erkölcsi szubsztanciát megtart a maga kijelölt helyén. (190)

(A francia felvilágosodás és forradalom filozófusainak és íróinak kritikája)

A loviagiasság kora a múlté. Az okoskodók, ökonomisták, számítógatók kora jött el, s örökre oda Európa dicsősége. Soha, soha többé nem fogjuk tapasztalni a rang és a nem iránti nemes lelkű lojalitást, a büszke meghódolást, a méltóságteljes engedelmességet, a szív alávetését. (...) A vélemény és az érzelem e vegyes rendszere a régi loviagiasságból vette eredetét; s az elv, bár megjelenési formája az emberi ügyek állapotának megfelelően sokféle volt, nemzedékek hosszú során át, még a mi korunkban is fennmaradt és hatott. Ha valaha teljesen kioltják, attól tartok, nagy lesz a veszteség. Ez adta a modern Európa arculatát. (166–167)

E barbár filozófiai rendszerben, mely hideg szívek és zavaros agyak szüleménye, s éppen annyira nélkülözi a szilárd bölcsességet, amennyire híján van minden jó ízlésnek és finomságnak, a törvényeket kizárólag az általuk keltett rettegés támasztja alá, továbbá az az érdekeltség, amit az emberek egyenként, magánszámításuk szerint lelnek bennük, illetve amit magánérdekük szem előtt tartásával a törvények javára nélkülözni tudnak. Akadémiájuk ligetében egyetlen fasor végén sem látni egyebet, mint a bitót. (168)

Ha megfosztjuk magunkat az életet meghatározó ősi nézetektől és szabályoktól, a veszteséget lehetetlen felmérni. Attól a pillanattól kezdve nincs iránytűnk, mely az utat mutassa, s azt sem tudhatjuk pontosan, melyik kikötő felé kormányozzuk magunkat. Egészében véve Európa kétségkívül virágzó állapotban volt a napon, melyen az Önök forradalmát véghezvitték. (169)

Számukra vagy háború, illetve forradalom van, vagy semmi. Látván, hogy politikai elgondolásaik nem igazodnak ahhoz a világhoz, amelyben élnek, gyakran lekicsinylőleg kezdenek vélekedni minden közéleti eszme felől, s készek arra, hogy kicsinyes érdekekért feladják azt, amit csekély értékűnek tartanak. (...) Állandóan az egyház, az állam, vagy mindkettő valamilyen átalakításán jár az eszük. Amikor erről van szó, ezek mindig igen rossz polgárai az államnak, s felette kétes dolog kapcsolatban állni velük. Mivel ugyanis spekulatív terveiket végtelenül nagyra értékelik, az állam fennálló berendezkedését pedig semmire sem becsülik, a legjobb esetben is közömböseket sorsa iránt.

Nem látnak erényt a közügyek helyes, sem bűnt azok helytelen intézésében, inkább örülnek az utóbbinak, mert az jobban kedvez a forradalomnak. Nem látnak sem erényt, sem erénytelenséget egyetlen emberben, cselekedetben, politikai elvben sem azon túl, hogy elősegítik vagy hátráltatják-e átalakítási szándékaikat. Ezért egyik nap a megerősített, túlzott felségjogokat karolják fel, máskor pedig a szabadságról alkotott legféltelenebb demokratikus eszméket, s ügyre, személyekre, pártra való tekintet nélkül kapnak egyiktől a másiktól. (152)

Mindenfelől azt hallom, hogy egy önmagát filozófusnak nevező klikk zsebeli be a legutóbbi események dicsőségének java részét; s hogy az ő nézeteik és elméleteik alkotják az egész tulajdonképpeni mozzgórugóit. (181)

A pénzerdekeltséggel párhuzamosan kialakult egy új csoport, amellyel ez az érdekeltség hamarosan feltűnően szoros szövetségre lépett; a politikai írókra gondolok. (...) Amit elveszítettek az egykori udvari támogatás terén, azt megpróbálták úgy visszaszerezni, hogy saját társaságfélében egyesültek, amihez a két francia Akadémia, majd az Enciklopédia hatalmas vállalkozása, melyet ezeknek az uraknak a társasága vitt végbe, nem csekély mértékben járult hozzá.

Az irodalmi összeesküvők társasága néhány évvel ezelőtt valóságos módszeres tervfélét kovácsolt a keresztény vallás elpusztítására. Ezt a célt akkora buzgósággal hajszolták, amelyet mindeddig csak ájtatos rendszerek híveinél lehetett tapasztalni. A legfanatikusabb prozelita szellem szállta meg őket; s eztán rövid úton a maguk eszközeivel üzött üldözés szellemé. Amit nem lehetett megtenni nagy céljuk érdekében egyenes és közvetlen cselekvéssel, az megvalósíthatónak tűnt a vélemények közegén át vezető hosszabb folyamattal. Hogy a véleménynek parancsolhasunk, az első lépés megszerezni az uralmat azok felett, akik irányítják. Módszeres

és kitarító mesterkedéssel megkaparintották maguknak az irodalmi hírnévhez vezető összes utat. Sokan közülük valóban magas rangot szereztek az irodalomban és a tudományban.

A világ méltányos volt velük, s általános tehetségük kedvéért elnézte az egyes elvek káros tendenciáját. Ez valódi nagylelkűség volt, mire viszonzásképpen ők arra törekedtek, hogy az értelemért, az ízlésért és a tudásért kijáró hírnevet magukra és követőikre korlátozzák. Merem állítani, hogy ez a leszűkítő, kirekesztő szellemiség nem kevésbé volt hátrányos az irodalomra és az ízlésre, mint az erkölcsökre és az igazi filozófiára nézve. (...) Az intrika leleményeit hívják segítségül, hogy kipótolják érvelésük és elmésségük fogyatékoságait. Az irodalmi monopólium e rendszerét kiegészítve lankadatlanul iparkodtak azon, hogy minden útonmódon befeketítsék és lejárássák mindazokat, akik nem tartanak pártjukkal. Akik figyelemmel kísérték működésüket, azok előtt hosszú ideje világos, hogy nem hiányzik más, mint hogy hatalmuk legyen a nyelv és a toll türelmetlenségét oly üldözéssé fokozni, mely lesújt a tulajdonra, a szabadságra és az életre.

Az az alkalomszerű és erőtlen üldözés, amellyel inkább a látszat és a tisztesség kedvéért, mint komoly harag okából sújtották őket, sem az erejüket nem gyengítette meg, sem erőfeszítéseiket nem lanyhította el. A dolog lényege, hogy részben ellenállásba ütközve, részben azonnali sikerrel egy, a világban eddig ismeretlen fajtájú erőszakos és rosszindulatú hevület szállta meg lelküket, és ez egész társalkodásukat, ami máskülönben kellemes és tanulságos lenne, visszataszítóvá teszi. A pártütés, a cselszövés és a prozelitizmus járja át minden gondolatukat, szavukat és tettüket.

S mivel a buzgón vitázó szellem gondolatai hamar az erőszak felé kalandoznak, elkezdtek befurakodni idegen uralkodók levélbarátságába, abban a reményben, hogy tekintélyükre támaszkodva, amelynek ezért kezdetben hízelkedtek, megvalósíthatják az általuk óhajtott változtatásokat. Mindegy volt nekik, hogy ezeket a változtatásokat a zsarnokság mennydörgése vagy népi felkelés viszi végbe. (...) Ugyanabból a célból, amiért a fejedelmeknél intrikáltak, tartottak fenn szoros kapcsolatot a franciaországi pénzérdekeltséggel, s részben azon eszközök segítségével, amelyekkel azok látták el őket, akiknek különleges szolgálatai a hírközlés legkiterjedtebb és legbiztosabb eszközeit adták a kezükbe, gondosan meghódítottak minden utat, amely a véleményekhez vezet.

Az írók, különösen, ha egy testként és azonos szellemben cselekszenek, nagy befolyással vannak a közvéleményre. Ezért ezeknek a szerzőknek a szövetsége a pénzérdekeltséggel nem kevésbé játszott közre abban, hogy megszűnt az a széles körű gyűlölet és irigység, amely a vagyonnak ezt a fajtáját övezte. Ezek az írók, mint minden újdonság terjesztői, színleg nagy buzgalommal viseltetnek a szegények és az alacsony osztályok iránt, miközben gúnyirataikban mindenféle túlzással gyűlöletessé teszik az udvarok, a nemesség és a papság hibáit. Afféle demagógokká váltak. Összekötő kapocsként szolgáltak, hogy egyetlen cél érdekében egyesítsék a kártékony vagyont és a nyugtalan, mindenre elszánt szegénységet. (205–207) (Atlantisz, Budapest, 1990.)

☛ Alexis de Tocqueville: A régi rend és a forradalom (1856)

A jövő árnyai közül elég tisztán kiolvasható három nagy igazság. Az első: kortársainkat egy remélhetőleg szabályozható és mérsékelhető, de legyőzhetetlen erő ragadja magával, amely olykor lágyan, máskor rohanvást az arisztokrácia megsemmisítésére kényszeríti őket. A második: a világ valamennyi társadalmá közül azok tudnak majd a legnehezebben megszabadulni az önkényes kormányzattól, amelyekben nincs már arisztokrácia, és nem is lehet többé. Végül a harmadik: a zsarnokság éppen az efféle társadalmakban fejtheti ki legrombolóbb hatását, mert minden más kormányzatnál jobban kedvez azon bűnök elterjedésének, amelyekre a társadalmak különösen hajlanak, s olyan irányba taszítja őket, amelyet természetes késztetésüknek engedve maguk is szívesen követnek.

Ahol az embereket nem kötik egymáshoz a kasztok, az osztályok, a testületek, a családok kötelékei, ott túlságosan is hajlamosak arra, hogy kizárólag a saját egyéni érdekeiket kövessék, készen állnak arra, hogy csak önmagukkal törődjenek, s visszavonuljanak a szűkös magánéletbe, ahol minden közösségi erény elenyészik. A zsarnokság nemhogy küzd eme tendencia ellen, inkább mindenhatóvá teszi, mert megvon az állampolgároktól minden közösségi élményt, minden kölcsönöségi szükségletet, egymás megértésének igényét, s az együttes fellépés valamennyi lehetőségét; úgy is mondhatjuk, befalazza őket a magánéletbe. Már amúgy is eltávolodtak egymástól: a zsarnokság elszigeteli őket; elhidegülnek egymás iránt: a zsarnokság megfagyasztja őket.

Az efféle társadalmakban, ahol semmi sem szilárd, mindenkit a lecsúszástól való félelem és a felkapaszkodás vágya ösztökél. A pénz pedig, amely az emberek osztályozásának és elkülönítésének fő eszközévé vált, igen nagy mozgékonyaságra tett szert, szüntelenül kézzől kézre járva átalakítja az egyének életkörülményeit, felemeli vagy mélybe taszítja a családokat, s szinte senki sincs, aki ne kényszerülne elkeseredett és állandó erőfeszítésre annak érdekében, hogy megtartsa vagy megszerezze. A mindenáron való meggazdagodás vágya, az üzleti érzék, a nyereségvágy, a jólétre és az anyagi haszonra való törekvés a legáltalánosabb szenvedéllyé válik. E szenvedélyek gyorsan terjednek valamennyi osztály körében, s még azon rétegek közé is behatolnak, amelyekről korábban mindez teljesen idegen volt. Ha nem vetnek véget terjedésüknek, hamarosan az egész nemzetet elernyesztik és megrontják. A zsarnokság azonban természetéből következően elősegíti terjedésüket. E gyengítő szenvedélyek ugyanis támogatják hatalmát; az emberek figyelmét elvonják a politikai élettől, s hamarosan már a forradalom gondolatától is reszketni fognak. Csak a zsarnokság hozhatja létre a titkok és a homály világát, amely a becstelenségre ügyet sem vetve elszabadítja a mohóságot, s lehetővé teszi az aljas haszonlesést. (Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom* [1856]. Atlantisz, Budapest, 1994, 38–39.)

☛ Bibó István (1911–1979): Az európai társadalomfejlődés értelme (1972)

A francia forradalom az európai történelemnek egyszerre a legsikeresebb és a legsikertelenebb forradalma. (...) A francia forradalom értelmiségi ideológia nélkül sehol sem lett volna, és ezt az értelmiségi ideológiát nem a polgárság írta elő, mert ennek az értelmiségi ideológiának a forradalmi programja messze meghaladta azt, amit a legmerészebb polgár is mint polgár elképzelt magának a XVIII. század második felében. (...) Mivel ezt a forradalmat nem tartotta kézben a benne részes, de nem egyedül és nem döntően részes óvatos polgárság, hanem átadta a gyeplőt az ideológiai szempontoktól irányított racionális társadalomreformer értelmiségnek, ennél fogva létrejött az a félelmetes kísértés, hogy a megnyílt erőszak-lehetőségnél és az elért eredményeknél ne álljanak meg, hanem olyan további, eszmeileg kitűzött reformokat érjenek el, amelyek már egyáltalán nem a könnyű elintézhetőség formájában voltak adva, mint a királyság korlátozása és az arisztokratikus előjogok megszüntetése. Ez a felvilágosodott értelmiség annál az antiklerikalizmusnál fogva, amelyet a katolikus egyház ellenreformációs megmerevedése kiváltott, célba vette az egyház lelkeken való uralmának a megszüntetését. És ezzel olyan útra lépett, ahol annak ellenére, hogy ez a célkitűzés nagyon modernnek és esedékesnek látszott, sokkalta félelmesebb és nagyobb ellenkezésekbe ütközött, mint amire számított, és kiderült, hogy már nem egy merőben fiktív hatalomnak szinte ujjpöccintéssel való megdöntéséből áll ez a harc, hanem egy végeláthatatlan és az ország nagyobb részét a forradalom ügyétől eltávolító, végőleg kilátástalan harcnak az útja ez, amely a társadalmi reformok valóságos és konkrét érdekeitől elszakadva olyan harci célokat tűz ki, amelyek egyáltalán nem érhetik el az emberek vallásos kötöttségeinek a megszüntetését vagy átalakítását. (...)

Az a terror, aminek az igazolására mérhetetlen mennyiségű tintát fogyasztottak el, lényegileg a francia forradalom zsákutcája és csődje volt. Nem igaz, hogy egy forradalom fenntartásánál ilyen terrorra szükség van; csak olyan forradalom fenntartásánál van szükség ilyen terrorra, mely józan eszközökkel keresztülvihető célokat meghaladó célokat tűz ki maga elé. A forradalmi terror volt az, amely az Európa-szerte általános szimpátiával fogadott forradalmat Európa-szerte rémületessé és sok tekintetben meggyűlöltté tette, és a forradalmi terror volt az, amely mind a mai napig kiható hatállyal létrehozta azt az azelőtt nem ismeretes, két teljesen terméketlen emberfaját, amelybe azóta az európai gondolkodás be van zárva mereven és reménytelenül, a hivatásos reakcióst és a hivatásos forradalmárt. Mind a két emberfajta tökéletesen steril jelenség; a valóságos politikus, a valóságos államférfi, a valóságos társadalomreformer pontosan egyformán képes a konkrét szükségleteknek megfelelően hagyományörző és társadalmat reformáló, esetleg forradalmi lépéseket tenni, s nem alapvető lelki adottság neki az, hogy ő reakciós, vagy az, hogy ő forradalmár. A francia forradalom választotta ki az emberiségből ezt a két alapvetően terméketlen emberfaját: azt, amelyik mindent görcsösen őriz, és azt, amelyik mindent eszeveszetten támad. Se egyik, se másik nem konstruktív, szembenállásuk mindig valamilyen görcsös fikcióval kapcsolatos, és végeredményben az erőszak, a társadalomban kifejtett erőszakmennyiség ugrásszerű növekedését idézik elő mindketten, holott mindennemű társadalomreform, for-

radalmi és nem forradalmi egyaránt, egyedül igazolható célja a társadalomban lévő félelemmennyiség, erőszakmennyiség és gyűlöletmennyiség csökkentése. (...)

A forradalom végtelen kultuszának és a forradalom szent borzadályal való elutasításának ebben az atmoszférájában, a francia forradalmat követő évszázadban került sor az európai társadalomfejlődés következő aktuális lépésének, a szocializmusnak a megfogalmazására. (...) Mikor a szocializmus megfogalmazására sor került, akkor volt tetőpontjában Európában a lényegében visszafelé fordult, restaurációba torkollott, saját teljesítményét befejezni nem tudó francia forradalom nagy értelmezési válsága. Ekkor álltak legerősebben szemben forradalmárok és reakcionáriusok, ennél fogva a szocializmus tennivalóinak a megfogalmazására a forradalomnak mint centrális kategóriának a megfogalmazásával történt; s ahelyett, hogy a kívánatos társadalmi állapot megfogalmazása történt volna meg elsősorban, ahelyett a feléje vezető út megfogalmazása történt, a forradalom kikerülhetetlen szükségszerűségének, mindent megújító termékeny nagyszerűségének jegyében, amely ideológia alapvetően hamis. A forradalmat nem lehet akarni, a forradalmat egy bizonyos történeti szituációban el kell vállalni, de ideológiát csinálni abból, hogy bizonyos változások csak forradalom útján lehetségesek, teljesen torz elképzelés. (...) (Bibó István: *Az európai társadalomfejlődés értelme*. Válogatott tanulmányok, III. kötet. Magvető, Budapest, 1986, 39–49.)

☛ Karl Jaspers (1883–1969)

(Az igazi és a hamis felvilágosodásról)

Mit értünk felvilágosodáson? A felvilágosodás tanai ama vakság ellen irányulnak, amely eszméket anélkül fogad el igaznak, hogy előbb megvizsgálná őket. (...) A történelmi előítéletekkel szemben a kutatás és vizsgálódás gúzsba kötése ellen irányul. A felvilágosodás azt kívánja, hogy ismeretekre törekedni korlátozás nélkül lehessen: minden ismeret minőségének és határának kritikai vizsgálatára törekszik.

Az ember érteni is akarja, amit hisz, amire vágyakozik és amit megtesz. Önállóan akar gondolkodni. Használni akarja az értelmét, s ahol lehet, igazolva látni az igazat. Tudományát olyan tapasztalatokra kívánja alapozni, amelyek minden ember számára megközelíthetők. Keresi a megismerés forrásaihoz vezető nyomokat, s a készen kapott ismereteket nem fogadja el. Tudni akarja, mik a határai vizsgálódásának, s hogy mely határnál mond csődöt ez a vizsgálat. Szeretné, ha értelmileg indokolt bázisa volna annak a levezethetetlen elvnek, amelyet végső fokon el kell fogadnia élete alapjául. (...) Röviden: a felvilágosodás – Kant szavaival – az ember kiszakadása az éretlenség feltételei közül, amiért önmaga felelős. Igazság szerint ez az az út, amelyen az ember önmagára talál.

De a felvilágosodás kérdései oly könnyen félreérthetők, hogy legjobb meghatározása is kettős értelmű. Van igaz, és van hamis felvilágosodás. Ennek megfelelően a felvilágosodás elleni harc is kétféle lehet. Irányulhat – helyesen – a hamis ellen, s irányulhat – helytelenül – az igazi felvilágosodás ellen. A kettő gyakran egybeolvad.

Ellenségei azt mondják, hogy a felvilágosodás lerombolta a hagyományt, amelyen az egész élet nyugodott; hogy szétfoszlatta a hitet, hogy nihilizmusba torkollott; hogy megadta minden embernek saját akaratszabadságát, s ezzel zűrzavart és anarchiát teremtett; hogy tönkretette az embert, mert elszaggatta gyökereit.

Ezek a vádak azonban a hamis felvilágosodást terhelik, mely nem értette meg az igazi felvilágosodás természetét. A hamis felvilágosodás minden tudást, akaratot és cselekvést a pusztá értelemre kíván alapozni, ahelyett, hogy eszét csak mint a felvilágosodás szükséges eszközt használná. Abszolutizálja az értelem partikuláris nézeteit ahelyett, hogy a saját területére alkalmazná őket. Félrevezeti az egyént, amikor annak állítására biztatja, hogy mintha az egyén volna minden, csak önmaga révén ismeretekhez juthat, hogy cselekedhet pusztán ismereteire támaszkodva; ahelyett, hogy a tudomány élő összefüggéseinek alapjára helyezkednék, melyet más emberekkel közös kérdésfeltevés és kutatás útján nyertünk. Hiányzik belőle az érzék a kivétel és a tekintély iránt, amely felé minden emberi életnek orientálódnia kell. Röviden: az embert önmaga fölé akarja állítani abban a hitben, hogy az értelmi belátásával mindent fel tud fogni, ami igaz és helyes. Csak tudni akar, hinni nem.

Az igazi felvilágosodás viszont, éppen mert kényszerítő módon nem kívülről jön, határt szab a kérdéseknek, és észreveszi a ténytérület határát. Nem csupán az előítéleteket és közhiedelmeket leplezi le, amelyeket addig kérdés tárgyává sem tettek, hanem a maga számára is világosságot teremt. Nem keveri össze az értelem módszereit a humanitás tartalmával. Szerinte ezek a tartalmak racionális értelemmel ugyan megvilágíthatók, de nem alapozódnak az értelemre. (Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába* [1950]. Európa, Budapest, 1987, 100–102.)



18. A német filozófia, I.: Kant

Az újkori német kultúra gazdagsága és teremtő ereje az irodalom és a zene mellett a filozófia területén is jellegzetesen megmutatkozik. Ennek XVIII–XIX. századi szakaszában beszélünk az úgynevezett „klasszikus német filozófia” vonulatáról, amelynek fő gondolkodói: Kant, Fichte, Schelling és Hegel.

Immanuel Kant (1724–1804) a *kritikai filozófia* (kriticizmus), avagy *transzcendentálfilozófia* létrehozója, amelyben a szerző az újkori filozófia kettéhasadását, racionalizmus és empirizmus kettősségét kívánta feloldani. Szubjektív fordulattal létrehozott rendszere *agnoszticizmushoz* vezetett. (A lét megismerhetetlenségét valló felfogás és irányzat. Görögül: *a-* = -talan, -telen; *gnószisz* = ismeret, tudás.) Főbb művei: *Az ég általános természettörténete* (1755); *Az érzékelhető és az értelemmel felfogható világ formájáról és elveiről* (1770); *A tiszta ész kritikája* (1781); *Az emberiség egyetlenes történetének eszméje világpolgári szemszögből* (1784); *A gyakorlati ész kritikája* (1788); *Az ítélőerő kritikája* (1790); *A vallás a pusztaság határain belül* (1792); *Az örök béke* (1795); *Az erkölcsök metafizikája* (1797).

Az újkori ismeretelmélet „*a priori*” vagy „*a posteriori*” ismeretet emleget (a görög terminus: *proteron* = előbb, *hüszteron* = később); a két kifejezés az ismeret két lehetséges forrásának, az észnek és az érzéki tapasztalatnak a sorrendjére és mibenlétére vonatkozik. *A priori* az ismeret, ha szó szerint „a megelőzőből”, vagyis a tapasztalatot megelőzően az eszből, *a posteriori* pedig, ha szó szerint „az utóbbiból”, vagyis utólagosan a tapasztalatból származik. (Lásd még az „észigazság” és „tényigazság” leibnizi fogalmait a 16. fejezetben.)

Az így nyert ismeretekből fogalmak keletkeznek. A logikában két fogalom összekapcsolásával „ítélet” jön létre. Az ítélet *analitikus* vagy *szintetikus* lehet. Az analitikus ítélet egy fogalomból további, de benne rejlő ismereteket tár föl (pl. „a kör kerek”; a kerekesség már eleve benne rejlik a kör fogalmában). A szintetikus ítélet kívülről ad újabb ismeretet. Ennek megfelelően az *a priori* ismeret analitikus, az *a posteriori* ismeret szintetikus jellegű.



Immanuel Kant

Kant Hume után, aki a tudományok lehetőségét kétségbe vonta (17. fejt.), s akinek szkepticizmusa őt – miként a *Prolegomena* bevezetésében írja – „fölrázta dogmatikus szendergéséből”, a tudományok lehetőségeit kutatja. Kant kiinduló problémáját így fogalmazza meg: hogyan lehetséges *a priori szintetikus* ítélet? Tehát hogyan lehetséges olyan ítélet, amelyet értelmezése szerint a tudományok magukénak vallanak, vagyis amely egyszerre egyetemes és szükségszerű (tehát *a priori*), valamint ismeretbővítő (tehát *szintetikus*). Kant a problémát három területen, a matematika, a természettudományok és a metafizika területén tekinti át, és felülvizsgálja, megítéli tudásuk érvényét (kritika = megítélés).

Célját Kant új szemlélettel kívánja elérni, amit ő *transzcendentális* módszernek nevez. Ez a szemlélet nem a tárgyra irányul, hanem értelmi reflexióval *a tárgyak megismerésének lehetőségi feltételeit* kutatja. Ahogy maga megfogalmazza: „Transzcendentálisnak nevezek minden ismeretet, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatostkodik, hanem a tárgyra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez a megismerés *a priori* lehetséges.” (*A tiszta ész kritikája*. Bevezetés, VII.; B 25.)

Kant ezzel a „transzcendentális” addigi fogalmát megváltoztatja. A skolasztikában azokat az entitásokat vagy terminusokat tekintették „*transzcendentáliáknak*”, amelyeket nem lehetett az arisztotelészi kategóriák alá sorolva állítani, hanem amelyek ezeken mintegy áttörve a lét végső foglalatát jelentették (Egy, Igaz, Jó, Szép). Ezzel szemben tehát Kant azt a vizsgálódást nevezi transzcendentálisnak, amely a megismerés tapasztalatot megelőző (vagyis *a priori*) előfeltételeire irányul. A „transzcendentális” egyébként nem tévesztendő össze a „*transzcendens*” fogalmával, bár képzésük egy töről fakad, és fogalmilag van kapcsolat köztük; ez utóbbi egy olyan külön létszintre utal, amely az érzéki megismerésen és az értelmi felfogáson túl húzódik, s így mintegy másik „világot” jelent. A transzcendens ellentéte az „immanens”. (Latinul: *transcendo* = áthág, túllép; *trans* = át, keresztül; *scando* = felhág, fellép; *in* = -ban, -ben; *maneo* = marad.)

Továbbmenve: a klasszikus filozófiai hagyomány pontos terminológiájában a görög *dianoia-nusz*, a latin *intellectus-ratio*, a német *Verstand-Vernunft*, az angol *mind-reason*, s hasonlóképpen a magyar *értelem-ész* megkülönböztetése egyfelől az elemző és következtető gondolkodás, másfelől az összegző, végső elvet adó szellem kettősségét fejezi ki.

Ezzel a distinkcióval találkozunk Kantnál is, aki a megismerés folyamatában az *érzékelés-értelem-ész* szintjeit (szemlélet-fogalom-eszme) állapítja meg. A megismerés kiindulópontja az érzékelés, amelynek adatai azonban szerinte önmagukban értelmetlenek; adva vannak ugyanakkor az értelem eleve meglévő, *a priori* szemléleti formái, amelyek önmagukban üresek, szintén használhatatlanok. Érzéki szemlélet és értelmi feldolgozás tehát egymásra vannak utalva.

A kanti filozófia (ismeretelmélet és metafizika) problémája és tévútja ezek után abban áll, hogy – bár a jelenséget valóságosnak (és nem látszatnak) tekinti – a természet *törvényadójának* az *értelem* tartja (*Prolegomena*, 36. §.). A *Tiszta Ész Kritikájában* Kant az „érzékek adta dolog” (phaenomenon) és az „értelem adta dolog” (noumenon) kettősségéről beszél. A *jelenséget* megkülönbözteti az úgynevezett *magában való dologtól* („Ding an sich”, azaz a noumenon), amelyet megis-

merhetetlennek nyilvánít. Kant szerint tehát *a dolog nem mutatja magát*, s lényegiségének megléte kétséges.

Ez a kanti szubjektív transzcendentálfilozófia így merőben különbözik attól a Platóntól Aquinói Szent Tamáson keresztül Rahnerig képviselt objektív transzcendentális felfogástól, amely szerint a létező maga is megmutatkozik, megnyílik, más szóval létével lehetővé teszi megismerését, hogy azután az emberi szellem ezt szubsztanciájának megfelelően értelmezhesse. (Gondoljunk a platóni részesedésvlre, amely szerint a dologban megpillanthatom a benne részesült ideát, s ennek alapján a dolgot lényegében megismerhetem; hasonlóképpen a transzcendentálék középkori felfogásában egy dolgot szépnek/jónak/igaznak tekinthetek, nem értelmem belevetítése folytán, hanem mert ezek a transzcendentálék adják létének alapját. Rahnerrel kapcsolatban lásd a 25. fejezet szemelvényét.)

„A tiszta ész kritikája”-nak szerkezete

Bevezetés [Alapfogalmak meghatározása: *a priori* – *a posteriori*; analitikus – szintetikus; a transzcendentális módszer.]

Elemtan [Az érzékelés és a gondolkodás leírása.]

Esz­tétika [Az *érzék­elés* vizsgálata; a tér és az idő mint szemléleti forma.]

Logika [A gondolkodás vizsgálata.]

Analitika [Az *értelem* működése; a kategóriák mint gondolkodási formák.]

Dialektika [Az *ész* működése; az eddigi metafizikai tanok bírálata.]

 Pszichológia. A lélek halhatatlanságának elve paralógizmus.

 Kozmológia. A tiszta ész 4 antinómiája (lásd külön táblázatban).

 Teológia. Az istenérvek kritikája.

Módszertan [Egy leendő metafizika távlatai.]

 A szkepticizmus bírálata.

 A legfőbb jó ideáljáról. A szabadakarat, a lélek halhatatlansága, Isten léte a morálteológia alapján állítható.

 A filozófia három kérdése: mit lehet tudnom, mit kell tennem, mit szabad remélnem?

Kant az érzékelést az „esztétika” alatt tárgyalja. (Az „aiszthésizs” görögül eredetileg érzékelést, érzetet jelent. Az esztétika az újkorban kapta meg nagyjából mai jelentését a „széptan”, még szűkebben a „művészetfilozófia” értelmében, Alexander Gottlieb *Baumgarten* hasonló című, 1750-ben megjelent művével.) Az észlelt adatokat szerinte a tér és az idő mint *szubjektív* szemléleti formák rendezik el. (Ez téves felfogás. A másik téves felfogás tér és idő abszolút, mindentől független fennállásának felfogása, amelyet az ókorban lampszakoszi Sztraton, az újkorban Newton képviselt. A helyes felfogásra, miszerint alapvetően *a világnak, a létezőnek* van objektív ideje és tere – s azon túl az embernek –, lásd például Szent Ágoston nézetét a 10. fejezet szemelvényében.)

Ami az értelem működését illeti, Kant *kategóriákat* állapít meg. Kategóriákról először Arisztotelész beszél, akinél ezek *objektív* létmeghatározások, a létezők alapvető osztályai. Kant ettől gyökeresen eltérő értelemben, a kategóriákat gondolkodási formáknak tekinti, s *szubjektív* módon a logikai ítéletekből eredezteti. Az ítéletek mennyiség, minőség, viszony és módozat szerinti 4×3-as rendszere szerint 12 kategóriát állapít meg, amelyek ismétcsak elrendezik és fogalmilag értelmezik a szemlélet adatait. A megismerés így értelmünk kategóriáinak a szemlélet tárgyaira való alkalmazása.

Az ész szintjéhez jutva elérkezünk a metafizika kérdéseire. Kant bírálja a hagyományos transzcendens metafizikát, mert az szerinte illetéktelenül a tapasztalat fölé akar emelkedni, s ezáltal látszatkérdéseket tárgyal. A fenti felfogás következtében a kanti filozófia a metafizika minden lényeges kérdését dilemmának, megismerhetetlennek vagy éppen tévtannak minősíti, amelyek megítélésében szerinte a tiszta ész illetéktelen. Kant itt három lehetséges nagy témakört tekint át: A pszichológia területén a lélek halhatatlanságának tanítását veszi szemügyre, amelyet téves következtetésnek (*paralogizmus*) nevez. A kozmológia területén négy kérdést rögzít, amelyeket a „tiszta” ész előtt állítani és tagadni egyaránt lehet, ezért eldönthetetlennek, *antinómiának* (= „feloldhatatlan ellentmondás”; eredetileg: „törvényellenes”; nomosz = törvény) nyilvánít. Végül a teológia területén az Isten léteire vonatkozó istenérvek három csoportját állapítja meg (ontológiai, kozmológiai, fizikoteológiai), amelyeket bírálattal illet (megjegyzendő, a hármas tagolás problematikus).

A tiszta ész antinómiái

Tézis: „A világnak időbeli kezdete van, és a térben is határolt.”	Antitézis: „A világnak nincs kezdete, és nincsenek térbeli határai: mind az idő, mind a tér vonatkozásában végtelen.”
Tézis: „A világon minden összetett szubsztancia egyszerű részekből áll, és semmi más nem létezik, csak az egyszerű, vagy az, ami az egyszerűből tevődik össze.”	Antitézis: „A világban nincs olyan összetett dolog, mely egyszerű részekből állna, és egyáltalán nem létezik benne semmi egyszerű.”
Tézis: „Egyedül a természeti törvényeken alapuló kauzalitásból a világ jelenségeinek összessége nem vezethető le. A jelenségek megmagyarázásához okvetlenül fel kell tételeznünk a szabadságból eredő kauzalitást is.”	Antitézis: „Nem létezik szabadság: a világon minden kizárólag természeti törvények alapján következik be.”
Tézis: A világhoz vagy részeként, vagy okaként hozzátartozik egy feltétlenül szükségszerű lény.”	Antitézis: „Egyáltalán sehol nem létezik feltétlenül szükségszerű lény: sem a világban, sem a világon kívül mint annak oka.”

A metafizika tehát mint tudomány Kant szerint nem lehetséges. Ezméit mégsem tartja feleslegeseknek, mert gondolkodásunkat irányítják, s lehetségessé teszik a gyakorlati fogalmakra való átmenetet. A *létezés* világából (Sein) a *kellés* világába (Sollen) lépünk. Ez az *etika* területe, amelynek elveit Kant először *A gyakorlati ész kritikája* című művében fejtette ki.

Kant megfontolja, hogy az embereket vezérlő érzelmek és hajlamok egyéni, különös jellegűek, amelyeket nem lehet *általános szabállyá* tenni. Egyetemes etikai elvet csak egyetemes érvényű észből lehet megismerni. Kant úgy találja, hogy minden között egyetlen dolgot mondhatunk feltétlenül jónak: a *jóakaratot*. A jóakaratra vonatkozik, amit a cselekvőnek kötelessége megtenni. A kellő cselekvéseket kifejező ítéletek az *imperatívuszok*. Az imperatívusz *hipotetikus* (feltételes), ha az akarat más dolognak rendeli alá magát (ekkor a cél: az érdek, a kellemesség, a boldogság). Ez az erkölcsi *heteronómia* állapota, az erkölcsi törvények heteronóm, vagyis külső követése pedig a *legalitás*. Ezzel szemben az imperatívusz *kategorikus*, amikor az akarat feltétel nélkül magát állítja. Ez az *autonómia* állapota, ennek követése pedig a *moralitás*. Az abszolút jóakarata a legnagyobb érték, amelyben tiszta kötelességemnek engedelmeskedem. Az ilyen erkölcsi törvény a priori és egyetemes. A kategorikus imperatívusz olyan törvény, amely az intelligibilis, noumenális (tehát nem érzéki) világba tartozik, s amelyet az ember mint *magában való* szab magának mint *jelenségnek*. Az ember ebben a *szabadságában* válik *személyiséggé*.

E kanti etika tiszta *kötelességetika*, amely *formai* természetű, mert nem jelöl meg semmilyen tárgyat, hiszen ebben áll egyetemessége. A *kategorikus imperatívusz* formulája, mint a tiszta gyakorlati ész alaptörvénye, így szól: „Cselekedj úgy, hogy



Emil Doerstling: *Kant és asztaltársasága* (Festmény, 1892/93)

akaratom maximája mindenkor egzsersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen.” (A gyakorlati ész kritikája. I. 1. 1. 7. §.) Az erkölcsi törvény más megfogalmazásban: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint *célra*, sohasem mint pusztá eszközre legyen szükséged.” (*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* [1785], 2. szakasz. Budapest, 1991, 62.) (A szándék- és következményetika viszonyáról a 7. fejezetben esett szó.)

A kötelesség azonban olyan elv, amely önmagán túlmutat, s bizonyos *posztulátumokban* leli érvényét (posztulátum = követelmény). Amit korábban a spekulatív ész elvetett, most a gyakorlati ész tételez. A gyakorlati ész három posztulátuma: a) az erkölcsi *szabadság*, amely nélkül az erkölcsi törvénynek nincs értelme, b) a lélek *halhatatlansága*, hisz a jó megvalósulása a végtelent feltételezi és c) *Isten* léte, mert bár az erkölcsiség a boldogság megérdemlését jelenti, az embernek nincs hatalmában a boldogság; kell hogy legyen tehát egy mindenható lény, aki a kettőt összekapcsolja. Az erkölcs így a valláshoz vezet, bár nem annak alapján áll.

„A tiszta ész kritikája” és „A gyakorlati ész kritikája” két ellentétes világot ír le. Hasadásukat kívánja áthidalni, s rendszerét kívánja ezzel lezárni Kant *Az ítélőerő kritikája* című művével. Az úgynevezett *ítélőerő* helyét Kant ekképpen jelöli ki: Az értelem fogalmakat, az ész eszméket kínál; az ítélőerő a kettő közti közvetítő, nem önálló megismerőképeség. Az értelem a természet törvényeit (természetfilozófia), az ész a szabadság törvényeit (morálfilozófia) nyújtja; az ítélőerő a két képeség összhangját adja a *tetszés*, az *érzelem* területén. Kant így a gondolkodás három területét különíti el: az értelem az általánost ismeri meg, az ész a különöst az általánossal határozza meg, az ítélőerő a különöst az általános alá rendeli. (Vö. *Az ítélőerő kritikája*. Első bevezetés, II. fejj.)

A mű Kant *teleológiáját* tartalmazza („célelvűség”; görögül: *telosz* = cél). Kant most az érzelemben a cél fogalmának rendeli alá a dolgokat. A célszerűség szubjektív és objektív oldalát különbözteti meg. Ha a tárgyat ránk való hatásában nézzük célszerűnek, *esztétikai ítélőerőről*, ha önmagában tekintjük célszerűnek, *teleológiai ítélőerőről* van szó.

Az esztétikai szemléletben Kant *szépnek* tekint valamit, ha a dologban – szubjektíve, a dolog magában való természetétől függetlenül – célszerűséget pillant meg. A dolog ekkor – a kellemestől, a hasznostól függetlenül – „tetszik”; Kant formulája szerint tehát szép az, ami érdek nélkül tetszik. Kant két esztétikai főérteket gondol el: a szép határoltságában, a fenséges pedig határtalanságában tetszik.

A teleológiai ítélőerő alapján a természetet a tudomány általi, rész szerinti vizsgálaton túllépve, az okok helyett a cél szempontjából, *egységként* tekintjük. A világ ekkor úgy tűnik föl, *mintha* isteni teremtés *célszerű* alkotása lenne. Ezen belül pedig kiváltképpen az emberi történelem, mint az emberi autonómia kifejlődése nyer *értelmet*.

Az okság és a célelvűség Kantnál nem egymást kizáró, hanem két, egymást kiegészítő szempontot jelent. Kant felveti a részek célszerűsége és az egész céltalansága, illetve a részek céltalansága és az egész célszerűsége kérdését; „Az ítélőerő

kritikájában” a „*cél nélküli célszerűség*” elvét, az egész célszerűségének *posztulálás*át találjuk (függetlenül a világ magában vett valódi természetétől, mert szerinte a világegészt nem lehetséges elgondolni).

(A kérdéshez tartozik, hogy a természet megítélésének nehézsége mellett az *ember természetéről* annak *céltételező*, vagyis teleológiai mivoltát egyértelműen lehet állítani. Ezt mutatja minden cselekedetünk, kiváltképpen a *munka* fogalma s a terv és megvalósítás folyamata.)

Kantot filozófiai rendszerének kidolgozásában az *anyag* és a *szellem* egyesítésének kívánalma vezérelte. Ez a feladat nem a tudományra, hanem a filozófiára tartozik, amely a következő kérdésekre ad választ: 1. Mit lehet tudnom? 2. Mit kell tennem? 3. Mit szabad remélnem? (*A tiszta ész kritikája*. Módszertan, Kánon, 2. szakasz.) Metafizikai előadásainak egyik kiadásában (K. H. L. Pöhlitz, *Bevezetés*. 1790) e kérdések jellegzetesen egy negyedikkel egészülnek ki, amelyre szerinte az előbbi három vonatkozik: 4. Mi az ember?

Fő művében az említett kérdésekkel kapcsolatban összegző módon a *boldogságról* nyilatkozik. Az, amit az ember tehet, szerinte a következő: „Cselekedd azt, ami *méltóvá tesz* rá, hogy boldog légy!” Egész filozófiája alapján ugyanis úgy látja, szükségszerű feltételezni, hogy „mindenkinek abban a mértékben van oka a boldogságban reménykedni, amilyen mértékben viselkedése méltóvá tette rá”.

Kant kivételes elmeéllel megalkotott filozófiája a végső kérdéseket illetően nagy kihívást jelentett a gondolkodás történetében. A kantianizmus két évszázadon át fontos irányzattá vált, ugyanakkor a támadások keresztüztüzébe is került. Kant után *anyag* és *szellem* viszonyának továbbgondolását figyelhetjük meg a klasszikus német filozófia további menetében.

IRODALOM

Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Osiris, Budapest, 2001; V. F. Aszmosz: *Immanuel Kant*. Gondolat, Budapest, 1982; Herczeg Emma: *Kant teleológiája*. Pesti Könyvnyomda Részvény-társaság, Budapest, 1905; Hermann István: *Kant teleológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968; Tengelyi László: *Kant*. Kossuth, Budapest, 1988; Sir David Ross: *Kant etikája*. Gond-Cura, Budapest, 2005; Bartha Judit–Kruzslíc Anita–Hrubi Attila–Weiss János: *Válaszutak. Konceptiók és viták a Kant utáni filozófiában*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2007; Kelemen János: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990; Wolfgang Schlüter: *Immanuel Kant*. Magyar Könyvklub, Budapest, 2002; Martin Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*. Osiris–Gond, 2000; Peter Frederick Strawson: *Az érzékelés és a jelentés határai. Értekezés Kant „A tiszta ész kritikája” című művéről*. Osiris–Gond, 2000; Bartók György: *Kant etikája*. MTA, Budapest, 1930; Erdy Ferenc: *Kant valláserkölcsi világnézete*. Szent István Társulat, Budapest, 1929; Horkay László: *Kant vallásos nézetei*. Sárospatak–Hajdúnánás, 1942; Papp Zoltán: *Elidőzni a szépnél. Kant esztétikájáról*. Atlantisz, Budapest, 2010; Thomas de Quincey: *Immanuel Kant utolsó napjai*. Palatinus, Budapest, 2000.

SZEMELVÉNYEK

Mostanáig feltételezték, hogy ismereteinknek mindig tárgyakhöz kell igazodniok; ám e feltételezés következtében megbukott minden kísérlet, hogy fogalmak útján, *a priori* módon megtudjunk valamit a tárgyokról, és bővítsük ismereteinket. Próbáljuk hát meg egyszer, nem jutunk-e messzebbre a metafizika feladatainak terén, ha feltesszük, hogy a tárgyoknak kell ismereteinkhez igazodniok, ami jobban megfelel a követelménynek, hogy *a priori* tudással rendelkezessünk róluk, melyt az megelőzően állapítana meg valamit a tárgyokról, hogy ezek adva lennének nekünk. Itt ugyanarról van szó, mint Kopernikusz legfontosabb gondolatánál: midőn azt találta, hogy az égitestek mozgását nem tudja kielégítően megmagyarázni, ha feltételezi, hogy a csillagok serege forog a megfigyelő körül, Kopernikusz kipróbálta, nem jár-e nagyobb sikerrel, ha felteszi, hogy a megfigyelő kering, és a csillagok nyugalomban vannak. Ugyanezt a kísérletet elvégezhetjük a metafizikában is, a tárgyak *szemlélete* kapcsán. Ha a szemléletnek kell a tárgyak tulajdonságaihoz igazodnia, akkor nem látom be, miként szerezhetnénk bárminemű *a priori* tudást e tulajdonságokról; ha azonban a tárgy (mint az érzékek objektuma) igazodik szemléletalkotó képességünk tulajdonságaihoz, akkor egész jól el tudom képzelni ezt a lehetőséget. Mivel azonban a szemléletek csak úgy válhatnak ismeretekké, ha nem állok meg náluk, hanem mint képzeteket valamire mint tárgyukra vonatkoztatom őket, s a tárgyat e képzetek által határozom meg, ezért vagy azt tehetem föl, hogy a *fogalmak*, melyek segítségével a meghatározást végbeviszem, szintén a tárgyhoz igazodnak, és akkor a tárgy *a priori* megismerésének lehetőségét illetőleg ugyanabba a nehézségbe ütközöm, mint az imént; vagy azt teszem föl, hogy a tárgy, illetve ami ugyanaz, a *tapasztalat* – mert a tárgy (mint számunkra adott tárgy) kizárólag a tapasztalatban ismerhető meg – igazodik e fogalmakhoz, és akkor nyomban észreveszem, hogy könnyebben túljutok a nehézségen, hiszen maga a tapasztalat a megismerés egyik válfaja, mely nem nélkülözheti az értelem közreműködését, s az értelem szabályát már mielőtt a tárgyak adva lennének nekem, vagyis *a priori* módon, feltételeznem kell. Ám e szabály *a priori* fogalmakban nyer kifejezést, és így minden tapasztalati tárgynak szükségszerűen ilyen fogalmakhoz kell igazodnia, s azokkal összhangban kell lennie. Ami pedig azon tárgyakat illeti, amelyeket pusztán az ész képes – még hozzá szükségszerű módon – elgondolni, melyek azonban a tapasztalat számára (legalábbis úgy, ahogyan az ész gondolja el őket) egyáltalán nem lehetnek adva, nos hát, e tárgyak elgondolásának kísérlete (hisz elgondolhatónak kell lenniök) remek próbaköve lesz annak, amit a gondolkodás megváltozott módszereként fogadunk el, nevezetesen annak, hogy a dolgokból csak azt ismerjük meg *a priori* módon, amit mi magunk helyeztünk beléjük. (*A tiszta ész kritikája*. Előszó a második kiadáshoz. 1787. Részlet. B XVI–B XVIII. Budapest, 2009³, 32–33.)

*

Szemléletünk soha nem egyéb jelenségek képzeténél; a szemlélt dolgok önmagukban nem azok, amiknek szemléletünkben feltűnnek. (...) Az, hogy mik a tár-

gyak önmagukban, érzékelésünk receptivitásától elkülönítve, soha nem tudhatjuk meg. (...) Ezzel nem akarom azt mondani, mintha a tárgyak pusztá látszatok volnának. Mert a jelenségben mindig valóságosan adottnak tekintjük a tárgyakat, sőt a nekik tulajdonított sajátosságokat is, csupán megkülönböztetjük a tárgyat mint *jelenséget* a tárgytól mint *magában való* objektumtól. (*A tiszta ész kritikája. Elemtan.* 1. rész. 8. §. B 59. B 69. Atlantisz, Budapest, 2009³, 93., 100.)

*

Természetünkből következik, hogy a *szemlélet* csakis érzéki lehet, azaz csakis azt a módot foglalja magában, ahogyan a tárgyak hatnak ránk. Ezzel szemben az *értelem* az a képesség, hogy az érzéki szemlélet tárgyát elgondoljuk. Egyik képességet sem helyes a másik fölébe helyeznünk. Érzékelés nélkül nem volnának adva nekünk a tárgyak, értelem nélkül nem gondolnánk el őket. Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet. (...) Az értelem semmit nem képes szemlélni, az érzékek semmit nem képesek elgondolni. (...) Ezért különbséget teszünk az érzékelés szabályainak tudománya, vagyis az esztétika, és az értelem szabályainak tudománya, vagyis a logika között. (*A tiszta ész kritikája. Elemtan.* 2. rész. Bevezetés. B 75–76. Atlantisz, Budapest, 2009³, 106.)

*

Az a fő tétel, amelynek kifejtése e fejezet egészén végighúzódik, és amely azt mondja ki, hogy az általános természettörvények *a priori* megismerhetők, magától elvezet a következő tételhez: a természet legfőbb törvényhozása szükségképpen belőlünk magunkból, azaz értelmünkből ered, és a természet általános törvényeit nem – tapasztalat révén – a természetben kell keresnünk, hanem épp megfordítva: az általános törvényszerűség értelmében vett természet csakis a tapasztalat lehetőségének feltételeiből kiindulva lehető fel, e feltételek pedig érzékelőképességünkben és értelmünkben keresendők. (*Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel* [1783], 36. §. Atlantisz, Budapest, 1999, 89.)

*

Mármost valamennyi filozófiai ismeret rendszere a filozófia. Objektívnek kell tekintenünk, amennyiben a filozofálásra tett összes kísérlet megítélésének ösképét értjük rajta, mely mintául szolgál bárminemű szubjektív filozófia megítéléséhez, noha ezek építménye gyakran felettébb tarka és változó. A filozófia ily módon egy lehetséges tudomány pusztá ideája, egy olyan tudományé, mely sehol nincs in concreto adva, melyhez azonban változatos utakon próbálunk közelíteni, míg az elburjánzott érzéki benyomások alatt föl nem fedezzük az egyedül járható ösvényt, s nem sikerül – amennyire ember számára egyáltalán lehetséges – az ösképhez hasonlatossá tennünk a korábban mindig elhibázott másolatot. Addig lehetetlen filozófiát tanulni: mert hol van, kinek a birtokában, és miről ismerszik meg? Csupán filozofálni tanulhatunk, tehát az ész tehetségét oly módon gyakorolni,

hogy általános elveit bizonyos adott kísérletek próbájának vetjük alá, de mindig fenntartva az ész jogát, hogy forrásukig kövesse és megerősítse vagy elvesse ezen elveket.

De a filozófia fogalma mindeddig csupán iskolai fogalom, ugyanis egy ismeretrendszer fogalma, melyet csupán mint tudományt kutatunk, nem lévén más célunk eközben, mint ama tudás szisztematikus egysége, tehát a megismerésben elérendő logikai tökély. Ám e megnevezésnek mindenkor alapul szolgált egy világfogalom (*conceptus cosmicus*) is, kivált, amikor mintegy megszemélyesítették, és ősképeként a filozófus ideálját jelenítették meg. Ebben az értelemben a filozófia az a tudomány, melynek tárgya minden ismeret viszonya az emberi ész lényegi céljaihoz (*teleologia rationis humanae*), és a filozófus nem mesteri alkalmazója, hanem törvényhozója az emberi észnek. Felettébb gőgös állítás volna, ha ilyen értelemben nevezné valaki magát filozófusnak, arra az állításra vetemedvén, hogy megközelítette az ősképet, mely kizárólag az ideában létezik.

A matematikus, a természetkutató, a logikus – bármilyen messzire haladt legyen az előbbi kettő általában az ész útján való megismerésben, az utóbbi különösen a filozófiai megismerés terén – legföljebb az ész mesteri alkalmazója lehet. De ideálként létezik még egy tanító is, aki valamennyiüket irányítja és eszközül használja az emberi ész lényegi céljainak előmozdítására. Csakis őt volna szabad filozófusnak neveznünk, de mivel ő maga sehol sincs, miközben törvényhozásának ideája minden emberi észben megtalálható, ezért ennél az ideánál fogunk maradni, hogy közelebről meghatározzuk, miféle szisztematikus egységet ír elő a filozófia, ama világfogalom alapján, a célok álláspontjáról.

A lényegi célok azonban még nem a legfőbb célok; ha az ész teljes szisztematikus egysége megvalósul, legfőbb cél csupán egyetlenegy lehetséges. Ezért a lényegi célok vagy azonosak a végcéllal, vagy a végcélhoz szükségszerűen, annak eszközeiként hozzá tartozó, szubaltern célokat jelentenek. A végcél nem egyéb, mint az ember egész rendeltetése: a rendeltetésünket vizsgáló filozófia a morál. A morálfilozófia így az ész minden más tevékenységének fölötté áll; ezért volt, hogy filozófuson már az ókorban egyszersmind és kiváltképpen moralistát értettek, és ezért van, hogy ha olybá tűnik, valaki az ész útján uralmat szerez önmaga fölött, az illetőt – egy bizonyos analógia alapján – még ma is filozófusnak nevezük, ha tudása korlátozott is.

Az emberi ész törvényhozásának (a filozófiának) mármmost két tárgya van, természet és szabadság; így tehát mind a természeti törvény, mind az erkölcsi törvény benne foglaltatik: kezdetben két különböző, végül azonban egyetlenegy filozófiai rendszer gyanánt. A természet filozófiája azzal foglalkozik, ami van, míg az erkölcsök filozófiája csupán azzal, aminek lennie kell. (*A tiszta ész kritikája*. Módszertan, 3. fej. *A tiszta ész arkhitektonikája*. B 866–868. Atlantisz, Budapest, 2009³, 651–653.)

*

Kötelesség! Te nagy, fennkölt név, kiben semmi sincs, ami a hízelkedés előidézte tetszést kiváltaná; ehelyett alávetettséget kívánsz. Mégsem fenyegetsz, ha mozgásba akarod hozni az akaratot, mert ez a kedélyben természetes viszolygást és

rémületet ébresztene, hanem csupán törvényt szabsz, amely ellenállhatatlanul keríti hatalmába a kedélyt, s mégis akaratlanul tiszteletet ébreszt maga iránt (ha engedelmességet nem is mindig), s amely előtt elnémul minden hajlam – ha titokban ellene szegülnek is. Melyik az a hozzád méltó forrás, merre van nemesi eredetű gyökere, mely büszkén kizár minden rokonságot a hajlamokkal, és mely gyökérből ered annak az értéknek elmaradhatatlan feltétele, amelyet csak az emberek adhatnak maguknak?

Nem kisebb dologról van itt szó, mint ami az embert önmaga (mint az érzéki világ része) fölé emeli, a dolgoknak ahhoz a rendjéhez kapcsolja, amelyet csak az értelem képes elgondolni, s amelynek egyúttal alárendelődik az egész érzéki világ, s vele együtt az ember empirikusan meghatározható időbeli létezése és célja (egyedül ez illik az olyan feltétlen gyakorlati törvényekhez, amilyenek az erkölcsi törvények). Nem egyéb ez, mint a *személyiség*, vagyis az egész természeti mechanizmustól való szabadság és függetlenség, egyúttal azonban egy olyan lény képességeként szemlélve, amely sajátos törvényeknek, mégpedig a saját esze által adott tiszta gyakorlati törvényeknek – a személy tehát, minthogy az érzéki világhoz tartozik, saját személyiségének – van alávetve, mert egyúttal az intelligibilis világhoz is tartozik. Így aztán nincs mit csodálkozni azon, hogy a két világhoz tartozó ember második és legfőbb rendeltetése szempontjából a saját lényegét csakis tisztelettel, annak törvényeit pedig a legnagyobb megbecsüléssel szemlélheti.

Ez az eredete mármost számos kifejezésnek, amelyek a tárgyak értékét morális eszmék szerint jelölik. Az erkölcsi törvény szent (sérthetetlen). Az ember maga ugyan nem szent, de a személyében képviselt *emberiséget* szentnek kell tartania. Nincs semmi a teremtésben, amit, ha akarjuk és tudjuk, ne lehetne *puszta eszközn*ek is felhasználni. Egyedül az ember, s vele minden eszes teremtmény *önmagának való cél*. Szabadságának autonómiája révén ugyanis a szent erkölcsi törvény alánya. Éppen e szabadság kedvéért minden akaratot, sőt minden személy saját, önmagára irányuló akaratát az eszes lény *autonómiájával* való összhang feltétele korlátozza. Ez azt jelenti, hogy az eszes lény csak olyan szándéknak vethető alá, amelyet a saját akaratából fakadó törvény tesz lehetővé. Sohasem használható puszta eszközként, mindig célnak is kell tekinteni. (*A gyakorlati ész kritikája*. I. 1. 3. Gondolat, Budapest, 1991.)

*

A boldogságtan és az erkölcsstan megkülönböztetése – az első alapját teljesen empirikus elvek alkotják, a másodikban viszont ilyenek a legcsekélyebb mértékben sem játszanak szerepet – mármost a tiszta gyakorlati ész analitikájára háruló legelső és legfontosabb feladat, amelyben éppoly pontosan vagy akár aprólékosan kell eljárnia, mint a maga hivatásában a géométernek. (...) Ámde a boldogság és az erkölcsiség elvének e megkülönböztetése ettől még nem válik azonnal a kettő szembeállításává. A tiszta gyakorlati ész nem azt kívánja, hogy adjuk fel igényünket a boldogságra, csupán azt akarja, hogy amikor a kötelességről van szó, egyáltalán ne vegyük tekintetbe. Sőt: bizonyos szempontból még kötelességünk is lehet, hogy boldogságunkról gondoskodjunk; részben azért, mert az (a jártassággal, az egészséggel és a gazdagsággal karöltve) kötelességünk teljesítéséhez eszközöket

nyújt, részben pedig azért, mert hiánya (például a szegénység) kötelességszegésre csábíthat. Csakhogy a boldogság előmozdítása közvetlenül sohasem lehet kötelesség, még kevésbé minden kötelesség elve. Az akarat meghatározásának minden alapja, az egyetlen tiszta gyakorlati észtvörvény (az erkölcsi törvény) kivételével, egytől egyig empirikus, tehát a boldogság elvéhez tartozik. Ezért valamennyit el kell különíteni a legfőbb erkölcsi alaptételtől, és sohasem szabad mint feltételt abba belefoglalni. (*A gyakorlati ész kritikája*. I. 1. 3.)

*

Kedélyemet két dolog tölti el egyre újabb és fokozódó csodálattal s tisztelettel, minél gyakrabban és kitartóbban gondolok rájuk: a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem. (...) Az első annál a helynél kezdődik, amelyet a külső, érzéki világban foglalok el, és a kapcsolatot, amelyben vagyok, kitágítja a világok és a rendszerek sokaságával való kapcsolat beláthatatlan nagyságává, valamint e mozgások kezdetének és fennmaradásának határtalan idejévé. A második az én láthatatlan énemnél, személyiségemnél kezdődik, és olyan világba helyez, amely valóban végtelen, de csak az értelem számára puhatható ki, s amelyről felismerem, hogy általános és szükségszerű kapcsolatban vagyok vele (s ezáltal egyszersmind valamennyi látható világgal is), nem pusztán esetleges kapcsolatban, mint amott. A világok számtalan sokaságára vetett első pillantás úgyszólván megsemmisíti fontosságomat mint állati teremtményét, melynek vissza kell adnia az anyagot, amelyből vétetett, újra a bolygónak (a világegyetem egy puszta pontjának), miután rövid ideig (nem tudni, hogyan) életerővel volt felruházva. A második ellenben végtelenül kitágítja értékemet mint intelligenciáét, személyiségem révén, melyben az erkölcsi törvény felfedi számomra az állatiságtól és magától az egész érzéki világtól független életet, legalábbis, amennyire ez kiolvasható létem célszerű meghatározottságából, amely ettől a törvénytől való, és nem korlátozódik ennek az életnek a feltételeire és hatáira, hanem a végtelenbe terjed (*A gyakorlati ész kritikája*. Zárszó).

*

A hazugságról. Az ember önmaga mint pusztán morális lény iránti kötelességének (a személyében lévő emberiségnek) legnagyobb sérelme az igazmondás ellentéte: a hazugság. (...)

A hazugság lehet külső vagy belső. Az előbbi esetén mások, az utóbbinál – s ez még súlyosabb – a saját szemünkben válunk megvetés tárgyává, és sértjük meg a személyünkben lévő emberiség méltóságát. Az igazi bünt nem is az a kár jelenti, ami ezáltal másokat érhet (mert akkor csupán a mások iránti kötelesség megsértése lenne), ez tehát itt nem is lényeges; még az a kár sem, amelyet a hazug idéz önmagára. Ekkor ugyanis csupán téves okoskodásból fakadna, így csak a pragmatikus, ám nem a morális maximával lenne ellentétben, s egyáltalán nem tekinthetjük kötelességszegésnek. – A hazugság az emberi méltóság elvetése és szinte megsemmisítése. Még a puszta dolognál is csekélyebb értékű az az ember, aki maga sem hiszi el, amit másnak mond (még ha az csupán eszmei személy volna is). Mert

dologi minőségében még lenne valami haszna, amivel a másik mégiscsak tud kezdeni valamit, feltéve, hogy valóságos és adott. Ám ha gondolatait olyan szavakban közli valaki mással, amelyek (szándékosan) az ellentétét tartalmazzák annak, amit a beszélő eközben gondol, akkor a gondolatközlés képességének természetes célszerűségével éppen ellentétes célt követ, tehát lemond személyiségéről, s csupán az ember csalóka látszatát, nem magát az embert jeleníti meg. (...)

Az ember mint morális lény (homo noumenon) önmagát mint fizikai lényt (homo phaenomenon) nem használhatja föl csupán olyan eszközül (beszédgép-ként), amelyet ne kötelezne a belső cél (a gondolat közlése). Összhangban kell lennie a morális lény kijelentésével (declaratio), s önmagával szemben *igazmondásra* van kötelezve. (*Az erkölcsök metafizikája*. II. 1. 1. 1. 2. 1. Gondolat, Budapest, 1991.)

*

Az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket, amennyiben végül ez az antagonizmus válik a társadalom törvényszerű rendjének okává. Antagonizmuson itt az ember *társiatlan társiasságát* értem, azaz a társadalomba lépésre való hajlandóságot, amely azonban összekapcsolódik az ugyane társadalom szétszakadásával fenyegető általános ellenállással. E képesség nyilvánvalóan az emberi természetből adódik. Az embernek hajlama van a társadalmiasodásra, mert ennek állapotában inkább érzékeli ember voltát, azaz természeti adottságainak fejlődését. Ám arra is nagy a hajlandósága, hogy elkülönüljön (izolálja magát), mivel ama társiatlan tulajdonság is megvan benne, hogy mindent a maga feje szerint akarjon intézni, s ily módon minden oldalról ellenállást vár, mint ahogy önmagáról is tudja, hogy hajlamos a másokkal való szembenállásra.

Ez az ellenállás ébreszti föl az ember minden erejét, ez bírja rá arra, hogy legyőzze restségét, s becsvágytól, uralomvágytól vagy bírvágytól hajtva rangot szerezzen társai között, akiket nem tud elviselni, de elhagyni sem. Ekkor történnek az első valódi lépések a nyereségből a kultúra irányába, mely utóbbit voltaképpen az ember társadalmi értéke teszi, így fejlődnek ki a tehetségek egymás után, így alakul ki az ízlés, s lesz az előrehaladott felvilágosodás által egy olyan gondolkodásmód megalapozójává, amely az erkölcsi megkülönböztetés durva természeti képességét idővel meghatározott gyakorlati princípiumokká, a szenvedőlegesen kényszerített összhangot társadalommá, s végül morális egésszé képes változtatni.

A társiatlanság eme önmagában nem éppen szeretetre méltó tulajdonsága nélkül (hiszen ebből származik az az ellenállás, amellyel önzően követelőzvé mindenkinék szükségszerűen szembe kell találnia) a tökéletes egyetértés, elégedettség és kölcsönös szeretet arkádiai pásztoréletében örökre csírájában rejtve maradna az összes tehetség. Az emberek, jámboran, mint legelő juhok, aligha emelhetnék létük értékét barmukénál magasabb fokra, nem tölténék ki azt a teret, amelyet a teremtés eszes természetüknek megfelelő céljuk számára nyitva hagyott.

Hála hát a természetnek az összeférhetlenségért, a rosszakarón versengő hiúságért, a ki nem elégtűlő uralom- és bírvágyért! Ezek nélkül örökre kifejtetlenül szunnyadnának az ember rendkívüli természeti adottságai. Az ember egyetértésre

törekszik, de a természet jobban tudja, mi tesz jót az emberi nemnek, s viszályt akar. Az ember kényelmesen és elégedetten akar élni, ám a természet azt akarja, hogy a hanyagságból és tétlen elégedettségéből munka és fáradozások közé jusson, hogy aztán feltalálja azokat az eszközöket, melyek segítségével bölcsen ismét megszabadulhat tőlük.

Az erre szolgáló természetes ösztönzők, a társiatlanság és az általános ellenállás forrásai, amelyekből oly sok baj származik, amelyek mindazonáltal az erők új megfeszítésére s ezzel a természeti képességek bőségebb kifejlesztésére indítanak, egy bölcs Teremtő elrendezéséről árulkodnak, s nem valaminő gonosz szellem kezéről, aki belekontárkodott annak nagyszerű művébe vagy irigyen megrontotta azt. (*Az emberiség egyetlen történetének eszméje világpolgári szemszögből*. Negyedik tétel. Kant: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, Budapest, 1997.)

*

A művészet és a tudomány *kulturálttá* tett minket. *Civilizálódtunk*, szinte túlságosan is, mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, moralizálódtunk is, még nagyon sok hiányzik. A moralitás eszméje ugyanis még a kultúrához tartozik, ennek az eszmének a becslés keresésében és külső tisztességben való használata pedig csupán hasonlít az erkölcsösséghez, s így pusztán civilizálódás jelent. (*Az emberiség egyetlen történetének eszméje világpolgári szemszögből*. Hetedik tétel.)

*

A természet szépségét – azaz összehangolását megismerőképességünk szabad játékkal – megjelenésének felfogásában és megítélésében úgy is tekinthetjük, mint a természet objektív célszerűségét a maga egészében, mint olyan rendszert, amelynek az ember egy tagja: ha már egyszer annak teleológiai megítélése feljogosít bennünket a természet célja nagy rendszerének eszméjére olyan természeti célok révén, amelyeket számunkra a szerves lények szolgálnak. Ezt olyan kegynek tekinthetjük, amelyet a természet számunkra azért tartogatott, hogy a hasznoson túlmenően még szépséget és vonzerőt is gazdagon osztogatott, és ezért éppen úgy szerethetjük, mint mérhetetlensége miatt tisztelettel szemlélhetjük, és magunkat ebben a szemléletben megnemeselettnek érezhetjük: éppen úgy, mintha csak a természet egészen sajátlagosan erre a célra állította volna fel s díszítette volna fel pompás színpadát. (*Az ítélőerő kritikája*. 67. §. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979², 348–349.)

*

Mármost csak egyetlen olyanféle lény van a világon, amelynek kauzalitása teleológiai, azaz célra irányuló, és egyben úgy van alkotva, hogy azt a törvényt – amely szerint neki magának kell célokat meghatároznia – saját maga számára mint feltétlent kell elképzelni és mint a természeti feltételektől függetlent, magánvalósága szerint azonban mint szükségszerűt. Az ilyenfajta lény az ember, de noumenonnak tekintve; az egyetlen olyan természeti lény, amelynek esetében mi

mégis valamely érzékfeletti képességet (a szabadságot) ismerhetünk fel, sőt a kauzalitás törvényét annak a tárggyával együtt, amit az magának mint legfelsőbb célt kitűzhet (a legfőbb jót a világon) a maga minősége szerint.

Az emberről mármost (s így minden értelmes lényről a világon) mint morális lényről nem kérdezhetünk meg mást: mi célból (quem finem) létezik. Létezése a legfőbb célt önmagában hordja, amelynek – amennyire képes – alárendelheti az egész természetet, legalábbis amely célnak ellenére nem tarthatja magát a természet semmiféle hatásának kiszolgáltatva. – Ha mármost a világ dolgainak mint egzisztenciájuk szerint függésben levő lényeknek, egy célok szerint cselekvő legfőbb okra van szükségük, akkor az ember a teremtés végcélja; hiszen nélküle az egymásnak alárendelt célok láncolata nem lenne tökéletesen megalapozott; és csak az emberben, de benne is csak mint a moralitás szubjektumában található meg a célok tekintetében feltétlen törvényalkotás, amely őt így egyedül teszi képessé arra, hogy olyan végcél legyen, amelynek az egész természet teleológiai alá van rendelve. (*Az ítélőerő kritikája*. 84. §. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979², 406.)



19. A német filozófia, II.: Fichte, Schelling, Herder, Schiller

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) *szubjektív idealista* filozófiája eredetileg Kant rendszerét kívánta következetesen végiggondolni. Gondolkodásában különleges módon fonódnak össze legelvontabb eszméi a cselekvés parancsával, a szellem birodalma mint a boldogság korszaka kiépítésének igényével. Fő művei: *A teljes tudománytan alapvetése* (1794); *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján* (1798); *Az ember rendeltetése* (1800); *A zárt kereskedelmi állam* (1800); *A jelenlegi kor alapvonásai* (1804); *A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tana* (1806); *Beszédek a német nemzethez* (1808).

Fichte kétféle filozófiát különböztet meg: a dogmatizmust, amelyben a tárgy határozza meg a tudatot, és az idealizmust, amely a *szabadság* filozófiája. Ebben a szellem, az emberi ész teremtő erővel bír, s itt a tudat megvalósulása a lét megvalósulása. Fichte a szabadságot mint abszolút elvet gondolja el. Eszerint az igazi valóság nem az, ami van, hanem az, aminek lennie kell. Ezért a metafizika helyesen nem *ontológia* (lételmélet; görögül: *on* = létező), hanem *deontológia* (görögül: *deon* = kellő) kell hogy legyen, s nem a reálissal, hanem az ideálissal kell hogy foglalkozzék.

Filozófiáját Fichte *tudománytannak* nevezi. Felfogása szerint a filozófia egyetlen alaptételből levezethető. Fichte kiindulópontja a tudat; az első, amit tudunk, az „*Én*”. A tudománytan első elve szerint az *Én* eredetileg *önmagát állítja*. Az *Én* a tudatos szellem, a filozófia az *Én* öntudatosodása.

Az *Én* ugyanakkor nem állíthatja magát anélkül, hogy ne állítaná egyidejűleg a *Nem-Én*-t is. Az *Én*-nel ezért szükségképpen szemben áll a *Nem-Én*. A kettő ugyanabban a tudatban van, s kölcsönösen *korlátozzák* egymást. Amennyiben az *Én* magát korlátozotttnak állítja: *megismer*, amennyiben az *Én* a *Nem-Én*-t korlátozotttnak állítja: *cselekszik*. E kettő a tudományelmélet *teoretikus* és *praktikus* oldala. Míg a *Nem-Én*-t a dogmatikus realizmus reálisnak, s a dogmatikus idealizmus szubjektívnek tartja, a fichtei *kritikai idealizmusban* az *Én* a *Nem-Én*-t tárgyi valóságként tünteti föl.



Johann Gottlieb Fichte
(Albrecht Schultheis metszete nyomán
Friedrich Bury festménye, 1800 k.)

A harmadik logikai lépésben az Én magát és a Nem-Ént azonosnak ismeri fel, s létrejön az *abszolút Én*. Az abszolút Én meghaladja az alany-tárgy kettősségét (közben feloldja a kanti „magánvaló” fogalmát), s ez megadja a megismerés lehetőségének transzcendentális feltételét. Az abszolút Én a *szabadság*; az Én kibontakozása a szabadság küzdelmes kifejlődésének menete. A szabadság tehát folytonos tevékenység, megvalósulásban lévő „*tettcselekvés*” (Tathandlung), e tevékeny szabadság megismerése az „*intellektuális szemlélet*”. Az Én-nek a Nem-Ént mint cselekvési korlátot meg kell szüntetnie, mert a természetnek önmagában nincs értelme. Fichténél a lét célja, hogy az értelem a természetten érvényesüljön.

Erkölcstanában Fichte átalakítja a kategorikus imperatívuszot, amelyet fő változatában így fogalmaz meg: „Cselekedj mindig kötelességedről való legjobb meggyőződésed szerint, avagy másképpen: cselekedj lelkiismereted szerint!” (*Az erkölcstan rendszere a tudománytan elvei alapján* [1798], 13. §. Budapest, 1976, 241–242.) Tudománytanának *etikai* tartalma és következménye a *cselekvés* elvének mint kötelességnek középpontba állítása a szabad Én megvalósítása céljából. A filozófia a cselekvésben létezik; a gondolatot meg kell élni, mert csak a *megélt élet* lehet boldog. Kései filozófiájában a *János-evangélium* jegyében gondolkodó Fichte az abszolút cselekvés eredetét az isteni *Abszolútumba* helyezi, mert az Én feltételezi az abszolút, transzcendens Nem-Ént, s így az emberi tökéletesedést és boldogságot mindinkább az istenséggel való egyesülésben pillantja meg.

IRODALOM

Felkai Gábor: *Fichte*. Kossuth, Budapest, 1988; Rokay Zoltán: *Johann Gottlieb Fichte élete és műve*. Óbecse, 2013; Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alapgon-dolata. Antropológia és transzcendentális filozófia*. L'Harmattan, Budapest, 2014; Szelényi Ödön: *Fichte vallásfilozófiai fejlődése*. Wigand, Pozsony, 1915.

*

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) hatalmas életműve rendszerének megannyi módosulása és újrafogalmazása a természetfilozófia, a transzcendentál-filozófia, az azonosságfilozófia, a szabadság-filozófia, a mitológia-filozófia, a kinyilatkoztatás-filozófia folyamatában, illetve egymásra épülő szakaszaiban, területein és nevei alatt. Főbb művei: *Eszmék a természetfilozófiáról*; *A transzcendentális idealizmus rendszere*; *Filozófiai rendszerem kifejtése*; *Filozófia és vallás*; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*; *A művészet filozófiája*; *Stuttgarti magánelőadások*; *Világkorszakok. A kinyilatkoztatás filozófiája*.

Elődeihez képest Schelling erőteljesen átalakítja a természet fogalmát és annak a szellemhez való viszonyát. *A természetfilozófia eszméi* című műve bevezetésében kinyilvánítja: „A természet: látható szellem; a szellem: láthatatlan természet.” „A transzcendentális idealizmus rendszere” azt fejt ki, hogy a tárgyi világból kiindulva az alany hozzájárulását írja le a természetfilozófia, az alanyból kiindulva pedig a tárgyi valóság előállítását fejt ki a transzcendentális filozófia. *Filozófiai rendszerem kifejtése* című művében az *abszolútumot* mint egyetlen létezőt mutatja be, amelyben alany és tárgy teljes *azonossága* valósul meg. Az abszolútum, egységét



J. K. Stieler: *Schelling* (1835)
München, Neue Pinakothek

megőrizve, *természetként és szellemként* differenciálódik. Természet és szellem nem lényegük szerint különböznek, hanem abban, hogy a természetben a tárgyi lét, a szellemben az alanyi lét kerül túlsúlyba. Az azonosság eszméjét Schelling esztétikája szerint a művészet reprezentálja leghívebben. Kései korszakában, mitológia-, majd kinyilatkoztatás-filozófiájában Schelling az általánosra és a lényegre tekintő filozófiát meghaladó új, *pozitív* filozófiát kívánt kidolgozni, amely az egyesre és a létre alapozódik, s amelyben a világ az isteni kinyilatkoztatás történeteként tárul fel. E pozitív filozófiában Isten tana a logikai és a történeti egységét jelenti, s az általános és az egyes paradox egysége Isten testet öltésében nyilvánul meg.

IRODALOM

Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2005; Arsenyij Gulüga: *Schelling*. Gondolat, Budapest, 1987; Schreiner Dénes: *Schelling és az antikvitás*. Áron, Budapest, 2009; Gurka Dezső: *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*. Gondolat, Budapest, 2006; Hermann István: *Teleológia és történetiség*. Gondolat, Budapest, 1979; Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. T-Twins, Budapest, 1993; Sándor Pál: *Az idős Schelling és a fiatal Engels*. Budapest, 1966. (Klny. MFSz 1966/4.)

*

Johann Gottfried Herder (1744–1803) német író, esztéta és filozófus a *kultúra* és a *humanitás* eszméit állította gondolkodása középpontjába. Főbb művei: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*; *Levelek a humanitás előmozdítására*. Herder a német „Sturm und Drang” mozgalom és a német klasszicizmus és egyben preromantika egyik vezető teoretikusa; nagyra értékeli a népköltészetet, ápolja a német nyelvet, hangsúlyozza a népszellem, a néplélek meglétét, a nemzeti kultúrák fontosságát. „Minden nemzet magában találja boldogságának középpontját” – hirdede.

ti. Arra is rámutat, hogy az egyes korok önértékkel bírnak; így felhívja a figyelmet a középkor jelentőségére. Történetfilozófiai műve mindenesetre a történelemnek az ész és a szabadság szerinti fejlődését hirdeti. Az ember természetének döntő jegyeként a *humanitás* fogalmát jelöli meg, amelyet mint eszményt a *nevelés* kell hogy megvalósítson. Az ember így a *kultúrában* találja meg lényegének megfelelő létét.

Herder munkásságának külön magyar vonatkozása az úgynevezett „*herderi jóslat*”. Eszerint a magyarok a szláv és egyéb népek tengerében századok múltán eltűnhetnek, s nyelvük is aligha lesz fellelhető. Herder történetfilozófiai munkájának ez a kitétele nagy visszhangra talált a felvilágosodás, a reformkor és a későbbi idők magyar nemzedékeiben, s amikor így legjobb íróink – Kazinczy Ferentől Illyés Gyuláig – szembenéztek a nemzethalál víziójával, a nemzetet megerősödtetésre és megújulásra serkentették.

IRODALOM

Rathmann János: *Herder eszméi – a historizmus útján*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983; Georg G. Iggers: *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig*. Gondolat, Budapest, 1988; Kelemen János: *A történeti megismerés idealista elméletei*. Atlantisz, Budapest, 2000; Hárs Endre: *Herder tudománya*. Kalligram, Pozsony, 2012.

*

Friedrich Schiller (1759–1805) német költő és filozófus, a világirodalom klasszikus alakja, akinek irodalmi működése mellett filozófiai-esztétikai munkássága is jelentős. Főbb tudományos-elméleti művei: *Mi az egyetemes történelem, s mi végre is tanulmányozzuk?*; *Levelek az ember esztétikai neveléséről*; *Kallias avagy a szépségről*. Esztétikájában Schiller az emberi természet régóta ismert és mindig tárgyalt *érzéki* és *értelmi*, más szóval *anyagi* és *szellemi* (testi és lelki) kettősségének meghaladását, egyesítését, harmonizálását kívánja kidolgozni. Megállapítja, hogy az ember egyrészt úgynevezett *érzéki ösztönnel*, másrészt úgynevezett *formaösztönnel* rendelkezik, s ezek szerint működik. Schiller megfogalmaz egy harmadik tényezőt, az úgynevezett *játékösztönt*, amely a két előbbi egyesítésére hivatott. Ez a *játékösztön* alkotja a *szépet*, ez a terület jelenti a művészet világát, az *esztétikai kultúrát*, ahol az ember autentikusan magára talál, mert a műalkotás egyedülálló sajátossága, hogy sem nem csupán anyag, sem nem csupán szellem, hanem az *érzéki* valóságban létező *szellem*. A *szép* biztosítja tehát a *teljes* embert, s a *játékösztön* kibontakoztatása jelenti az emberiség igazi, esztétikai nevelését.

IRODALOM

Szász Károly: *Schiller. Élet- és jellemrajz*. Franklin, Budapest, 1887; Vajda György Mihály: *Schiller*. Művelt Nép, Budapest, 1955; Dümmerth Dezső: *Schiller és a formaszépség eszméje*. Budapesti Egyetemi Könyvtár, Budapest, 1968; Dániel Anna: *Schiller világa*. Európa, Budapest, 1988; Rüdiger Safranski: *Friedrich Schiller avagy a német idealizmus felfedezése*. Európa, Budapest, 2007; Berzeviczy Klára: *A német felvilágosodás és klasszika irodalma*. PPKÉ, Budapest, 2013.

SZEMELVÉNYEK

☛ J. G. Fichte: Tudománytan

A tudománytan mindenkit arra szólít fel, hogy gondolja meg, mit tesz akkor, amikor azt mondja: én. A tudománytan azt állítja, hogy az én önmaga tételezését a szubjektum-objektum tételezésének formájában hajtja végre. A tételező és a tételezett azonossága (amennyiben ezt a tudomány posztulálja) ki is meríti az énség fogalmát. (...) Aki ezt nem ismeri el, azzal a tudománytan semmit sem tud kezdeni. Ez az első, amit a tudomány mindenkitől elvár. Továbbá azt is elvárja, hogy még egyszer elmélyedjünk a tudatunkban, és ekkor a következőt fogjuk találni: nemcsak önmagunkat tételezzük, hanem valamit szembe is helyezünk magunkkal. Ezt a szembeállítottat (mivel róla semmi mást nem állítunk, mint hogy szembeáll az énnel) nem-énnek fogjuk nevezni. Még nem nevezhetjük világnak vagy objektumnak, mert először is meg kell mutatnunk, hogyan válik objektummá vagy világgá. Egyébként ugyanis a filozófia populárfilozófiává válna. (...)

A tudománytan röviden így összegezhető: Az ész lényege abban áll, hogy önmagamam tételezem, de ezt nem tudom megtenni anélkül, hogy önmagammal egy világot, még hozzá egy meghatározott világot szembe ne állítanék, amely a térben van, és amelynek jelenségei az időben következnek egymásra. Mindez egy olyan osztatlan pillanatban játszódik le, amikor az egy megtörténtével minden más is megtörténik. A filozófia, és különösen a tudománytan ezt az aktust szeretné megismerni, de semmit sem ismerhetünk meg pontosan, ha nem osztjuk fel és nem bontjuk részekre. Így teszi ezt a tudománytan is az én eme egyetlen cselekedetével; így jutunk el az én egymással összefüggő cselekedeteinek sorához. (J. G. Fichte: *Tudománytan nova methodo* [1798–1799] Jelenkor, Pécs, 2002, 8–9.)

☛ J. G. Fichte: Első bevezetés a tudománytanba

Az, hogy valaki milyen filozófiát választ, tehát attól függ, milyen ember; mert egy filozófiai rendszer nem valami holt ruhanemű, amelyet tetszés szerint felölthetünk és levethetünk, hanem átjelkesíti annak az embernek a lelke, akié. Az a jellem, amely természeténél fogva petyhüdt, vagy petyhüdtté tett és elpuhított a szellemi szolgaság, tudósi fényűzés és hiúság, soha nem fog felemelkedni az idealizmushoz. (...) Ahhoz, hogy valaki filozófus lehessen (...), arra születni kell, ahhoz nevelés és önnevelés kell, de semmiféle emberi mesterség segítségével nem lehet valakiből filozófust csinálni. Ezért a már kész emberek közül ez a tudomány sem remél sok prozelitát [áttérőt]; ha egyáltalán remélhet valamit, akkor inkább az ifjúságban bíz, amelynek vele született erejét még nem tette tönkre a kor petyhüdsége. (J. G. Fichte: *Első bevezetés a tudománytanba* [1797]. Bevezetés, 5. Válogatott filozófiai írások. Gondolat, Budapest, 1981, 35–36.)

☛ J. G. Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről (1794)

Azt állítjuk, hogy a valóságot az eszmények alapján kell megítélni, s azoknak, akik elég erőt éreznek magukban ehhez, ezen eszményeknek megfelelően meg kell változtatniuk a valóságot. (...) Az ember van, mert van. Az abszolút létnek, az önmagáért való létnek ez a jellege az ember jellegzetessége vagy meghatározása, amennyiben csupán és kizárólag értelmes lénynek tekintjük. (...)

A legfőbb jó nem más, mint az eszes lény tökéletes összhangja önmagával. Azal az eszes lényvel kapcsolatban, aki rajta kívüli dolgoktól függ, a legfőbb jót két szempontból tekinthetjük: mint az akarat megegyezését egy örökké érvényes akarat eszméjével – ez az erkölcsi jó; és mint a rajtunk kívül levő dolgok megegyezését akaratunkkal – ez a boldogság. (...) Nem az a jó, ami boldoggá tesz, hanem csak az tesz boldoggá, ami jó. Erkölcsiség nélkül nem lehetséges boldogság. (...)

Az ember végső célja, hogy legyőzzön mindent, ami értelem nélküli, s fölülte szabadon, saját törvényei szerint uralkodjék. E végcél azonban teljességgel elérhetetlen, és mindörökké elérhetetlennek kell maradnia, ha az ember ember, és nem lehet Isten. Az ember fogalmában rejlik, hogy végső céljának elérhetetlennek, a hozzá vezető útnak pedig végtelennek kell lennie. Ezért az ember meghatározásához-rendeltetéséhez nem tartozik hozzá e cél elérése. De egyre közelebb kerülhet, és közelebb is kell kerülnie e célhoz. Ezért az embernek mint észszerű, de véges, érzéki, de szabad lénynek igazi rendeltetése e cél végtelen megközelítése. Ha mármost az önmagával való teljes összhangot tökéletességnek nevezzük, a szónak abban a legfőbb jelentésében, amelyben egyáltalán megnevezhetjük, akkor a tökéletesség az ember legfőbb, elérhetetlen célja, rendeltetése viszont a végtelen tökéletesedés. (...)

Az ember a dolgok mai állása szerint társadalomba születik, a természetet már nem a maga nyers formájában találja, hanem elődei már sokféle módon előkészítették lehetséges céljai számára. (...) [Az embernek] legalábbis meg kell kísérelnie, hogy rendezze a társadalommal szembeni adósságát; el kell foglalnia helyét; legalábbis törekednie kell arra, hogy valamilyen módon magasabbra emelje annak a nemnek a tökéletességét, amely oly sokat tett érte. (...)

Előttünk áll tehát még az, amit Rousseau mint természeti állapotot, az említett költők pedig mint aranykort már elmúltként tételeznek. Mellékesen hadd emlékeztessenek arra, hogy különösen a múltban gyakran előfordult jelenség, hogy aminek lenniük kell, úgy ábrázolják, mint valamit, ami már voltunk, amit pedig el kell érnünk, valami elvesztésként képzelik el; e jelenség alapja az emberi természetben rejlik. (In: J. G. Fichte: *Az erkölcstan rendszere*. [Válogatás] Gondolat, Budapest, 1976.)

☛ J. G. Fichte: A zárt kereskedelmi állam (1800)

A gyakorlati politikusok mindenkor elismerték az elméleti politikusok jogát arra, hogy gondolataikat az állam szervezetéről és igazgatásáról elmondhassák – bár különben nem nagyon érdekelték őket ezek a gondolatok, és nem törődtek a platói

közvéleményekkel, illetve azok utópikus alkotmányával. El kell ismernünk: helytálló az az ellenvetés, hogy az elméleti politikusok javaslatai közvetlenül valamenynyien kivihetetlenek; ám ez nem válik szégyenére a javaslatok szerzőinek, amennyiben nyíltan beismerik és tettel bizonyítják, hogy egy eszményi világ határain belül maradtak. (...)

Ha azonban a filozófus tudományát komoly dolognak és nem csupán játéknak tekinti, úgy sohasem ismerheti el, nem tételezheti fel, hogy javaslatai feltétlenül megvalósíthatatlanok. (...) A filozófus azt állíthatja, lévén a közvetlenül kivihetetlen javaslatok tisztán elméletiek, hogy magasabb szempontból mindenre, s éppen ezért nem valameny meghatározott dologra illenek; az adott helyzettel szemben tehát csupán közelebbi meghatározásra szorulnak. (17–18)

Nem jámbor óhaj az emberiség javára, hanem jogainak elengedhetetlen követelménye és rendeltetése, hogy olyan könnyen, olyan szabadon, a természetten oly mértékben uralkodva és annyira emberi módon éljünk e földön, amennyire azt a természet megengedi. Az ember dolgozzon; de ne mint egy teherhordó állat. (...) Az embernek félelem nélkül, kedvvel és örömmel kell dolgoznia és kell hogy ideje maradjon arra is, hogy szellemét és szemét az égre irányíthassa. (...)

Legelőbb is erre a felismerésre jutunk: a belső, lényegi jólét abból áll, hogy a lehető legkönnyebb, folyamatos munkával szerezhessük meg az emberi élet örömeit. Ezt tekinthetjük a nemzeti jólétnek, nem pedig egyesek legnagyobb mértékű jólétét, ami gyakran épp a nemzet romlásának legfeltűnőbb jele és tényleges oka. Nagyjából mindenkinek egyformán kell a jólétben részesülnie.

Mivel azonban természetes erőnk nem fokozódik a végtelenségig, és mivel a kültermészet tevékenységünk nélkül, váratlan csoda következtében nem változik meg s nem semmisíti meg eddig ismert törvényeit, a jólétet nem a természettől, hanem önmagunktól kell várnunk; csak munkával szerezhetjük meg. (49–50)

A felállított elmélet főeredményei a következők: a törvényileg szabályozott államban meg kell állapítani a nemzet három legfontosabb rendjének [termelők, kézművesek, kereskedők] számarányát és ezek mindegyikének létszámát meghatározott számú tagban kell korlátozni; minden polgárnak biztosítani kell, a neki kiosztott munka ellenében, az ország minden terményéből és iparcikkéből reá jutó részt; hasonlóképp kell eljárni a köztisztviselőkkel is, bár ezek kézzelfogható ellenértéket nem adnak érte; e célból meg kell határozni és le kell rögzíteni az árak egymás közötti és pénzben kifejezett értékét; végül mindennek lehetővé tételére meg kell akadályozni, hogy a polgárok a külfölddel közvetlenül kereskedhessenek. Mind e megállapítások a tulajdonról szóló elméletekre épülnek. (66–67)

Véleményünk szerint minden jelenlegi kereskedelmi és ipari politikai rendszerből (...) az egyetlen helyes és józan ész által megkívánt rendszerbe az vezet, ha az állam teljesen elzárkózik a külföldi kereskedelemtől, és elkülönült kereskedelmi egység lesz belőle, mint ahogy addig is külön jogi és politikai test volt. (104)

Szigorúan véve igaz ugyan, hogy mindenkinek meg kellene elégednie azzal, amit lakhelyének éghajlata és a körülötte lakó polgártársainak ügyessége állít elő. Ha ifjúkorától megszokta volna ezt, talán panasz nélkül mondana le a külföldi árukról, vagy legalábbis nem kívánna meg annyifélet. A megszokás révén a külföldi áruk nélkülözhetetlenül szükségessé váltak a jóléthez. (...)

Am egyrészt a külföldi iparágak belföldi fejlesztésére tekintettel, másrészt mivel a nemzetet fokozatosan kell leszoktatni bizonyos, a jövőben ki nem elégíthető élvezetekről, különbséget kell tenni a jóléthez ténylegesen némiképp hozzájáruló, és az olyan élvezeti cikkek között, amelyeket csak a divat teremt meg. (105–106)

A bölcselők előjoga volt mindenkor, hogy a háborúk miatt sóhajtozzanak. Jelen könyv szerzője sem szereti jobban a háborút, mint bárki más. (...) Ha meg akarjuk szüntetni a háborút, úgy a háborúk okát kell megszüntetni. Minden államnak meg kell kapnia azt, amit háborúval akar megszerezni, mégpedig egyedül azt, amit észszerűen akarhat: természetes határait. (...)

Ha egy állam határainak elzárására készül, úgy előbb természetes határáig kell kiterjeszkednie, vagy oda vissza kell húzódnia. (...) Amit nem tesz meg az elzárkozás befejezése előtt, azt később már nem teheti meg. Ha természetes határain belül még idegeneket tűr meg, úgy ezek később elszaporodnak, és megdöntik az államot. (109–110)

Így tehát feladatunk a következő: Ami az egész világon érvényes pénzből, vagyis arany- és ezüstpénzből a polgárok birtokában van, azt ki kell vonni a forgalomból, és egy olyan új nemzeti pénzzel kell pótolni, amely csakis az országban, ott azonban kizárólagosan lenne érvényes. (...) A mi rendszerünkben a nemzeti pénz nem függ semmi mástól és általában nem cserélhető be semmire. (...) Közvetlenül csak áruval van kapcsolatban és csak áruval cserélhető el; vagyis igazi, közvetlen, egyedüli pénz. (112–119)

Miután a mezőgazdaságot és az ipart a belföldön a tökéletesség szándékolt határáig kifejlesztették, ezek egymás közti viszonyát, valamint kettőjüknek a kereskedelemhez és végül mindhárom tevékenységnek a közhivatalnokokhoz való viszonyát kitervelték, rendezték és megszilárdították; miután az állam külföldi viszonylatában természetes határai közé illeszkedett és szomszédaival szemben nincs semmiféle követelése, de nincs is mit átengedni másoknak – bekövetkezik a kereskedelmi állam teljes elzárkózása, és életbe lép az első könyvben leírt közgazdasági állapot.

Az elzárkózással beálló javulás következtében a nép igen magas jólétben él, és ebből a jólétből mindenkinek megfelelő rész jut. Amire bármelyik polgárnak szüksége van és meg akarja azt szerezni, biztosan megtalálhatja valamelyik polgártársánál, aki épp annak a szükségletnek a kielégítésére van kijelölve és akitől azt bármikor megkaphatja. Ha valamiből az egyiknek feleslege van, arra biztosan igényt tart másvalaki, akinek szükségleténél már a másik feleslegére számítottak, és akinek a felesleget bármikor eladhatja. (129)

Mivel az alattvalók csak egymással és igen kevés idegennel élnek együtt, s különleges életmódjukat, berendezkedéseiket és szokásaikat az új rendszabályoktól nyerik, s hazájukat és minden nemzeti intézményt ragaszkodva szeretnek – nyilvánvaló, hogy az ilyképp elzárkózott nemzetenél igen hamarosan kifejlődik a nemzeti becsület és az élesen meghatározott nemzeti jellem. Így keletkezik egy másik, egy teljesen új nemzet. Megteremtője valójában a nemzeti pénz bevezetése volt. (134)

Az itt kifejtett eszmék sokaknak mélységesen visszatetszők lesznek, és így ezek nem képzelhetik el a dolgok azon állapotát, ahova ezek az eszmék irányulnak; en-

nek igazi okát a következőkben látom: Korunknak van egy, az ősök komolyságától és józanságától elütő vonása, mégpedig az, hogy játszani, a képzelettel szerte csapongani akar, és mivel nincs sok mód e játékszenvedély kielégítésére, nagyon is hajlandó játékká változtatni az életet. (...)

A játékos hajlam következtében semmit sem akarunk szabályosan elérni, mindent csak ravaszsággal és szerencsével. Azt kívánják, hogy a pénzszerzés és minden emberi kapcsolat a szerencsejátékhoz hasonlítson. (...) Jobban örülnek a megszerzés csalafintaságának, mint a birtoklás biztonságának. Ezek azok, akik állandóan szabadságot követelnek, a kereskedelem és a pénzszerzés szabadságát, szabadulni akarnak a rendiség ellenőrzésétől, szabadulni akarnak minden rendtől és erkölctől.

Természetes szabadságuk korlátozásának tekintik mindazt, ami szigorú szabályszerűsége és a dolgok rendezett, teljesen egyenletes menetére irányul. Ezeknek csak ellenszenves lehet egy olyan közéleti berendezkedésnek gondolata, ahol nincs többé megtévesztő spekuláció, nincs előre nem látott nyereség, nincs hirtelen meggazdagodás. (135–136)

Dicsérték sokszor a nagyszabású világkereskedelmi rendszer előnyeit azzal, hogy az utazások és a kereskedelmi kapcsolatok révén megismerkednek egymással a nemzetek, és ezáltal sokoldalú műveltség keletkezik. Valóban: igaz lenne ez, ha már népekké és nemzetekké alakultunk volna, ha valahol is léteznék egy szilárd nemzeti műveltség, s ez a népek érintkezése által egybeolvadna, általános, tisztán emberi műveltséggé változna. Ám amint én látom, az a törekvés, hogy világpolgárokká váljunk és mindenütt otthon legyünk, semmi komoly dolgot sem eredményezett, és sehol sem érezzük magunkat otthon. (137) (J. G. Fichte: *A tökéletes állam*. Phönix, Budapest, 1943.)

☛ J. G. Fichte: A jelenlegi kor alapvonásai

(*Első előadás*) Ezek az előadások a jelenlegi kor filozófiai képét ígérik. Filozófiai-nak viszont csak az a nézet nevezhető, amely a tapasztalat adott sokféleségét egyetlen közös alapelv egységére vezeti vissza, másfelől pedig ebből az egységből kimerítően megmagyarázza és levezeti ama sokféleséget. (...) Világos tehát, hogy ha a filozófus helyesen akar jellemezni csak egyetlen kort is – legyen ez akár a saját kora –, akkor teljesen *a priori* módon meg kell értenie az egész időt, minden lehetséges korszakot, és a legbensőségesebben belé kell hatolnia. (...) Vizsgálódásunk számára tehát feltételezzük egy világterv fogalmát, amelyet a jelzett oknál fogva itt nem levezetnünk, hanem csak megmutatnunk kell. Ezért ezt mondom – és ezzel lerakom a felépítendő épület alapkövét –: *az emberiség földi életének az a célja, hogy ebben az életben minden viszonyát szabadon, az ész szerint rendezze be.* (...)

E fejtegetés értelmében a földi életnek öt alapkorszaka van; ezek mind nagyon hosszú ideig tartanak, mivel mindig egyénekből indulnak ki, de fokozatosan meg kell ragadniuk és át kell járniuk az összes egyént, hogy a nem életének korszakaivá lehessenek, így az egész egymást látszólag keresztező és részben egymás mellett haladó korokra tagolódik. 1. Az a korszak, amikor az ész az ösztönön keresztül feltétlen uralmat gyakorol: *az emberi nem ártatlanságának állapota*. 2. Az a korszak,

amikor az észösztön kívülről kényszerítő tekintéllyé változik át: a pozitív tan- és életrendszerek kora, amelyek sehol sem mennek vissza a végső alapokig, ezért nem tudnak meggyőzni, mindazonáltal kényszeríteni akarnak, és vakhitet, valamint feltétlen engedelmességet követelnek: *a kezdődő bűn állapota*. 3. A felszabadulásnak, közvetlenül az uralkodó tekintély alól történő felszabadulásnak, közvetve az észösztön fennhatósága és egyáltalán az ész bármilyen alakja alól történő felszabadulásnak a korszaka; a minden igazsággal szembeni abszolút közömböségnek és a vezérfonal nélküli tökéletes kötetlenségnek a kora: *a tökéletes bűnösség állapota*. 4. Az észtudomány korszaka; az a kor, amikor az igazságot ismerik el legfőbbnek és az igazságot szeretik legjobban: *a kezdődő megigazulás állapota*. 5. Az észművészet korszaka; az a kor, amikor az emberiség biztosan és tévedhetetlenül az ész pontos lenyomatává alakítja magát: *a tökéletes megigazulás és megszentelődés állapota*. – De az egész út, amelyet az emberiség e felsorolás szerint idelelni megtesz, nem egyéb, mint visszatérés ahhoz a ponthoz, ahol kezdetben állt, és csak az a célja, hogy visszajusson eredetéhez. (...)

A jelenlegi korra gondolok *egészében véve*; mert mint fent megjegyeztük, szellemi elvük szerint különböző korok egy és ugyanazon kronológiai korban bízást keresztezhetnek egymást és haladhatnak egymás mellett különböző egyéneknél, ennél fogva várható, hogy így van ez a mi korunkban is, hogy tehát a világra és az emberekre vonatkozó megfigyeléseink, amelyek az *a priori* elvet a jelenre alkalmazzák, nem érvényesek valamennyi most élő egyénre, hanem csak azokra, akik valóban koruk termékei, és akikben ez a kor a legvilágosabban fejeződik ki. Előfordulhat, hogy valaki elmarad korától, mivel neveltetése során sohasem került kapcsolatba megfelelő mértékben az általános individualitással, az a szűk kör viszont, amelyben nevelkedett, még a régi kor maradványa. Egy másik ember megelőzheti korát, és már kebelében hordozhatja az új kor kezdetét, miközben körülötte a számára régi, de igazából valóságos, az adott időpontban jelenlegi kor uralkodik. Végül, a tudomány felülemelkedik minden időn és koron azáltal, hogy az önmagával azonos, egységes időt ragadja meg minden kor magasabb alapjaként, és szabad vizsgálatnak veti alá. (...)

A filozófiai vizsgálódás legédesebb jutalma éppen az, hogy – mivel mindent összefüggéseiben szemlél, és semmit sem tekint elszigetelten – mindent szükség-szerűnek és ezért jónak talál. (...) A filozófusnál senki sem mentesebb attól a balhiedelemtől, hogy fáradásaival jelentősen előreviheti a kort. Természetesen mindenki, akinek Isten erőt adott, ezért a célért kell, hogy fáradozzon minden erejével, ha másért nem, önmaga kedvéért és azért, hogy az idő folyásában a számára kijelölt szerepet betöltse. Egyébként az idő mindöröktől fogva meghatározott, biztos lépésekkel halad, egyéni erőfeszítéssel semmit sem lehet benne siettetni vagy kikényszeríteni. Csak mindenki egyesülésének, kiváltképpen pedig a korok és világok örök, az időben rejlő szellemének van előremozdító ereje. (...)

(*Második előadás*) Kezdődjék tehát a második előadás, mégpedig annak magyarázatával, hogy nézetem szerint melyik pontján áll a nem egész földi életének a jelenlegi kor. – A magam részéről úgy vélem, hogy a jelenlegi kor az egész időnek épp a középpontjában áll; ha előző felsorolásunk első két korszakát, amelyekben az ész először az ösztönön keresztül közvetlenül, azután a tekintélyen keresztül

mint ösztön közvetve uralkodik, a vak észuralom egyetlen korszakaként jellemezzük, ugyanígy e felsorolás két utolsó korszakát, amelyekben az ész először a tudásba, majd pedig a művészet segítségével az életbe hatol be, a látó észuralom egyetlen korszakaként jellemezzük, akkor a jelenlegi kor két, elvében tökéletesen különböző világ határait egyesíti: a sötétség világának és a világosság világának, a kényszer világának és a szabadság világának határait, de ő maga egyikhez sem tartozik. Vagy másképpen, a jelenlegi kor, véleményem szerint, abba a korszakba esik, amely előző felsorolásunk szerint a harmadik volt, és amelyet a következő szavakkal jellemeztünk: a felszabadulásnak, közvetlenül az uralkodó tekintély alól történő felszabadulásnak, közvetve az észösztön fennhatósága és az ész bármilyen alakja alól történő felszabadulásnak a korszaka, a minden igazság iránti abszolút közömbösségnek és a vezérfonal nélküli tökéletes kötetlenségnek a kora, a tökéletes bűnösség állapota. – A mi korunk, nézetem szerint, ehhez a korszakhoz tartozik; magától értetődően azokkal a megszorításokkal, amelyekre már fent is utaltam, hogy tudniillik ezzel nem az összes most élő egyént, hanem csak azokat kívánom jellemezni, akik a kor termékei, és akikben koruk tisztán és világosan kifejeződik. (J. G. Fichte: *A jelenlegi kor alapvonásai* [1804]. Válogatott filozófiai írások. Budapest, 1980.)

☛ J. G. Fichte: A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tana (1806)

(*Első előadás*) Az igazság szerint van valami felesleges a „boldog élet” kifejezésben. Az élet ugyanis szükségképpen boldog, hiszen az élet a boldogság. A boldogtalan élet gondolata viszont ellentmondást foglal magában. Csak a halál boldogtalan. Ezért szigorú értelemben azokat az előadásokat, amelyeknek megtartására elhatároztam magam, úgy kellett volna neveznem, hogy az élet útmutatója, vagy az élet tana – vagy a másik oldalról nézve: a boldogság útmutatója, vagy boldogságtan. Mindeközben messze nem minden boldog, ami élőknek tűnik, ami azért van, mert a boldogtalan valójában és igazság szerint nem is él, hanem alkotórészeinek túlnyomó többsége szerint belesüllyedt a halálba és a nemlétebe.

Maga az élet a boldogság, mondtam. Ez másképpen nem is lehetne, hiszen az élet szeretet, és egész formája és ereje a szeretetben rejlik, és a szeretetből keletkezik. (...) A szeretet a magában véve halott létet maga elé állítva mintegy kettős létre *osztja fel* – és ezáltal énné vagy önmagává teszi, amely szemléli magát és tud magáról. Minden élet ebben az énségben gyökerezik. A szeretet másrészt a legbensőségesebben *egyesíti* és egybekapcsolja a felosztott ént, amely a szeretet nélkül csak hidegen és minden érdeklődés nélkül szemlélné önmagát. Éppen ez az utóbbi, a meg nem szűnő, örökre megmaradó kettősségben levő egység az élet. (...)

Ez a lét egyszerű, önmagával azonos és változhatatlan; nincsen benne se keletkezés, se pusztulás, nincs benne változás, nem megy végbe benne alakzatok játéka, hanem mindig csak az egyforma nyugodt lét és fennállás. (...) Ezért az igazi élet is egyszerű, változhatatlan és önmagával örökre azonosnak megmaradó. A látzat szüntelen változás, állandó lebegés a keletkezés és az elmúlás között. Ezért

a pusztán látszólagos élet is szüntelen változás, amely folyvást keletkezés és elmúlás között lebeg, és amelyet a változások szüntelen ide-oda taszítanak. (...)

Az igazi élet szeretetének tárgya az, amire az Isten megnevezéssel utalunk, vagy legalábbis utalnunk kellene. A csak látszólagos élet szeretetének tárgya a változékony, az, ami világgként jelenik meg nekünk, és amit így nevezünk. Az igazi élet tehát Istenben él és Istent szereti. A csak látszólagos élet a világban él, és megkísérli a világot szeretni. (...) Nem kétséges, hogy a síron túl is van boldogság azoknak, akik számára már a síron innen elkezdődött, és nem más úton-módon, mint ahogyan a síron innen minden pillanatban elkezdődhet. De senki nem lesz boldog pusztán az eltemetés révén. (...)

(Negyedik előadás) Az a véleményem, hogy az ember rendeltetése nem a nyomorúság, hanem békében, nyugalomban és boldogságban lehet része – már itt, e földön: mindenütt és mindig, amikor csak akarja. Ezt a boldogságot azonban nem kaphatja meg valamilyen külső hatalomtól vagy egy ilyen külső hatalom által véghezvitt csoda révén, hanem magának kell saját kezeivel megragadnia. Az ember minden nyomorúságának az az oka, hogy szétszóródik a sokféleségben és a változékonyban. A boldog élet egyetlen és abszolút feltétele az Egynek és öröknek belső szeretetében és gyönyörűségében való megragadása. Jóllehet ezt az Egyet természetesen csak kép formájában ragadhatjuk meg, és a valóságban egyáltalán nem változhatunk ezzel az Eggyé, és nem alakíthatjuk át magunkat ezzel. (...)

(Ötödik előadás) A világ felfogásának az első, legalacsonyabb rendű, legfelszínesebb és legzavarosabb módja, amikor azt tartják világnak és valóságosan létezőnek, ami a külső érzékek számára adódik. (...) A világ lehetséges szemléleteinek eredeti hasadásából származó második szemlélet az, amikor valaki úgy tekinti a világot, mint annak a rendnek és azoknak az egyenlő jogoknak a törvényét, amelyek az értelmes lények rendszerében állnak fenn. (...) A világ harmadik szemlélete a valódi és magasabb erkölcsiség álláspontja. (...) A világ szemléletének negyedik álláspontja a vallásé. (...) A világ ötödik és utolsó szemlélete a tudomány álláspontja. A tudományé, mondom, az egyetlen, abszolút és önmagában teljes tudományé. A tudomány teljes mértékben, rendbe szedve, egymáshoz való viszonyuknak megfelelően öleli fel annak az átalakulásnak minden pontját, amelyben az Egy a sokféleségbe megy át, az abszolút pedig a relatívba. Mindenütt és minden állásponton képes törvények szerint visszavezetni minden sokfélélt az egységre, vagy ezt a sokfélélt levezetni az egységből. (...)

A valódi és igazi vallásosság nemcsak szemlélő és elmélkedő, nemcsak ájtatos gondolatokon tépelődő, hanem szükségképpen tevékeny. Mint láttuk, a vallásosság abban a belső tudatban áll, hogy Isten valóban bennünk él, bennünk tevékenykedik és viszi végbe művét. (...) Cselekvésként ragadja meg a világát, és éppen mivel ez a cselekvés a világa, egyedül ebben él és csak ebben tud élni, és csak ebben leli gyönyörűségét. Ezt a cselekvést nem azért kívánja, hogy sikerre leljen az érzéki világban, hiszen a siker vagy a sikertelenség valójában egyáltalán nem érdekli, hanem mert csak a cselekvésben és csak cselekvésként él. Azért akarja ezt a cselekvést, mert ez az Isten akarata benne, és ez a saját, tulajdonképpeni részese-dése a létből. (...)

(*Kilencedik előadás*) Azon keseregnek, hogy túl sok nyomorúság van a világban, és önmagában véve dicséretes igyekezettel arra törekednek, hogy valamennyit felszámoljanak belőle. Ő, az elsőre szemük elé táruló nyomorúság sajnos nem az igazi nyomorúság! Mivel a dolgok úgy vannak, ahogyan vannak, a nyomorúság még a legjobb mindabból, ami a világban van, és mivel minden nyomorúság ellenére a helyzet nem lesz jobb a világban, majdnemhogyan azt hihetnénk, hogy még nincs is elég nyomorúság a világon. Az igazi nyomorúság az, hogy Isten képe, az emberiség bemocskolódtott, lealacsonyodott és porba tiprott. (...)

(*Tizedik előadás*) A lét önmaga-hordozása és önmaga-megtartása a létezésben nem más, mint a lét önmaga iránti szeretete. Ezt nem gondolhatjuk el érzésként, hiszen egyáltalán nem tudjuk elgondolni. (...) Felteszem a kérdést: Mi adja a tulajdonképpeni alapanyagot ennek a világnak, ahol a lényeg formája és az alak nyilvánvalóan a reflexió termékei? Nyilvánvalóan az abszolút szeretet. Az abszolút: Isten szeretete létezése iránt vagy a létezés szeretete a tiszta Isten iránt – ahogyan jobban tetszik. (...)

A szeretet ezért magasabb rendű, mint bármilyen ész, és ő maga az ész forrása és a realitás gyökere, az élet és az idő egyetlen teremtője. Ezzel, tisztelt egybegyűltek, végre világosan kimondtam a lét, az élet és a boldogság tanának, vagyis az igazi spekulációnak, amelyhez eddig felemelkedtünk, legmagasabb, valódi nézőpontját. Végül, a szeretet, ahogyan általában véve az igazság és a bizonyosság forrása, ugyanúgy a valóságos emberben és annak életében is a teljes igazság forrása. (...)

Csak a szeretetben születik meg a morális világ, és szeretet nélkül nem létezik. Ugyanígy főlöseges annak, aki szeret, azt mondani, hogy cselekedjék, hiszen szeretete már önmagától él, és a cselekvés, a morális cselekvés pusztán ennek az életnek a csöndes megjelenése. A cselekedet egyáltalán nem önmagában és önmagáért van, és nincsen saját elve, inkább csendesesen és nyugodtan árad ki a szeretetből, ahogyan a fény látszik kiáradni a Napból, és ahogyan Istennek önmaga iránti szeretetéből a világ valóban ki is árad. Így, ha valaki nem cselekszik, nem is szeret. (...)

Maga a boldogság a szeretetben és a szeretet örök kielégülésében áll, és hozzáférhetetlen a reflexió számára. A fogalom csak negatív módon tudja kifejezni, ahogyan a mi leírásunk is, amely fogalmakra támaszkodik. Csak azt jelezhetjük, hogy a boldog ember mentes a fájdalomtól, a vesződéstől, a nélkülözéstől. Azt, hogy pozitíve miben áll a boldogság, nem lehet leírni, csak közvetlenül érezni. (...) (J. G. Fichte: *A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tana*. Szent István Társulat, Budapest, 2010.)

☛ J. G. Fichte: Az erkölcsstan rendszere (1812)

Számunkra egyáltalán nem létezik objektív világ és természet; tisztán tagadjuk ezt. Számunkra viszont éppen ez az abszolút igaz. Schelling például a szememre vetette, hogy nálam nincs természet. Visszahárítom a szemrehányást, s balszerencsének tartom, hogy nála van természet, e vak véletlen. A szellem és a természet közül

az egyiket mellőznünk kell; a kettő semmiképpen sem egyeztethető össze. Állítólagos egyeztetésük részben képmutatás és hazugság, részben pedig a belső érzés kikényszerítette következetlenség. A lét, a valóban igaz és valóságos tehát szellemi; más lét pedig nincs. (...)

Az egész jelenlegi világ létének nincs egyéb célja, mint az emberiség erkölcsössé nevelése. (...) A világ minden pillanatban a lehető legjobb, bár nem a boldogság és élvezet, hanem minden ember erkölcsi nevelése szempontjából. (...)

Igazi filozófiával az erkölcsi hit esetében találkozunk, amelyik maga fejlődött a tisztánlátásig és a látni-akarás ösztönéig. A filozófia feltételezi az erkölcsi hitet: már bírnia kell a tárgyat, amelyet tiszta fényben fog látni. Az erkölcsi hit tényleges létezésre azonban csak kinyilatkoztatáson és ösztönzésen keresztül tesz szert. Ezért bármennyire minden egyház fölé emelkedett is formája tekintetében minden filozófia, tényleges létét tekintve mégis az egyházból és annak elvéből, a kinyilatkoztatásból indul ki. A filozófus ezért az egyház tagja, s az is marad, mert szükségképpen az egyház kebelén belül jött létre, s onnan indult ki. (J. G. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat, Budapest, 1976, 622., 680., 715.)

☛ F. W. J. Schelling: A transzcendentális idealizmus rendszere (1800)

(*Előszó*) A szerző különös gondot fordított annak az összefüggésnek a kifejtésére, amely voltaképpen azoknak a szemléleti fokozatoknak a sorozata, melyeken át az Én felemelkedik a tudat legmagasabb fokáig. Erre az eljárásra főként a természet és az intelligencia közti párhuzamosság készítette, amelyet már régen felismert, és amelyet tökéletesen kifejezni nem képes sem külön a transzcendentális filozófia, sem külön a természetfilozófia, hanem csak e két tudomány együtt. Éppen ezért a kettőnek örökre ellentétesnek kell lennie, és sohasem válhatnak eggyé. (...)

(*Bevezetés*) 1. §. 1. Minden tudás egy objektívnek egy szubjektívvel való megegyezésén alapul. Mert csak az igazat tudjuk; az igazságot viszont általában a képzeteknek tárgyaikkal való megegyezésével határozzák meg. 2. Mindazt együttvéve, ami a tudásunkban pusztán objektív, természetnek nevezhetjük; ezzel szemben Énnel vagy intelligenciának nevezhetjük mindazt, ami szubjektív. (...)

3. §. Annak a kérdésnek a megválaszolása: „hogyan lehet elgondolni, hogy a képzetek igazodnak a tárgyakhoz, és egyúttal a tárgyak igazodnak a képzetekhez?”, a transzcendentális filozófiának nem első, hanem végső feladata.

Könnyen beláthatjuk, hogy ez a probléma sem az elméleti, sem a gyakorlati filozófiában nem oldható meg, hanem csak egy magasabb rendűben, amely az összekötő kapocs kettejük között, és sem nem elméleti, sem nem gyakorlati, hanem egyszerre mindkettő.

Azt, hogy az objektív világ hogyan alkalmazkodik a bennünk levő képzetekhez, és a bennünk levő képzetek hogyan alkalmazkodnak az objektív világhoz, nem foghatjuk fel, ha nincs előre megállapított harmónia a két világ, az eszmei és a reális között. De ez az előre megállapított harmónia nem gondolható el, ha az objektív világot létrehozó tevékenység nem azonos eredendően az akarásban megnyilatkozó tevékenységgel, és megfordítva. (...)

Ha feltesszük – mivel a két tevékenységnek elvben egynek kell lennie –, hogy ugyanaz a tevékenység, amely a szabad cselekvésben tudatossággal párosulva produktív, a világ létrehozásában tudatosság nélkül produktív, akkor ez az előre megállapított harmónia a valóságos, és az ellentmondást feloldottuk. (...)

A természet mind egészében, mind egyes produktumaiban, tudatosan létrehozott műnek, és ugyanakkor egy teljességgel vak mechanizmus produktumának fog mutatkozni. A természet célszerű anélkül, hogy a célszerűséggel magyarázható volna. Tehát a természeti célok filozófiája, avagy a teleológia az a pont, ahol az elméleti és a gyakorlati filozófia egyesül. (...)

(IV. főszakasz) Az általános jogállapot létrejötte nem bízható a pusztá véletlenre, mégsem várható mástól, mint az erők szabad játékatól, amelyet a történelemben figyelhetünk meg. Felvetődik tehát a kérdés, hogy terv és cél nélküli események sorozata megérdemli-e egyáltalán a „történelem” nevet, és nem tartalmazza-e már a történelem pusztá fogalma egy olyan szükségszerűségnek a fogalmát, amelyet az önkény maga is szolgálni kénytelen.

Először is meg kell alkotnunk magunknak a történelem fogalmát. A történelemnek nem tárgya mindaz, ami megtörténik. (...) Nyilvánvaló, hogy a történelem sem az abszolút törvényszerűséggel, sem az abszolút szabadsággal nem fér össze, és csak ott lehetséges, ahol egyetlen eszmény úgy valósul meg végtelenül sok eltérés közepette, hogy ha az egyes nem is, de az egész egybevág vele. (...) A történelemnek tehát újabb jellemző tulajdonságát kaptuk meg, nevezetesen azt, hogy csak olyan lényeknek van történelmük, akik előtt olyan eszmény áll, amelyet csak a nem valósíthat meg, sohasem az egyén. (...)

Kiderül, hogy a „történelem” nevet az eseményeknek sem az a sorozata nem érdemli meg, amely minden törvényszerűséget nélkülöz, sem pedig az, amelyik teljesen törvényszerű. Kiderül ebből, hogy

a) Az a haladás, amelyet minden történelemben elgondolunk, nem enged meg olyan törvényszerűséget, amely a szabad tevékenységet a cselekedetek meghatározott, mindig önmagába visszatérő egymásra következésére korlátozza;

b) Egyáltalán nem lehet a történelem tárgya az, ami egy meghatározott mechanizmus szerint következik be, vagy aminek *a priori* elmélete van. Az elmélet és a történelem teljesen ellentétes egymással. Az embernek csak azért van történelme, mert semmiféle elmélet alapján nem lehet előre kiszámítani, hogy mit fog tenni. Ennyiben az önkény a történelem istennője. A mitológia szerint a történelem az ösztön birodalmából a szabadság területére tett első lépéssel, az aranykor elvesztésével vagy a bűnbeeséssel, tehát az önkény első megnyilvánulásával kezdődik. A filozófusok elgondolásaiban a történelem az ész birodalmával, vagyis a jog aranykorával ér véget, amikor a földről eltűnik minden önkény, és az ember szabadon tér vissza ugyanarra a pontra, amelyre a természet eredetileg állította, és amelyet elhagyott, amikor a történelem elkezdődött.

c) A „történelem” nevet az események olyan sorozata sem érdemli meg, amely nélkülöz minden törvényszerűséget vagy minden célt és szándékot. A történelem jellegzetességét a szabadság és a törvényszerűség egysege alkotja. (...)

Az eddigiekből rögtön következik, hogy mi a történelem egyedül igaz szemlélete. A történelem mint egész az abszolútum folyamatos, lassanként feltáruló ki-

nyilatkoztatása. (...) E kinyilatkoztatásnak három periódusát, tehát a történelemnek is három periódusát tételvezhetjük fel. A felosztás alapjául a sors és a gondviselés ellentétes pólusai szolgálnak, közöttük helyezkedik el a természet, a közép, amely az átmenetet alkotja az egyiktől a másikhoz.

Az első periódusban az uralkodó elv még csak sorsként, vagyis teljesen vak hatalomként jelenik meg, amely hidegen és öntudatlanul lerombolja a legnagyobbat és legpompásabbat is. (...)

A történelem második periódusában természetként nyilatkoztatja ki magát az, ami az elsőben sorsként, azaz teljesen vak hatalomként jelent meg, és a sötét törvény, amely az előbbiben uralkodott, most legalább felismerhető természeti törvénné változva jelenik meg, amely a szabadságot és a zabolátlan önkényt egy természeti terv szolgálatára kényszeríti. (...)

A történelem harmadik periódusa az lesz, amikor gondviselésként fog kibontakozni az, ami a korábbi periódusokban sorsnak és természetnek látszott, és nyilvánvalóvá lesz, hogy már az is a gondviselés kezdete volt – bár ez a gondviselés még nem nyilatkozott meg tökéletesen –, ami a sors vagy a természet pusztá művének látszott. (F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Gondolat, Budapest, 1983, 24., 35., 46–47., 353–356., 372–375.)

☛ F. W. J. Schelling: Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről (1809)

A világban, ahogyan az most szemünk elé tárul, minden szabály, rend és forma. Ám az alapban még mindig bennerejlik a szabály nélküli, amely újra felszínre törhet. Sehol nem úgy látszik, mintha a rend és a forma volna az eredendő, hanem úgy, mintha a kezdetben szabály nélküli jutna el a rend állapotába. Ez a realitás felfoghatatlan bázisa a dolgokban, a soha el nem tűnő maradvány, az, ami a legnagyobb erőfeszítés árán sem oldható fel az értelemben, hanem örökre az alapban rejtve marad. Ebből az értelem-nélküliből született meg, jött világra a szó tulajdonképpeni értelmében vett értelem. (...) Az ember önhittsége berzenkedik az alapból való ilyen eredet ellen, mi több, erkölcsi alapokat is keresgél ez ellen. Mindamellett nem tudunk semmi olyanról, ami az embert inkább ösztönözné arra, hogy minden erejével a fényre törekedjék, mint a mélységes éjszaka tudata, amaz éjé, amelyből az ember a létezésre emelkedett. (...)

Az emberben benne van a sötét elv egész hatalma, ám egyszersmind a fény egész ereje is. Az emberben benne van a legmélyebb szakadék és a legmagasabb mennybolt, vagyis benne mind a két centrum. Az ember akarata a még csak az alapzatban meglévő Istennek az örök vágyakozásában rejtőző csírája; az életnek a mélybe elzárt isteni pillantása, amelyet az Isten csak akkor látott, amikor a természet megteremtésére irányuló akarat megfogant benne. Egyedül őbenne, az emberben szerette Isten a világot; és éppen Istennek ezt a hasonmását fogta el a centrumban a vágyakozás, amikor e vágyakozás ellentétbe került a fényvel. Az ember azért, hogy az alapzatból lép elő (azáltal, hogy teremtmény), magában foglal egy Istenre vonatkozóan független elvet; azáltal azonban, hogy ez az elv a fényre dicsőült – anélkül persze, hogy megszűnt volna az alap szerint sötét mivolta –, vala-

mi magasabb rendű tárul fel benne, a szellem. Mert az örök szellem mondja bele az egységet vagy a szót a természetbe. (...)

Az ember, mint kimutattuk, az eredendő teremtésben meghatározatlan lény (amit mitikusan mint az ártatlanságnak és a kezdeti boldogságnak a mai életet megelőző állapotát ábrázolhatnak); csak ő maga dönthet így vagy úgy. Ez a döntés azonban nem tartozhat bele az időbe; kívül esik mindenféle időn, és ezért egybeesik az első teremtéssel, habár mintegy a teremtéstől különböző tett. Az ember az időben születik ugyan, mégis a teremtés kezdetébe, a középpontba teremtetett. A tett maga, mely életét az időben meghatározza, nem az időhöz tartozik, hanem az örökkévalósághoz. E tett nem az idő szerint előzi meg az életet, hanem az időn át, az időtől nem érintve, mint egy, a természet szerinti örök tett. A tett révén terjed az ember élete a teremtés kezdetéig; ezért az ember a tett révén a megalakított túl is szabad, és maga is örök kezdet. (...)

Formálisan, vagyis az isteni lényegiségre való tekintet nélkül végtelenül sok minden volt lehetséges és az mindmáig. Csakhogy ez azt jelenti, hogy az isteni szabadságot egy olyan fogalom segítségével akarjuk elfogadni, amely önmagában téves, amely csak a mi értelmünkben létezik, nem pedig Istenben, akiről aligha gondolhatjuk, hogy eltekint saját lényegétől vagy tökéletességétől. Ami a lehetséges világok pluralitását illeti: valamiféle önmagában szabály nélküli, amilyen magyarázatunk szerint az alap eredeti mozgása, mint egy még nem megformált, de minden forma iránt fogékony anyag, csakugyan a lehetőségek végtelenségét lát-szik nyújtani. Ha viszont erre alapoznánk a többi világ lehetőségét, akkor ehhez csak azt a megjegyzést kellene fűznünk, hogy Isten tekintetében még semmiféle lehetőség nem következik, mivel az alapot nem nevezhetjük Istennek, és Isten a maga tökéletessége szerint csak egyet akarhat. De ama szabálynélküliséget sem képzelhetjük el úgy, mintha az alap nem tartalmazná az Isten lényege szerint egyedül lehetséges világ őstípusát, amelyet a valóságos teremtésben csak az erők szétválása, szabályozása és az őstípust akadályozó vagy háttérbe szorító szabálynélküliség kizárása tesz potencialitásból aktualitássá. Az isteni értelemben mint őseredeti bölcsességben azonban, ahol Isten ideálisan vagy ősképszerűen megvalósult, ahogyan csak egyetlen Isten létezik, úgy csak egyetlen világ lehetséges.

Az isteni értelemben van ugyan rendszer, de Isten maga nem rendszer, hanem élet, és csak ebben rejlik a válasz arra a kérdésre, amely érdekében mindezt előrebocsátottuk, a rossz lehetőségének kérdésére Isten vonatkozásában. Minden egzisztencia megkövetel egy feltételt, hogy valóságos, tudniillik személyes egzisztencia legyen. Isten egzisztenciája sem lehetne ilyen feltétel nélkül személyes, ám e feltétel benne van, nem kívülről. Ezt a feltételt Isten nem tudja megszüntetni, mert különben önmagát kellene megszüntetnie, csak arra képes, hogy szeretettel legyen úrrá felette és alárendelje megdicsőülésének. Istenben is lenne alapja a sötétségnek, ha ő nem vonná ezt magához, ha nem egyesülne vele egy és abszolút személyiségként. Az ember sohasem keríti hatalmába e feltételt, még ha a rosszban törekszik is erre; ez a feltétel az ember számára csak kölcsönvett, tőle független; ezért személyisége és önmagassága sohasem emelkedhet tökéletes aktualitássá. Ez a minden véges élethez hozzátapadó szomorúság, és ha Istenben egy legalább viszonylagosan független feltétel létezik, akkor ez benne magában a szomorúság

forrása, amely viszont sohasem válik valósággá, hanem csak a leküzdés örök örömeire szolgál. Innen a mélabú fátyla, amely ráborul az egész természetre, minden élet mély, megszüntethetetlen melankóliája. Örömhöz fájdalom társul, a fájdalom megdicsőül az örömben. Ezért ami a pusztá feltételből vagy alapból következik, nem Istenből ered, habár Isten egzisztenciájához szükséges. De azt sem mondhatjuk, hogy a rossz az alapból ered, vagy hogy az alap akarata hozza létre. Mert a rossz mindig csak tulajdon szívünk legbensőbb akaratában foganhat meg, és csak az ember saját tette hozhatja létre. (...)

Mindezek után még mindig hátravan egy kérdés: véget ér-e a rossz, és hogyan ér véget? Van-e egyáltalán végcélja a teremtésnek, és ha a rossz megsemmisítése ez a végcél, miért nem teljesül be közvetlenül, miért nem kezdettől fogva létezik a tökéletes? Erre egyetlen válasz van, s azt már megadtuk: mert Isten élet, nem pusztán lét. Viszont minden életnek sorsa van, és alá van vetve a szenvedésnek és az alakulásnak. Isten tehát ennek is önként vetette alá magát, először már akkor, amikor különválasztotta a fény és a sötétség világát, hogy személyessé váljék. A lét csak az alakulásban válik érzékelhetővé. A létben persze nincs alakulás; a létben maga is inkább mint örökkévalóság tételezett; de az ellentét általi megvalósulásban szükségszerűen létezik egy alakulás. Az embermód szenvedő Isten közös kincse az őskor minden misztériumának és szellemi vallásának; egy ilyen Isten fogalma nélkül felfoghatatlan marad az egész történelem. (...)

Még a szellem sem a legmagasabb rendű; a szellem csak a szeretet szelleme vagy lehellete. A szeretet azonban a legmagasabb rendű. A szeretet az, ami előbb volt jelen, mint az alapzat, és előbb, mint az egzisztáló (mármint amennyiben egymástól elválasztva tekintjük őket); de még nem mint szeretet létezett. Hanem – hogyan is kellene neveznünk? Itt végre eljutottunk egész vizsgálódásunk legmagasabb pontjára. Már régóta hallottuk a kérdést: mire szolgál mégis amaz első megkülönböztetés a lényeg mint alap és a lényeg mint egzisztáló között? Mert vagy nincs a kettőnek közös középpontja: akkor az abszolút dualizmus mellett kell döntenünk. Vagy van ilyen középpont: akkor a végső vizsgálódásban a kettő egybeesik. Ekkor aztán egyetlen lényeg áll rendelkezésünkre minden ellentét jellemzésére, fény és sötétség, jó és rossz abszolút azonossága és azok a képtelen következmények, amelyekbe minden észrendszer szükségképpen belebonyolódik és amelyeket e rendszerekről már régen kimutattak. Már megmagyaráztuk, hogy az első vonatkozásban mit fogadunk el: minden alap és minden egzisztáló előtt, tehát egyáltalán minden dualitás előtt kell hogy létezzék egy lényeg; mi másnak nevezhetnénk ezt, mint ősalapnak (Urgrund) vagy inkább alaptalanságnak (Ungrund)? Az alap lényege, csakúgy, mint az egzisztáló lényege csak minden alapot megelőző lehet, tehát a feltétlennek tekintett abszolút, az alaptalanság. Ez azonban csak azáltal lehetséges, hogy az alaptalanság két egyként örökkévaló kezdetre válik szét, nem úgy, hogy a kettő egyszerre, hanem úgy, hogy mindegyikben azonos módon létezik. (...)

Jó és rossz egyáltalán nem képez eredendő ellentétet, legkevésbé pedig dualitást. Ott van dualitás, ahol valóban két lényeg áll szemben egymással. A rossz azonban nem lényeg, hanem lényegtelenység, amelynek csak ellentétében van realitása, nem pedig önmagában. Az abszolút identitás, a szeretet szelleme is éppen

azért van előbb, mint a rossz, mert a rossz csak vele ellentétben jelenik meg. Ezért az abszolút azonosság a rosszat nem is foglalhatja magában, a rossz ebből örökre kizárt és kítaszított. (...)

Csak az ember létezik Istenben, és éppen az Istenben-való-lét által képes a szabadságra. Egyedül az ember centrális lény, és az embernek a centrumban is kell maradnia. Minden dolog az emberben megalkotott, ahogyan Isten csak az ember által fogadja el, köti magához a természetet. A természet az első, avagy Ó-Testamentum, mivel a dolgok még kívül vannak a centrumon és ezért alá vannak vetve a törvénynek. Az ember kezdete az Új-Szövetségnek, amely által mint Istenhez kapcsolódó Megváltó Isten (a végső szétválás után) a természetet is elfogadja és magához vonja. Az ember tehát megváltója a természetnek; a természet minden előképe az emberre irányul. Az Ige, ami az emberben teljesül be, a természetben homályos, profetikus, még nem teljesen kimondott szó. (...) Elmúlt a pusztán történeti hit kora, ha egyszer adott a közvetlen megismerés lehetősége. Nekünk minden leírtnál régibb kinyilatkoztatásunk van: a természet. (F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. T-Twins Kiadó, Budapest, 1992.)

☛ F. W. J. Schelling: Stuttgarti magánelőadások (1810)

Mennyiben lehetséges egyáltalán rendszer? A válasz: a rendszer már sokkal korábban létezett, mint ahogy az embernek eszébe jutott, hogy létrehozza – ez a világ rendszere. Ennek megtalálása a tulajdonképpeni feladat. Az igazi rendszert nem lehet kitalálni, hanem csak mint magánvalót, vagyis az isteni értelemben már meglévőt kell megtalálnunk. A legtöbb filozófiai rendszer az alkotójának pusztán kitalációja – jól vagy rosszul kigondolt. A legtöbb rendszer majdnem olyan, mint a történelmi regényeink. Egy rendszert ebben az értelemben egyetlen lehetségesként feltüntetni magas fokú intolerancia – ez az iskolarendszerek sajátja. Biztosíthatom, hogy ehhez nem akartam újabb adalékot szolgáltatni. Mindazonáltal az igazi rendszert – amelyhez minden egyedi, még a legegységesebb tag ismeretére is szükség van – a maga empirikus totalitásában nem lehet megtalálni.

Ha az, amit meg kell találnunk, rendszer, akkor 1. mint világrendszernek kell hogy legyen egy önmagára épülő, önmagában és önmaga révén fennálló princípiuma, amely az egész minden részében reprodukálja magát; 2. semmit sem szabad kizárnia (például a természetet), semmit sem szabad egyoldalúan alárendelnie vagy elnyomnia; 3. rendelkeznie kell a kifejtés és az előrehaladás módszerével, amely biztosítja, hogy egyetlen közbeeső láncszemet sem lehet átugrani.

Mi tehát az én rendszerem princípiuma? – Ezt a princípiumot eddig különböző módokon fejezték ki:

a) Mint az abszolút azonosság princípiumát, amely jól megkülönböztethető az abszolút egyformaságtól. Az azonosság, amelyre itt gondolok, a dolgok organikus egysége. Minden organizmus egységes anélkül, hogy a részeit teljesen egyformának tekinthetnénk. (...)

b) Ezt a princípiumot mások határozottabban, a reális és az ideális abszolút azonosságaként fejezték ki. Az ő véleményük nem az, hogy a reális és az ideális numerikusan vagy logikailag egyenlő; lényegi egységről van szó. A két formában ugyan egy és ugyanaz a dolog van tételezve, de mindegyik formában sajátos és nem egylényegű. (...)

De miért tekintjük az első princípiumot a reális és az ideális egységének? Először is azért, hogy utaljunk rá, hogy sem a reális, sem az ideális mint olyan nem lehet az első, vagy az abszolútum, hanem mindkettő csak alárendelt formája a tulajdonképpeni ős-lénynek. De akkor pozitív módon is ki kell mondanunk, hogy mindkettőben ugyanaz a lényegiség rejlik. (...)

c) Egy harmadik kifejezéssel a filozófiám princípiumát abszolútumnak vagy Istennek is nevezhetjük. Az abszolútum itt az egész filozófia princípiuma; az abszolútum csak egészként gondolható el, Istenben él és tevékenykedik, míg a dogmatikus, vagyis a leibnizi–wolffi rendszer, de ugyanúgy a kanti is, Istent csak utólag vezet be. Az én filozófiám és az általában vett filozófia abban különbözik a teológiától (amellyel pedig rokonságban áll), hogy a teológia inkább csak a filozófia elvonatkoztatása. A teológia Istent bizonyos értelemben csak különös objektumnak tekinti, míg a filozófia Istent minden dolog legfelső magyarázati alapjává teszi, és ezért Isten eszméjét más tárgyakra is kiterjeszti. Ezzel függ össze a következő gondolat.

Most egy szokásos kérdéshez jutunk. Ha a filozófia Istent teszi önmaga alapjává, akkor hogyan juthatunk el Isten vagy az abszolútum megismeréséhez? Erre a kérdésre nem lehet válaszolni. A feltétlen létezését nem lehet ugyanúgy bizonyítani, mint a feltételezettét. A feltétlen az a közeg, amelyben egyedül lehetséges a bizonyítás. Ahogy a geométer, amikor elkezd bizonyítani a tételeit, először nem bizonyítja a tér létét, hanem csak feltételezi, úgy a filozófia sem igazolhatja Isten létét, hanem be kell ismernie, hogy az abszolútum vagy Isten nélkül egyáltalán nem is létezhetne. – Minden csak az abszolútumban ábrázolható. A feltétlen ezért nem előzi meg a filozófia létezését, hanem az egész filozófia ezzel a létezéssel foglalkozik, ennek az abszolútumnak a folyamatos bizonyítása, ezért nem követelhetjük ezt a bizonyítást már kezdetben. Ha az univerzum nem más, mint az abszolútum manifesztációja, és a filozófia nem más, mint az univerzum szellemi ábrázolása, akkor az egész filozófia csak manifesztáció, azaz Isten folyamatos bizonyítása. (F. W. J. Schelling: *Stuttgarter magánelőadások*, I. 1810. Budapest, 2007, 5–7.)

☛ F. W. J. Schelling: A kinyilatkoztatás filozófiája

Távol attól, hogy az ember és ténykedése értelmessé tegye a világot, maga az ember a legtalányosabb, és megkerülhetetlenül arra a vélekedésre késztet, hogy minden lét boldogtalan; oly vélekedés ez, amely sokféle fájdalmas–panaszos hangon szól hozzánk a régi és az újabb korokból. Éppen ő, az ember teszi fel a végső, kétségbeesés fütötte kérdést: Miért van egyáltalán valami? Miért nem a semmi? (F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*. Sämtliche Werke, XIII. 7.)

☛ J. G. Herder

Ha az emberiséget annak tekintjük, aminek ismerjük, és saját törvényei alapján vizsgáljuk, akkor nem találunk az emberben magasabb rendű tulajdonságokat a humanitásnál; mert ha angyalokat vagy isteneket képzelünk el, csupán eszményi, magasabb rendű embereknek képzeljük őket. Amint láttuk, természetünk erre a nyilvánvaló célra szerveződött; ezért kaptuk finomabb érzékeinket és hajlamainkat, eszünket és szabadságunkat, törekeny és tartós egészségünket, nyelvünket, művészetünket és vallásunkat. Az ember semmilyen körülmények között és semmilyen társadalomban nem tarthatott mást szem előtt, soha nem bontakoztatható ki egyebet, mint a humanitást, bárhogyan gondolkodott is felőle. A humanitás kedvéért alkotta meg a Természet nemzedékeink és életkoraink rendjét, oly módon, hogy gyermekkorunk tovább tartson, és csak a nevelés segítségével sajátítsa el az emberség bizonyos fajtáját. (J. G. Herder: *Eszmék az emberség történetének filozófiájáról*. III. rész, 15. könyv. Gondolat, Budapest, 1978, 407–408.)

*

Emberek vagyunk valamennyien és magunkon hordjuk az emberséget, vagy az emberséghez tartozunk. (...) Emberi jogokról nem szólhatunk anélkül, hogy meg ne említenők az emberi kötelességeket; a kettő egymásra vonatkozik, és mindkettőre közös szót keresünk. (...) Ugyanez érvényes az emberi méltóságra és az emberszeretetre is. (...) Megmaradunk tehát a „humanitás” szónál, amellyel a régi és az újabb írók legjobbjai oly méltóságteljes fogalmakat kapcsoltak össze. A humanitás nemünk karaktere; de csak hajlanként születik velünk, és voltaképpen ki kell fejlesztenünk. Nem készen hozzuk magunkkal, de ez legyen törekvésünk célja, tevékenységünk, értékünk summája. (...)

A görögök nemesebb névvel illették az embert: anthróposz, a felfelé tekintő, aki arcát és szemét a magasba emeli, vagy amint Platón még művészbibben fejez ki, olyasvalaki, aki nemcsak lát, hanem közben számol és mérlegel is. Ám a görögök figyelmét sem kerülhették el e felfelé tekintő, eszes faj fogyatékosai, amelyek szánakozó együttérzést, tehát humanitást és bajtársiasságot váltanak ki. (...)

A rómaiaknak viszont, akiktől a „humanitás” szó tulajdonképpen származik, elég okuk volt a fogalom pontosabb kidolgozására. (...) Az a nemes lélek, aki önként lemondott a méltánytalan jogokról, aki a gyermekekkel, rabszolgákkal, az alacsonyabb sorsúakkal, az idegenekkel és az ellenséggel nem római polgár vagy patrícius módjára, hanem emberként bánt, az humanus, humanissimus volt. (...) És mivel a görög bölcelet tanulmányozása és szeretete nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a nyers, szigorú rómaiak elnéző, szelíd, szívélyes, méltóságos gondolkodáshoz szokjanak, lehetett volna-e szebben elnevezni a kultúrtudományokat, mint a „humán tudományok” nevével? A filozófia semmiképpen sem maradt ki e tudományok közül, sőt neveljük és társuk volt, anyjuk és leányuk.

A humanitás nem könnyed pajtáskodás, nem is a társas érintkezésben tanúsított előzékenység, bármily vonzó is ez a mindennapi életben. Szubjektív oldalról nézve inkább: együttérzés az emberi természet erősségeivel és gyengéivel, fogya-

tékosságaival és kiválóságaival, de nem tevékenység és belátás nélkül. A humánus ember objektuma, törekvéseinek és cselekvéseinek célja mindaz, ami nemünk jellegét alkotja, ami hozzájárul e jelleg maximális kiműveléséhez és tökéletesítéséhez. Nemünknek nincs más esélye, mint hogy maga alakítsa önmagát azzá, amivé lehet és lennie kell, tehát egyetlen tagja sem vonhatja ki magát e kötelesség alól. Részt kell vennie az Egész gondjában-bajában, önként áldozva a ráeső részt értelméből és tevékenységéből neme Géniusának. (J. G. Herder: *Levelek a humanitás előmozdítására. A humanitás fogalmáról*. Gondolat, Budapest, 1978, 473–480.)

☛ F. Schiller: Levelek az ember esztétikai neveléséről

A természet nem kezdi különbül az emberrel, mint többi művével: cselekszik helyette, ahol ő még nem tud szabad intelligenciaként maga cselekedni. De az embert éppen az teszi emberré, hogy nem reked meg annál, amit a puszta természet csinált belőle, hanem megvan a képessége, hogy a lépéseket, melyeket még a természettől vezetve végigjárt, az ész által újra megtegye visszafelé, a szükség művét szabad választásának művévé alakítsa át, és a fizikai szükségszerűséget morális szükségszerűséggé emelje. (...)

E kettős feladat teljesítésére – hogy tudniillik a bennünk lévő szükségszerűt valóságossá tegyük, és a rajtunk kívül lévő valóságost alá vessük a szükségszerűség törvényének – két ellentétes erő hajt bennünket, melyeket, minthogy objektumuk megvalósítására ösztönzik az embert, egészen találóan ösztönöknek mondhatunk. Az első közülük, melyet *érzéki ösztönnek* nevezek, az ember fizikai létezéséből, avagy érzéki természetéből ered, s arra törekszik, hogy őt az idő korlátai közé szorítsa és anyaggá tegye. (...) A második amaz ösztönök közül, melyet *formaösztönnek* nevezhetünk, az ember abszolút létezéséből, avagy eszes természetéből ered, s arra törekszik, hogy szabaddá tegye őt, harmóniát vigyen megjelenésének különbözőségébe, s állapotának minden változása közepette érvényre juttassa személyét. (...)

Első pillantásra a két ösztön tendenciái a lehető legellentétesebbnak látszanak, amennyiben az egyik változásra, a másik változhatatlanságra törekszik. S mégis e két ösztön az, ami kimeríti az emberség fogalmát, és egy harmadik alapösztön, amely közvetíthetné a kettőt, teljességgel elgondolhatatlan fogalom. Hogyan fogjuk hát helyreállítani az emberi természet egységét, amelyet ez az eredendő és gyökeres ellentétesség teljesen megszüntetni látszik? (...)

Örködni e szférák fölött, s mindkét ösztönnek biztosítani a határait: ez a kultúra feladata. Így a kultúra egyforma igazságossággal tartozik mindkettőnek, s nem pusztán az észösztönt kell érvényre juttatnia az érzékivel szemben, hanem emezt is amazzal szemben. Kettős feladata van tehát. Először: óvni az érzékiséget a szabadság beavatkozása ellen, másodsor: biztosítani a személyiséget az érzetek hatalma ellen. Az előbbit az érzőképeség kiművelésével, az utóbbit az észképeség kiművelésével éri el. (...)

Kultúrájának tehát abban kell állnia, hogy először: a befogadóképességnek biztosítsa a legsokrétűbb érintkezést a világgal, s az érzés oldalán fokozza a legma-

gasabbra a passzivitást; másodsor: a meghatározóképeségnek szerezzék meg a legnagyobb függetlenséget a befogadóképességtől, s az ész oldalán fokozza a legnagyobb gasabbra az aktivitást. Ahol e két tulajdonság egyesül, ott az ember a létezés legnagyobb gazdagságával összekapcsolja a legnagyobb öntevékenységet és szabadságot, s ahelyett, hogy elveszne a világban, sokkal inkább magába vonja azt jelenségeinek egész végtelenségével, és aláveti esze egységének. (...)

Ezzel elérkeztünk a két ösztön olyan kölcsönhatásának fogalmához, ahol az egyiknek a működése egyszerre alapozza meg és határolja be a másikat, s önmagában véve mindkettő éppen azáltal tud a legteljesebben megnyilatkozni, hogy a másik tevékeny. (...) Az érzéki ösztön azt akarja, hogy legyen változás, hogy az időnek legyen tartalma; a formaösztön azt, hogy az idő megszűnjék, hogy ne legyen változás. Az az ösztön tehát, amelyben a kettő összekapcsoltan működik – legyen szabad *játékösztön*nek neveznem addig is, amíg nem igazolom ezt az elnevezést –, tehát a játékösztön arra irányulna, hogy az időt az időben szüntesse meg, hogy a keletkezést az abszolút léttel, a változást az azonossággal egyesítse. (...)

A játékösztön tehát, melyben a kettő egyesülten működik, egyszerre fogja esetlegessé tenni formai és materiális mivoltunkat, egyszerre tökéletességünket és boldogságunkat; ám éppen mert mind a kettőt esetlegessé teszi, s mert a szükség-szerűséggel együtt az esetlegesség is eltűnik, mindkettőben újra megszünteti az esetlegességet, vagyis az anyagba formát, a formába anyagot visz. Ugyanabban a mértékben, amennyire megfosztja az érzeteket és az indulatokat dinamikai hatásuktól, összhangba hozza őket az ész eszméivel, s ugyanabban a mértékben, amennyire megfosztja az ész törvényeit morális kényszerítő erejüktől, kibékíti őket az érzékek érdekeivel. (...)

Az ember – tudjuk – nem kizárólagosan anyag és nem is kizárólagosan szellem. A szépség tehát, mint emberségének betetőződése, nem lehet sem kizárólag pusztán élet, ahogyan éles elméjű megfigyelők állították, akik túl szorosan tartották magukat a tapasztalat tanúságához, sem kizárólag pusztán alak, ahogyan részint spekulatív világbölcsek ítélték róla, akik túl messze eltávolodtak a tapasztalattól, részint filozofáló művészek, akik magyarázatában túlságosan a művészet szükségletétől vezették magukat. Nem, a szépség közös tárgya a két ösztönnek, vagyis a játékösztön tárgya. (...)

Mint láttuk, két ellentétes ösztön kölcsönhatásából és két ellentétes elv összekapcsolódásából keletkezik a szép, melynek eszményét ezért a realitás és a forma lehető legtökéletesebb összetartozásában és egyensúlyában kell majd keresni. (...) A szépség az érzéki embert elvezeti a formához és a gondolkodáshoz; a szépség a szellemi embert visszatereli az anyaghoz, s újra átadja őt az érzéki világnak. (...)

Az elme tehát egy olyan köztes hangoltságon keresztül megy át az érzettől a gondolathoz, amelyben érzékiség és ész egyszerre tevékenyek, ám épp ezért kölcsönösen megszüntetik egymás meghatározó erejét, s oppozíció által negációt idéznek elő. Ez a köztes hangoltság, melyben az elme sem fizikailag, sem morálisan nincs kényszerítve, s mégis mindkét módon tevékeny, mindennél inkább rászolgál arra, hogy szabad hangoltságnak nevezzük, s ha az érzéki meghatározás állapotát fizikai, az ész általi meghatározását pedig logikai és morális állapotnak

mondjuk, akkor a reális és aktív meghatározhatóság szóban forgó állapotát esztétikai állapotnak kell nevezni. (...)

Az esztétikai kultúra által tehát még teljességgel meghatározatlan marad egy ember személyes értéke vagy méltósága, amennyiben ez csak tőle magától függhet; pusztán annyit ért el, semmi többet, hogy immáron természettől fogva van lehetősége azt csinálni magából, amit akar – hogy teljes mértékben visszaadatott neki a szabadság, hogy az legyen, aminek lennie kell. Ám éppen ezzel valami végtelent ér el. Mert ha felidézük, hogy a természetnek az érzékelésben gyakorolt egyoldalú kényszere és az észnek a gondolkodásban érvényesülő kizárólagos törvényadása pontosan ettől a szabadságtól fosztotta meg őt, akkor az esztétikai hangsúlyban visszakapott képességet minden adományok legnagyobbikának, az emberség adományának kell tekintenünk. (...) Így hát nemcsak költőileg megengedett, hanem filozófiailag is helyes, ha a szépséget második teremtőnknek nevezük. (...)

Az ember a maga fizikai állapotában pusztán elszenvedti a természet hatalmát, az esztétikai állapotban megszabadul e hatalomtól, a morális állapotban pedig uralodik rajta. (...) Mivel a szépség, avagy az esztétikai egység élvezetkor valóságosan végbemegy a matériának a formával és az elszenvedésnek a tevékenységgel való egyesülése és felcserélődése, így éppen ezáltal bebizonyosodik, hogy a két természet összeegyeztethető, hogy a végtelen megvalósulhat a végességben, s hogy ekként lehetséges a legfenségesebb emberség. (F. Schiller: *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. Atlantisz, Budapest, 2005, Részletek. 159–244.)



20. A német filozófia, III.: Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) korának egyik legnagyobb hatású filozófusa, az egyetemes filozófiatörténet egyik legmeghatározóbb alakja, aki idealista alapon a lehető legteljesebb filozófiai *rendszer* hozta létre. Főbb művei: *A szellem fenomenológiája*; *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* (röviden: Enciklopédia), I–III.; *A logika tudománya*, I–II.; *Esztétikai előadások*, I–III.; *Előadások a világtörténelem filozófiájáról*; *A jogfilozófia alapvonalai*; *Vallásfilozófiai előadások*; *Előadások a filozófia történetéről*, I–III.

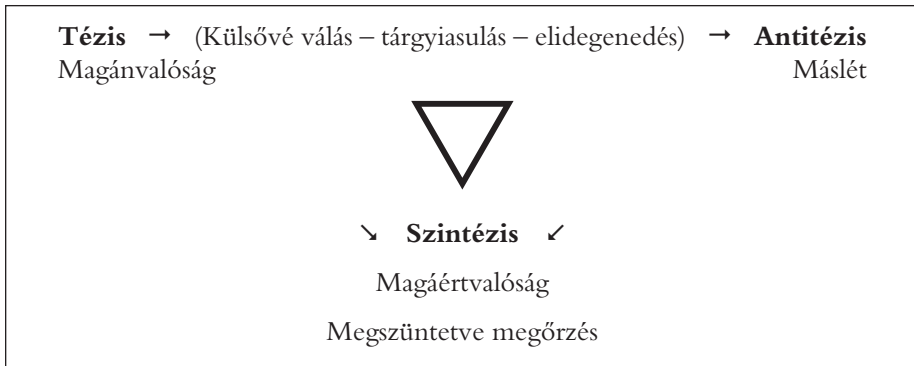
Hegel filozófiája a *Szellem* (der Geist) filozófiája: önmozgása, kibontakozása, differenciálódása meghatározott logikai rendben a lét minden területén. A hegeli filozófia a *logikai* és a *történeti* mozzanat különleges egyesítését valósítja meg. A szellem mozgása minden téren egy *hármasság* szerint megy végbe: 1. Tézis: A szellem tételezi magát: magánvalósága szerint meghatározza magát (An sich

Sein = *magánvaló lét*); 2. Antitézis: A szellem ezután külsővé válik, elidegenedik, ellentételezi magát (Anderssein = *máslét*); 3. Szintézis: A kettő feszültségéből, mindkettő tartalmát „megszüntette megőrizve” (Aufhebung) magasabb létmódban és tudásszintre kerül (Für sich Sein = *magáértvaló lét*).



Jakob Schlesinger: G. W. F. Hegel (1831)
Berlin, Alte Nazionalgalerie

A Szellem dialektikus mozgásának sémája



Az így elért létszinten a szintézis egyben újabb mozgás kiindulópontjává, tézissé válik. A szellem útja az önreflexióval, a magát-elgondolással kezdődik, és a lét teljességét felölelve a filozófia legmagasabb pontján tér vissza önmagába. A szellemnek ez a mozgása és a létezőknek ez a szerkezete jelenti a hegeli *dialektika* tartalmát.

A hegeli filozófia rendszerének táblázata:
a Szellem útjának szakaszai és főbb területei
(a három táblázat egységet alkot)

I. Logika (egyben lételmélet: pánlogizmus) (a szellem önmagában)	II. Természet- filozófia (a szellem a világban)	III. A szellem filozófiája (szellem+anyag: az ember világa)
A Szellem kiindulása, önreflexiója 1. lét: <i>a</i>) minőség (lét, semmi, levés; létezés), <i>b</i>) mennyiség, <i>c</i>) mérték 2. lényeg: <i>a</i>) lényeg (azonosság, különbség, ellentmondás; alap), <i>b</i>) jelenség (egzisztencia), <i>c</i>) valóság (abszolútum) 3. fogalom: <i>a</i>) szubjektivitás (fogalom, ítélet, következtetés), <i>b</i>) objektivitás, <i>c</i>) eszme	1. „mechanika” (formátlan anyag) 2. fizika 3. szerves világ (élet)	1. a szubjektív szellem tana 2. az objektív szellem tana 3. az abszolút szellem tana

Folytatás: A szellem filozófiája

I. A szubjektív szellem tana (egyres ember: antropológia)	II. Az objektív szellem tana (közösség: társadalom- filozófia)	III. Az abszolút szellem tana (kultúra)
1. antropológia (lélek) 2. fenomenológia (az egyéni megismerés fokozatai: tudat, öntudat, ész) 3. pszichológia (szellem)	1. jog (tulajdon, szerződés, kényszer) 2. moralitás (lelkiismeret, szándék, jó-rossz) 3. erkölcs (család, társadalom, állam) történefilozófia (a szabadság kibontakozása)	1. művészet 2. vallás 3. filozófia

Folytatás: Az abszolút szellem tana

I. Művészet (esztétika)	II. Vallás (vallásfilozófia)	III. Filozófia (filozófiatörténet)
<p>1. a „szép” eszméje = az <i>eszmény</i></p> <p>a) a „szép” fogalma („A szép az eszme érzéki látszása”),</p> <p>b) a természeti szép,</p> <p>c) a művészeti szép</p>	<p>Isten és vallás</p> <p>1. Isten fogalma, az Istenről való tudás, istenérvek</p> <p>2. A meghatározott vallás</p> <p>a) természetvallások: a félelem vallásai (keleti vallások)</p> <p>b) a szépség és fenségesség vallásai: görögök és zsidók</p> <p>c) a célszerűség vallása: a rómaiak</p>	<p>A filozófia történetének fogalma, a filozófia mint fejlődés; keleti filozófia</p> <p>1. a görög filozófia</p> <p>2. a középkor filozófiája:</p> <p>a) arabok,</p> <p>b) skolasztika,</p> <p>c) reneszánsz)</p> <p>3. az újkor filozófiája:</p> <p>a) kezdetek,</p> <p>b) metafizika és szkepticizmus,</p> <p>c) a legújabb német filozófia (Kant, Fichte, Schelling)</p>
<p>2. korok és 3. ágazatok <i>megfeleltetése</i> anyag/forma – tartalom/szellem viszonylatában:</p>	<p>3. A kiteljesedett vallás: a kereszténység</p> <p>a) Szentháromság; szeretet</p> <p>b) viszony a világhoz: teremtés; Krisztus</p> <p>c) gyülekezet, egyház</p>	<p>c) a legújabb német filozófia (Kant, Fichte, Schelling)</p> <p>Hegel filozófiájában a Szellem visszatér önmagához</p>
<p>3. művészeti <i>ágazatok</i> 2. az <i>eszmény fejlődése</i></p> <p>a) építészet (domináns az anyag)</p> <p>b) szobrászat (egyensúly)</p> <p>c) festészet, zene, költészet (epika, líra, dráma) (domináns a szellem)</p> <p>a) szimbolikus (ókori Kelet)</p> <p>b) klasszikus (görög–római)</p> <p>c) roman-tikus (keresztény-germán kultúra)</p>	<p>A kereszténység objektív és szubjektív egysége; az igazság és szabadság vallása; a kereszténység az a hit formájában, ami a filozófia a gondolkodás formájában</p>	

A hegeli rendszer táblázatához a következőket kell hozzáfűzni: Hegel filozófiája *monizmus* (egyelvűség); egyetlen elve a szellem. A valóság a szellem önkifejlődése magánvalóságából magáért-valóságáig, tehát meghatározatlanságából tartalmának kibontakoztatásáig. A szellem először *logikaként* reflektál magára. A hegeli filozófia sajátossága, hogy a fogalommeghatározások egyben létmeghatározások, tehát a logika két tartalmat hordoz: egyszerre gondolkodástan és lételmélet (*pánlogizmus*). Mivel a valóság nem más, mint a szellem fejlődése, ezért *a valóság értelmes*, tehát nemcsak a jelenség észlelhető, hanem a dolgok a maguk igaz valóságában,

mind lényegük, mind létező gazdagságuk szerint megismerhetőek az emberi gondolkodás számára.

Magából kilépve a szellem a világban ellentételezi magát; ez adja a *természetfilozófia* területét, amelynek a szellem értelmet ad. A szintézist az *ember világa* jelenti, amelynek fázisain keresztül a szellem végül teljes differenciáltságban tér vissza önmagába. A „*szubjektív szellem tana*” az egyes ember világa, az „*objektív szellem tana*” az emberi közösség, a társadalomfilozófia területe, ezek szintéziseként az „*abszolút szellem tana*” az emberi kultúra értelmezése; ez utóbbi a *művészet*, a *vallás* és a *filozófia* területein keresztül bontakozik ki.

A fázisok menetében különleges hegeli elv a szellemnek önmagából való kilépése, „*külsővé válása*”, amely egyben „*tárgyasulás*” (objektíváció) és egyben „*elidegenedés*”. A szellem egész mozgása voltaképpen egy elidegenedési ciklus, amelynek a végén magasabb szinten visszatér önmagához. Az elidegenedés fogalmát használjuk a meghasonlott, nem-autentikus emberi lét és társadalmi élet jellemzésére. Nagy fontosságú elv a tárgyasulás fogalma, amelynek jelentőségét szűkebb értelemben különösen az emberi *munka* folyamatában szemlélhetjük. Az ember minden tevékenységében tudniillik megfigyelhető az a páratlan mozzanat, hogy szellemünk valóban tárgyokban ölt testet (földművelés, eszköz, könyv stb.), s még elmúlásunk után is abban lakozik. Ezért a tárgyi kultúra híven ad számot alkotójáról, az emberről.

Hegel állam- és jogfilozófiájának nevezetes eszméje az államnak mint legfőbb erkölcsi szubsztanciának a felfogása. Ezen a téren fontos hegeli elv a *polgári társadalom* és a *politikai állam* megkülönböztetése egymástól. Hegel történetfilozófiája szerint a történelem a világszellem fejlődése az egyes népek láncolatában; a történelem tartalma a szabadság tudatában való előrehaladás. Az „*ész csele*” kifejezéssel Hegel joggal mutat rá arra, hogy az egyes cselekvőknek mint a történelem tényezőinek szándékához képest a szellem végül mindig eltérő fejleményeket eredményez. (Ezt az elvet korábban már *Giambattista Vico* olasz filozófus megfogalmazta *Új tudomány* című, 1725-ben megjelent történetfilozófiai művében.) A hegeli történetfilozófia nehézségeként említendő meg, hogy mivel a történelemben a világszellem mint általános elv a meghatározó, az egyén helyzete problematikusává válik, mert nem kerülheti el, hogy az általános szellemnek pusztá eszközévé, magyarán a történelemnek, az abban hangoztatott magasabb érdeknek áldozatává váljék. Kérdéses az is, hogy végeredményben mennyiben jogosult a történelmet racionalista és idealista módon merőben fejlődésként láttatni.

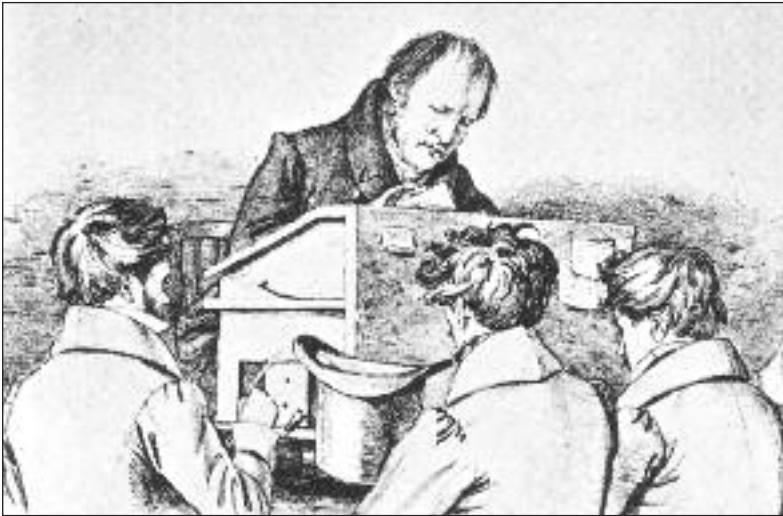
A hegeli esztétika egyedülálló teljesítménye az egyes művészeti korok és az egyes művészeti ágazatok egymásnak való, sokban találó *megfeleltetése*, ahol az egyes korok szellemének megfelelő művészi ágak kijelölése az anyag/forma és a tartalom/szellem viszonyának megfelelően történik. A szimbolikus kor megalit (görög: *megasz* = nagy, *lithosz* = kő) építkezéseiben az anyag még elnyomja a szellemet, s mintegy csak jelzi, szimbolizálja a tartalmat; a klasszikus görög kor szobrászata – amelynek éppen az ember a tárgya – forma és szellem teljes egyensúlyát valósítja meg; a romantikusnak nevezett, a keresztény középkort és az egész újkort átfogó korszak pedig a szellem, a bensőségesség dominanciáját képviseli az anyag fölött. Külön figyelemre méltó, ahogyan az újkor küszöbén a reneszánsz-

ban domináns festészet a maga két dimenziójában létezve már mindent tárgyává tehet, mintegy meghódíthatja a világot.

A hegeli vallásfilozófia érdeme magának a „vallásfilozófiának” mint filozófiai diszciplínának a bevezetése. A vallásfilozófia tárgyalása az egyes vallások meghatározott szerepének rögzítésén túl a vallások fejlettsége közötti különbségtétel elvét képviseli, amelynek következtében a kereszténység mint az emberi természetnek legmegfelelőbb, legmagasabb rendű vallás jelenik meg. Hegel hangoztatja: „Az igaz az egész”; tehát minden a maga teljes kifejlődésében, „magáértvalóságáig” jutva valóságos; éppígy a filozófia elve is a saját történetében nyilvánul meg, s a filozófiatörténet egészében áll előttünk.

IRODALOM

Simon Ferenc: *Hegel élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2009; Balogh Brigitta: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. L'Harmattan–ELTE BTK Filozófiai Intézet, Budapest; Suki Béla: *Hegel filozófiai rendszerének alapkérdései*. Magvető, Budapest, 1981; Lukács György: *A fiatal Hegel. A dialektika és az ökonómia összefüggéseiről*. Kossuth–Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976; Herbert Marcuse: *Ész és forradalom. Hegel és a társadalomelmélet keletkezése*. Gondolat, Budapest, 1982; Rozsnyai Ervin: *Forradalom és megbékélés. A hegeli dialektika társadalmi és ideológiai alapjairól*. Magvető, Budapest, 1987; Rózsa Erzsébet: *Hegel gazdaságfilozófiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993; Peter Engelmann: *Hegel. Filozófia és totalitarizmus*. Osiris, Budapest, 1997; Michael Quante: *A cselekvés hegeli koncepciója*. L'Harmattan, Budapest, 2011; Wolfgang Röd: *Az újkor dialektikus filozófiája*, I–II. Latin Betűk, Debrecen, 1996; Doskar Éva: *Hegel magyar utókora*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1939; Prohászka Lajos: *Hegel*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1932. (Klny. *Magyar Paedagogia*, 1931/9–10.)



Franz Kugler: *Hegel a katedrán* (Litográfia, Berlin, 1828)

SZEMELVÉNYEK

☛ A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége

Ha közelebbről szemügyre vesszük valamely filozófia különös formáját, akkor azt látjuk, hogy az egyfelől a szellem eleven originalitásából fakad, amely ebben a formában önmaga révén helyreállította és maga alakította a szétdúlt harmóniát, másfelől a meghasonlottságnak abból a különös formájából, amelyből a rendszer születik. A meghasonlottság a filozófia iránti szükséglet forrása, és mint a korszak műveltsége, az alak kötött, adott oldala. Az, ami az abszolútum megjelenése, a műveltségben elszigetelődött az abszolútumtól, és önállóként rögződött. De a jelenség nem tagadhatja meg az eredetét, és arra kell törekednie, hogy korlátozottságainak sokféleségét mint valami egészet alkossa meg; a korlátozás ereje, az értelem, ahhoz az épülethez kötődik, amelyet ő állít az ember és az abszolútum közé. (...) Megtalálható benne a korlátozottságok teljes totalitása, csak maga az abszolútum nem; az abszolútum, elveszvé a részekben, az értelmet a sokféleség végtelen kibontakoztatására készíti. (...)

Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete. (...)

A filozófia szükségletét úgy is ki lehet fejezni, mint a filozófia előfeltételét, ha tudniillik, a filozófiának, amely önmagával kezd, egyfajta előcsarnokot kell építeni, márpedig a mi időnkben sokat beszéltek valamilyen abszolút előfeltételről. Az, amit a filozófia előfeltételének neveznek, nem egyéb, mint a kimondott szükséglet. Miután a szükséglet ezáltal a reflexió számára van tétélezve, ezért két előfeltételnek kell lennie.

Az egyik maga az abszolútum, a keresett cél; már létezik – különben nem lehetne keresni. Az ész csak annyiban hozza létre, amennyiben a tudatot megszabadítja a korlátozottságotól; a korlátozottságoknak ez a megszüntetése feltételezi a korlátlanág feltevését.

A másik előfeltétel az volna, hogy a tudat már kilépett a totalitásból, kialakult lét és nem-lét, fogalom és lét, végesség és végtelenség kettéosztottsága. A kettéosztottság álláspontjáról az abszolút szintézis valamiféle túlvilág – a kettéosztottság meghatározásaival ellentétes meghatározatlanság és alaktalanság. (...) (A filozófia fichtei és a schellingi rendszerének különbsége. A filozófia szükséglete. In: *Ifjúkori írások*. Gondolat, Budapest, 1982, 158–163.)

☛ A szellem fenomenológiája

E szellem világa kettős világra esik szét; az első a valóságnak, vagyis magának a szellem elidegenedésének világa; a másik pedig az, amelyet, az első fölé emelkedve, a tiszta tudat éterében épít fel magának. Emez, mivel szemben áll azzal az elidegenedéssel, éppen ezért nem mentes tőle; inkább csak másik formája az elide-

genedésnek, amely épp abban áll, hogy tudata kétféle világban van, és átfogja mind a kettőt. (...)

E világ szelleme olyan öntudattól áthatott szellemi lényeg, amely tudja, hogy maga mint ez a magáért-való közvetlenül jelenvaló, a lényeg pedig magával szemben álló valóság. De ennek a világnak létezése, valamint az öntudat valósága azon a mozgáson alapszik, hogy az öntudat leveti személyiségét, ezáltal létrehozza világát, s úgy viselkedik vele, mint idegennel szemben, hogy ezt most birtokába kell kerítenie. De magáért-való-létének lemondása maga a valóság létrehozása, s általa így közvetlenül keríti ezt hatalmába. – Vagyis az öntudat csak annyiban valami, csak annyiban van realitása, amennyiben elidegenedik önmagától; ezáltal mint általános tételezi magát, s ez az általánosság az ő érvényessége és valósága. (*A szellem fenomenológiája*. A magától elidegenedett szellem világa. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979³, 252.)

☛ Vallásfilozófiai előadások

Emlékeztetnünk kell arra, hogy mi az ember természete, rendeltetése, hogy mi nek kell tekintenünk őt, és neki minek kell tekintenie magát, mit kell tudnia magáról. Itt nyomban egymással ellentétes meghatározásokkal találjuk szemben magunkat. Az egyik meghatározás szerint az ember természettől fogva jó, a maga általános, szubsztanciális lényege szerint jó; mentes a belső meghasonlottságtól; lényegéből, fogalmából következik, hogy természettől fogva harmóniában, békében él önmagával. Ezzel szemben a második meghatározás szerint az ember – az emberi természet, szubsztancia – természettől fogva rossz. Ezek az ellentétek eleve adottak számunkra, a külső szemlélő számára; hol ez, hol az a felfogás volt divatban. (...)

A lényegét tekintve azt kell mondanunk, hogy az ember jó: magánvaló szellem, észszerűség; Isten az embert a maga hasonlatosságára teremtette. Isten a jóság, az ember pedig szellemként Isten tükre; magánvalóan jó. Ez helyes tétel. Egyedül ezen a tételen nyugszik az ember *megbékélésének* lehetősége. A tétel megértésének nehézsége, kétértelműsége a „magánvalóan jó” meghatározásával függ össze. „Az ember magánvalóan jó” – egyesek úgy vélik, hogy ezzel mindent elmondtak; csak hogy ez a magánvaló éppenséggel maga az egyoldalúság, s így távolról sem mondtunk el mindent. „Az ember magánvalóan jó”: ez azt is jelenti, hogy az ember csak belsőleg jó, csak fogalma szerint, és ezért nem valósága szerint. (...)

Ám a dolog másik oldala, hogy az embernek magáért-valóvá kell tennie magánvalóságát. „A természettől fogva jó”: ez azt jelenti, hogy „közvetlenül jó”; a szellem viszont éppen nem természeti, nem közvetlen valami; az ember szellemként kilép a természetiségből, átlép a fogalmának és közvetlen létezésének szétválasztásába. (...)

A másik meghatározás egyenesen következik az imént mondottakból: az ember nem maradhat abban az állapotban, ahogyan közvetlenül létezik, az embernek túl kell lépnie közvetlenségén; ez a szellem fogalmából következik. Az ember természettől fogva jó – ez helyes, de egyoldalú megállapítás. Az ember túllépése ter-

mészetiségén, magánvalóságán. mindenekelőtt ez alapozza meg az emberben a *meghasonlottságot*, azt, ami által a meghasonlottság tételeződik. Ez a meghasonlottság tehát túllépés: kilépés a természetiségből. (...)

Ez alapozza meg a második tételt: az ember természettől fogva rossz; a rosszság az ember magánvalósága, természeti volta. Természeti volta egyben fogyatékoság is; lévén szellem, az ember különbözik magánvalóságától, az ember: a meghasonlottság. Ha az ember csak a természete szerint létezik, akkor rossz. (...)

Üres képzelgés, hogy az ember első állapota az ártatlanság állapota volt, igazában ez a természetiség, az állat állapota volt. Az ember ne legyen ártatlan, ne legyen állati; amennyiben jó, ne a természeti dolgok módján legyen az, hanem érezzen felelősséget, legyen akarata, legyen imputábilis [beszámítható], felelősségre vonható. Egyáltalán, a bűnben benne rejlik az imputabilitás. A jó ember a maga akaratával és akarata által, ennyiben a maga felelősségével és bűnével jó. Az „ártatlanság” azt jelenti, hogy az ember akarat nélküli; nem rossz, de nem is jó. (...)

Ha mármost megvizsgáljuk, hogy mi az ember magánvalósága szerint, akkor nyomban kiderül a magánvalóság fogyatékos volta. Az az állítás viszont, hogy az ember természeti akaratként rossz, nem érvényteleníti a másik oldalt, mely szerint az ember magánvalóan jó; fogalma szerint az ember mindig jó marad. (...)

Milyen az ember természettől fogva: jó vagy rossz? Ez hibás kérdésfeltevés, elhibázott kiindulópont. Nem kevésbé felszínes dolog azt mondani, hogy az ember jó is, meg rossz is. Magánvalóan, fogalma szerint az ember jó; ez a magánvalóság azonban egyoldalúság, s ennek az egyoldalúságnak az a meghatározása, hogy a valóság, a szubjektum, az Ez csupán természeti akarat. Ezáltal az egyik éppúgy tételezve van, mint a másik, de a kettő lényegileg egymással ellentmondásban van tételezve: az egyik oldal előfeltételezi a másikat, nemcsak az egyik létezik, hanem a kettő ebben az egymásra-vonatkozásban létezik, a kettő egymással ellentétes. (*Vallásfilozófiai előadások*. Atlantisz, Budapest, 2000, 267–270.)

☛ Előadások a világtörténet filozófiájáról

A világtörténet filozófiájának előleges fogalmáról mindenekelőtt azt akarom megjegyezni, hogy, mint mondtam, szemére vetik a filozófiának, hogy gondolatokkal közeledik a történelemhez, és ezt gondolatok szerint szemléli. Az egyetlen gondolat azonban, amelyet magával hoz, az ész egyszerű gondolata: az, hogy az ész uralkodik a világon, tehát a világtörténetben is észszerűen mentek végbe a dolgok. (16)

Nem passzív a közönséges és közepszerű történetíró gondolkodása sem, aki talán azt hiszi és állítja, hogy csak befogadóan, csak az adottnak magát átadóan viselkedik; magával hozza kategóriáit, és rajtuk keresztül látja a ténylegest. Az igaz nem az érzéki felszínen fekszik; különösen mindabban, ami tudományos igényvel lép fel, az észnek nem szabad aludnia és elmélkednünk kell róla. *Aki észszerűen néz a világra, arra a világ is észszerűen néz*; a kettő kölcsönösen meghatározza egymást. (18)

A világtörténetről tehát ezen elvont meghatározás után azt lehet mondani, hogy kifejtése annak, hogyan küzdötte fel magát a szellem annak tudásához, ami a magánvalósága szerint. A keletiek nem tudják, hogy a szellem vagy az ember mint olyan magánvalósága szerint szabad. Mivel nem tudják, nem is szabadok. Csak azt tudják, hogy egy ember szabad. (...) A görögökben támadt először a szabadság tudata, s ezért szabadok voltak; de ők, s éppígy a rómaiak is, csak azt tudták, hogy néhányan szabadok, nem az ember mint olyan. (...) Csak a germán nemzetek jutottak a kereszténységben annak tudatához, hogy az ember mint ember szabad, a szellem szabadsága az ember legsajátabb természete. Ez a tudat először a vallásban, a szellem legbensőbb régiójában támadt; de emez elv beleformálása a világi lényegbe is: ez további feladat volt, amelynek megoldása és végrehajtása a műveltség nehéz, hosszú munkáját követeli. (...) Az elvnek ez az alkalmazása a világiságra, a világi állapot áthatása, kimunkálása ezen elv által az a hosszú folyamat, amely maga alkotja a történelmet. (...) A világtörténet a haladás a szabadság tudatában – az a haladás, amelyet szükségszerűségében kell megismernünk. (42–43)

Ami azonban az igazi eszményt, magának az észnek eszményét illeti, az a belátás, amelyhez a filozófia segít – hogy a valóságos világ olyan, amilyennek lennie kell, hogy az észszerű akarat, a konkrét jó tényleg a leghatalmasabb – az abszolút hatalom, amely megvalósítja magát. Az igazi jó, az általános isteni ész egyúttal az a hatalom, amely maga meg tudja magát valósítani. (...) A filozófia belátása az, hogy (...) a világtörténet nem egyéb, mint a gondviselés tervének bemutatása. (...) E terv megragadása a világtörténet filozófiájának feladata, előfeltevése pedig az, hogy az eszmény teljesül, hogy csak annak van valósága, ami megfelel az eszmének. (...)

Amit különben valóságnak nevezünk, azt a filozófia valami kétesnek tekinti, amely látszhatik ugyan, de nem önmagában valóságos. Ezt a belátást vigasznak lehet nevezni azzal a felfogással szemben, hogy ami történik, abszolút szerencsétlenség, örület. A vigasz azonban csak kárpótlás egy bajért, amelynek nem kellett volna megessnie, s a végesben otthonos. A filozófia tehát nem vigasz; több ennél: *kibékít a valósággal*, átszellemíti a joggalannak látszó valóságot az észszerűvel, olyannak mutatja fel, ami magában az eszmében gyökerezik és amivel az ész elégíthető. (55)

Ha felfogjuk a világtörténetet, akkor a történelemmel mindenekelőtt mint múlttal van dolgunk. De éppígy teljességgel dolgunk van a jellel is. Ami igaz, örökké magán- és magáértvaló, nem tegnap és nem holnap az, hanem *teljesen jelenvaló*, „most” az abszolút jelen értelmében. Az eszmében örökké megmarad az is, ami elmúltnak látszik. Az eszme jelen van, a szellem halhatatlan; nincs „valamikor”, amikor ne lett volna vagy ne lenne, nem múlt el és nem lesz még-csak, hanem teljességgel most van. Ezzel megmondtuk már azt is, hogy a jelen világ, a szellem jelen alakja, öntudata, magában foglal minden fokot, amely korábban megjelent a történelemben. E fokok önállóan alakultak ugyan ki, egymásután; de ami a szellem, mindig is megvolt magánvalósága szerint, a különbség csak e magánvalóság kifejlése. (138) (*Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979².)

☛ A jogfilozófia alapvonalai

Előszó. Épp a filozófiának ez a viszonya a valósághoz az, amihez a félreértések fűződnek. S ezzel visszatérek ahhoz, amit előbb megjegyeztem, hogy a filozófia, mivel az észszerűnek kutatása, éppen ezzel a jelenvalónak és valóságosnak megragadása, nem pedig egy másvilágnak felállítása, amely tudj' isten hol van állítólag – vagy amelyről valóban igenis meg tudják mondani, hol van, tudniillik egy egyoldalú, türes okoskodás tévedésében. (...)

Ami észszerű, az valóságos; s ami valóságos, az észszerű. Ezt a meggyőződést vallja minden elfogulatlan tudat csakúgy, mint a filozófia, s ez utóbbi ebből indul ki mind a szellemi, mind a természeti univerzum szemléletében. (...) Akkor azon múlik a dolog, hogy az időlegesnek és múltónak látszatában felismerjük a szubsztanciát, amely immanens, és az örökkévalót, amely jelenlevő. (...)

Ami az ész mint öntudatos szellem és az ész mint létező valóság között fekszik, ami amazt az észet megkülönbözteti emettől, s nem engedi, hogy benne kielégülést találjunk, az valamilyen elvontság bilincse, amely nem szabadul fel fogalom-má. Megismerni az észet mint rózsát a jelen keresztjében, s ezzel örülni ennek a jelennek: ez az észszerű belátás, a *megbékélés* a valósággal, amellyel a filozófia azokat ajándékozza meg, akiket egyszer a belső szózat felszólított, hogy felfogják, s abban, ami szubsztanciális, éppúgy fenntartsák a szubjektív szabadságot, s hogy a szubjektív szabadsággal ne egy különösben és esetlegesen álljanak, hanem abban, ami magán- és magáértvaló. (19–22)

A polgári társadalom. 182. §. A polgári társadalom a differencia, amely a család és az állam közé lép, noha kialakulása később az állam kialakulásaként következik be; mert mint differencia feltételezi az államot, amelyet mint önállót kell maga előtt látnia, hogy fennállhasson. A polgári társadalom megteremtése egyébként a modern világhoz tartozik; csak ez juttatja jogához az eszme valamennyi meghatározását. Ha az államot különböző személyek egységének képzeljük, oly egységnek, amely csak közösség, akkor ezzel csak a polgári társadalom meghatározását gondoljuk. (...) A polgári társadalomban mindenki önmagának célja, minden egyéb neki semmi. Ámde másokra való vonatkozás nélkül nem érheti el valamennyi célját: ezek a többiek tehát eszközök a különösnek céljára. De a különös cél, a másokra való vonatkozás által az általánosság formáját adja magának és kielégül, amennyiben egyúttal a másoknak javát is kielégíti. (207)

Az állam. 258. §. Ha az államot összetévesztik a polgári társadalommal, s rendeltetését a tulajdon és a személyes szabadság biztosításában és védelmében látják, akkor az egyes embereknek mint olyanoknak az érdeke a végső cél, amely egyesíti őket; ebből pedig éppúgy következik, hogy az ember tetszésétől függ, tagja-e az államnak. – Csakhogy az állam viszonya az egyénhez egészen más. Mivel az állam objektív szellem, magának az egyénnek csak úgy van objektivitása, igazsága és erkölcsisége, hogy tagja az államnak. Az egyesülés mint olyan maga az igazi tartalom és cél, s az egyének rendeltetése az, hogy általános életet éljenek. (262) (*A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971.)

☛ A szellem filozófiája

539. §. Szabadság és egyenlőség azok az egyszerű kategóriák, amelyekben gyakran összefoglalták azt, ami állítólag alapmeghatározása s végső célja és eredménye az alkotmánynak. Amennyiben igaz ez, éppannyira fogyatékosága e meghatározásoknak, hogy egészen elvontak. Ha ragaszkodunk az absztrakció e formájához, akkor ezek azok, amik nem tűrik vagy megsemmisítik az állam konkrétumát, azaz tagolódását, azaz egy alkotmányt és kormányzatot általában. Az állammal egyenlőtlenség áll be, kormányzó hatalmak és kormányzottak, többségek, hatóságok, eljárások stb. különbsége. Az egyenlőség következetes princípiuma elvet minden különbséget, s így nem engedi meg semmiféle állami állapot fennállását. (...)

Ami mindenekelőtt az egyenlőséget illeti, az az ismert tétel: minden ember természettől fogva egyenlő, azt a félreértést tartalmazza, hogy a természetet összetéveszti a fogalommal; azt kell mondani, hogy ellenkezőleg, természettől fogva az emberek csak egyenlőtlenek. De a szabadság fogalma, amint minden további meghatározás és kifejtés nélkül mint ilyen egzisztál, az elvont szubjektivitás mint személy, amely tulajdonra képes; a személyiségnek ez az egyetlen elvont meghatározása az emberek igazi egyenlősége. Hogy pedig ez az egyenlőség létezik (...), ez oly kevésbé természettől fogva van, hogy inkább csak terméke és eredménye a szellem legmélyebb elve tudatának és e tudat általánosságának és kialakulásának. (...)

Ami a szabadságot illeti, ezt többnyire részint negatív értelemben veszik, szembeállítva idegen önkénnyel és törvénytelen bánásmóddal, részint a szubjektív szabadság afirmatív értelmében; ennek a szabadságnak azonban tág teret adnak mind az ember saját önkénye és a maga különös céljaira irányuló tevékenysége tekintetében, mind a saját belátására, szorgosságára és a közügyekben való részvételére emelt igényét illetően. Régebben a törvényesen meghatározott jogokat: egy nemzetnek, városnak stb. mind magán-, mind közjogait szabadságjogoknak nevezték. *Valójában minden igazi törvény szabadság*; mert az objektív szellem egy észmeghatározását tartalmazza, tehát a szabadság egy tartalmát. Ezzel szemben semmi sem vált ismertebbé, mint az a felfogás, hogy mindenkinek korlátoznia kell a maga szabadságát a többiek szabadságára való tekintettel – hogy az állam e kölcsönös korlátozás állapota, a törvények pedig korlátozások. (318–319) (*A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. III. rész. A szellem filozófiája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981².)



21. A XIX. századi irracionálisizmus. Schopenhauer – Kierkegaard – Nietzsche

Az *irracionálisizmus* mind tartalmát, mind pedig történetét tekintve igen sokrétű jelenség a filozófia és a kultúra történetében. Amint azt maga a kifejezés is mutatja, az irracionálisizmus valamilyen módon a racionalizmus vonatkozásában, attól eltérően, azzal ellentétesen, azt meghaladni kívánva fejt ki saját tanítását.

A *racionálisizmus*, amellyel korábban már találkoztunk, maga is többrejtű irányzat. A racionalizmus fogalma általában – s eszmetörténetileg váltakozó hangsúllyal – az alábbi elemeket foglalja magában: *a) Az ember* jellegzetesen és mindenekelőtt ésszel rendelkező lény (*animal rationale*). *b) A világ* alapvetően észszerű, szerkezettel, törvényszerűségekkel bíró rendszer, amely ilyen módon az ember mint értelmes lény által megismerhető. *c) Mivel* az ember eszes, illetve értelmes lény, az emberi *erkölcs* világa értelmileg megismerhető és megalapozható; ugyancsak ezért az erkölcs tanítható, s az ember nevelhető és fejleszthető. *d) A társadalom* fennállása, egyensúlya, harmóniája, észszerű működése eleve adott a benne részt vevő emberek racionális természetével, illetve biztosítható racionális politikai irányítással. *e) A tudás* hatalom, hasznosítható. A tudomány szerepe és távlata a természet és a társadalom terén páratlan. *f) Különleges* rangja van a *filozófiának*, amely az ésszel bíró ember racionális elveinek és módszereinek rendszerét alkotja meg. A racionális filozófia szerint az ész a tudás önálló, az érzékektől független, s azoknál magasabb rendű forrása (ellentéte így a szenzualizmusnak és az empirizmusnak). A racionális filozófia bizonyos alapvető fogalmakat állapít meg, amelyekből levezeti és felépíti a filozófia további tételeit, eszméit, rendszerét. A racionalizmus szerint végül a *vallási* tanítások vagy racionálisan megmagyarázhatóak, vagy pedig elvetendőek.

Az irracionálisizmus általában véve mindezekkel az eszmékkel ellentétes tanítást képvisel. Az irracionálisizmus azonban korántsem egyszerűen szöges ellentéte a racionalizmusnak. Viszonyukat árnyalva az alábbi eseteket, szempontokat kell elkülöníteni egymástól: *a) aracionális*, alogikus: pusztán nem racionális, ilyen értelemben értelmetlen, észszerűtlen, az észen kívül álló; *b) antiracionális*: észellenes, ugyanazon a szinten az ésszel szemben álló; *c) preracionális*: észelőtti, valaminek kifejlődését tekintve; *d) szupracionális*: észfölötti, eleve magasabb rendű; *e) transzracionális*: észen túli, rajta túllépő, már nem racionális.

Az irracionálisizmusnak – a racionalizmuséhoz hasonlóan – egyaránt érvénye van a lételmélet (metafizika, ontológia), az ismeretelmélet (gnoszeológia, episztemológia), az etika, az esztétika, a filozófiai embertan (antropológia), a lélektan (pszichológia), a társadalomelmélet, a politikaelmélet s a vallásfilozófia terén. Az irracionálisizmus merít mindazokból az áramlatokból (szkepticismus, kriticismus), amelyek bírálják a túlhajtott racionalizmus egyoldalúságát, s megvonják az ész hatókörének, érvényességi körének határait.

A tulajdonképpeni irracionálisizmus azonban nem egyszerűen a racionális mellett biztosít helyet az irracionális elemnek a világ és az ember magyarázatában, hanem ez utóbbit egyenesen elsőbrendűnek, döntőnek tekinti. Az irracionálisiz-

mus metafizikai tanítása szerint a *világ* alapvetően *észszerűtlen*; észfölötti, illetve észellenes erők határozzák meg. A világ léte és eredete értelmileg megalapozhatatlan. A világ számunkra csak jelenségvilág; lényege – ha van ilyen –, az értelem avagy az ész számára hozzáférhetetlen. (Ezen a szinten az irracionális az agnoszticizmussal, a megismerés lehetetlenségét valló irányzattal érintkezik.) Az irracionális szerint így az igazság tanának nincs érvénye.

Az *emberi természet* az *észen kívüli* erők függvénye; az embert a lelkivilága, akarata (voluntarizmus), érzelmei (emocionalizmus, szentimentalizmus), az ösztönei (pszichoanalízis) határozzák meg. A morál racionálisan megalapozhatatlan. Az idealizmus racionális tendenciájával szemben irracionalista következményekhez vezethet, ha a tudatot a tudattalan anyagból származtatják (materializmus, naturalizmus).

A hit és a tudás viszonyában az irracionális a hit mozzanatára helyezi a hangsúlyt. Az értelmi megismeréssel szemben az ezen túllépő misztikus átélést, illetve az intuíciót tartja alapvetőnek (misztika, életfilozófia). A valóság formátlan-sága és az ember értelmi kíváncsi közötti feszültség az abszurd érzéséhez és fogalmához vezet. A világ kiszámíthatatlan és idegen, amelynek magányos lakója az ember (romantika, egzisztencializmus).

Ezek a tanok és kérdésselvetések maguk is jelzik, hogy az irracionális a racionalizmussal kölcsönhatásban egyrészt végighúzódik a gondolkodás történetén, másrészt a klasszikus újkorai európai racionalizmusnak Descartes-tól Hegelig tartó vonulata nyomán, erre adott válaszként a XIX. században és a XX. század elején mutatja fel legjellegzetesebb filozófusait.

Amikor a XIX. század elején a *romantika* kibontakozik, hangsúlyt kapnak azok az elemek, amelyeket eddig elhanyagoltak a világ magyarázatában. Az ész határait már a kantianizmus felhívta a figyelmet. A romantika eszmevilágában azután kibontakozik az egység és a végtelenség vágya, a misztika iránti megújuló vonzalom, az érzelmi intuicionizmus, a művészetek, a költészet, a zene, s általában az esztétikum világának nagybecsülése, s az individuális és a közösségi érzület egyaránt. A filozófiában mindenekelőtt *Schelling* bölcsellete, ennek főleg kései korszaka tartozik ebbe a széles vonulatba. Az irracionálisról Schelling a következőképpen ír: Az irracionális „a dolgokban a valóság felfoghatatlan alapja, a soha el nem fogyó maradék, amely a legnagyobb erőfeszítéssel sem oldódhat fel az értelemben, hanem mindig a mélyben marad. Tulajdonképpen ebből az értelemnélküliből született meg az értelem.” (*Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. Budapest, 1992, 58–59.; lásd 19. fejt.)

A hegelianizmusnak, az abszolút szellem tanának felbomlásával a XIX. század derekára új helyzet áll elő a filozófia történetében. Megváltozik maga a környező világ is, kiteljesedik a polgári világ, annak minden erényével, *embertelenségével* és *átláthatatlanságával*, és a pozitívizmus mellett megszületnek a klasszikus irracionalista bölcselati rendszerek. Ez *Schopenhauer*, *Kierkegaard* és *Nietzsche* kora. Problémáik átnyúlnak a XX. századra is, amelynek első felében az irracionális újabb korszakát éli, illetve jelentős helyet foglal el különböző filozófiai áramlatokban.

IRODALOM

Rüdiger Safranski: *Romantika. Egy német affér*. Európa, Budapest, 2010; Fehér M. István: *Az élet értelméről. Racionalizmus és irracionizmus között*. Kossuth, Budapest, 1991; Szigeti József: *Racionalizmus és irracionizmus dialektikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991.

*

Hegel eltökélt ellenfeleként lépett fel mind Schopenhauer, mind Kierkegaard. Arthur Schopenhauer (1788–1860) irracionalista filozófiáját és egyben szélsőségesen pesszimista világnézetét *A világ mint akarat és képzet* (1818/1819) című fő művében fejtette ki. További munkái: *Az elégséges alap törvényének négyféle gyökeréről* (1813); *Az akaratról a természetben* (1836); *Az emberi akarat szabadságáról & A morál alapjáról* (1841); *Parerga és Paralipomena* (1851; görögül: „Mellékesek és Abbamaradtak”).

Filozófiájának középpontjába Schopenhauer az *akarat* elvét állította. A világnak jelenségre és magánvalóra történő kanti kettéosztásából indult ki. Állítása szerint a jelenségről képzetünk tudósít, a magánvaló pedig az akaratot. A világ mint magánvaló nem más, mint törekvés, akarat, amely fokozatosan objektíválja magát a szervesen, majd a szerves világban a növények, állatok és emberek szintjén. Az ember ezért akarati aktussal tud azonosulni és megismerni. Az ember akarata természettől meghatározott, de mivel ez ő maga, akarata szabadként működik. Az akarat vak és vég nélküli törekvés; kielégülése időleges, ezért folyamatosan szüli a fájdalmat és a szenvedést, amelytől az élni akarás megszüntetése szabadít meg. Schopenhauer itt érintkezik az indiai brahmanista és buddhista eszmékkel (lásd 2. fejt.), amelyeknek az európai eszmetörténetben elsők közt ő adott hangot. Schopenhauer szerint bizonyos megnyugvást nyújt a szemlélődés; ezt leginkább a művészetben, azon belül is kiváltképp a zenében találhatjuk meg, amely magának az akarattal az ábrázolása. Végső megoldást azonban a teljes aszkézis, a mindenről való lemondás hozhat magával.

IRODALOM

Rüdiger Safranski: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Európa, Budapest, 1996.

*



Ludwig Sigismund Ruhl:
Arthur Schopenhauer (Festmény, 1815)
Frankfurt am Main, Egyetemi Könyvtár

Soren Kierkegaard (1813–1855) dán filozófus, az egzisztencializmus atyja; műveit az 1840-es években alkotta. Főbb munkái: *Vagy-vagy*; *Az ismétlés*; *Félelem és rettegés*; *A szorongás fogalma*; *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*. Kierkegaard szembefordult mind a hegeli általános szellemmel, mind a hegeli dialektikával, nemkülönben e filozófia rendszeralkotó igényével. Azt vallotta, hogy ténylegesen az *egyéni egzisztencia* létezik; az ellentéteket feloldó dialektikával, a közvetítés elvével ellentétben pedig a valóságban kiegyenlíthetetlen ellentétek vannak, amelyekben ugrással léphetünk túl.

„Az egyes mint egyes magasabb, mint az általános, és jogosan áll szemben az általánossal, nem alá-, hanem fölérendelve” – írta *Félelem és rettegés* című munkájában, s ezzel egyes és általános régi kérdésében az „egyes” elvét abszolutizálta. A filozófiai fő művének tekinthető *Tudománytalan utóirat* című művében pedig, amely a keresztény igazság mibenlétével – a „keresztény paradoxonnal” –, és a szubjektumnak ezzel alkotott viszonyával foglalkozik, Kierkegaard megfogalmazta sokat emlegetett, a későbbi egzisztenciálfilozófiákban visszaköszönő tételét: „A szubjektivitás az igazság, a szubjektivitás a valóság.”

Kierkegaard szerint az egzisztencia az egyéni *érzésben* ragadható meg; ennek alapvető tartalma a semmitől való *szorongás*. Ezt leküzdeni azzal lehet, ha felismerjük, hogy a mulandósághoz és az örökkévalósághoz egyaránt tartozunk. Annak, aki erre az útra lép, s végül Istenhez akar emelkedni, a hétköznapi életformán túljutva, abszolút választásokon keresztül („vagy-vagy”) *három stádiumon* keresztül kell haladnia: Ezek: 1. az esztétikai stádium, az érzéki élet szintje; 2. az etikai stádium, a felelősség- és kötelességtudat szintje; 3. a vallási stádium, amelyhez a kockázat vállalásával, a hit iránti irracionális és abszurd odaadással érhetünk el. A vallási stádium leírásában meg lehet figyelni, hogy Kierkegaard, míg szándéka szerint a hit komolyságát kívánja megőrizni, magát a hitet egyoldalú módon teljesen irracionálisnak, értelmeken kívülinek, az értelemmel nem érintkezőnek fogja fel.

IRODALOM

Brandenstein Béla: *Kierkegaard*. Franklin, Budapest, 1934, Kairosz, Budapest, 2005; Dévény István: *Kierkegaard*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2003; Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2007; Czako István: *Hit és egzisztencia. Tanulmány Kierkegaard hitfelfogásáról*. L’Harmattan, Budapest, 2003; Koncz Sándor: *Kierkegaard és a világháború utáni teológia*. Debrecen, 1938; Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*. Ictus, Budapest, 1996; Szeberényi Lajos Zsigmond: *Kierkegaard élete és munkái*. Evangélikus Egyházi Könyvkereskedés, Békéscsaba, 1937; Tavaszy Sándor: *Kierkegaard személyisége és gondolkodása*. Kolozsvár, 1930.

*

Friedrich Nietzsche (1844–1900) az *életfilozófiának* nevezett irányzat megindítója. Az életfilozófia a mindenkori életbölcseiségeken és a gyakorlati etika tanain túl az a XIX–XX. századi filozófia irányzat, amely az élet fogalmát az elmélet területén uralkodó elvé kívánta tenni. Történeti kialakulását tekintve a mechanikus-technicista világ- és embermagyarázat ellenáramlata, amelynek egyik válfaja az életet



Friedrich Nietzsche

mint biológiai erőt mutatja be, másik válfaja a megértést átélésként értelmezve a „szellemtudományok” megalapozása felé nyit utat. Nietzsche fő művei: *A tragédia születése*; *Korszerűtlen elmélkedések*; *Emberi, túlságosan is emberi*; *Hajnalpir: gondolatok a morális előítéletekről*; *A vidám tudomány*; *Így szólt Zarathustra*; *Túl jön és rosszon*; *A morál genealógiája*; *Bálványok alkonya*; *Az Antikrisztus*.

Nietzsche a pozitívizmussal, a metafizikával, a historizmussal egyaránt szembe fordulva, a szerinte életidegenné és hamissá vált európai hagyományokkal szemben új kultúrát és szellemiséget, gyökeresen új értékrendet kívánt létrehozni az ember igazi életének megőrzése érdekében. Már korai munkájában, a görög kultúrát vizsgálva rámutatott annak „apollóni”, világos, értelmi oldala mellett „dionüszoszi”, az ösztönt, a mámort jelentő arculatára is. Nietzsche megkérdőjelezte az igazság, a logikum feltétlen értékét, és hasonlóképpen tagadta az addigi erkölcsi normák érvényét. Az értékeket *relativizálta*, s ezek helyett, „*túl jön és rosszon*” az élet által diktált értékeket hirdette.

Így szólt Zarathustra című leghíresebb művében (amelynek nem sok köze van a Kr. e. VI. századi perzsa prófétához) a felemelkedő szellem három átalakulását írja le a tevé–oroszlán–gyermek formáiban. A szellem teveként türelmesen hordja terhét; oroszlánként nemet mond a „kötelességre” és szabadságot teremt, végül gyermekként képes a feledésre és az újrakezdésre, szent igenléssel az alkotás játékaival a maga akaratát képviseli (I. rész. A három átváltozás).

Nietzsche tehát az addigi értékeket le akarta rombolni – magát bálványok ledöntőjének és „kalapácsos filozófusnak” nevezte –, s hirdette az „*értékek átértékelését*”. Azt, amit bírált, *nihilizmusnak* tartotta, minden értéket tagadó felfogása ugyanakkor maga is nihilista tendenciájú volt (latinul: *nihil* = semmi). Ostorozta a kereszténységet, mint amely szerinte az ember elpuhulásához, a szolgálkölcs létrejöttéhez vezetett. Megállapította az európai keresztény kultúra kiüresedését, s fájdalommal kiáltotta: „Isten halott! Mi öltük meg!”

(E gondolat előzményei messzire nyúlnak vissza. Az antik görög kultúra, a régi vallási kultuszok hanyatlását látva, az istenek által elhagyott világ képzetét kifejezve *Plutarkhosz* a Kr. u. I–II. sz. fordulóján panaszolja: „A nagy Pán halott!” [A jóshelyek pusztulásáról, 17. 419. d.]. A magára hagyatott ember élményeként ezt idézi *Pascal* a „Gondolatok” 695. szakaszában. [Pascal ezt is írja: „A természet mindenütt, az emberben és az emberen kívül, arra utal, hogy elveszítettük Istent, és megromlott a természetünk. Gondolatok, 441.; Pascal továbbá felidézi Izaiás 45,15 „rejtőzködő Isten”-fogalmát is: Gondolatok, 194., 556–557., 585–586.] Ókori és középkori keresztény értelmezésben a pogány isten halálát Jézus Krisztus megjelenése váltja föl. A téma az egész újkori irodalom és művészet ismert motívuma. Szép példa erre *Reviczky Gyula* *Pán halála* című verse 1889-ből. Maga az „Isten halott” formula megjelenik már *Hegelnél*, először a *Hit és tudás* című munkájában [1803; *Osiris*, Budapest, 2001. 393.], majd *A szellem fenomenológiájában* [E. VII. 3.], ahol a kinyilatkoztatott vallásról szólva a szubsztancia és a személyes én elvesztésének „boldogtalan tudatát” így fejezi ki: „Isten meghalt”.)

Nietzsche az ember természetes ösztönéletét, életerejét akarta érvényesíteni; az emberben az akaratot (*voluntarizmus*; latinul: „*voluntas*” = akarat), az érvényesülést tartotta döntőnek, az emberi természetben a „*hatalom akarását*” tekintette fő erőnek. Legfőbb célja az volt, hogy az emberből tökéletesedő, magát szüntelenül felülmúló, nemes lelkű lény váljék. Ezt fejezte ki az „*emberfeletti ember*” (*Übermensch*) kifejezésével. Evolucionista szemléletével s az egyre emelkedő ember képzetével nehezen összeegyeztethető módon Nietzsche hirdette a dolgok *örök visszatérésének* elvét is.

Irracionalista filozófiáról lévén szó, Nietzsche érthetően maga sem kínált szabatos és koherens fogalmi rendszert az előbbi kifejezésekkel jelzett nézetei kifejtésére; művei költői-irodalmi hangvétellű, látomásokkal teli, szenvedélyes, sodró lendületű alkotások. Nietzsche munkássága összetett értékelést kíván: egyoldalú és túlzó gondolatai öszinte humanizmust rejtő nyugtalan lelkéből fakadtak, nézetei pedig, amelyeket később nemegyszer önkényesen félreértelmeztek, joggal gyakoroltak kritikát korának valóban *dekadens* szellemisége fölött.

IRODALOM

Kiss Endre: *Friedrich Nietzsche*. Gondolat, Budapest, 1993, 2005; Brandenstein Béla: *Nietzsche*. Szent István Társulat, Budapest, 1942, 2002; (Id.) Bibó István: *Nietzsche*. Athenaeum, Budapest, 1916, Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1992; Peter Sloterdijk: *Nietzsche-tanulmányok*. Helikon, Budapest, 2002; Ivo Frenzel: *Nietzsche*. Pesti Szalon Könyvkiadó, Budapest, 1993; Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. Európa, Budapest, 2002; Isztray Simon: *Nietzsche*. L’Harmattan, Budapest, 2011; Kiss Irén: *Nietzsche Zarathustrája az ezredfordulón*. Universitas, Budapest, 2000; Romhányi Török Gábor: *Nietzscheről*. Holnap, Budapest, 2011; Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche*. Latin Betűk, Debrecen, 1998; Tatár György: *Az öröklét gyűrnéje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Gondolat, Budapest, 1989; Wildner Ödön: *Nietzsche romantikus korszaka*. Grill, Budapest, 1907.

SZEMELVÉNYEK

☛ Arthur Schopenhauer: A világ mint akarat és képzet

1. §. Képzetem a világ: olyan igazság ez, mely minden élő és megismerő lényre érvényesen vonatkozik; jóllehet csak az ember képes eljuttatni a világot a reflektált absztrakt tudatba; s ha ezt meg is teszi, a filozófiai fontolás fokára érkezett. Akkor világos és bizonyos lesz előtte, hogy nem napot ismer, és nem földet, hanem mindig csak szemet, mely napot lát, kezét, mely földet érint; hogy a világ, amely körülveszi, csupán képzetként van jelen, vagyis mindenképpen csak vonatkozásként valami másikra, az elképzelőre, s ez utóbbi ő maga. (...)

Szükséges, hogy a világnak állhatatosan azt az oldalát tekintsük, amelyikből kiindulunk, a megismerhetőség oldalát, és e szerint, ellenkezés nélkül, minden létező objektumot, még a saját testünket sem kivéve (...), csak képzetként tekintjük, pusztán képzetnek nevezzük. Az, amiből ennek során absztrahálunk (...), mindig csak az akarat, mint amelyik maga a világ másik oldalát képezi: mert a világ, míg egyfelől minden ízében képzet, másfelől minden ízében akarat.

29. §. (...) Ez a világ, amelyikben élünk és léteünk, egész lényegét tekintve egy ízig akarat, és ugyanakkor egy ízig képzet. Ez a képzet már mint olyan is formát tételez fel, nevezetesen objektumot és szubjektumot, következésképpen relatív. És ha azt kérdezzük, mi az, ami e forma felszámolása után, s mindazon alárendeltjeié után, melyeket az ok elve fejez ki, megmarad még, ez mint a képzettől toto genere [teljes egészében] különböző nem lehet más, mint az akarat, amely tehát a tulajdonképpeni magánvaló. Mindenki magára lel ebben az akaratban, amelyben a világ benső lényege áll, amiképpen megtalálja magát a megismerő szubjektumban is, melynek képzete az egész világ, mely utóbbi ennyiben csak az ő tudatára mint szükségszerű hordozójára nézve mondhat magáénak létezését. Mindenki tehát ebben a kettős nézetben maga a világ, a mikrokozmosz, leli a világot mindkét oldalát egészen s hiánytalanul saját magában. És amit így saját lényegként megismer, ugyanez meríti ki az egész világ lényegét is, a makrokozmoszét: tehát a világ is, akárcsak ő, egy ízig akarat és egy ízig képzet, és ezen túlmenően semmi nincs.

38. §. (...) Minden akarás szükségletből fakad, tehát hiányból, tehát szenvedésből. Ennek vet véget a beteljesülés: hanem egyetlen beteljesült kívánsággal szemben legalább tíz marad teljesületlen: továbbá, a vágyakozás hosszan tart, a követelések a végtelenbe futnak; a beteljesülés rövid, és szűken méretek. Sőt, maga a végső kielégülés is csak látszólagos: a teljesült kívánság nyomban egy újabbnak csinál helyet; amaz egy már felismert, ez egy még felismeretlen tévedés. Tartós, mindegyre maradó kielégülést az akarás semmi elért objektumától nem várhatunk. (...) Ezért hát, amíg tudatunkat az akarat tölti meg, amíg a kívánságok sürgető kényszerének adjuk át magunkat, mind a reménynek s félelemnek vele, míg az akarás szubjektumai vagyunk, sosem lesz részünk tartós boldogság vagy nyugalom. (...)

Amikor azonban valami külső indíték vagy belső hangoltság egyszerre kiemeli minket az akarás végtelen folyamából, a megismerést az akarat rabszolgaságából kiszakítja, figyelmünket többé nem az akarás motívumára irányítja, hanem a dolgokat az akarat vonatkozásuktól függetlenül fogja fel, tehát érdek nélkül, szubjektív nélkül, tisztán objektíven szemléli őket (...), akkor a nyugalom egyszerre magától beáll, s mi tökéletesen jól érezzük magunkat. (...)

A természetnek, valahányszor csak feltárul hirtelen a szemünk előtt, csaknem mindig sikerül minket, ha csupán pillanatokra is, kiszakítani a szubjektívitásból, az akarat rabszolgálatából, és a tiszta megismerés állapotába helyezni. Ezért van, hogy a szenvedélyektől vagy gondtól-bajtól gyötört ember is a természetre vetett egyetlen szabad pillantás nyomán oly hirtelen felüdülni, felderülni, új erőre kap. (...)

Mihelyt ezeknek az így tisztán szemlélt objektumoknak bármi vonatkozása támad akaratumhoz, személyünkhöz, ennek újbóli tudatosulásával véget ér a varázs: visszaesünk abba a megismerésbe, amelyiken az ok elve az úr, nem ismerjük fel többé az ideát, csak az egyes egyedi dolgot látjuk, ama lánc szemét, melybe mi is tartozunk; és minden keservünk eluralkodik rajtunk megint. – A legtöbb ember, mivel az objektívitás, vagyis a zsenialitás merőben távoli tőlük, csaknem mindig ezen az állásponton áll. Ezért nincsenek szívesen kettesben a természettel: társaság kell nekik. (...)

55. §. (...) Az akarat empirikus szabadságának állítása, a liberum arbitrium indifferenciae-é, a legpontosabban azzal függ össze, hogy az ember lényegét egy bizonyos lélekbe helyezték, amely eredetileg megismerő, sőt tulajdonképpen absztraktul gondolkodó lény lenne, és csak ebből eredően egyben akaró is, tehát hogy az akaratot másodlagos természetűvé tették, jöllehet a valóságban a megismerés az. Mi több, a gondolkodás aktusának tekintették az akaratot. (...) Ezzel szemben én azt mondom: az ember önmaga műve mindenfajta megismerés előtt, a megismerés csak későbbi járuléka, melynek szerepe a megvilágítás. Ezért nem határozhatja el az ember, hogy ilyen vagy olyan lesz ő, sem másmilyen nem lehet; hanem egyszer s mindenkorra van. (...) Ama nézetek szerint az ember akarja, amit megismer; nálam megismeri, amit akar.

57. §. (...) A végtelen térben és végtelen időben az emberi individuum azt érzi, hogy ő maga véges, tehát ama nagyságrendekhez képest tűnékeny. (...) Tulajdonképpeni létezése csak a jelenben van, melynek akarálytalan futamodása a múltba szüntelen átmenet a halálba, szüntelen meghalás. (...) Ha fizikai oldalról is megnézzük, nyilvánvalóan látszani fog, hogy miként járásunk köztudottan csak szüntelenül meggátolt esés, testünk élete is mindegyre tartó, meggátolt meghalás, épp csak mindegyre elhalasztott halál: végül csakígy szellemünk élénksége állandóan háttérbe szorított unalom. Minden lélegzetünk a szüntelenül hozzánk tolokó halált hárítja el, mellyel ilyképp másodpercről másodpercre harcolunk, s persze, nagyobb közökkel is, minden étkezés, minden alvás, minden melegedés révén. Befejezésül a halálnak kell győznie: áldozatai lettünk már a születéssel, s csak eljátszogat zsákmányával, mielőtt bekebeleznénk.

66. §. (...) Míg tehát mások erkölcsi elveket sorakoztattak fel, melyeket az erény előírásaiként és szükségszerűen követendő törvényekként fogadtatták volna el, magam azonban efféle nem vagyok képes, mivel az örök szabad akaratnak

sem Legyent, sem törvényt nem akarok idetartogatni: akkor, ezzel szemben, itt áll azért az én vizsgálódásaim összefüggésében mint ama vállalkozásnak mintegy megfelelője és analógja, a tiszta elméleti igazság, melynek merő kibontásaként egész itteni fejtegetésem felfogható, hogy tudniillik az akarat minden jelenség önmagábanija, maga azonban mint olyan ezek formáitól s ezzel a sokságtól is mentes: mely igazságnak én, a cselekvés vonatkozásában, nem ismerem méltóbb kifejezését, mint a Védák [Upanisadok] már említett formuláját: „Tat twam asi!” (Ez itt Te vagy!) Aki ezt tiszta megismerés jegyében, szilárd belső meggyőződéssel minden lényvel kapcsolatosan, mellyel csak érintkezése van, magának kimondhatja, az épp ily mód minden erényben és boldogságban bizonyos lehet, és a megváltás felé vezető egyenes úton jár. (Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet* [1818]. Európa, Budapest, 1991.)

☛ Arthur Schopenhauer: Az emberi akarat szabadságáról

Egyszóval: Az ember mindig azt teszi, amit akar, és mégis szükségképpen teszi azt. Ez onnét van, hogy az ember olyan már, amilyen az akarata; mert abból, hogy milyen, szükségképpen következik mindaz, amit mindenkor cselekszik. Objektíve, tehát kívülről nézve a cselekvését, határozottan olyannak ismerjük azt meg, amelynek egész szigorúsággal alá kell rendelve lennie, mint minden természeti lény cselekvésének, az okság törvényének. Szubjektíve ellenben mindenki azt érzi, hogy mindig azt teszi, amit akar. De ez csak annyit mond, hogy a cselekvése saját egyéni mivoltának tiszta megnyilakozása. Ugyanezt érezné ezért minden, még a legalacsonyabb természeti lény is, ha érezni tudna. (Arthur Schopenhauer: *Az akarat szabadságáról*, V. rész. Budapest, 1903¹, 1991², 94.)

☛ Søren Kierkegaard: Vagy-vagy

Bölcsességem könnyen megragadható; mivel csak egyetlen alapelvem van, amelyből még csak ki sem indulok soha. Különbséget kell tenni a vagy-vagyban levő következményszerű és az itt bemutatott örök dialektika között. Ha például itt most azt mondom, hogy nem indulok ki alapelvemből, akkor ennek ellentéte nem egy abból való kiindulásban van, hanem csak negatív kifejezése alapelvemnek, pusztán csak az, melyben önmagát ragadja meg egy belőle való kiindulással vagy ki nem indulással való ellentétben. Nem indulok ki alapelvemből; mert ha ebből indulnék ki, megbánnám, s ha nem indulnék ki belőle, azt is megbánnám. (...) Ha ugyanis alapelvemből indulnék ki, nem tudnék ismét megállni; mert ha nem állnék meg, akkor megbánnám, de ha megállnék, azt is megbánnám. Most viszont, hogy soha nem kezdek, bármikor abbahagyhatom; mert örök kiindulásom egyben örök abbahagyásom is. A tapasztalat bebizonyította, hogy a filozófiának egyáltalán nem jelent különösebb nehézséget a kezdés. Sőt mi több, a semmivel kezdi, ennél fogva mindig képes kezdeni. Az abbahagyás az, ami a filozófiának és a filozófusoknak nehezére esik. Én ezt a nehézséget is kikerültem;

mert ha valaki azt hiszi, hogy miközben most abbahagyom, tényleg abbahagyom, ezzel csak azt bizonyítja, hogy hiányzik belőle a spekulatív készség. Én most ugyanis nem hagyom abba, hiszen már akkor abbahagytam, amikor elkezdtem. Ezért filozófiámnak megvan az a kitűnő tulajdonsága, hogy rövid és ellentmondásmentes. (54–55)

Valahányszor szigorúbb értelemben vett vagy-vagy-ról van szó, mindig biztosak lehetünk abban, hogy az etikaira megy a játék. Egyetlen abszolút vagy-vagy létezik, a jó és a rossz közötti választás, ez azonban abszolúte etikai is. Az esztétikai választás vagy teljesen közvetlen, s ezért nem választás, vagy a sokféleségben enyészik. (...)

A választásnál nem annyira az a fontos, hogy a helyeset válasszuk, hanem sokkal inkább az energia, a komolyság és pátoz, amellyel választunk. A személyiség ebben nyilvánítja ki a maga belső végtelenségét, és ezáltal konszolidálódik. Ezért ha valaki a helytelent választotta, akkor éppen azon energia révén, mellyel választott, fogja megtudni, hogy a helytelent választotta. Ha ugyanis a választás a személyiség egész bensőségességével történik, akkor lényé megtisztult, és ő maga közvetlen viszonyba került azzal az örök hatalommal, amely a maga mindenütt-jelentvalóságában az egész létezését átjárja. (...)

Mi az hát, amit vagy-vagy-omban különválasztok egymástól? A jót és a rosszat? Nem, pusztán oda akarlak eljuttatni, hogy ennek a választásnak valóban jelentősége legyen a számodra. Minden ezen fordul meg. Ha egy embert oly választút elé tudunk állítani, hogy nincs már kiút a számára, csak az, ha választ, akkor a helyeset fogja választani. (777–779)

A filozófia a múlthoz fordul, az egész átélt világtörténelemhez, és azt mutatja be, hogyan egyesülnek a diszkurzív mozzanatok magasabb egységben, vagyis a filozófia mindig csak közvetít. Viszont úgy látszik, hogy egyáltalán nem ad feleletet arra, amit én kérdezek; mert én a jövőre kérdezek. (...) Feltételezem, hogy a filozófiának igaza van abban, hogy az ellentmondás tétele valóban nem érvényes, vagy hogy a filozófusok ezt a tételt minden pillanatban magasabb egységben szüntetik meg, mely egység a gondolkodásért van. Ez azonban nem lehet érvényes a jövőre; mert mielőtt közvetíthetném az ellentéteket, létezniök kell. De ha az ellentét létezik, akkor létezik vagy-vagy is. (782)

Egyáltalán nem vagyok filozófus koponya, hanem a legnagyobb tisztelettel fordulok e tudomány művelőihez, hogy megtudjam, mit kell tennem. De semmiféle választ nem kapok; mert a filozófus a múltat közvetíti és ebben él. (783) Tisztelem a tudományt, becsülöm művelőit, de az életnek is megvannak a maga követelményei. (784)

A gondolat számára az ellentmondás nem létezik: az egyik átmegy a másikba, hogy aztán magasabb egységbe olvadjanak össze. A szabadság számára létezik az ellentmondás, mert a szabadság kizár és fölvesz. Semmi esetre nem cserélem fel a liberum arbitriumot [szabad akarat/döntés] az igazi pozitív szabadsággal, mert az mindörökké önmagán kívül bírja a rosszat, még ha csak tehetetlen lehetőség is az, és a szabadság nem azáltal lesz tökéletes, hogy egyre inkább felveszi a rosszat, hanem azáltal, hogy egyre inkább kizárja: ám a kizárás éppen a közvetítés ellentéte. (786)

A történelmi folyamat számára nem létezik vagy-vagy, de hogy ez létezik a cselekvő individuum számára, azt bizonyára egyetlen filozófus sem tagadná. Innen van hát az a gondtalanság és békülékenység, mellyel a filozófia a történelmet és hőseit szemléli; mert ezeket a szükségszerűség meghatározása mellett szemléli. Ebből ered az is, hogy a filozófia képtelen eljuttatni az embert a cselekvésig. (...)

Így még a legjelentéktelenebb egyénnek is kettős egzisztenciája van. Neki is megvan a maga történelme, és nem csupán saját szabad cselekedeteinek terméke. A belső cselekedet viszont hozzátartozik, és hozzá is fog tartozni mindörökké; sem a történelem, sem a világtörténelem nem veheti el tőle, mindig követi őt, örömben is, szomorúságban is. Ebben a világban abszolút vagy-vagy uralkodik; a filozófiának azonban semmi köze ehhez a világhoz. (788)

De mit jelent esztétikailag élni, és mit jelent etikailag élni? Mi az esztétikai az emberben, és mi az etikai? Erre ezt szeretném válaszolni: az esztétikai az emberben az, ami által az ember közvetlenül az, ami; az etikai pedig az, ami által az ember az lesz, ami lesz. (792)

Az egzisztencia tökéletlenségének tekintendő, hogy az embernek nem kell dolgoznia. Minél alacsonyabb szinten áll az emberi élet, annál kevésbé jelenik meg a munka szükségessége; minél magasabban áll, annál inkább előtérbe lép. Az életért való munka kötelessége az általános-emberit fejezi ki, és így más értelemben az általánosot fejezi ki, mert a szabadság kifejezése. Az ember éppen a munka révén teszi magát szabaddá, a munka révén fog uralkodni a természet fölött, a munka révén mutatja meg, hogy magasabb a természetnél. (924) (*Vagy-vagy* [1843]. Gondolat, Budapest, 1978.)

☛ Søren Kierkegaard: Az ismétlés

Az ismétlés és az emlékezés ugyanaz a mozgás, csak az irányuk ellentétes, mert amire az ember emlékezik, az volt, s ezt visszafelé csak megismétli; ezzel szemben a tulajdonképpeni ismétlés előre emlékezik. Ezért az ismétlés, már amennyire lehetséges, boldoggá teszi az embert, az emlékezés viszont boldogtalanná. (7)

A remény: új ruha, vastag, feszes és tündöklő, ámde még sohasem hordták, ezért aztán nem tudni, hogyan állna és miként mutatna valakin. Az emlékezés: levetett ruha, mely szép ugyan, de nem jó, mert már kinőttük. Az ismétlés viszont elnyúlhatatlan, feszesen, ámde gyengéden simul hozzánk, nem szorít, nem lötyög. A remény egy bájos hajadon, aki kicsúszik a kezünk közül. Az emlékezés egy idős szépasszony, akivel azonban pillanatnyilag semmit sem tudunk kezdeni. Az ismétlés amolyan szeretett feleség, akit sohasem ununk meg, hisz az csak az új esetén lehetséges. Belefáradni ugyanis csak az újba lehet, a régibe soha; ha ezt szem előtt tartjuk, akkor boldogok leszünk, de csak az lesz igazán boldog, aki nem áltatja magát azzal az illúzióval, hogy az ismétlés valami újat jelent, mert akkor valóban elégünk lesz belőle. Fiatalság kell a reménykedéshez, fiatalág kell az emlékezéshez, de bátorság kell ahhoz, hogy az ismétlést akarjuk. Gyáva, aki csak reménykedni akar, léha, aki csak emlékezni akar; aki azonban az ismétlést akarja, az igazi férfi, és minél alaposabban megértette ezt, annál mélyebb lélek. (8)

Amikor a görögök azt mondták, hogy minden megismerés emlékezés, úgy ez azt jelentette: az egész létezés, mely itt van, jelen volt; ám ha azt mondjuk, az élet ismétlés, akkor ez azt jelenti, hogy a létezés, mely itt volt, létezni kezd. Ha az emlékezés és ismétlés kategóriáját nem birtokoljuk, úgy az egész élet egy üres tartalom nélküli lármába fullad. Az emlékezés pogány létezéselmélet, az ismétlés modern; az ismétlés a metafizika érdeke és egyidejűleg az az érdek, ahol a metafizika csődöt mond; az ismétlés az etikai szemléletek jelszava, és minden dogmatikus probléma *conditio sine qua non*ja [elengedhetetlen előfeltétele]. (28) (*Az ismétlés* [1843.] Ictus, Budapest, 1993.)

☛ Søren Kierkegaard: A keresztény paradoxon

Akkor lép fel a paradoxon, ha az egzisztálást és az örök igazságot együtt tételezzük. (397) Azáltal, hogy az örök, lényegi igazság az egzisztálóhoz viszonyul, létrejött a paradoxon. (...) Tételezzük fel, hogy a paradoxon maga az örök, lényegi igazság! Hogy keletkezik a paradoxon? Az örök, lényegi igazság és az egzisztálás együttes tételezése által. Ha tehát azt (az egzisztálást) magában az igazságban tételezzük, paradoxonná válik az igazság. Az örök igazság az időben keletkezett. Ez a paradoxon. (398.) A kereszténység mint örök, lényegi igazságot hirdette meg önmagát, amely az időben keletkezett; mint paradoxon hirdette meg önmagát. (403)

Az volt a fő gondolatom, hogy korunkban elfelejtjük a sok tudás révén, mit is jelent egzisztálni, és mit kell jelentenie a bensőségességnek, és hogy a spekulatív gondolkodás meg a kereszténység közti félreértést ebből meg kell tudni magyarázni. Eltökéltem, hogy amennyire csak lehet, visszamegyek, hogy ne kerüljön sor túl korán a vallásos-egzisztálásra, a keresztény-vallásos-egzisztálásra nem is beszélve, s ne hagyjak magam mögött bizonytalanságot. Ha elfeledték, mit jelent vallásosan egzisztálni, akkor azt is elfeledték, mit jelent az emberi-egzisztálás; ezt tehát fel kellene tárni. (449)

A kereszténység olyan egzisztencia-közlés, mely az egzisztálást paradoxszá teszi, és oly nehézé, amilyen azelőtt soha nem volt, s amilyen a kereszténységen kívül soha nem is lehet. (455) (Søren Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat* a filozófiai töredékekhez. In: *Írásai*. Gondolat, Budapest, 1982².)

☛ Friedrich Nietzsche: A történelem hasznáról és káráról

Előszó. (...) Bizonyos, hogy szükségünk van a történelemre, de másként van rá szükségünk, mint a tudás kertjében tébláboló, elkényeztetett naplopónak. (...) Vagyis az élethez és a tethez van rá szükségünk, nem pedig az élettől és a tettől való kényelmes elforduláshoz, még kevésbé az önző élet és a gyáva és gonosz tett megszüpítéséhez. Amennyire az életnek szolgál a történelem, csak annyira akarunk neki szolgálni mi, ám a történelemmel való foglalatosságnak és értékelésének van egy olyan foka, amelyen az élet elsatnyul és elcsökevényesedik. (...)

1. Tudunk-e ugyanúgy kellő időben feledni, ahogyan kellő időben emlékezni; hogy erős ösztönnel kiérezzük-e, mikor szükséges történetien, s mikor történetietlenül érzékelnünk? Pontosan ez az a tétel, melynek vizsgálatára az olvasót meghívjuk: a történeti és a történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez. (...)

2. Az élő ember három tekintetben igényli a történelmet: igényli mint tevékeny és törekvő lény, mint megőrző és tisztelő lény, s mint szenvedő és szabadulásra szoruló lény. A viszonyulás e hármasságának a történelem tanulmányozási módjának hármassága felel meg: ha tetszik, monumentális, antikvárius és kritikai történetírást különböztetünk meg. (...)

6. Objektivitásnak és igazságosságnak az égvilágon semmi közük egymáshoz. (...) 8. Az ember mindenütt azáltal lesz erényessé, hogy felkel a faktumok vak hatalma, a valóság zsarnoksága ellen, s olyan törvényeknek veti alá magát, amelyek nem e történelmi fluktuációk törvényei. (...)

9. Büszkénél büszkébb európaija a XIX. századnak, te megvesztél! Tudásod nem természetet teljesít be, hanem csak a sajátodat öli meg. Mérd csak egyszer annak magasságát, amit tudsz, annak mélységéhez, amire képes vagy! Tudásod napsugarain persze az égisz kúszol, de egyben lefelé, a káosz felé is. (...)

10. Látom a küldetését annak az ifjúságnak, a harcosok és sárkányölők első nemzedékének, amely egy boldogabb és szebb művelődés és emberiség élén vonul. (...) Küldetése pedig az, hogy megrendítse a jelen fogalmait „egészségről” és „műveltségről”. (...) (*Korszerűtlen elméletek, II. A történelem hasznáról és káráról*. 1874. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989, 27., 32., 37., 63., 80., 96.)

☛ Friedrich Nietzsche: A vidám tudomány

(*Az esztelen ember*) Nem hallottatok arról az esztelen emberről, aki fényes délelőtt lámpást gyújtott, a piacra futott, és szüntelen ezt kiáltozta: „Istent keresem! Istent keresem! (...) Hová tűnt Isten? – rivallta –, megmondom nektek! Mi öltük meg őt, ti és én! Mindannyian a gyilkosai vagyunk. De hát hogyan cselekedtük ezt? Hogy voltunk képesek kiinni a tengert? Ki adta nekünk a szivacsot, hogy az egész horizontot eltöröljük vele? Mit tettünk, amikor eloldoztuk ezt a Földet a Napjától? Merre mozog most? Merre mozognak? Egyre távolabb valamennyi Naptól? Nem zuhanunk-e szakadatlan? S vajon hátrafelé, oldalra, előre, mindenfelé? Léteznek-e még Fent és Lent? Nem valami véghetetlen Semmiben tévelygünk? (...) Isten halott! Isten halott marad! És mi öltük meg őt! Hogyan vigasztalódjunk, mi leggyilkosabb gyilkosok? A legszentebb és leghatalmasabb, amivel csak bírt eleddig a világ, a mi késeink alatt vérzik el. (...) Nem túl nagy-e nekünk e tett nagysága? Nem kell-e nekünk magunknak istenekké válnunk, hogy legalább méltóknak tűnjünk hozzá? Nagyobb tett még sohasem történt, és mind, aki csak születni fog utánunk, e tettnél fogva tartozik egy magasabb történelembe, mint minden eddigi történelem! (...) Túl korán jövök – mondta aztán –, ez még nem az én időm.” (*A vidám tudomány* [1882], III. könyv. 125. aforizma.) A leghatalmasabb

újabb esemény – hogy „Isten halott”, hogy a keresztény Istenbe vetett hit hitelte-
lenné vált – már kezdi első árnyait vetni Európára. (*A vidám tudomány*, V. könyv,
343. aforizma. Holnap Kiadó, Budapest, 1997.)

☛ Friedrich Nietzsche: Így szólott Zarathustra

Zarathustra előljáró beszéde. 2. Mihelyt Zarathustra magára maradt, így szólott az ő
szívében: „Hát lehetséges volna?! Ez a vén szent még nem is hallotta erdejében,
hogy Isten meghalt!” 3. Az emberfölötti embert hirdetem néktek. Az ember
olyasvalami, amit fölül kell múlnunk. Mit tettetek érte, hogy fölülmúljunk? (...) Kérve
kérek, testvéreim, maradjatok hívek a földhöz, és ne higgyetek azoknak,
akik a földöntúli reményekről regélnek! 4. Kötél az ember, állat és emberfölötti
ember közt feszül – köté a szakadék fölött. Veszélyes átalút, veszélyes útonlét,
veszélyes visszánézés, veszélyes borzongás és megtorpanás. Az a nagy az ember-
ben, hogy híd és nem cél.

I. rész. *A hegyen álló fáról.* Tudd meg, hogy mindenkinek útjában áll a nemes.
A nemes útjában áll bizony még a jóknak is: ha pedig jóknak mondják, csakis azért,
hogy könnyebb legyen félreállítaniuk. *A kigyómarásról.* A morál megsemmisítőjé-
nek mondanak engem a jók és igazak: morál híján való az én történetem. Ám
hogya ellenségetek van, ne viszonzátok néki jóval a rosszat: mert az csak meg-
szégyeníti. Hanem bizonyítsátok be inkább, hogy jót tett vételek.

II. rész. *A tarantelláról.* Nem akarom, hogy összekeverjenek és összetéveessenek
az egyenlőség eme prédikátoraival. Mert hozzám így szól az igazság: „Az em-
berek nem egyenlők.” És ne is legyenek azok! Miként szerethetném az ember-
fölötti embert, ha másként beszélnek? *Önmagunk legyőzéséről.* Ahol csak elevenre
letem, a hatalom akarására bukkantam; és még a szolga akaratában is az úrrá lenni
vágyás akaratára letem. (...) Bizony mondom néktek: jó és rossz, mely ne volna
mulandó – nem létezik! Önmagából kiindulva kell mindig újra felülmúlnia ön-
magát. Jó és rossz értékével és mértékével erőszakot gyakoroltok, ti értékelők!

III. rész. *Régi és új törvénytáblák.* 4. Íme, itt egy új tábla. (...) Nagy szeretetem
így eseng a késő utódokhoz: ne kíméld felebarátodat! Az ember olyasvalami, amit
fölül kell múlnunk. (...) Tettetted senki sem viszonzhatja. 5. Nemes lelkek ter-
mészete ez: semmit sem akarnak ingyen, legkevésbé az életet. A csöcselék-fajzat
ingyen akar élni. (...) 7. Igaznak lenni – erre kevesen képesek! És aki képes rá,
még nem akarja. De legkevésbé képesek rá a jók. Ó, ezek a jók! Jó emberek sose
szólnak igazat; jóknak lenni ilyenformán betegsége a szellemnek. (...) Zúzzátok,
zúzzátok össze, ti megismerők, a régi törvénytáblákat! 9. Van egy régi rögeszme,
úgy hívják: Jó és Rossz. Jövendőmondók és csillagjósok körül forgott eddig e
rögeszme kereke. 11. Ezért van szükség, testvéreim, egy új nemességre, amely
szembeszegül minden csöcselékkel és minden kényúrisággal, és új táblákra újon-
nan írja fel a szót: „Nemes.” 20. Ó, testvéreim, hát kegyetlen vagyok én? De azt

mondom: ami hullik, azon még taszítunk is! 21. Érveik s ellenérveik ne zavarják meg tiszta látástokat! Sok minden jogos, sok minden jogtalan: aki erre figyel, dühbe jön. (...) Járjatok a magatok útján! (...) Mert, testvéreim: a legjobbnak uralkodnia kell, a legjobb uralkodni is akar! És ahol másként hangzik a tan, ott – hiányzik a legjobb. 26. Az igazság pedig ez: a jók kénytelenek farizeusok lenni – nincs más választásuk! 29. Ezt az új törvénytáblát állítom föltek, ó, testvéreim, legyetek kemények!

A lábadozó. 2. Minden megy, minden visszatér; örökkön forog a lét kereke. Minden meghal, minden felvirul újra, örökkön pereg a lét éve. Széttörik minden, s minden összeilleszkedik újra; örökkön épül a létnek ugyanaz a háza. Minden búcsúzik, minden újra köszönti egymást; a lét gyűrűje örökkön hű marad önmagához. Minden szempillantásban kezdődik a lét; minden „itt” körül az „ott” golyója gurul. Mindenütt középpont van. Görbe az örökkévalóság ösvénye. (*Így szólott Zarathustra*, I–IV. 1883–1885. Részletek. Osiris, Budapest, 2004.)

☛ Friedrich Nietzsche: Túl jön és rosszon

32. Az emberi történelem leghosszabb korszakán keresztül – ezt történelem előtti korszaknak nevezik – egy cselekedet értékét vagy értéktelenségét a *következményeiből* származtatták. (...) Az utóbbi tíz évezredben viszont földünk néhány nagy területén lépésről lépésre odajutottak, hogy többé nem a következmények, hanem a cselekedetek eredete dönt értékéről. (...) Valamely cselekedet eredetét a meghatározottabb értelemben valami *szándékból* eredőnek magyarázták. Egyöntetűen hittek abban, hogy egy cselekedet értéke szándéka értékében rejlik. A szándék mint a cselekedet egész eredete és előtörténete: szinte a legújabb korig ennek az előítéletnek a jegyében hangzott e földön az erkölcsi dicséret, gáncs, ítélkezés, még a bölcselkedés is. (*Túl jön és rosszon*. 1886. Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 2000.)

☛ Friedrich Nietzsche: Bálványok alkonya

Erkölc mint természetellenesség. 4. Megfogalmazok egy alapelvet. Az erkölcs minden természetességén, vagyis minden egészséges erkölcsön az életösztön uralkodik – az élet valamilyen parancsát tölti be a „tedd ezt” és a „ne tedd ezt” határozott kánonjával, valamiféle akadályt és ellenséges erőt söpör ezzel félre az élet útjából. A természetellenes morál, vagyis szinte minden erkölcs, amelyet eddig tanítottak, tiszteltek és prédikáltak, épp fordítva, az élet ösztönei ellen fordul – hol titkolt, hol meg hangos és arcátlan elítélése ezeknek az ösztönöknek. Amikor azt mondja, hogy „Isten a szívet nézi”, nemet mond az élet legalsóbb és legfelsőbb vágyaira, és Istent az élet ellenségének tekinti. (...) (*Bálványok alkonya, avagy hogyan filozofálunk a kalapáccsal*. 1889. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2010, 32.)

☛ Friedrich Nietzsche: Az Antikrisztus

2. szakasz. Mi jó? Mindaz, ami az emberben növeli a hatalom érzését, a hatalom akarását, növeli magát a hatalmat. Mi rossz? Mindaz, ami a gyengeségből fakad. Mi a boldogság? Annak érzése, hogy a hatalom növekszik, s legyőzetik az ellenállás. Nem megelégedettség, hanem több hatalom; nem egyáltalán vett béke, hanem háború; nem erény, hanem derekasság (vagyis reneszánsz stílusú erény, virtú, moráliáktól mentes erény). A gyengéknek és a félresikerülteknek pusztulniok kell: ez legelső tétele a mi emberszeretetünknek. S ehhez még segédkezet is kell nyújtanunk. Mi az, ami károsabb bármely bűnnél? A tevőleges részvét olyanok iránt, akik félresikerültek és gyengék – s ez a kereszténység.

47. szakasz. Az, ami által mi elkülönülünk, nem abban áll, hogy sem a történelemben, sem a természetben, sem a természet mögött nem leljük meg Istent –, hanem abban, hogy azt, amit Istenként tiszteltek, mi korántsem „isteninek”, hanem szájalomra méltónak, abszurdnak, ártalmasnak érezzük, nemcsak tévedésnek, hanem az étellel szemben elkövetett büntettnak. Istent Istenként utasítjuk el. S ha a keresztények eme Istene bizonyítás során igazolódna, akkor még kevésbé tudnánk hinni benne. Formába öntve: Deus, qualem Paulus creavit, dei negatio (Az az Isten, akit Pál formált meg, Isten tagadása). (...)

55. szakasz. Azt nevezem hazugságnak, ha valamit, amit látunk, nem akarunk látni, s ha valamit nem úgy akarunk látni, ahogyan látjuk. (...) Vannak kérdések, melyeknél az embernek nem adatott meg, hogy igazságról és hamisságról döntson; valamennyi legfőbb kérdés, valamennyi legfőbb értékprobléma túl van az emberi észen. Az ész határait felfogni – csakis ez az igazi filozófia. (*Az Antikrisztus*. 1888. Megj.: 1895. Ictus, Budapest, 1993.)



22. A XIX. századi pozitívizmus és materializmus

A metafizika ellen, amely – mint eddig láhattuk – a létezők lényegi mibenlétére és végső elvére irányuló gondolkodást jelent, nemcsak az irracionalizmus, hanem egészében véve az empirizmus, és annak XIX. századi származéka, a *pozitívizmus* is fellépett. A pozitívizmushoz közel áll a *materializmus* (anyagelvűség; latinul *matéria* = anyag), azonban míg a pozitívizmus a valóság létalapjának kérdését zárójelbe teszi, a materializmus minden létezőt és jelenséget az anyagra mint a lét alapjára vezet vissza és abból származtat, s így határozott ontológiai tanítással rendelkezik.

*

A pozitívizmus atyja *Auguste Comte* (1798–1857) francia filozófus; fő műve: *A pozitív filozófia tanfolyama*, I–VI. (1830–1842). Comte a „tény” fogalmát állította tanításának középpontjába. Meggyőződése volt, hogy a filozófia tudományként a dolgok állítólagos és elképzelt lényegének kutatása helyett csupán észlelhető tényállásokat kell hogy vizsgáljon; más szóval a tényeknek és a viszonyaikban fennálló törvényeknek a megállapítására kell hogy törekedjék.

Úgy vélte, hogy az emberi tudás történetileg *három stádiumon*, fejlődési szakaszon keresztül jut el a helyes gondolkodásig. Az első a teológiai stádium, amely a világ jelenségeiről természetfölötti magyarázatot ad; a második a metafizikai stádium, amely a jelenségeket absztrakt fogalmakkal világítja meg; a harmadik az egyedül helyes pozitív stádium, amely kizárólag megfigyeléssel megragadja a közvetlen adottságokat és előre látja a jelenségek lefolyását.

A tudomány így nemcsak helyes magyarázattal szolgál, hanem előrelátást is nyújt az emberiség érdekében: „Savoir pour prévoir!” – „Tudjunk, hogy előre lássunk!” Comte a tudomány iránt túlzott reményeket táplálva (scientizmus) úgy gondolta, hogy a tudomány alapján létrejövő egységes világszemlélet magával fogja hozni a társadalmi együttműködést és rendet. Comte felismerte a társadalomtudomány jelentőségét, s nagy érdemének tarthatjuk a *szociológia* tudományának megalapítását. Élete kései szakaszában Comte hangsúlyozta a vallás jelentőségét az emberi társadalom életében. Ez azonban az ő tanaiban egy általa mesterségesen megszerkesztett „pozitív vallás” lett, amelynek tárgya a „nagy lény” (az emberiség), a „nagy fétis” (a természet) és a „nagy környezet” (a világűr) volt.

Comte tanait megismerve rögzítenünk kell, hogy stádiumelmélete, scientizmusa, vallásfogalma, mindenekelőtt pedig tény-fogalma *téves* felfogáson alapszik. A tény-fogalommal mint központi problémával kapcsolatban az alábbiakat kell megfontolnunk. Való igaz, hogy a túlzottan spekulatív szellem és az öncélú gondolkodás elburjánzása idején a konkrétabb, az egzaktabb adatokra szorítkozás, a „tények” tiszteletben tartása, a valóban létező dolgok elfogadására való felhívás és a fölöslegesnek bizonyuló elmeképződmények lemetszése, a túlságosan bonyolult jelrendszerek kiiktatása, amelyek már nem elősegítik, hanem gátolják az ember tájékozódóképességét, időnként jótékony hatással vannak az emberi gondolkodásra, egy adott kor kultúrájára, tudományára, egész szemléletmódjára. („A dolgot őt magát nézzük” – ahogy Bocskai István fejedelem bölcsen és találóan írta

végrendeletében. Magában a filozófiában idetartozik „Ockham borotvája” a kései skolasztikából, s a takarékos gondolkodást hangoztató, alább következő empirio-kriticizmus.)

Ettől függetlenül azonban mégis fennmarad az az elvi probléma, hogy volta-képpen mi tekinthető ténynek, miben áll a tény fogalma és definíciója! Természetesen már az ógörög metafizika, majd a skolasztika is érdemben foglalkozott a „létezővel”, a „dolggal”, annak mibenlétével, realitásával, valamint viszonyrendszerével. A radikális alapkérdés: „Mi van?”, tehát mi az, amit létezőnek tekinthetünk, mindig előttünk áll. Erre azonban a tiszta empirizmus, amelynek a pozitívizmus is gyermeke, soha nem tud kielégítő választ adni. Egyrészt ugyanis elvileg még azt sem mondhatjuk, hogy a legelemibb szinten a fizikai részecskék léteznek, hiszen – nem is beszélve ezek átalakulásáról – a filozófia szükségszerűen ezek mögé kérdez (mindenekelőtt a „lét” és az „alap” fogalmával). Másrészt a létezők a különböző létszinteken olyan módon „állnak össze” tényekké, hogy ennek konstatálására az érzéki észlelés önmagában nem alkalmas. Joggal tekinthető ténynek például a „vérkeringés”, a „mohácsi csata” és az „emlékezés” egyaránt.

Mindezeknek a végtelenül összetett tényeknek már az észleléséhez, felismeréséhez, majd megértéséhez semmiképpen nem elegendők az érzéki tapasztalatok, mert egyrészt maguk ezek a tények sem pusztán elemi érzéki mivoltukban léteznek, másrészt mibenlétük felfogására szükségünk van elménk – nem önkényes, hanem a dolgok objektivitásához igazodó – egybelátó, lényeglátó képességére. Úgy is mondhatjuk: tény, hogy erdő is van, nem csak fák vannak! Végeredményben meg kell állapítani, hogy míg a „tény” fogalma metafizikailag megalapozva tartalmas és jogos, a pozitívizmus tény-fogalma szigorú értelemben ellentmondásos, következetlen és ezért teljességgel tarthatatlan.

Comte után a pozitívizmus a XIX. század derekán kiteljesedett, ekkori fő képviselői, egyben a liberális utilitarianizmus újabb teoretikusai: *John Stuart Mill* (1806–1873), *Hippolyte Taine* (1828–1893) és az evolúció elvét szintetizáló *Herbert Spencer* (1820–1903); második szakasza a század végén kialakult *empiriokriticizmus* volt, amelynek nevezetes gondolkodói *Richard Avenarius* (1843–1896) és *Ernst Mach* (1838–1916); harmadik szakasza pedig a XX. században jelentkező *neopozitívizmus* vagy logikai pozitívizmus lett (utóbbit lásd 23. fejj. 8.).

*

E könyv a filozófiát elsősorban lételméleti és ehhez kapcsolódó irányzatainak tagolása szerint tárgyalja. Ezért a *liberalizmus* előbb érintett eszméjét (lásd még 14. és 17. fejj.) összefüggő módon itt nem tudjuk tárgyalni, mert ez politikai filozófiai és antropológiai diszciplína. Mivel azonban a liberalizmus az egész újkort uraló átfogó társadalmi-politikai-gazdasági-etikai eszmekör, a kor említett gondolkodóihoz kapcsolódva itt teszünk rövid kitekintést az eszme jellemzésére.

John Stuart Mill A szabadságról (1859) című művében így fogalmazta meg a *liberális individualizmus* alapelvét: „Az egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet egy civilizált közösség bármely tagjával szemben – akarata ellenére – erőszakot alkalmazni: mások sérelmének a megakadályozása. Az ő saját – fizikai vagy er-

kölcsi – java nem elégséges indok erre. Nem lehet jogosan kényszeríteni valamire, vagy visszatartani valamitől azért, mert ez jobb lenne neki, mert ettől boldogabb lenne, vagy mert – mások szerint – ez lenne a bölcs, netán a helyes dolog. (...) Az egyén csak annyiért felelős a társadalomnak, amennyi viselkedéséből másokat érint. Mindabban, ami csak őt érinti, jogos függetlensége korlátlan. Önmagának – saját testének és lelkének – mindenki korlátlan ura.” (J. S. Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 27.)

Az idézett elv – amelyet „kárelvként” emlegetnek – téves és elégtelen, mert eltekint az ember *rendeltetésétől* és lényegétől, az embert csak *egyéneként* és nem közösségi lényként kezeli, tagadja a *közösség* megtartó erejét, nem veszi számításba az ember *esendőségét*, s a szabadságnak pusztá *negatív* fogalmát, a korlátlanságot képviseli. Ezzel szemben a szabadság pozitív fogalma metafizikai-antropológia tartalmat hordoz: az igazlét és igaz élet a szubsztanciának megfelelő egzisztencia, tehát a lényeggel adekvát létezés, a meghatározatlansággal szemben a helyes meghatározottság. „Az igazság szabaddá tesz” (Jn 8,32).

Ellenpontként álljon itt egy részlet *Szent Ágoston* (lásd 10. fej.) egyik leveléből, amelyet bizonyos Donatusnak írt: „Azt mondd, Isten szabad akaratot adott az embernek, s ezért az embert még a jóra sem szabad kényszeríteni. (...) Az nem úgy van, hogy azokat, akiket szeretünk, érzéketlenül hagyunk a rossz akaratukban javítás nélkül, hanem: ahol arra hatalom adatott, őket a rossztól távol kell tartani és a jóra kell kényszeríteni. (...) Ne mondd hát – amint állandóan hallok, hogy mondd: »Így akarok tévúton járni, így akarok elveszni«, mert jobb, ha ezt egyáltalán nem engedjük meg, amennyire csak tudjuk. (...)»

Nemrég, mikor kútba vetetted magad, hogy meghalj, ezt éppenséggel szabad akarattal tetted. De milyen kegyetlenek lennének Isten szolgálói, ha e bűnös szándékodat megengednék és e haláltól nem szabadítanának meg! Ki nem hibáztatná őket? Ki nem tekintené joggal gonosznak őket? És mégis, te akarattal vetetted magad a vízbe, hogy meghalj, és ők téged akaratod ellenére emeltek ki, nehogy meghalj. Te akaratod szerint cselekedtél, de a pusztulásodra, ők viszont a te akaratod ellenére, éppen a te üdvödre.” (Szent Ágoston: *Levelek*. 173. levél. J-P. Migne [szerk.]: *Patrologia Latina*, 33. köt. 753–758. hasáb. Paris, 1865.)

A liberalizmus eszméjét és egész újkori működését *Prohászka Ottokár* (lásd 26. fej.) a következőképpen jellemezte: „A liberalizmus az ember szabadságát hirdeti, csakis szabadságot, fölfelé Istennel, tekintéllyel szemben, jobbra-balra politikai és szociális irányban, lefelé a természettel szemben. (...) A politikai szabadság félszabadság. (...) Íme tehát teoretikus szabadság, mely praktikus szolgaságra vezet. (...) A liberalizmus világtörténeti missziója abban állt, hogy a kiváltságos társadalmat megtörje. (...) A liberalizmus a monopóliumot, a kiváltságot nem törölte el, hanem a rendi és állapotszerű monopóliumok helyébe a kozmopolitikus, mozgó monopóliumot, a tőke monopóliumát állította. (...) A liberális elv, vagyis a szabadság a valóságos emberi természetnek csak egyik oldala. (...) Az ember társas lény és nem a megtestesült önzés; a liberalizmus a megtestesült önzés; tehát nem embernek való, hanem utópia. Azért aztán a liberális társadalomban elzüllik s kivetkőzik emberségéből az ember.” (Prohászka Ottokár: *A liberalizmus utópia* (1896). In: *Összegyűjtött Munkái*, X. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1928, 5–10.)

Hasonló kritikát gyakorolt kora uralkodó szellemisége és gazdasági működése felett *Ernest Renan* (1823–1892) – sok tekintetben egyébként vitatott életművet alkotó – francia író, akinek egyik találó megállapítása szerint a liberalizmus számára az az eszményi állampolgár, aki talált gyermekként születik és aggregényként hal meg („naissant enfant trouvé et mourant célibataire”). (E. Renan: *Questions contemporaines*. Előszó. Paris, 1868. III. = Őuvres complètes, 1. köt. Paris, 1947. 12.) Egészében véve a liberalizmus kritikája egyrészt a keresztény, másrészt a szocialista társadalomelmélet oldaláról fogalmazódhat meg (vö. 17. fejj. táblázat).

IRODALOM

Zsigmond László: *Auguste Comte*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984; R. Várkonyi Ágnes: *A pozitivisták történetelmélete*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1970; Kállay Béni: *Előszó J. S. Mill „A szabadságról” című művéhez*. Holnap Kiadó, Budapest, 1993; Nagy József: *Taine*. Franklin, Budapest, 1922; Collins F. Howard: *Spencer Herbert szintetikus filozófiájának kivonata*. Politzer, Budapest, 1903, Grill, Budapest, 1908; L. T. Hobhouse: *Liberalizmus*. Világirodalom Kiadó, Budapest, 1922; Balla Antal: *A liberalizmus történelme, gazdasági és politikai tanításai*. Légrády, Budapest, 1926; John Gray: *Liberalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996.

*

Miután a német filozófia az idealizmus végső határáig elment, *Ludwig Feuerbach* (1804–1872) szakított ezzel a hagyománnyal, és Hegellel szembefordulva naturalista *materializmust* dolgozott ki; ő maga ezt *antropológiának* tartotta, és új filozófiaként hirdette meg, mint amely meghaladja a materializmus és az idealizmus ellentétét. Legfontosabb munkái: *A kereszténység lényege* (1841); *A jövő filozófiájának alapelvei* (1843).

Feuerbach a természetet és az anyagot tekinti az egyetlen létezőnek, s számára a valóságot az érzékileg felfogható világ jelenti. Ennek a természetnek a legmagasabb rangú tagja az ember. Az embert Feuerbach nem egyoldalúan, hanem *teljes emberként* kívánja szemlélni, ez azonban nála mégis az érzéki szinten megragadható ember. Feuerbach emellett tételez egy örök emberi lényegét, emberi *nembeliséget*, s úgy látja, hogy ellentmondás van az ember tényleges léte és nembeli mivolta között. A feladat ezek után az, hogy az ember visszaszerezze elveszített nembeli teljességét.

Feuerbach érdeklődése itt a vallás felé fordul, mert úgy véli, a vallás akadályozza az ember önmagára találását. Feuerbach szerint bár Isten, avagy istenek nem léteznek, vallási eszmék mégis kétségtelenül vannak. Ennek magyarázatául fogalmazza meg „*kivetítési elméletét*” (projekcióelmélet), amely szerint a vallásban és az isteneszmében az ember saját lényegéhez viszonyul abban az értelemben, hogy saját lényegét maga fölé helyezi, saját vágyott tulajdonságait az isteni lénybe vetíti ki. Istent az ember szükségszerűen antropomorf módon olyannak képzei, mint amilyen maga szeretne, de képtelen lenni, így az isteneszme az ember önlefejeződése.

Feuerbach úgy gondolja, az ember a vallásban Istenre pazarolja szeretetét, miközben az emberek között a szeretetlenség uralkodik. A Feuerbach által kínált

„szereketvallás” Istent kiiktatva akarja az emberek szeretetét egymás felé fordítani egy valódinak tekintett humanizmus, a nembeli lényeg megvalósítása érdekében. Ezért írja Feuerbach munkái első összkiadásának (1846) előszavában: „Aki rólam nem mond és nem tud egyebet, mint azt, hogy ateista vagyok, az semmit sem mond és semmit sem tud rólam.”

A most ismertetett tanokhoz a következőket kell számításban venni. A hegeli idealizmus bírálatainak van bizonyos elméleti jogosultsága, csak hogy nem a materializmus, hanem a *realizmus* talaján. A hegeli dialektika bírálatainak szintén van elvi lehetősége, ha úgy látjuk, hogy abban a „közvetítés” jellegzetes – és egyébként gazdag – fogalma mindent a maga ellentétébe forgat; ekkor joggal merül fel a Feuerbach által is igényelt *közvetlenség* fogalma (hasonlókat láthattunk Kierkegaardnál is).

Hasonlóképpen megfontolandó, hogy a valódi idealizmus valóban egyoldalú (merőben szellemi, avagy lelki) emberképével szemben Feuerbach joggal lép fel a teljes ember képzetének igényével, csak hogy a teljes ember fogalmát ő tévesen mégiscsak naturalista szellemenben a merőben anyagi, érzéki, „hús-vér” ember szintjére helyezi. A „nembeli lényeg” viszont megint tartalmas kifejezés, amellyel az ember ideáját jelölhetjük.

Ezzel a kardinális kérdéssel kapcsolatban érdemes felidézni a keresztény filozófia álláspontját (amelyet Feuerbach bírál). Az embernek pusztán lélekként való – időnként kétségtelenül létező – helytelen felfogása a kereszténységben merőben *platonikus* maradvány, illetve téves *manicheizmus* (a III. században élt perzsiai Máni próféta dualista, a jó szellemet és a rossz testet élesen szembeállító irányzata). A test rangját eleve megalapozza, hogy az Ige testté lett (Jn 1,14). Az autentikus keresztény szellemnek megfelelő álláspontot, amely szerint az ember test és lélek egysége, mérvadó keresztény gondolkodók sokszor leszögezték.

Így tett a patrisztikában *Athénagoras*, a II. századi ókeresztény író (lásd 9. fej.), aki hangsúlyozta: „A testtől elvált lélek boldogsága nem cél. Mert az életet és célt az embert alkotó elemek egyikében sem szemléljük külön-külön, hanem abban, ami a kettőből létrejön.” (*A halottak feltámadásáról*, 25.) Így tett a skolasztikában *Aquinói Szent Tamás* (XIII. sz.), aki kijelenti: „Nyilvánvaló, hogy az ember nemcsak lélek, hanem lélekből és testből van összetéve” (*Summa Theologica*, p. I. q. 75. a. 4.), és aki szerint a lélek csupán „nem teljes egyszerű szubsztancia”, amely a testtel együtt alkot a személyben teljes szubsztanciát. S így tett a XX. században *II. János Pál pápa*, aki több művet is szentelt a „test teológiájának”. Hasonlóképpen nyilatkozott *XVI. Benedek pápa* „Deus caritas est” (2005) kezdetű enciklikájának 6. fejezetében, ahol cáfolja a test-ellenességnek a kereszténységet ért újkori vádját.

Visszatérve Feuerbachra: Ami a projekció-elméletet illeti, nem vitás, hogy képze az embernek Istenről – ha erre törekszik – csak antropomorf lehet; ezt mutatja be a „negatív teológia” régi szempontja (lásd 9. fej.). Az azonban filozófiai kiindulópont kérdése, hogy isteni hatásnak tulajdonítjuk-e az ember létét és fogalmait, avagy fordítva, az embert okoljuk-e az isteneszme és a transzcendencia-fogalma miatt. Jogos filozófiai álláspont lehet, hogy Feuerbach bírálattal illeti gondolkodás és lét azonosítását, az azonosságfilozófiát (lásd 19–20. fej.); Feuer-

bach kijelenti: „A gondolkodás a létből való, de a lét nem a gondolkodásból.” (*Előzetes tézisek a filozófia reformjához.*) Ez a nézet azonban nem ad magyarázatot arra, voltaképpen miben áll a valóság és az eszme legalább analógiás kapcsolata, a gondolkodás és a lét bizonyos megfelelése egymásnak.

Végül Feuerbachnak egy elhíresült tételét vegyük szemügyre! Eszerint: „Az ember az, amit megeszik.” Miután a mondat szerepelt Feuerbach két írásában, ahol ő ezzel jellemezte mások vulgáris filozófiáját, ezt sokan rá vonatkoztatva végtelen szenzualista/materialista kitételként emlegették, szerinte viszont őt félreértették. Feuerbach azután 1862-ben megjelentette *Az áldozat titka, avagy az ember az, amit megeszik* című munkáját. A mű alapos antik vallástörténeti vizsgálódásokat tartalmaz az áldozatról, amelyet abból a szempontból tekint végig, hogy az embernek – mint írja – nemcsak teste, hanem szelleme és lelke is éheznek és szomjúhozik. Ilyen szempontból pedig az említett kifejezés figyelmet érdemel.

Feuerbach sajátos színt és köztes helyet jelent korának filozófiájában; alakjára mindenesetre alapvetően rávetül Marx és Engels árnyéka, akik sűrűn hivatkoztak szellemi hagyatékára (pl. F. Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége*).

IRODALOM

Nádor György: *Feuerbach filozófiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951; Heller Ágnes: Ludwig Feuerbach redivivus. In: uő: *Portrétvázlatok az etika történetéből*. Gondolat, Budapest, 1976, 333–369.; Czákó István: *Kierkegaard Feuerbach-recepciójának alapvonalai*. Pro Philosophia Füzetek, 25. 2001, 85–99.

*

A XIX. században kiteljesedik a *szocializmus* mint társadalomfilozófia irányzat és politikai mozgalom. A szocializmus alapelve az embernek mint *társas* lénynek a másikkal való *egyenlősége* (latinul: *socius* = társ). A régebbi századok szociális gondolkodása után a fontosabb *korai szocialista* gondolkodók: C. H. R. *Saint-Simon* (1760–1825), F. M. Ch. *Fourier* (1772–1837), R. *Owen* (1771–1858), P.-J. *Proudhon* (1809–1865). A XIX. század elején a szocializmus *keresztényszocializmusra* és *ateista-kommunista szocializmusra* vált szét. Emellett kialakult az *anarchizmus* irányzata is, amely az államhatalom tagadásának elvét képviselte; főbb képviselői az előbb említett Proudhon mellett M. A. *Bakunyin* (1814–1876) és P. A. *Kropotkin* (1842–1921) voltak (görögül: *arkhé* = hatalom, uralom). A pozitivizmus és a szocializmus áramlatában önálló és éles kritikai felfogást alakított ki a német *Eugen K. Dühring* (1833–1921), akinek filozófiai és nemzetgazdaságtani rendszere F. Engels *Anti-Dühring* (1878) című könyve nyomán a kelletnél kevésbé foglalkoztatja a filozófiatörténet-írást.

A keresztény politikai gondolkodásban először a *konzervatív* (lásd 17. fej.) és a *liberális* katolicizmus képviselői tűnnek föl, akik szociális tanokat hirdetnek: F. R. *Chateaubriand* (1768–1848) és F. *Lamennais* (1782–1854). A *keresztényszocializmus* jeles korai gondolkodói: A. *Villeneuve-Bargemont* (1784–1850), Ch. *Coux* (1787–1864), E. *Ducpétiaux* (1804–1868), F. *Huet* (1814–1869), P. J. D. *Buche*

(1796–1865), *W. E. Ketteler* (1811–1877) mainzi püspök. Mindezek a gondolkodók a liberális kapitalizmus embertelenségét bírálva egy igazságos társadalom elveit dolgozták ki. A marxizmus politikai uralma és befolyása miatt nevük nagyobbrészt háttérbe szorult az emlékezetben (lásd még 25. fej.).

IRODALOM

Werner Sombart: *A szocializmus és a szociális mozgalom*. Grill, Budapest, 1908; Dános Árpád–Kovács Gábor: *A szociális eszmék fejlődése*. Pantheon, Budapest, 1925; Kovács Gábor: *A szociálizmus*. Stampfel, Budapest, 1907; Zsigmond László: *Claude-Henri de Saint-Simon. A XIX. század politikai gondolkodásának történetéből*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977; August Bebel: *Charles Fourier élete és eszméi*. Gondolat, Budapest, 1962; Gyurgyák János (szerk.): *Anarchizmus*. Századvég Kiadó, Budapest, 1991; Bozóki András–Sükösd Miklós (szerk.): *Az anarchizmus klasszikusai*. Mundus, Budapest, 2009.

Mihelics Vid: *Keresztényszocializmus*. Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1933; Mihelics Vid: *A szociális kérdés és a szocializmus*. Kellner, Budapest, 1935; Mihelics Vid: *Modern katolikus fejek*. Szent István Társulat, Budapest, 1936; Mihelics Vid: *Hivatásrendi társadalom*. Vörösvári, Budapest, 1940; Brandenstein Béla: *A hivatásrendi társadalom bölcséleti alapjai*. Szent István Társulat, Budapest, 1940.

Ludassy Mária: „Isten és szabadság.” *Lamennais a liberális katolicizmustól a szabadelvű szocializmusig*. Gondolat, Budapest, 1989; Fazekas Ibolya Diána: Friedrich Wilhelm Emmanuel von Ketteler. *Egyháztörténeti Szemle*, 13. évf., 2012. 3. sz. 50–74.; Victor Conzemius: *Adolf Kolping*. Szent Maximilian Kiadó, Miskolc, 1991; Gergely Jenő (szerk.): *A kereszténydemokrácia Nyugat-Európában*. Kossuth, Budapest, 1980; lásd még 25. fej. irodalom.

*

Az ateista-kommunista szocializmus döntő irányává a *marxizmus* vált; ebből nőtt ki a századfordulón a *bolsevizmus*, egészében véve a marxizmus–leninizmus. Az irányzatot *Karl Marx* (1818–1883) és *Friedrich Engels* (1820–1895) egymással összefonódó munkássága hozta létre elméleti-irodalmi és mozgalmi téren. Marx főbb művei: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*; *A hegeli jogfilozófia bírálatához*; *A filozófia nyomorúsága*; *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*; *A politikai gazdaságtan bírálatához*; *A tőke*, I–III. Engels főbb munkái: *A munkásosztály helyzete Angliában*; *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége*; *Anti-Dühring*; *A természet dialektikája*. Marx és Engels közös munkái: *A szent család*; *A német ideológia*; *A Kommunista Párt Kiáltványa*.

A marxizmus a német filozófiából, az angol gazdaságtanból és a francia szocializmusból merített. A marxizmus eredetileg a történelemelmélet, gazdaságtan és politikaelmélet terén jelentkezett; később, kiegészülve egyéb diszciplínákkal (természetfilozófia, esztétika, dialektikus logika) a következő területekre tagolódott: dialektikus materializmus (lételmélet), történelmi materializmus (társadalomelmélet és történetfilozófia), politikai gazdaságtan (közgazdaságtan) és tudományos szocializmus (politikaelmélet). Az úgynevezett „létező szocializmus” idején (az elnevezés jellegzetesen elkent fogalom, amely a fennálló kommunista rendszert mint

az egyelőre lehetségeset jelölte) az egykori filozófiai ágazatok és tanszékek helyett e tagolás szerint létesültek új ágazatok és marxista tanszékek.

A marxizmus materialista irányzat. Főbb tézisei a következők: A valóság dialektikus mozgásban lévő anyag; a tudat magasan szervezett anyag. A lét határozza meg a tudatot. A társadalom alapra/alépipítményre és felépipítményre oszlik; a *gazdasági alap* határozza meg a felépipítményt (ökonomista szemlélet). A termelőerők (eszközök és emberi munkaerő) határozzák meg a termelési viszonyokat; a kettő együtt alkotja a termelési módot (a tulajdonviszonyok szerinti társadalmi rendszereket). A felépipítmény a társadalmi viszonyok, intézmények és tudatformák (szellemi élet). A társadalmat osztályok alkotják; a történelem nem más, mint gazdasági érdek szerinti *osztályharc*.

A történelem két részre oszlik: előtörténetre és igazi történetre. Az előtörténet az osztálytársadalmak története, amelyben kizsákmányolás és elidegenedés uralkodik. Ennek csúcspontja a kapitalizmus, amelynek lényege tőke és munka antagonisztikus (feloldhatatlan) ellentéte. A kizsákmányolás megszüntetésére hivatott a *kommunizmus*, amely a kapitalizmust a proletariátus pártjával *forradalmi* úton megdöntve megvalósítja az igazi történelmet. A „mindenki képességei szerint – mindenki szükségletei szerint” berendezkedő kommunista társadalom szükségszerű első fázisa a proletariátus *diktatúrája*, amely a korábbi társadalmat erőszakkal átalakítja, minden korábbi réteg uralmát letöri, a tulajdonviszonyokat szocializálja (valójában nem társadalmasítja, hanem államosítja). Ezután a munkamegosztási kényszerek megszűnnek, a vallás mint gyűlölt hamis tudat elenyészik, az állam elhal s az emberek nembeli lényegüknek megfelelően élnek.

Látnivaló, hogy a marxizmusban két tényező fonódik össze: egyfelől egy humanisztikus hevület a kapitalizmus embertelenségei láttán, egy messianisztikus vízió az igazságos társadalomról, végtelen gyűlölet a politikájával ellentétes tényezőkkel szemben, valamint másfelől egy be nem vallottan deduktív, ezekhez igazított, de objektívnak és tényszerűnek hirdetett gazdaság- és történelemelmélet. A marxizmus a korai szocialistákat utópistáknak, magát tudományos szocializmusnak minősíti, kommunizmusképe azonban maga is *utópikus* és *voluntarista* (görögül: *toposz* = hely; utópa: 'hely nélküli', megvalósíthatatlan; latinul: *voluntas* = akarat; voluntarizmus: nem szervesen, hanem erőszakkal fellépő törekvés).

A marxizmus történelemképe sok szempontból téves. A társadalom nem csupán osztályalapon rétegződik, az osztály sem csupán a tulajdonviszonyok alapján képződik. A társadalom jelenségeit nem lehet teljeskörűen visszavezetni gazdasági tényezőkre. A történelem nemcsak osztályharcok, hanem a különböző rétegek együttműködésének is története. Az osztályszempontból következik a parasztság és az értelmiség lebecsülése. A marxizmus alapján megmagyarázhatatlan a szocializmusban is tetten érhető elidegenedés megléte. A történelmi korok alapvető átmenetei távolról sem mindig forradalmi jellegűek.

Tévesnek bizonyult a kapitalizmus marxi elemzése, az összeomlás-elmélet, az elnyomorodás-elmélet. Általában a vallás, különösen a kereszténység iránt a marxizmus olthatatlan gyűlöletet táplált; hirdette a vallás magától történő elhalását, de ehelyett – s ezzel magát cáfolva – azt politikai terrorral hathatósan elő is kívánta segíteni. Hirdette az állam elhalását, de ehelyett totális államot hozott létre.

A proletariátusnak világtörténelmi szerepet tulajdonított, amely arra alkalmatlannak bizonyult, s vért és könnyet hozott az átmenet minden történelmi állomásán (1871, 1917, 1919, 1936, 1945). Szembeszökő a marxizmusban a kommunista párt szerepének fetiszizálása, abszolutizálása. A proletariátus nevében, a lumpenproletariátus támogatásával és az erőszakszervezeteken keresztül hatalomra kerülő pártelit minden esetben kíméletlen diktatúrát hozott létre.

A marxizmus egyrészt téves historizmus, amelynek értelmében az embert teljesen a történelem alakítja, másrészt téves ahistorizmus, amennyiben politikai gyakorlatában a múlt eltörlésére, az „osztályellenség” fizikai kiiktatására és a korábbi kultúra elpusztítására törekedett. A kommunizmust társadalmi kisebbség képviseli, amely magát többségnek nyilvánítja (bolsevizmus; oroszul: *bolsij* = nagyobb, *bolsinsztvo* = többség). A filozófia szerepéről Marx ezt vallotta: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk.” (*Tézisek Feuerbachról*, 11. tézis.)

Itt térünk ki a marxizmus XX. századi történetére. Ehhez tartozik mindenképp előttről *Vlagyimir Iljics (Uljanov) Lenin* (1870–1924) alakja. Lenin a Szovjetunió (1917–1922–1991) államának megteremtője, amellyel a kommunizmus/bolsevizmus történelmi tényezővé vált. A bolsevizmus a világtörténelem legpusztítóbb terrorhatalmát valósította meg. Lenin filozófiai munkái: *Materializmus és empiriokritizmus; Állam és forradalom; A marxizmus három forrása és három alkotórésze; Filozófia füzetek*. Történelmi munkái: *A kapitalizmus fejlődése Oroszországban; Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka*. Nagyszámú politikai írásában a kommunizmus taktikai kérdéseit elemezte.

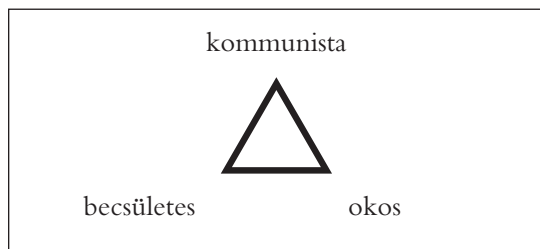
Lenin politikai doktrínái: Szemben a korábbi marxista elképzeléssel, amely szerint a kommunizmus a legfejlettebb kapitalista társadalmakban fog először megvalósulni, Lenin a „leggyengébb láncszem” elvét hirdetve átlátta, hogy az át-törésre a kapitalista világ periferiáján, elmaradottabb régiójában nyílik lehetőség. A „permanens forradalom” elvével a polgári forradalom szocialista forradalom-má fejlesztésével lépett fel. A bolsevik pártot centralizált szervezetté alakította. Az adott történelmi helyzetben felismerte, hogy az orosz hatalomátvételnek világforradalommá szélesítésére nincs lehetőség, ezért meghirdette a „szocializmus egy országban” elvét. A proletárdiktatúra valósága mellett a jövőt illetően hangoztatta az „állam elhalásának” doktrínáját. Az imperializmust a kapitalizmus legfelsőbb fokának tekintette.

A marxizmus–kommunizmus nemzetközi hírnevet szerzett egyik fontos teoretikusa *Lukács György* (1885–1971) volt. *A regény elmélete* (1916) című munkája a modern világot a kiteljesedett bűnösség korának fichtei fogalmával jellemezte. 1918-ban csatlakozott a kommunista mozgalomhoz, ekkori marxista elveit *Taktika és etika* (1919) című kötetében fejtette ki. Az 1919-es magyarországi kommün (Tanácsköztársaság) rémuralma idején a népbiztosok tanácsának (kormány) tagja és egyben a Vörös Hadsereg V. hadosztályának politikai biztosa (komisszár). Utóbbi minőségében katonák tizedelése fűződik a nevéhez Poroszló község mellett. A kommün bukása után Bécsben, Berlinben, 1933-tól Moszkvában élt. *Történelem és osztálytudat* (1923) című nagy hatású műve az eldologiasodás kategóriáját állított középpontba, s megfogalmazta a „hozzárendelt osztálytudat” fogalmát.

1945-ben Lukács visszatért Magyarországra, a marxizmus érdekében éles *kritikai* tevékenységet fejtett ki, szerepet vállalt az ellentétes irányokat képviselő gondolkodók (Hamvas Béla, Bibó István, Prohászka Lajos, Kornis Gyula) félreállításában és tönkretételében. Jelentős filozófiatörténeti alkotása *A fiatal Hegel* (1948) című monográfiája. *Doktriner* szellemben írta meg *A polgári filozófia válságát* (1947), majd *Az ész trónfosztása* (1954) című könyvét, amely az egész újkori irracionalista filozófiát és számos egyéb jelentős elméletet a náciizmushoz vezető áramlatként ábrázolta. Időskori fő műve az esztétikai rendszerét adó *Az esztétikum sajátossága* (1963), és a posztumusz műként megjelent *A társadalmi lét ontológiájáról* (1976), amely a munkát a társadalmi gyakorlat modelljeként tette központi fogalomává.

Lukács a filozófiai problémákat társadalmi problémaként kezelte, dialektikus módszerével minden kérdést a marxizmus és a szocializmus igaza szempontjából ítélte meg. Vezérelve szerint „a legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus”. Megjegyzendő, a marxizmusban korábban nem jellemző, főleg általa érvényre juttatott, s munkásságában uralkodó tetszetős *esztétikai* érdeklődés nem a schilleri „széplelék” s nem a szépművészetek iránti odaadás megnyilvánulása, hanem – tekintetbe véve az „esztétikum sajátosságát”, vagyis egyszerre érzéki és szellemi létmódját, továbbá a „különös” kategóriájában érvényesülő egyszerre egyedi és általános létmódját – a valóság megragadásának és alakításának, végső soron az emberi *tudat* és magatartás befolyásolásának *ideológiai-politikai* célját szolgálja, amely más szinten mint agitációs és propagandatevékenység egyébként a marxizmus mozgalmát mindig is jellemezte.

A marxizmus legnevesebb filozófiai bírálói voltak: Józef Maria Bocheński O.P. (1902–1995), Gustav A. Wetter S.J. (1911–1991), Jean-Yves Calvez S.J. (1927–2010). A kommunizmus XX. századi súlyos szerepére érzékletesen világít rá a Slavoj Žižek szlovén filozófus nevéhez fűződő úgynevezett Žižek-trilemma, amely a kemény kommunista uralom idejére és az önkéntesség esetére vonatkozik. Trilemma alatt itt az értendő, hogy három eshetőség közül legfeljebb csak kettő lehet egyszerre érvényes.



IRODALOM

A marxizmus elmélete. Marxista művek

Lucien Sève: *Bevezetés a marxista filozófiába*. Kossuth, Budapest, 1984; Kautsky Károly: *Marx gazdasági tanai*. Grill, Budapest, 1907; V. F. Aszmusz: *Marx és a polgári historizmus*. Gondolat, Budapest, 1973; Louis Althusser: *Marx. Az elmélet forradalma*. Kossuth, Bu-

dapest, 1968; Roger Garaudy: *A gondolat forradalma. Karl Marx*. Kossuth, Budapest, 1965; Adam Schaff: *Marxizmus és egyén*. Kossuth, Budapest, 1968; Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”. Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971; Heller Ágnes: *A szükségletek jelentősége és jelentése Marx gondolatrendszerében*. Marx Károly Közgazdasági Egyetem, Budapest, é. n. (*Híd*, 1982/1–6. sz.); Mészáros István: *A tőkén túl*, I–IV. L'Harmattan, Budapest, 2008–2010; Hermann István: *Lukács György gondolatvilága*. Magvető, Budapest, 1974.

Antimarxista művek

Palágyi Menyhért: *Marx és tanítása (1908)*. Szent István Társulat, Budapest, 1920²; Ottlik László: *A marxizmus társadalomelmélete*. Franklin, Budapest, 1922; Gustav A. Wetter S.J.: *A szovjet ideológia ma (1962)*; Jean-Yves Calvez S.J.: *Karl Marx eszméje (1956)*. In: Balogh József (szerk.): *Modern polgári szociológia*. Szöveggyűjtemény, V. köt. Tankönyvkiadó, Budapest, 1968. 147–165.; Nyikolaj Bergyajev: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*. Századvég Kiadó, Budapest, 1989; Nicolas Berdiaeff: *Marxizmus és vallás*. Fischer, Budapest, 1935; Csekey István: *A Szovjet államszemlélete*. Szeged, 1932; Antoni Ferdynand Ossendowski: *Lenin*, I–II. Franklin, Budapest, é. n. (1930); Roger Garaudy: *A szocializmus nagy fordulópontja*. Kossuth, Budapest, 1971; Prohászka Ottokár: *Marx Károly nemzetgazdasági alapelvei (1897)*. Összegyűjtött Munkái, 11. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1927. 128–153.; Reinhardt Marx: *A tőke*. Szent István Társulat, Budapest, 2009; Hanák Tibor: *A filozófus Lukács*. Magyar Műhely, Párizs, 1972. A marxizmus gyakorlata. Oroszországban

S. Courtois–N. Werth–J.-L. Panné–K. Bartošek–J.-L. Margolin–A. Paczowski: *A kommunizmus fekete könyve*. Nagyvilág Kiadó, Budapest, 2000; Fábián Béla: *Oroszország pusztulása a bolsevik uralom alatt*. Athenaeum, Budapest, 1919; Charles Sarolea: *Szovjet Oroszország*. Stádium, Budapest, 1925; Gede, Budapest, 2003; Kovrig Béla: *Az új Oroszország (1917–1926)*. Franklin, Budapest, 1926; Vladimir Csernavin: *A szovjetoroszországi koncentrációs táborok élete*. Hungária Hírlapnyomda, Budapest, 1934; Szeberényi Lajos: *Marxtól Leninig*. Evangélikus Egyházi Könyvkereskedés, Békéscsaba, 1933; Alexander Szolzsenyicin: *A Gulág-szigetsoport*. Danubia Druckerei GmbH–Nemzetör, München, 1976, Új Idő Kft., Debrecen, 1989; K. Onasch–V. Cipin: *Az Orosz Ortodox Egyház története*. Budapest, 1999; E. C. Suttner: *A Katolikus Egyház a Szovjetunióban*. Budapest, 1994. (Az 1871-es *Párizsi Kommunőről*: Rákosi Viktor: *A párizsi gyűjtogatók. A kommun története*. Franklin, Budapest, 1911.)

Magyarországon (1919)

Szabó László: *A bolsevizmus Magyarországon*. Athenaeum, Budapest, 1919; Molnár Jenő: *A 133 napos bolsevista rémuralom*. Kultúra, Budapest, 1919; Arnaldo Fraccaroli: *Magyarország a bolsevizmus alatt*. Athenaeum, Budapest, 1920; Huszár Károly: *A proletárdiktatúra Magyarországon*. Újságüzem Kiadó, Budapest, 1920; Váry Albert (koronagyógyész-helyettes): *A vörös uralom áldozatai Magyarországon (1923)*. Szegedi Nyomda, 1993; Gratz Gusztáv (szerk.): *A bolsevizmus Magyarországon*. Franklin, Budapest, 1921, Flaccus, 2004; Gratz Gusztáv: *A forradalmak kora*. Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1935; Tormay Cécile: *Bujdosó könyv. Feljegyzések 1918–1919-ből*. Rózsavölgyi–Pallas, 1920–1921; Pallas, Budapest, 1926⁴; Gede, Budapest, 2003; Lazi, Szeged, 2009; Lauro Mainardi: *A magyarországi kommunizmus bűnei*. Új Auróra, Budapest, 1942; Gerencsér Miklós (szerk.): *Vörös Könyv 1919*. Antológia Kiadó, Lakitelek, 1993.

ÚJABB IRODALOM

Étienne Balibar: *Marx filozófiája*. Typotex, Budapest, 2012; Francis Wheen: *Karl Marx*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2004; Göran Therborn: *A marxizmustól a posztmarxizmus felé?* L'Harmattan, Budapest, 2010; Robert Service: *Lenin*. Park, Budapest, 2007; Joshua Muravchik: *Földre szállt mennyország. A szocializmus története*. Közép- és Kelet-Európai Történelem és Társadalom Kutatásért Alapítvány, Budapest, 2014; François Furet: *Egy illúzió múltja. Esszé a XX. század kommunista ideológiájáról*. Európa, Budapest, 2000; Marcel van Hamersveld–Michiel Klinkhamer: *Könyörtelen messianizmus. A kommunizmus követői és áldozatai (1998)*. Kairosz, Budapest, é. n. (2000); Igor R. Sa-farevics: *A szocializmus mint világtörténeti jelenség (1994)*. Kairosz, Budapest, 2002.

SZEMELVÉNYEK

☛ Auguste Comte

A három stádium törvénye. Úgy vélem, a történelem három nagy korszakra, vagy a civilizáció három stádiumára osztható fel, melyek mind szellemi, mind anyagi tekintetben egymástól eltérő jellegűek. Érvényesek mind a civilizáció részeire, mind egészére, ami, mint fentebb rámutattunk, szemmel láthatólag elengedhetetlen feltétele vállalkozásunk sikerének.

Sorrendben első a *teológiai és katonai* korszak. Ebben a társadalmi állapotban minden általános vagy részleges elméleti gondolat természetfeletti színezetű. A képzelőerő nyíltan és teljesen uralkodik a megfigyelésen, amelynek a legcsekélyebb joga sincs a kritikai vizsgálódáshoz. (...)

A második korszak a *metafizikai vagy jogi* korszak. Általános jellegzetessége az, hogy nincsenek jól meghatározott vonásai. Közbülső és korcs állapot, átmenet két korszak között. Szellemi szempontból az előző fejezetben már jellemeztük e korszakot. A képzelőerő még mindig uralkodik a megfigyelésen, de az utóbbinak már módja nyílik rá, hogy bizonyos határok között módosítsa az előbbit. E határok az idők folyamán egyre hátrább húzódnak, amíg csak a megfigyelés jogot nem nyer arra, hogy minden tekintetben kritikai vizsgálódásokra adjon alkalmat. Először az egyes elméleti gondolatokkal kapcsolatban tehet így, majd lassacskán gyakorlati használatukat is bírálhatja, s végül joga kiterjed az általános elméleti eszmékre is, ami már az átmenet természetes végpontját jelöli. Ez a kritika és az érvelés korszaka. (...)

Végül a harmadik a *tudományos és ipari* korszak. Immár minden részleges elméleti gondolat pozitívvá válik, s az általános eszmék is úton vannak felé. A megfigyelés uralkodó szerepre jutott a képzelőerővel szemben a részleges eszmék esetében, s megfosztotta uralmától a képzelőerőt az általános eszméknél, bár itt maga még nem foglalja el az őt megillető helyet. (...)

Összefoglalva: az utolsó korszak elemeit tekintve már befejeződött, egészét tekintve azonban éppen kezdődőben van. Közvetlen kiindulópontja az az időszak, mikor az arabok meghonosították a pozitív tudományokat Európában, s mikor szabaddá váltak a városok, tehát körülbelül a XI. század. (A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve, 1822. In: A. Comte: *A pozitív szellem*. Magyar Helikon, Budapest, 1979, 137–140.)

*

(*A „pozitív” fogalma*) Ha most elsőként legrégebb és legerjedtebb jelentésében tekintjük a „pozitív” szót, akkor az a *valóságost* jelöli az elképzelttel szemben: ebből a szempontból teljesen érvényes az új filozófiai szellemre, amelyet ily módon az jellemez, hogy állhatatosan az értelmünk számára hozzáférhető kutatási tárgyaknak szenteli magát, állandóan kizárva a vizsgálódásokból a filozófiai szellemet főleg gyermekkorában foglalkoztató kifürkészhetetlen titkokat.

Egy másik értelemben, amely igen közel áll az előbbihez, mégis különbözik attól, ez a kifejezés a *hasznosat* jelöli a haszontalannal szemben: a filozófiában tehát arra emlékeztet, hogy minden egészséges elméletünk szükségszerű rendeltetése egyéni és közös életfeltételeink állandó javítása, s nem az, hogy haszontalanul elégszenek ki valamiféle terméketlen kíváncsiságot.

Harmadik elterjedt jelentését tekintve e szerencsésen megválasztott kifejezéssel gyakran akkor élnek, mikor a *bizonyosság* és határozatlanság közötti ellentétet akarják megjelölni: ez tehát az ilyen filozófiának arra a jellegzetes képességére utal, hogy a meghatározatlan kételyek és a vég nélküli viták helyett – melyekből a régi gondolkodásmód született – önmagától megteremtse a logikai összhangot az egyénben és az egész emberi nem szellemi egyesülését.

A negyedik elterjedt felfogás, amelyet igen gyakran kevernek össze az előzővel, a *pontosat* és a bizonytalant állítja szembe egymással: a szónak ez az értelme arra emlékeztet, hogy az igazi filozófiai szellem állandóan arra törekszik, hogy a pontosság olyan fokát érje el, amely megfelel a jelenségek lényegének és összhangban áll igazi szükségleteinkkel; a filozofálás korábbi módja ezzel szemben szükségképpen bizonytalan véleményekhez vezetett, mert csak állandó, természetfeletti tekintélyre támaszkodó nyomásra engedett a nélkülözhetetlen fegyelem kívánalmainak.

Végül külön is fel kell hívnunk a figyelmet a szó egy ötödik alkalmazására, amely kevésbé használatos ugyan, mint az előzőek, egyébiránt azonban éppoly általános érvényű: ezzel akkor találkozunk, mikor a „pozitív” szót mint a *negatív* ellentétét használják. Ebből a szempontból a kifejezés az újkor igazi filozófiájának egyik legnagyobb tulajdonságára utal, amennyiben megmutatja, hogy ez a filozófia természeténél fogva nem arra rendeltetett, hogy romboljon, hanem arra, hogy *szervezzzen*.

(Beszéd a pozitív szellemről, 1844. In: A. Comte: *A pozitív szellem*. Magyar Helikon, Budapest, 1979, 252–254.)

☛ Ludwig Feuerbach: Előzetes tézisek a filozófia reformjához (1842)

(...) Elvonatkoztatni annyi, mint a természet lényegét a természeten kívülre, az ember lényegét az emberen kívülre, a gondolkodás lényegét a gondolkodáson kívülre helyezni. A hegeli filozófia az embert elidegenítette önmagától, amennyiben egész rendszere ezeken az elvonatkoztatási aktusokon nyugszik. Amit elvált, azt újból azonosítja ugyan, de ismét csak elválasztható, közvetett módon. A hegeli filozófiából hiányzik a közvetlen egység, a közvetlen bizonyosság, közvetlen igazság. (...) (L. Feuerbach: *Filozófiai kritikák és alapelvek*. Magyar Helikon, Budapest, 1978, 213.)

☛ Ludwig Feuerbach: A jövő filozófiájának alapelvei (1843)

34. §. Az új filozófia a létet, ahogyan számunkra van, nemcsak gondolkodó, hanem valóban létező lényként – a létet tehát a lét objektumaként –, önmaga objektumaként tekinti és veszi figyelembe. A lét mint a lét tárgya – és csak ez a lét lét, és csak ez szolgál rá a lét nevére – az érzéknek, a szemléletnek, az érzésnek, a szeretetnek a léte. A lét tehát a szemléletnek, az érzésnek, a szeretetnek a titka. Csak az érzésben, csak a szeretetben van „ennek” – ennek a személynek, ennek a dolgnak –, vagyis az egyesnek abszolút értéke, a véges csak itt a végtelen – ebben és egyedül csak ebben rejlik a szeretet végtelen mélysége, isteni volta és igazsága.

Az Isten, aki a fejünkön megszámlolja a hajszálakat, egyedül a szeretetben igazság és realitás. Maga a keresztény Isten csak az emberi szeretet elvonatkoztatása, csak a szeretet képe. De mivel „ennek” csak a szeretetben van abszolút értéke, ezért a lét titka is csak benne táruul fel, nem az elvont gondolkodásban. A szeretet szenvedély és csak a szenvedély az egzisztencia ismertetőjele. Csak ami a szenvedélynek – akár valóságos, akár lehetséges – objektuma, az van. Az érzés és a szenvedély nélküli elvont gondolkodás megszünteti a különbséget lét és nemlét között, a szeretet számára azonban realitás ez a gondolat számára elenyésző különbség. Szeretni nem más, mint észrevenni ezt a különbséget. Aki semmit sem szeret – legyen a tárgy akármi –, annak teljesen közömbös, hogy valami van-e vagy nincs. (...)

35. §. Az új filozófia a szeretet igazságára, az érzés igazságára támaszkodik. A szeretetben, általában az érzésben vallja be minden ember az új filozófia igazságát. Maga az új filozófia, ha alapjára vonatkoztatjuk, nem más, mint az érzésnek a tudat szintjére felemelt lényege – csak azt igenli az észben és az ésszel, amit minden ember – a valóságos ember – bevall a szívében. Ez az értelemhez eljuttatott szív. A szív nem elvont, nem metafizikai vagy teológiai, hanem valóságos, érzéki tárgyakat és lényeket akar.

37. §. Ha a régi filozófia kiindulópontja ez a tétel volt: Én elvont, csak gondolkodó lény vagyok, a test nem tartozik lényegemhez, akkor az új filozófia ezzel szemben ezzel a tétellel kezdődik. Én valóságos érzéki lény vagyok, a test lényegemhez tartozik; sőt a test a maga totalitásában az Én-em, a lényegem maga. (...)

42. §. (...) Az embernek az emberrel való közössége az igazság és általánosság első elve és kritériuma. Még más, rajtam kívüli dolgok létének bizonyosságát is egy másik, rajtam kívüli ember létének a bizonyossága közvetíti számomra. Amit egyedül én látok, abban kételkedem; csak az bizonyos, amit a másik is lát.

43. §. A lényeg és látszat, ok és következmény, szubsztancia és akcidencia, szükségszerű és véletlen, spekulatív és empirikus közti különbségek nem két birodalmat vagy világot alapoznak meg – egy érzékfeletti világot, amelyhez a lényeg, és egy érzékit, amelyhez a látszat tartozik, hanem ezek a különbségek magának az érzékiségnek a területén belül vannak. (...)

54. §. Az ember semmi esetre sem csak a gondolkodás révén különbözik az állattól. Inkább egész lénye az, ami az állattól való különbsége. Természetesen nem ember az, aki nem gondolkodik, de nem azért, mert a gondolkodás oka, hanem csak azért, mert szükségszerű következménye és tulajdonsága az emberi lénynek. (...)

55. §. Az új filozófia az embert, beleértve a természetet is mint az ember alapzatát, a filozófia egyetlen, egyetemes és legmagasabb rendű tárgyává – ezért az antropológiát, beleértve a filozófiát is, egyetemes tudománnyá teszi. (L. Feuerbach: *Válogatott filozófiai művei*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979²; *Filozófiai kritikák és alapelvek*. Magyar Helikon, Budapest, 1978.)

☛ Karl Marx (Polgári társadalom és politikai állam)

I. A kiteljesedett politikai állam, lényegét tekintve, az embernek emberi nembeli élete (Gattungsleben), ellentétben anyagi életével. Ennek az önző életnek összes előfeltételei az állami szférán kívül a polgári társadalomban továbbra is fennmaradnak, de a polgári társadalom tulajdonságaiként. Ahol a politikai állam elérte igazi kialakultságát, ott az ember nemcsak gondolatban, a tudatban, hanem a valóságban, az életben is kettős életet él, egy égit és egy földit, a politikai közösségben (Gemeinwesen) való életet, amelyben önmaga előtt közösségi lénynek (Gemeinwesen) számít, és a polgári társadalomban való életet, amelyben magánemberként tevékenykedik, a többi embert eszköznek tekinti, önmagát eszközzé alacsonyítja le és idegen erők játékszerévé válik. A politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz éppen olyan spiritualisztikus, mint az égé a földhöz. Ugyanolyan ellentétben áll vele, ugyanolyan módon gyűri le, mint a vallás a profán világ korlátoltságát, azaz úgy, hogy ő is kénytelen a polgári társadalmat ismét elismerni, helyreállítani és magát uralmának alávetni. Az ember a maga legközelebbi valóságában, a polgári társadalomban, profán lény. Itt, ahol önmaga és mások számára valóságos egyéniségnek számít, nem-igazi jelenség. Az államban ellenben, ahol az ember emberi nembeli lénynek számít, ott imaginárius tagja egy képzeletbeli szuverenitásnak, meg van fosztva valóságos egyéni életétől és telítve van nem-valóságos általánossággal. (...)

Vegyük szemügyre egy pillanatra az úgynevezett emberi jogokat (...)! Mindenekelőtt megállapíthatjuk azt a tényt, hogy az úgynevezett emberi jogok,

a *droits du citoyen*ől [polgári jogoktól] megkülönböztetett *droits de l'homme* [emberi jogok] nem egyebek, mint a polgári társadalom tagjának, azaz az önző embernek, az embertől és a közösségtől elvált embernek a jogai. (...)

Az úgynevezett emberi jogok egyike sem megy túl tehát az önző emberen, az emberen mint a polgári társadalom tagján, azaz mint az önmagába, magánérdekébe és magánönkényébe visszahúzódtott, s a közösségtől elkülönült egyéne. Nemcsak hogy az embert e jogokban nem az emberi nem lényének fogják fel, hanem ellenkezőleg, az emberi nem élete maga, a társadalom úgy jelenik meg, mint az egyének számára külsődleges keret, mint eredeti önállóságuk korlátozása. Az egyéneket összetartó egyetlen kötelék a természeti szükségszerűség, a szükséglet és a magánérdek, tulajdonuknak és önző személyüknek megőrzése. (...)

A politikai állam konstituálása és a polgári társadalomnak független egyénekre való felbomlása (...) egy és ugyanazon aktusban megy végbe. De az ember mint a polgári társadalom tagja, a nem-politikai ember, szükségképpen mint a természetes ember jelenik meg. A *droits de l'homme* mint *droits naturels* [természetes jogok] jelennek meg, mert az öntudatos tevékenység a politikai aktusra koncentrálódik. (...) A politikai forradalom a polgári életet úgy bontja fel alkotórészeire, hogy magukat ezeket az alkotórészeket nem forradalmasítja és nem veti alá kritikának. (...) Végül is az ember mint a polgári társadalom tagja számít a tulajdonképpeni embernek, a *citoyen*ől megkülönböztetett *homme*-nak, mert ő az ember a maga érzéki egyéni legközelebbi létezésében, míg a politikai ember csak az elvonatkoztatott, mesterséges ember, az ember mint allegorikus, erkölcsi személy. A valódi embert csak az önző egyén alakjában, az igazi embert csak az elvont *citoyen* alakjában ismerik el. (...)

Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az emberi nem lényévé vált, csak ha az ember a maga „force propre-jait” [tulajdon erőit] társadalmi erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a politikai erő alakjában, csak akkor valósul meg az emberi emancipáció. (...)

II. Ne a vallásban keressük a zsidó titkát, hanem a valódi zsidóban keressük meg a vallás titkát. Mi a zsidóság világi alapja? A gyakorlati szükséglet, a hasznosítás. Mi a zsidó világi kultusza? A kufárkodás. Mi a világi istene? A pénz. Nos hát! A kufárkodás és a pénz, tehát a gyakorlati, reális zsidóság alól való emancipáció volna korunk önemancipációja. (...) A zsidó zsidó módon emancipálta magát, nemcsak azért, hogy elsajátította a pénzhatalmat, hanem azért, hogy a pénz az ő révén és önműködésén is világhatalommá, a gyakorlati zsidó szellem pedig a keresztény népek gyakorlati szellemévé vált. A zsidók annyiban emancipálták magukat, amennyiben a keresztények zsidókká lettek. (...) A zsidóság magában a keresztény társadalomban fenntartotta magát, sőt, fejlődésének legmagasabb fokára jutott. (...) A polgári társadalom a saját bensejéből szüli folyton a zsidót. (...)

A zsidóság a tetőpontját a polgári társadalom kiteljesedésével éri el; a polgári társadalom azonban csak a keresztény világban teljeseedik ki. Csak a kereszténység uralma alatt, amely minden nemzeti, természetes, erkölcsi és elméleti viszonyt külsődlegessé tesz az ember számára, válhatott el teljesen a polgári társadalom

a politikai élettől, tépette szét az ember összes emberi nembeli kötelékeit, tehet-e az önzést, a haszonleső szükségletet ezen emberi nembeli kötelékek helyébe, bonthatta fel az emberi világot atomisztikus, egymással ellenségesen szemben álló egyének világára. (...) (Karl Marx: *A zsidókérdéshez*. Marx–Engels Művei [MEM] 1. 349–377.)

☛ Karl Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához

A kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, ám az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja. Az elmélet akkor képes a tömegek megragadására, ha ad hominem [emberre szabottan] demonstrál, és akkor demonstrál ad hominem, ha radikális lesz. Radikálisnak lenni annyi, mint a dolgot gyökerénél megfogni. Az ember gyökere azonban maga az ember. (...)

A forradalmaknak szükségük van egy passzív elemre, anyagi alapra. Az elmélet egy népben mindig csak annyira valósul meg, amennyire a nép szükségleteit valósítja meg. Vajon mármost a német gondolat követeléseit és a német valóság válaszai közti óriási meghasonlásnak megfelel-e majd a polgári társadalomnak az állammal és önmagával való ugyanilyen meghasonlása? Vajon az elméleti szükségletek közvetlenül gyakorlati szükségletek lesznek-e? Nem elég, ha a gondolat a megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie. (...) Radikális forradalom csak radikális szükségletek forradalma lehet. (...)

Nem a radikális forradalom utópikus álom, nem az általános emberi emancipáció, hanem sokkal inkább a részleges, a csak politikai forradalom, az a forradalom, amely a ház pilléreit meghagyja. Min alapul a részleges, a csak politikai forradalom? Azon, hogy a polgári társadalom egy része emancipálja magát és általános uralomra jut, azon, hogy egy meghatározott osztály a maga különleges helyzetéből kiindulva magára vállalja a társadalom általános emancipációját. Ez az osztály felszabadítja az egész társadalmat, de csak azzal az előfeltétellel, ha az egész társadalom ezen osztály helyzetében van, tehát például pénzzel és műveltséggel rendelkezik, vagy azt tetszése szerint megszerezheti.

A polgári társadalom egyik osztálya sem játszhatja ezt a szerepet anélkül, hogy önmagában és a tömegben a lelkesedés egy pillanatát elő ne idézze, egy pillanatot, amelyben testvériesül és egybeolvad a társadalommal egyáltalán, amelyben vele összecszerelik és általános képviselőjének érzik és ismerik el, egy pillanatot, amelyben igényei és jogai a valóságban magának a társadalomnak az igényei és jogai, amelyben ő valóban a társadalmi fej és a társadalmi szív. Csak a társadalom általános jogainak nevében tarthat igényt egy különös osztály az általános uralomra. Hogy ezt az emancipátori helyzetet kivívja, s ezzel a társadalom minden szféráját a saját szférája érdekében politikailag kiaknázza, ehhez forradalmi energia és szellemi önérték egymagában nem elegendő. Ahhoz, hogy egy nép forradalma és a polgári társadalom egy különös osztályának emancipációja egybeessen, hogy egy rend az egész társadalom rendjének számítson, ahhoz az kell, hogy megfordítva, a társadalom minden fogyatékosága egy másik osztályban összpontosuljon, hogy

egy meghatározott rend a közbotránkozás rendje, az általános korlát teste töltése legyen, ahhoz az kell, hogy egy különös társadalmi szféra az egész társadalom notórius bűnének számítsa, úgy, hogy az e szféra alól való felszabadítás általános önfelszabadításnak lássék. (...)

Képződik egy radikális, láncokat hordó osztály, a polgári társadalom olyan osztálya, amely nem a polgári társadalom osztálya, olyan rend, amely minden rend felbomlása, olyan szféra, amely egyetemes szenvedései révén egyetemes jellegű, és nem tart igényt semmiféle különös jogra, mert nem valamiféle különös jogtalanságot, hanem egyáltalán a jogtalanságot követik el ellene, amely többé nem egy történelmi jogcímre, hanem már csak arra az emberi jogcímre hivatkozhatik, amely nem egyoldalú ellentétben áll az államiság következményeivel, hanem minden oldalú ellentétben áll annak előfeltételeivel, végül olyan szféra, amely nem emancipálhatja magát anélkül, hogy magát a társadalom összes többi szférái alól és ezzel a társadalom összes többi szféráit ne emancipálná, amely egyszóval az ember teljes elvesztése, tehát csak az ember teljes visszanyerésével nyerheti meg önmagát. A társadalom e felbomlása egy különös rend alakjában, ez a proletariátus. (...)

Ha a proletariátus az eddigi világrend felbomlását hirdeti, ezzel csak saját létezésének titkát mondja ki, mert ő ennek a világrendnek tényleges felbomlása. (...) Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az anyagi, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a szellemi fegyvereit. (...) Ennek az emancipációnak agya a filozófia, szíve a proletariátus. A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül. (Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához*. Bevezetés. MEM 1. 384–391.)

☛ Karl Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok

A tárgy, amelyet a munka termel, a munka terméke mint idegen lényeg, mint a termelőtől független hatalom lép vele szembe. A munka terméke az a munka, amely egy tárgyban rögzítette, dologivá tette magát, a munka tárgyasulása. A munka megvalósulása a munka tárgyasulása. A munkának ez a megvalósulása a nemzetgazdasági állapotban mint a munkás megvalótlanulása, a tárgyasulás mint a tárgy elvesztése, és a tárgy igájában való szolgaság, az elsajátítás mint elidegenülés, mint külsővé-idegenné válás jelenik meg. (...)

Az emberi nembeli lény, nemcsak annyiban, hogy gyakorlatilag és elméletileg a nemet, mind a sajátját, mind a többi dolgokét is a maga tárgyává teszi, hanem – és ez csak más kifejezés ugyanazon dologra – annyiban is, hogy önmagához mint a jelenvaló, eleven nemhez viszonyul, hogy magához mint egyetemes, ennélfogva szabad lényhez viszonyul. (...)

Azáltal, hogy az elidegenült munka az embertől 1. elidegeníti a természetet, 2. önmagát, saját tevékeny funkcióját, élettevékenységét, ázáltal elidegeníti az embertől a nemet: a nembeli életet számára az egyéni élet eszközévé teszi. Először

elidegeníti a nembeli életet és az egyéni életet és másodsor az utóbbit elvonatkoztatásában az első céljává teszi, ugyancsak elvont és elidegenült formában. (...)

Az elidegenült munkának a magántulajdonhoz való viszonyából következik továbbá, hogy a társadalomnak a magántulajdontól, a szolgaságtól való emancipációja a munkás-emancipáció politikai formájában mondódik ki, nem mintha csak a munkásosztály emancipációjáról volna szó, hanem mert az ő emancipációjukban benne foglaltatik az általános emberi emancipáció, ez pedig azért foglaltatik benne, mert az egész emberi szolgaság benne tartalmaztatik a munkásnak a termeléshez való viszonyában, és minden szolgasági viszony csak ennek a viszonynak módosulása és következménye. (...)

A külsővé-idegenné vált munka két alkotórészre oldódott fel előttünk, amelyek egymást kölcsönösen feltételezik, illetve amelyek csak egy és ugyanazon viszonynak különböző kifejeződései. Az elsajátítás elidegenülésként, külsővé-válásként, a külsővé-idegenné válás pedig elsajátításként, az elidegenülés az igazi meghonosodásként jelenik meg. (...)

Az egyén maga a társadalmi lény. Életnyilvánítása – ha nem jelenik is meg egy közösségi, másokkal együttesen végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában – azért maga a társadalmi élet nyilvánítása és igazolása. Az ember egyéni és nembeli élete nem különbözőek, bármennyire úgy van is – és az szükségszerű –, hogy az egyéni élet létezési módja a nembeli életnek egy inkább különös vagy inkább általános módja, vagy minél inkább úgy van, hogy a nembeli élet egy inkább különös vagy általános élet. (Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth, Budapest, 1970, 45–71.)

☛ Marx–Engels: A szent család

A vagyonos osztály és a proletariátus osztálya ugyanazt az emberi önelidegenülést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenülésben jól érzi magát és igazolva látja magát, az elidegenülést saját hatalmának tudja és benne egy emberi létezés látszatát bírja; a második osztály megsemmisültnek érzi magát az elidegenülésben, tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne. (...) Nem arról van szó, hogy egyik vagy másik proletár, vagy akár az egész proletariátus időlegesen mit képzel el céljának. Arról van szó, hogy mi a proletariátus, és hogy létének megfelelően történelmileg mit lesz kénytelen tenni. (Marx–Engels: *A szent család, avagy a kritikai kritika kritikája*. MEM 2. 34–35.)

☛ Marx–Engels: A német ideológia

Minden uralomra törekvő osztálynak, még ha uralma – mint a proletariátus esetében – az egész régi társadalmi forma és egyáltalában az uralom megszüntetését feltételezi is, először a *politikai hatalmat* kell meghódítania, hogy a saját érdekét ismét az általánosoként mutathassa be, amire az első percben kényszerítve van. (...)

Minden eddigi forradalomban a tevékenység módja mindig érintetlen maradt, és csupán e tevékenység más felosztásáról, a munkának más személyekre való új elosztásáról volt szó; a kommunista forradalom viszont a tevékenység eddigi módja ellen irányul, a munkát kiküszöböli, és az összes osztályok uralmát magukkal az osztályokkal együtt megszünteti, mert ezt a forradalmat az az osztály viszi véghez, amely a társadalomban már nem számít osztálynak, amelyet nem ismernek el osztálynak, amely már kifejezője minden osztály, nemzetiség stb. felbomlásának a mai társadalmon belül.

E kommunista tudat tömeges létrehozásához és magának a dolognak a keresztülviteléhez egyaránt az emberek tömeges megváltozása szükséges, ami csakis gyakorlati mozgalomban, forradalomban mehet végbe. A forradalom tehát nemcsak azért szükséges, mert az uralkodó osztályt nem lehet más módon megdönteni, hanem azért is, mert a megdöntő osztály csak forradalomban juthat el odáig, hogy lerázza nyakáról a múlt egész szennyét, és képessé váljék a társadalom új megalapozására. (Marx–Engels: *A német ideológia*. MEM 3. 36., 41–42.)

☛ Karl Marx: A politikai gazdaságtan bírálatahoz

Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerők meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi folyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza. Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal, vagy ami ennek csak jogi kifejezése, azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között addig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény. Az ilyen forradalmasodások vizsgálatánál mindig különbséget kell tenni a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos szabatosággal megállapítható forradalmasodás és a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formák között, amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak és azt végigharcolják.

Mint ahogy azt, hogy egy egyén micsoda, nem aszerint ítéljük meg, amit önmagáról gondol, ugyanúgy az ilyen forradalmasodási korszakot sem ítélni meg a maga tudatából, hanem éppenséggel ezt a tudatot kell az anyagi élet ellentmondásaiból, a társadalmi termelőerők és termelési viszonyok között meglévő konfliktusból megmagyarázni. Egy társadalomalakulat soha nem tűnik el addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas, és új, magasabb rendű termelési viszonyok soha nem lépnek helyébe, amíg anya-

gi létezési feltételeik magának a régi társadalomnak méhében ki nem alakultak. Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak vagy legalábbis létrejövőfélben vannak. Nagy vonásokban az ázsiai, antik, feudális és modern polgári termelési módok jelölhetők meg a gazdasági társadalomalakulat progresszív korszakaiként. A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus [feloldhatatlanul ellentmondásos] formája, antagonisztikus nem az egyéni antagonizmus, hanem az egyének társadalmi életfeltételeiből sarjadó antagonizmus értelmében; de a polgári társadalom méhében fejlődő termelőerők megalkotják egyúttal az anyagi feltételeket ennek az antagonizmusnak a megoldásához. Ezzel a társadalomalakulattal ennél fogva lezárul az emberi társadalom előtörténete. (Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. Előszó. MEM 13. 6–7.)

☛ Karl Marx: A gothai program kritikája

Nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján kifejlődött, hanem ellenkezőleg, olyannal, amely a tőkés társadalomból éppenhogy keletkezik; amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik. (...)

A kommunista társadalom egy felsőbb szakaszán, amikor az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt, amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet; amikor az egyének minden irányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bővebben buzog – csak akkor lehet majd a polgári jog szűk látóhatárát egészen átlépni, és csak akkor írhatja zászlajára a társadalom: mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint. (...)

A tőkés és a kommunista társadalom között van egy időszak, melyben a tőkés társadalom forradalmi úton kommunista társadalommá alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek az állama nem lehet egyéb, mint a proletariátus forradalmi *diktatúrája*. (Karl Marx: *A gothai program kritikája* [1875]. Kossuth, Budapest, 1964, 18., 20–21., 32–33.)

☛ Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka

A tőke koncentrációjával és a bankforgalom növekedésével gyökeresen megváltozik a bankok jelentősége. A szétforgácsolt tőkékből egyetlen kollektív tőkés alakul ki. Amikor a bank néhány tőkés számára folyószámlát vezet, látszólag mérőben technikai, kizárólag kiegészítő jellegű műveletet végez. Amikor azonban ez a művelet óriási méreteket ölt, kiderül, hogy maroknyi monopoltőkés alárendeli

magának az egész tőkés társadalom kereskedelmi és ipari műveleteit, megszervezve a lehetőségét arra, hogy – bankkapcsolatok, folyószámlák és más pénzügyi műveletek útján – eleinte pontosan megismerje az egyes tőkés üzleti helyzetét, majd ellenőrizze őket, befolyást gyakoroljon rájuk a hitel növelésével vagy megszorításával, megkönnyítésével vagy megnehezítésével, és végül teljesen meghatározza sorsukat, meghatározza jövedelmüket, megfossa őket tőkéjüktől, vagy pedig lehetővé tegye tőkéjük gyors és óriási méretű növekedését. (47)

A termelés koncentrációja; az ebből kinövő monopóliumok; a bankoknak az iparral való egybeolvadása, illetve összenövése – ez a fináncstőke keletkezésének története és a fináncstőke fogalmának tartalma. (64) A kevesek kezében koncentrált és gyakorlatilag monopóliumot élvező fináncstőke óriási és egyre növekvő profitot szerez alapításokból, értékpapírok kibocsátásából, állami kölcsönökből, erősítve a fináncoligarchia uralmát, és megsarcolva az egész társadalmat a monopoltőkés javára. (73) Mihelyt a monopólium létrejött és milliárdokat forgat, teljesen elkerülhetetlenül áthatja a társadalmi élet valamennyi területét, a politikai rendszerre és bármely egyéb „részletkérdésre” való tekintet nélkül. (79) Ha már a tőkés imperializmus korszakának gyarmatpolitikájáról van szó, meg kell említenünk, hogy a fináncstőke és az ennek megfelelő nemzetközi politika, amely nem egyéb, mint a nagyhatalmak harca a világ gazdasági és politikai felosztásáért, az állami függőség több átmeneti formáját hozza létre. (117)

Ha az imperializmus lehető legrövidebb definícióját kellene adnunk, azt kellene mondanunk, hogy az imperializmus a kapitalizmus monopolista szakasza. (...) Az imperializmus olyan definícióját kell adnunk, amelyben benne szerepel az imperializmus következő öt döntő ismertetőjele: 1. a termelés és a tőke koncentrációja, amely olyan magas fejlődési fokot ért el, hogy létrehozta a monopóliumokat, amelyek a gazdasági életben döntő szerepet játszanak; 2. a banktőke egybeolvadása az ipari tőkével, és az ezen a „fináncstőkén” alapuló fináncoligarchia kialakulása; 3. a tőkekivétel, ellentétben az árukivittel, különösen nagy jelentőségre tesz szert; 4. kialakulnak a tőkés nemzetközi monopolista szövetségei, amelyek felosztják egymás között a világot, és 5. befejeződött a föld területi felosztása a legnagyobb tőkés hatalmak között. (122–123)

A monopóliumoknak a vizsgált korszakra jellemző négy fő válfaját, illetve a monopolkapitalizmus négy ilyen fő megnyilvánulási formáját kell különösen kiemelnünk. Először: a monopólium a termelés koncentrációjából nőtt ki, ennek igen magas fejlődési fokán. Monopóliumon a tőkés monopolista szövetségei, a kartellek, a szindikátusok, a trösztök értendők. (...) Másodsor: a monopóliumok a legfontosabb nyersanyagforrások elfoglalásához vezettek. (...)

Harmadszor: a monopólium a bankokból nőtt ki. A bankok szerény közvetítő vállalatokból a fináncstőke monopolistáivá lettek. A vezető tőkés nemzetek mindegyikének három-öt legnagyobb bankja megvalósította az ipari és banktőke „perszonálunióját”, összpontosította kezében a milliárdok meg milliárdok fölötti rendelkezést, amelyek az egész ország tőkéinek és jövedelmeinek nagy részét alkotják. A fináncoligarchia, amely a függőségi viszonyok sűrű hálójába keríti a mai polgári társadalom minden, de minden gazdasági és politikai intézményét, a mo-

nopólium legkirívóbb megnyilvánulási formája. Negyedszer: a monopólium a gyarmatpolitikából nőtt ki. (...)

A monopóliumok, az oligarchia, az uralmi törekvés szabadságtörekvés helyett, egyre több kis vagy gyenge nemzet kizsákmányolása a maroknyi leggazdagabb vagy legerősebb nemzet által – mindez magával hozta az imperializmusnak azokat a jellegzetességeit, amelyek arra készítetnek, hogy az imperializmust élődsdi vagy rothadó kapitalizmusként jellemezzük. Az imperializmus egyik tendenciájaként egyre szembetűnőbben jelentkezik a „járadékos állam” az uzsorás állam létrehozása, amelynek burzsoáziája egyre inkább tőkekivitelből és „szelvényvágásból” él. (170–172) (Lenin: *Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka* [1917]. Kosuth, Budapest, 1967.)

☛ Lukács György: A regény elmélete

(a)

Boldog kor, melynek a csillagos ég a járható és bejárni való utak térképe, melynek útjait a csillagok fénye világítja meg. Minden új a számára és mégis régtől fogva ismerős; kaland és mégis birtoklás. A világ tágas és mégis otthonos, mert a lélekben lobogó tűz egylényegű a csillagokkal; élesen elválik egymástól a világ és az én, a fény meg a tűz, és mégsem válnak soha egymástól örökre idegenekké; mert a tűz lelke minden fénynek, és fénybe öltözik minden tűz. Így a lélek minden tette értelmes és kerek e kettősségben: teljes az értelemben és teljes az érzékeknek; kerek, mert cselekvés közben önmagában nyugszik a lélek; kerek, mert tevékenysége különválnak tőle, s önmagává válva megleli saját középpontját, és zárt kört húz maga köré.

„A filozófia tulajdonképpen honvágy – mondja Novalis –, az a vágy, hogy mindenütt otthon legyünk”. Ezért a filozófia akár életformaként, akár a költészet formameghatározó és tartalomadó elemeként mindig az Odakint és az Odabent meghasadásának a tünete, az én és a világ lényegi különbözőségének, a lélek és a tett meg nem felelésének a jele. Ezért nincs a boldog koroknak filozófiájuk, vagy, ami ugyanazt jelenti, e korok minden embere filozófus, valamennyi filozófia utópikus céljának birtokosa.

Mert mi más az igazi filozófia feladata, ha nem amaz ősképszerű térkép felrajzolása; mi más a transzcendentális hely problémája, ha nem annak meghatározása, hogy a legmélyebb bensőben támadó minden rezdülés hozzá van rendelve egy számára ismeretlen, de öröktől fogva kiméretett, őt megváltó szimbolikába burkoló formához? Ilyen korokban a szenvedély az ész által kijelölt út, mely kiteljesült önmagunkhoz vezet, és az örületből egy máskülönben némaságra ítélt transzcendens hatalom talányos, de megfejthető jelei szólnak.

Ilyenkor nincs még bensőség, hiszen Odakint sem létezik: semmi, ami a lélek számára Más. Amikor kalandra indul a lélek, és megállja a próbát, ismeretlenek neki a keresés igazi kínjai és a meglelés igazi veszélyei: önmagát sose kockáztatja; nem tudja még, hogy elveszítheti, és sose gondol arra, hogy keresnie kell önmagát. Az eposz világkorszaka ez. Nem a lét szenvedésmentessége vagy biztosítottá-

ga öltöztet itt derűs-szigorú körvonalakba embereket és tetteket (a világ folyásának értelmetlensége és gyászos volta nem gyarapodott az idők kezdete óta, legfeljebb a vigaszénekek hangja zeng tisztábban vagy tompábban), hanem az, hogy a tettek megfelelnek a lélek belső követelményeinek: nagyság, kibontakozottság és teljesség tekintetében.

Amikor a lélek még nem ismer önmagában szakadékot, mely zuhanásra csábíthatná vagy úttalan magasokba űzhetné, amikor a világot kormányzó s a sors ismeretlen és igazságtalan adományait osztó istenség érthetetlenül bár, de ismerősként közel áll az emberekhez, mint kisgyermekhez az apa, ilyenkor minden tett a lélekre szabott öltözék csupán. Lét és sors, kaland és beteljesülés, élet és lényeg ilyenkor még azonos fogalmak. Mert az a kérdés, amelynek alkotó válaszaként az eposz megszületik, így szól: hogyan válhat az élet lényegivé? És az, ami Homéroszban – mert szigorúan véve csak az ő művei eposzok – olyan megközelíthetetlen és elérhetetlen, abból ered, hogy ő már akkor rálelt a feleletre, mielőtt a szellem, történelmi útján haladva, a kérdést feltette volna. (...)

(b)

Ilyesfajta határok szükségképpen lekerekített világot zárnak körül. S ha azon a körön túl, amelyet a jelen levő értelem csillagképei az átélhető és megformálható kozmosz köré vonnak, érezhetők és fenyegető és érthetetlen erők, az értelem jelenlétét mégsem képesek visszaszorítani; megsemmisíthetik az életet, de soha össze nem kuszálhatják a létet; sötét árnyakat vethetnek a megformált világra, de a formák élesebben hangsúlyozó kontrasztokként ezeket is magukba fogadják.

Az a kör, amelyben a görögök metafizikai értelemben élnek, kisebb, mint a miénk: ezért sohasem plántálhatjuk át magunkat abba elevenen; helyesebben: az a kör, amelynek zártsága életük transzcendentális lényegét alkotja, számunkra szétrobbant; nem tudnánk már lélegezni egy zárt világban. Feltaláltuk a szellem produktivitását: ezért aztán az ősképek számunkra visszahozhatatlanul elvesztették tárgyas magától értetődőségüket, gondolkodásunk pedig a soha be nem teljesedő megközelítés végtelen útját járja. Felfedeztük az alkotást: ezért hiányzik mindenből, amit fáradtan és kétségbeesetten kiadunk a kezünkől, a végső tökéletesség.

Magunkban leltük meg az egyedül igazi szubsztanciát: ezért kellett a megismerés és a tett, a lélek és a képződmény, az én és a világ közé áthidalhatatlan szakadékokat hasítanunk, és a szakadék túloldalán minden szubsztancialitást reflexivitásban szétzilálni hagynunk; ezért kellett saját lényegünknek posztulátummá válnia számunkra, még mélyebb és fenyegetőbb szakadéknak nyílnia magunk és önnönmagunk között. Világunk végtelen nagyra tágult, és minden zuga több kincset és veszélyt rejt, mint a görögöké, ez a gazdagság azonban felszámolja világunkban az élet hordozó és pozitív értelmét: a teljességet. (...)

(c)

A számunkra kiméretett világ látnoki valósága, a művészet, ezáltal önállósult: már nem képmás, hiszen minden mintakép elmerült; teremtett teljesség immár, mert a metafizikai szférák természetes egysége mindörökre szétszakadt. (...) Az esztétika ismét metafizikává vált. Először, s egyben utoljára is. Miután ez az egység széthul-

lott, nem létezik többé a lét spontán teljessége. A források, melyeknek vizei szét-szabdalták a régi egységet, elapadtak ugyan, de a reménytelenül kiszáradt folyó-medrek örökre szakadékosá tették a világ arculatát.

A görögség bármiféle feltámasztása immáron csak az esztétika többé-kevésbé tudatos hiposztázálása egyedüli metafizikává; minden, a művészet területén kívül eső dolog lényegiségén való erőszaktétel és megsemmisíteni akarás, kísérlet elfeledni, hogy a művészet csak egy a sok szféra közül, s hogy létezésének és tudatosodásának előfeltétele éppen a világ széthullottsága és elégtelensége. Ám a művészet szubsztancialitásának ez a túlfeszítése a művészet formáit is szükségképpen sújta és túlerheli: nekik kell létrehozniok mindent, ami azelőtt egyszerűen elfogadott adottság volt; tehát még mielőtt tulajdonképpeni, *a priori* hatékonyságuk érvényesülhetne, saját erejükből kell megteremteniök annak feltételeit, a tárgyat és környező világát. (...)

(d)

A német romantika a regény [„Roman”; az elnevezés a XII. sz.-tól a nem tudós és szakrális latin nyelvű, hanem újlatin, azaz „román” nyelveken világi témákról írt műveket jelöli. – F. Z.] fogalmát, ha nem is mindig a végsőig tisztázottan, szoros összefüggésbe hozta magának a romantikusnak a fogalmával. Teljes joggal, hiszen a regény formája minden más formánál inkább a transzcendentális hajléktalanság kifejezője. (...) A nagyepika az élet extenzív teljességét formálja meg, a dráma a lényegszerűség intenzív teljességét. Ezért lehet a dráma, ha a lét elveszítette is spontánul lekerekedő és érzékileg jelenvaló teljességét, formaaprioritása révén egy talán problematikus, de mégis mindent magában foglaló és önmagában lezáruló világ. A nagyepika számára ez lehetetlen. (...) Minden valóban utópisztikus epikára tett kísérlet szükségképpen kudarcba fullad, hiszen szubjektíven vagy objektíven túl kell mennie az empirián, s ezért kénytelen líraiságba vagy drámaiságba transzcendálódni. (...)

(e)

Ez a világ második természet; és mint az első, csupán megismert, értelemtől idegen szükségszerűségek foglalataként határozható meg, és ezért valódi szubsztanciája felfoghatatlan és megismerhetetlen. (...) Az emberi képződmények második természetének nincs lírai szubsztancialitása: formái túlságosan merevek ahhoz, hogy a jelképteremtő pillanathoz idomuľjanak; törvényeink tartalmi vetülete túlságosan meghatározott, semhogy valaha is elhagyhatnák azokat az elemeket, amelyek a lírában szükségképpen esszéisztikus indítékokká válnak. (...) Ez a második természet túlságosan rokon azzal, amire a lélek törekszik, semhogy a lélek úgy kezelhetné, mint hangulatok pusztá nyersanyagát, ahhoz viszont túl idegen, hogy a lélek megfelelő kifejezője legyen. A természettel, az első természettel szembeni idegenség, a modern szentimentális természetérzés csupán annak az élménynek a vetülete, hogy az ember számára a maga teremtette környezet már nem szülői ház, hanem börtön. (...) Az első természet, a természet mint törvényszerűség a tiszta megismerés számára, és a természet mint vigasztaló a tiszta érzés számára, semmi más, mint az ember és képződményei közti elidegenedés történetfilozófiai objektivációja. (...)

(f)

A regényforma disszonanciája, hogy az értelem immanenciája nem akar belebocsátkozni az empirikus életbe. (...) A regény az érett férfiaság formája; ez azt jelenti, hogy világának lezárása objektíven nézve valahogy tökéletlen, szubjektíven átélve pedig rezignáció. (...) A felnőtttség melankóliája abból a meghasonlott élményből fakad, hogy az elhivatottság benső hangjába vetett abszolút, ifjúkori bizalmunk megszűnik vagy megcsappan, viszont a külvilágból, amelynek immár tanulékony uralomvággal adjuk át magunkat, lehetetlen egyértelműen utat mutató és célt meghatározó hangot kihallani. (...)

A regény az Istentől elhagyott világ epopeiája; a regényhősök pszichológiája a démonikus elem; a regény objektivitása az a férfiasan érett belátás, hogy az értelem sosem képes teljesen áthatni a valóságot, viszont a valóság az értelem nélkül a lényegnélküliségbe hullna szét: mindez egy és ugyanazt jelenti. (...) Az eszme és a valóság legnagyobb diszkrpanciája az idő. (...) Így az idő válik a regény magas rendű, epikus költészetének hordozójává: az idő könnyörtelen létezővé vált. (...)

(g)

A változást a művészet révén sosem lehet megteremteni: a nagyepika a történelmi pillanat empiriájához kötött forma, és minden olyan kísérlet, mely létezőként akarja megformálni az utópiát, csak formarombolással végződik, nem pedig valóságteremtéssel. A regény, Fichte szavaival élve, a teljes bűnösség korszakának formája, és amíg a világ e csillagzat jegyében áll, meg is kell maradnia uralkodó formának. (...) És majd csak azután lehet valamilyen történetfilozófiai jövendőmondás feladata, hogy kimondja, valóban kilépőben vagyunk-e a teljes bűnösség állapotából, vagy még csak pusztá remények hirdetik az új eljövételét; egy Eljövendő jelei, amely még olyan gyöngye, hogy bármikor játszva összeroppantathatja a pusztán Létező terméketlen hatalma. (Lukács György: *A regény elmélete* [1916]. Magvető, Budapest, 1975, 493–593.)

☛ Lukács György: Történelem és osztálytudat

Feltéve, de meg nem engedve, hogy újabb kutatások kétséget kizáróan bizonyították volna Marx minden kijelentésének tárgyi helytelenségét, minden komolyan „ortodox” marxista feltétel nélkül elismerhetné ezeket az új eredményeket, elvethetné Marx minden egyes tézisést anélkül, hogy akár csak egy pillanatra is fel kellene adnia marxista ortodoxiáját. Az ortodox marxizmus tehát nem Marx kutatási eredményeinek kritikátlan elismerését, nem meghatározott tézisekbe vetett „hítt”, nem egy „szent” könyv értelmezését jelenti.

A marxizmust illető ortodoxia szinte kizárólagosan a *módszerre* vonatkozik. Az ortodoxia az a tudományos meggyőződés, hogy a dialektikus marxizmusban rátaláltunk a helyes kutatási módszerre, hogy e módszer csak megalapítóinak intenciói szerint építhető ki, fejleszthető tovább és mélyíthető el. Minden olyan kísérlet viszont, amely meg akarja haladni, „ki akarja javítani” ezt a módszert, szükségképpen csak leegyszerűsítésre, trivialisásra, eklekticizmusra vezetett és ve-

zethetett. (...) Nem az ökonómiai motívum elsődlegessége a történelemmagyarázatban, hanem a *totalitás* nézőpontja különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól. (...)

A modern, racionalisztikus formarendszerek szubjektivitása és objektivitása között itt jelentkező ellentmondás, mindazok a probléma-összefonódások és ekvivalenciák, melyek azok szubjektum- és objektumfogalmaiban rejlenek, lényegük – mint „általunk” „létrehozott” rendszerek és embertől idegen, embertől távoli fatalisztikus szükségszerűségük szembenállása –, mindez nem egyéb, mint a modern társadalmi állapotok logikai módszertani megfogalmazása: olyan állapotoké, amelyek közt az emberek egyrészt egyre fokozottabb mértékben szétszakítják, levetik magukról és maguk mögött hagyják a csupán „természetadta”, irracionális-tényszerű kötöttségeket, másrészt azonban, ugyanakkor, ebben a maguk által megteremtett, „maguk által létrehozott” valóságban egyfajta második természetet építenek fel maguk körül, melynek folyamata ugyanolyan kérlelhetetlen törvényszerűséggel lép fel velük szemben, ahogyan korábban az irracionális természeti erők (pontosabban: az ebben a formában megjelenő társadalmi viszonyok).

Az egyén soha nem lehet a dolgok mértéke, mert az egyén az objektív valósággal szükségszerűen mint merev dolgok komplexumával áll szemközt, melyeket készen talál, melyekkel kapcsolatosan csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el. Csak az *osztály* (nem a „nem”, ami csak kontemplatív-stilizált, mitologizált egyén) képes a valóság totalitásához gyakorlatilag, átalakítóan viszonyulni. S az osztály is csupán akkor, ha a készen talált, adott világ dologi tárgyiségében képes megpillantani a folyamatot, amely ugyanakkor az ő saját sorsa is. Az egyén számára a dologiség s ezzel együtt a determinizmus (a dolgok gondolatilag szükségszerű összefonódása) megszüntethetetlen. Minden olyan kísérlet, amely arra irányul, hogy ettől a „szabadságig” lehessen eljutni, szükségképpen meg kell hogy hiúsuljon, mert a tisztán „belső szabadság” a külvilág megváltoztathatatlanságát előfeltételezi. (Lukács György: *Történelem és osztálytudat* [1923]. Magvető, Budapest, 1971, 210–211., 246., 386–387., 485.)



23. A XX. század, I.: A sokirányú filozófia

A XX. századdal a modern filozófia végső szakaszához érkezett. E század a filozófia rendkívüli *sokszínűségét*, egyben mély *válságát* eredményezte. A lét alternatívitásából következően különböző *irányzatok* mindig voltak a filozófia történetében, ahogyan eltérő szemléletek és életfelfogások is mindig voltak a történelemben, amelynek során az emberi szellem kereste az utat az igaz és a hamis között. Az irányzatok képződéséhez azonban az egyes nagy korszakok, a *kozmoцентриkus*, a *theocentrikus* és az *anthropocentrikus* szemlélet eltérő alapokat nyújtanak.

Amint láttuk, az antik filozófia számos gondolkodói irányt kitermelt. Érdekes, hogy – amint Szent Ágoston tudósít róla – M. T. Varro, a Kr. e. I. században élt római polihisztor (néhány alapeset kombinációból) egyenesen 288 irányzat lehetőségét tétélezte (*Isten városáról*, XIX. 1.) Valójában egy-két tucat görög filozófiai iskoláról beszélhetünk. Ezek a görög filozófia sokszínű egységét alkotják, mert látni kell ugyanakkor, hogy mindezek közös igazodási pontja az *adott* kozmosz volt, amelynek különböző értelmezéseit és amelyhez a különböző lehetséges emberi viszonyulásokat dolgozták ki.

Ez persze elég volt az ókeresztény filozófusoknak, hogy a sokirányú görög filozófia az ő szemükben hiteltelenné váljék. Jusztinosz, a vértanú keresztény filozófus (lásd 9. fejt.) a II. században „soksisakúnak” nevezte az antik filozófiát (*Dialógus*, II. 2.). A kereszténység mindent elsősorban Isten, az Abszolútum szerint tekint, fog fel és magyaráz. A kereszténységben a különböző gondolkodási irányok a lételjesség, valamint a trinitológia és krisztológia logikailag lehetséges elvei szerint formálódtak, azaz a legfontosabbnak tekintett vonatkozás, a legfőbb létező, az *adott* Abszolútum szerint. Az ember pedig mindenekelőtt „Isten képmása” (eikón theou, imago Dei), akinek tökéletlenségében az a feladata, hogy életében hasonlítani igyekezzék e rögzített természetéhez.

Ezzel a két szemlélettel szakított az újkor, amely az embert a gondolkodás és az élet első és végső elveként tétélezte. Az előbbi szemléletektől merőben eltérően azonban a domináns modern ideológiák szerint a központi elv és érték, maga az ember éppen *nem adott* fogalom. A modern kor elején erről már aggasztó látéleletet nyújtott Pascal (lásd 16. fejt.): „Semmi nincsen, amit ne tudnánk természetünkkel tenni; nincsen semmi olyan természetes, amit ne tudnánk elveszíteni.” (*Gondolatok*, 94.) A modern kor végén pedig ezt már fenn hirdette Sartre (lásd 24. fejt.): „Az ember nem definiálható. (...) Nincs emberi természet. (...) Az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi.” (*Existencializmus*. Budapest, 1947, 36–37.) Paul Karl Feyerabend (1924–1994) pedig *A módszer ellen* (1975) című fő művében így fogalmazta meg „dadaista” tudományfilozófiájának lényegét: „Bármi megteszi” („Anything goes”).

Ha az ember pusztán lehetőségnek, s egyúttal az abszolút szabadság birtokosának tekinti magát, nyomban elveszíti önmagát. Ha az ember elveszíti zsinórmértékét, belső struktúráját, eltűnik az az alázat, amely szerint a helyes és a téves tekintetében a vélemények, az életstílusok, a magatartások formálódhatnak. Eme antropológiai meghatározatlanság áll a háttérben annak, hogy a XX. század oly

sok, egymástól teljesen különböző irányzatot eredményezett a filozófiában, a művészetek körében és az életfelfogásban egyaránt.

Végül, az újkori ember számára nemcsak saját maga, hanem – ezzel összefüggésben – a világ sem adott. A világ most számára problémát jelent, amelyre reflektál; az antik és a keresztény emberrel ellentétben az újkor emberének (valamilyen) „világnézete” van. A világ a modern ember számára *saját* világgként áll elő; a modern ember – miként Heidegger (24. fejj.) kifejezte – „világképző lény”.

*

A korábban uralkodó áramlatok, a *pozitivizmus*, a *neokantianizmus* és az *irracionalizmus* XX. századra is átnyúló irányzatai mellett a XIX. század 3. harmadától kezdődően számos új irányzat jött létre, illetve teljesedett ki. A legfontosabbak: a *pragmatizmus* (C. S. Peirce, W. James, J. Dewey, F. C. S. Schiller), a *neokantianizmus* (W. Windelband, H. Rickert, P. Natorp, H. Cohen, E. Cassirer), az *életfilozófia* (W. Dilthey, H. Bergson, O. Spengler, L. Klages), a *neohegelianizmus* (L. Brunschvicg, B. Croce), a *fenomenológia* (E. Husserl, M. Scheler, M. Merleau-Ponty), az *analitikus filozófia* (F. L. G. Frege, B. Russell, G. E. Moore, L. Wittgenstein), a *neopozitivizmus* (M. Schlick, R. Carnap), a *kritikai racionalizmus* (K. Popper, P. K. Feyerabend), a *frankfurti iskola* (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse), a *strukturizmus* (F. Saussure, C. Lévi-Strauss), az *egzisztencializmus* (K. Jaspers, G. Marcel, J.-P. Sartre, A. Camus), a *konzervativizmus* (C. Smitt, R. Kirk, M. Oakeshott, R. Scruton), a *hermeneutika* (H. G. Gadamer, P. Ricœur), a *posztmodern* (J.-F. Lyotard, M. Foucault, J. Derrida), továbbá M. Heidegger *egzisztenciálfilozófiája*, N. Hartmann *kritikai realizmusa* és egészében a *keresztény filozófia* (neotomizmus, transzcendentális irányzat, neoaugusztinizmus, perszonalizmus, teilhard-izmus). Az itt említett irányzatok közül most néhány jellegzetes tanítást emelünk ki, Heidegger tanait, az egzisztencializmus és a kereszténység filozófusait pedig a következő fejezetekben külön tárgyaljuk.

Az európai gondolkodásban a XIX–XX. század fordulója táján csaknem minden megkérdőjeleződött; az elidegenedetté, felszínessé, kiüresedetté, képmutatóvá és fojtogatóvá vált polgári társadalomban a filozófia és a művészet egyaránt új utakat keresett. Az európai civilizáció sok szempontból válaszut elé érkezett; az egész századon keresztül igény mutatkozott az emberi és társadalmi kérdések alapvető újragondolása iránt. Az európai gondolkodás a válság koraként tudatosította magát, s – hasonlóképpen az antik hellenizmus korához, valamint a saját korának művészetéhez – számos kulturális irányzatot, szemléleti mintát eredményezett.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, a tárgyalt korban a filozófia és a művészet közös jegyei a következők: Irányzataik útkeresések, „válság”-irányzatok. Ember és világ megbomlott viszonyát fejezik ki. Nagyobb részben a fennálló kritikáját jelentik. Több bennük a destruktív, mint a konstruktív elem. Szellemük jellegzetesen sok irányzatban ölt testet. Jelentős mértékben kereszténységen kívüli szellemből táplálkoznak. Az újkori szellem végső stádiumát jelentik.

Egyes XIX–XX. századi művészeti és filozófiai irányzatok és szellemiségek rokonsága

MŰVÉSZET	FILOZÓFIA
naturalizmus, verizmus	pozitivizmus
minimalizmus, redukcionizmus	empirikriticismus
szecesszió	modernitás
futurizmus	voluntarizmus, progresszió, scientizmus
kubizmus	strukturizmus
expresszionizmus, aktivizmus	irracionalizmus, egzisztencializmus, életfilozófia
dadaizmus	irracionalizmus, nihilizmus
szürrealizmus	fikcionalizmus, irracionalizmus
konstruktivizmus, funkcionizmus	strukturizmus, utilitarianizmus
posztmodern	posztmodern

IRODALOM

Gaëtan Picon: *Korunk szellemi körképe*. Occidental Press, Washington, 1961; Brandenstein Béla [et al.]: *A mai filozófia*. Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 1944; Olay Csaba–Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan, Budapest, 2011; Eszes Boldizsár–Tózsér János: Mi az analitikus filozófia? *Kellék* (Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged), 27–28. sz. (2005), 45–71.; Láncki András: *A XX. század politikai filozófiája*. Helikon, Budapest, 2007; L. N. Mitrohin–T. I. Ojzerman–L. N. Sersenko: *A polgári filozófia a XX. században*. Kossuth, Budapest, 1976; Papp Zsolt: *A válság filozófiájától a „konszenzus” szociológiájáig. Útvesztők és útelágazások a XX. századi német polgári filozófia és szociológia történetében*. Kossuth, Budapest, 1980; Csepeli György–Papp Zsolt–Pokol Béla: *Modern polgári társadalomelméletek*. Gondolat, Budapest, 1987; Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a moderniségről*. Helikon, Budapest, 1998; Márkus György: *A „rendszer” után. A filozófia a tudományok korában*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994; John Lukács: *Egy nagy korszak végén*. Európa, Budapest, 2005; Mario de Micheli: *Az avantgardizmus*. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalat, Budapest, 1978; Nádori Attila (szerk.): *Művészeti stílusok*. Britannica Hungarica Kisenciklopédia. Kossuth, 2015.

1. A pragmatizmus

A *pragmatizmus* – kivételes módon – amerikai irányzat, amely részben a korábbi angolszász empirizmusból és utilitarianizmusból táplálkozik. A görög „pragma”

szó jelentése: 'tett, cselekedet'. Az elnevezést *Charles Sanders Peirce* (1839–1914) vezette be, az irányzat kifejtése *William James* (1842–1910) nevéhez fűződik. További képviselői: *John Dewey* (1859–1952), *Ferdinand Canning Scott Schiller* (1864–1937), *Richard Rorty* (1931–2007).

A pragmatizmus a filozófia kérdéseit gyakorlati következményei felől közelíti meg. Vallja a gazdaságos gondolkodásmód elvét, amelyet az empiriokriticizmus is képviselt (lásd 22. fej.). A pragmatizmus szerint az ismeret nem öncél; képzeink értékét öfenntartásunk igazolja; egy fogalom akkor igaz, ha hasznosnak bizonyul. Ennek szellemében ítéli meg a pragmatizmus például a vallás jelenségét. Nem nyilatkozva magáról a vallás tanáról, ha a vallás növeli az életerőt, a pragmatizmus azt értékesnek és igaznak nyilvánítja. – A pragmatizmus, részlegesen helyes tanai mellett egész szemléletében és döntően igazságtanában téves irányzat, amely az igazság fogalmát az emberi társadalom sokkal szűkebb és esetlegesebb területére alapozza.

IRODALOM

A. Sz. Bogomolov: *A pragmatizmus*. Kossuth, Budapest, 1966; Boros János: *Pragmatikus filozófia*. Jelenkor, Pécs, 1998; Szabó István: *Ralph Waldo Emerson gondolatvilága*. Ludvig, Miskolc, 1938; Trikál József: *William James bölselete*. Budapest, 1912; Felber Gyula: *James és Schiller pragmatizmusa*. Budapest, 1928; Tagai Imre: *John Dewey*. Kossuth, Budapest, 1982; Nyíró Miklós: *Filozófus a globalizáció árnyékában: Richard Rorty*. L'Harmattan, Budapest, 2010.

2. A neokantianizmus

A neokantianizmus a XIX. század harmadik harmadában alakult ki, és a XX. század közepére veszítette el erejét. Századának filozófusait, Fichte, Schelling, Hegel idealizmusát, Herbart úgynevezett realista irányát, Fries úgynevezett empirista irányát és Schopenhauer úgynevezett transzcendens irányát bírálva *Otto Liebmann* 1865-ben fogalmazta meg formuláját: „Kanthoz kell visszatérni!” A neokantianizmusnak azután két vonulata fejlődött ki: a *badeni* iskola, amelynek fő alakjai *Wilhelm Windelband* (1848–1915) és *Heinrich Rickert* (1863–1936), valamint a *marburgi* iskola, amelynek legfontosabb gondolkodói *Paul Natorp* (1854–1924), *Hermann Cohen* (1842–1918), majd *Ernst Cassirer* (1874–1945).

A *badeni* irányzat az *értékelmélet* és kultúrfilozófia irányában fejlesztette tovább a kanti filozófiát. Képviselői sokat foglalkoztak a természettudományok és a szellemtudományok mibenlétének különbségével. *Windelband* a tudományokat sajátos módon két csoportra osztotta: az általánosra irányuló törvénytételező (nomothetikus; görögül: *nomosz* = törvény, *theszisz* = állítás, tétel) és az egyesre irányuló esetleíró (ideografikus; görögül: *idiosz* = saját, *graphein* = írni) tudományokra. [Megjegyezzük: az egyes az általános nélkül megragadhatatlan; lásd a „tény” fogalmáról mondottakat: 22. fej.] *Windelband* a filozófiát egyfajta értéktannak tekintette. Felfogása szerint az értékek létmódja az érvényesülés. A logika az igazság értékére, az etika a jószág értékére, az esztétika a szépség értékére vonatkozó tan.

Rickert a filozófiát az úgynevezett *világegész* egyetemes *tudományának rendszereként* fogta fel. A filozófia ebben az értelemben nem világnézet, hanem rendelkezik világnézet-tannal. Rickert természettudományt és kultúrtudományt különböztet meg egymástól; ezek különbsége az ember szempontjából jelentkezik, és abban mutatkozik meg, hogy az előbbi megismerhetőként, a második pedig megérthetőként áll előttünk. A filozófia a legmagasabb rendű megismerést képviseli; módszertani lényege a megismerés elmélete. A megismerés ugyanakkor nem más, mint az értékek felfogása és elismerése.

Így Rickert gondolkodásában a filozófia lényegében az *értékek tanát* jelenti. Rickert megkülönbözteti a reális világot és az értékvilágot, s a reális világ osztályainak értéktartalmakat feleltet meg. Rickert a reális világ és az értékvilág közt egy „harmadik birodalmat” is tételez, amely az értékelés és jelentés világaként köti össze a két előbbit. Végül ontológiájában Rickert négy létszintet különböztet meg: az érzéki (test, lélek), nem-érzéki (értelem, érték), profizikai (szubjektum) és metafizikai létet, amelyek összefüggésükben alkotják a világegészt.

Az értékek rendszere Rickert szerint

H. Rickert: *System der Philosophie. 1. Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*
(Mohr Siebeck, Tübingen, 1921) című műve alapján

<i>Fokozat</i>	<i>Dologi vagy Személyes</i>	<i>Terület</i>	Érték	<i>Tárgya</i>	<i>Magatartás</i>	<i>Világnézet</i>
1. fokozat Bevégezhetetlen totalitás	Dologi	Logika	Igazság	Tudomány	Ítézés	Intellektualizmus
2. fokozat Bevégzett partikularitás	Dologi	Esztétika	Szépség	Művészet	Szemlélés	Esztéticizmus
3. fokozat Bevégzett totalitás	Dologi	Misztika	Személytelen szentség	A minden-egy	Magány és istenítés	Miszticizmus
1. fokozat Bevégezhetetlen totalitás	Személyes	Etika	Erkölcösség	Közösség	Autonóm cselekvés	Moralizmus
2. fokozat Bevégzett partikularitás	Személyes	Erotika	Boldogság	Szeretetközösség	Vonzalom	Eudaimonizmus
3. fokozat Bevégzett totalitás	Személyes	Vallásfilozófia	Személyes szentség	Istenvilág	Jámorság	Teizmus

A *marburgi* irányzat arculatát főként logikai és ismeretelméleti elemzések határozták meg. *Natorp* módosította Kant filozófiáját, s átértelmezte a kanti „magánvaló” fogalmát. Kétségbe vonta, hogy a magánvaló metafizikailag „adott” lenne; a magánvalónak ehelyett ismeretelméleti tartalmat tulajdonított, amelynek értelmében hozzá mint „feladott”-hoz a megismerés szüntelenül közelít.



Paul Natorp

Elsőrendű jelentőséggel bír Natorp szociálfilozófiai és pedagógiai munkássága. A filozófiát és a pedagógiát szerves egységben kezelte; az oktatást és a nevelést természetesen egységben szemlélte. *Szociálpedagógia. Az akarat közösségalapú nevelése* (1899) című művével Natorpot a *szociálpedagógia* megalapítójaként tarthatjuk számon. A nevelés és a közösség kölcsönhatását és kölcsönös feltételezettségét hirdette. Az egyes embert pusztán absztrakciónak tekintette, viszont a nevelés célját a személyiség kialakításában látta. Natorp felfogásában a nevelés az akarat fejlesztését jelenti, az ösztön, a tett és az értelem egymásra következő formálásán keresztül, amelynek során a mértékletesség, a bátorság, az igazságosság és a méltányosság erényei kialakulnak.

Cohen műveiben főként ismeretelméleti és logikai kérdésekkel foglalkozott. Jelentősek a „velünk született” és az „a priori” fogalmának megkülönböztetésével kapcsolatos elemzései. *Cohen* sajátos etika-értelmezést alakított ki. Az etika hagyományos felfogásával szakítva azt nem gyakorlati, hanem teoretikus filozófiának tartotta. Eszerint az etika az általános *kellés* (Sollen) filozófiája, amely nem a lélektanban, az antropológiában, az erények terén, hanem a jogtudomány gyakorlatában ölt testet.

IRODALOM

Manfred Pascher: *Az újkantianizmus gyakorlati filozófiája*. Latin Betűk, Debrecen, 1996; (Kibédi) Varga Sándor: *Rickert Henrik filozófiája*. MTA, Budapest, 1931; Földes-Papp Károly: *Az autonóm ismeretelmélet fogalma Rickert és Hartmann ismerettanának bírálata alapján*. MTA, Budapest, 1941; Mezei György: *Ernst Cassirer*. Kossuth, Budapest, 1984; Fodor László: Paul Natorp. *Magiszter* (Csíkszereda), 2011. tavasz, 104–111.

3. Nicolai Hartmann

Neokantiánus indíttatás után önálló és nagyszabású *ontológiai* rendszert dolgozott ki Nicolai Hartmann (1882–1950) német filozófus, aki filozófiáját *kritikai realizmus*-nak nevezte. Főbb művei: *A megismerés metafizikájának alapvonalai* (1921); *Etika* (1926); *A szellemi lét problémája* (1933); *Az ontológia alapvetése* (1935); *Lehetőség és valóság* (1938); *A reális világ felépítése* (1940); *A természet filozófiája* (1943, 1950); *Teleológiai gondolkodás* (1944, 1951); *Esztétika* (1945, 1953).



Nicolai Hartmann

Hartmann hangoztatja a lételmélet alapvető jelentőségét a korábbi és korabeli antimetafizikus szellemű gondolkodással szemben, és egyben sürgeti a létfogalom újragondolását. Hartmann bírálja a régi ontológiát, amely a létező = existentia = Dasein = reális = tényleges, valamint a lényeg = essentia = Sosein = ideális = lehetséges összefüggéseiben gondolkodott. Hartmann szerint a megjelölt megegyezések nem állnak fenn, ezek a régi ontológia tévedései, következésképpen új ontológiára van szükség. Hartmann gondolkodásában az ontológia a „prima philosophia”, első filozófia, tehát a filozófia alapvetése, amely a *kategóriák* tanát írja le. A kategóriák lételvek, létmeghatározások, s nem lényegeket, nem fogalmak.

Hartmann szemléletében a lét és a tudat kategóriái nem azonosak, de nem is különböznek, hanem részlegesen megegyeznek. A lét szerkezettel bír, de nem feltétlenül harmonikus; néha antinomikusnak tetszik, de nem látható át maradéktalanul. Hartmann szerint a lét nem monista (egyelvű), hanem pluralista, amely azonban végső egységet alkot. Filozófiájában Hartmann leírja a lét két mozzanatát: Meglét ('Dasein', „az”) és Ígylét ('Sosein', „mi”); a lét két szféráját: Reális és Ideális; valamint a lét három módját (modus, modalitás): ténylegesség, lehetőség, szükségyszerűség. Hartmann tehát *ideális* és *reális* létet különböztet meg egymástól. Az ideális léthez időtlen és általános létezők tartoznak: a matematika tárgyai, a lényegeket, s az etikai és esztétikai értékek. A reális léthez időbeli és egyedi létezők tartoznak: térben a szervetlen és az élő, téren kívül a lélek és a szellem. *A valóságnak nincsenek fokozatai; valójában rétegei, szintjei vannak.*

A reális világ felépítése című művében fejtette ki nevezetes tanítását a lét szintjeiről, amely filozófiájának középpontjában áll. Eszerint *négy létszint* épül egymásra: a fizikai (szervetlen), az élő (szerves/organikus), a lelki (pszichikai) és a szellemi. E létszintek nem vezethetők vissza egymásra; a felsőbb fennállásában az alsóbbtól *függ*, viszont olyan *léttöbbletet*, újdonságot (novum) s ezért önállóságot tartalmaz, amely nem vezethető le abból a szintből, amely hordozza. A szellemi létszint, amely tehát a reális léthez tartozik, Hartmann szerint további három szintre tagolódik: a *személyes* (egyéni tudat), *objektív* (közösségi szellem, kultúrák, erkölcs, jog, tudomány), valamint a *tárgyasult* (objektívált) szellem létformájára (műalkotások).

A lét rétegei N. Hartmann szerint

Idális lét időtlen és általános	Reális lét időbeli és egyedi			
	térbeli		nem-térbeli	
matematikai tárgyak lényegek értékek etikai esztétikai	<i>Fizikai</i>	<i>Élő</i>	<i>Lelki</i>	<i>Szellemi</i>

IRODALOM

Bárd János: *Az idealizmusból a realizmus felé, különös tekintettel Nicolai Hartmann ismeretelméleti valóságtanára*. Stephaneum, Budapest, 1943; Szilágyi Imre: *Az „örök” értékek nyomában. Nicolai Hartmann értéketikájának kritikájához*. Gondolat, Budapest, 1975; Redl Károly: Bevezetés. In: N. Hartmann: *Lételeméleti vizsgálódások*. Gondolat, Budapest, 1972, 5–37.

4. Az életfilozófia

Az *életfilozófia* sokrétű, *irracionalista* szellemű irányzat. Egyik ága a német *Wilhelm Dilthey* (1833–1911) által képviselt *szellemtudományos* életfilozófia. Főbb művei: *Bevezetés a szellemtudományokba* (1883); *A hermeneutika keletkezése* (1900); *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* (1910). Dilthey munkássága a történetiség, az emberi élet és a megértés kérdéseinek vizsgálatára irányult. Természet és szellem különbségét tudatosítva Dilthey a természettudomány és az általa kidolgozott szellemtudomány módszereinek különbségét hangsúlyozta. Eszerint míg a természeti jelenségek számunkra idegen világáról az oksági kapcsolat ad fogalmi ismeretet, addig a szellemtörténeti folyamatokat lelkünkben felidézhetjük, s az utánaélésben közvetlenül megragadhatjuk.

A szellemtudomány tárgya az életfolyamat eredeti szereplője, az egész ember, aki csak a lelki világba való beleélés, a megértés révén közelíthető meg. „A ter-

mészetet megmagyarázzuk, a lelki életet megértjük” – írta. A természettudományt elemző-megokoló, a szellemtudományt leíró-megértő módszer jellemzi. Bár a lelki élet összetevői a célszerű egészre irányulnak, „a megértésben mindig van valami irracionális, amint az élet is ilyen” – állapította meg. A megértés fogalmát Dilthey a szellem alkotásaira, a történeti művekre és értékekre is alkalmazta. A szellemtudományok az élet objektívációival foglalkoznak, megértésük az átélésen át vezet. Dilthey Schleiermacher-életrajza (1870) a hermeneutika (értelmezéstan) klasszikus műve. [Friedrich Schleiermacher (1768–1834) német vallásfilozófus.]

IRODALOM

Kornis Gyula: *Dilthey történelemszemlélete*. Budapest, 1913; Erdélyi Ágnes: Bevezető. In: W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat, Budapest, 1974. 5–55.

Dilthey maga is képviselője annak az antipozitivistá indíttatású *szellemtörténeti* irányzatnak, amely főleg a történettudományban és az irodalomtörténetben érvényesült (ehhez hasonló később a mentalitástörténet). Az irányzat további neves tagjai: *Ernst Troeltsch* (1865–1923) és *Friedrich Meinecke* (1862–1954); ide kapcsolódnak még az előbb említett badeni neokantiánusok (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert), s az alább tárgyalt Oswald Spengler. Jeles történetírónk, Hóman Bálint (1885–1951) így jellemzi az irányzatot: „Az új szellemtörténeti irány, szakítva a pozitív-iskola merőben materiális szemléletével, metafizikaellenes álláspontjával és hasznossági elvével, az emberi történetben az emberi léleknek, illetőleg e lélek megnyilvánulásainak történetét vizsgálja, s az emberi szellemben, az egyének, közösségek és korok lelkiségében látja a primaer, sőt egyedül jelentős történetalkotó tényezőt.” (Hóman Bálint [szerk.]: *A magyar történetírás új útjai*. Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1931, 26.)

IRODALOM

Joó Tibor: *Bevezetés a szellemtörténetbe*. Franklin, Budapest, 1935.

[Kitérőként itt jegyezzük meg, hogy a Dilthey-féle szellemtudomány nem tévesztendő össze azzal a „szellemtudománnyal”, amely *Rudolf Steiner* (1861–1925) nevéhez fűződik. Steiner az *antropozófia* megalapítója (görögül: *anthrōposz* = ember; *sophia* = bölcsesség). Szerinte az ember test, lélek és szellem hármasságából áll. Míg a dilthey-i szellemtudomány a szubjektív emberi szellemnek egy adott korban és nemzedékben érvényesülő közös jegyeit keresi, addig a steineri szellemtudomány egy objektív, emberen túli világszellemlre irányul, s a gondolkodás sajátos fokozásával az embert e szellemhez kívánja kapcsolni. Az antropozófia ezáltal gnosztikus jelleget mutat föl és vallásos színezetet ölt. (A gnoszticizmus eredetileg a Kr. e. II. sz. – Kr. u. III. sz. közti időszak sokszínű eszméáramlata, amelynek hívei a „gnózis” [görögül: *gnószisz* = tudás] révén akartak kiszabadulni és fölemelkedni a rossznak tartott világból.) Az antropozófia, amely a teozófiából

vált ki, rokonságot mutat az okkultizmussal, ezotériával, panteizmussal, a rózsakeresztes mozgalommal.

Felfogását Steiner az emberi élet, társadalom, kultúra számos területére rávetítette. Egy hármas tagozódású társadalom elvét hirdette, amelynek vezérelvei: szabadság a szellemben, egyenlőség a jogban, testvériség a gazdaságban. Nevéhez fűződik a Waldorf-pedagógia kidolgozása, amelynek szellemében a nevelésnek és oktatásnak a gyermek igényeihez és egyéni adottságaihoz, nem pedig a társadalom elvárásaihoz és szükségleteihez kell igazodnia. Saját gyakorlatában ezért nem alkalmazza a szokásos követelményrendszert és teljesítésre késztetést, hanem a gyermek képességeinek spontán kifejlesztésére helyezi a hangsúlyt. Az eddig elmondottak kifejezetten a liberalizmus egyoldalúan individuális szellemét testesítik meg. „A szív, a kéz, a fej” együttes nevelésének hangoztatása, a személyiség egészének figyelembevétele ugyanakkor e „reformpedagógia” értékét jelenti.

MÉLTATÓ IRODALOM

Török Sándor: *Mi az antropológia?* Genius, Budapest, 2000.

KRITIKAI IRODALOM

Lothar Gassmann: *Az antropológia – keresztény szemmel*. Evangéliumi Kiadó, Budapest, 1999; Wolkenberg Alajos: *Teozófia és antropológia*. Szent István Társulat, Budapest, 1923; Trikál József: *Az okkultizmus bölcséleti szempontból*. Budapest, 1931.]

Az életfilozófia és a konzervativizmus fontos alakja *Oswald Spengler* (1880–1936) német *történetfilozófus*, akinek fő műve: *A Nyugat alkonya*, I–II. (1918–1922). Szakítva a haladáselmélettel, az Európa-centrikus látásmóddal és az ókor–középkor–újkor sémájával, Spengler a világtörténelmet kultúrkörök alakulása, keletkezése és hanyatlása szerint értelmezi. Az eddigi történelem menetében nyolc kultúrkört különít el: a babiloni, egyiptomi, indiai, kínai, mexikói, antik („apolóni”), arab („mágikus”) és a nyugati („fausti”) kultúrkört. Fő tézise szerint egy kultúrkör *kultúráként* keletkezik, majd megmerevedve, külsődlegessé válva *civilizációként* hanyatlik le. Nézete szerint a nyugat-európai kultúra történetének e második fázisát éli.

IRODALOM

Csejtei Dezső–Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Attraktor, Gödöllő, 2009; Szemere Samu: *Spengler filozófiája*. Béta, Budapest, 1924.

Spengler gondolatvilágához kapcsolódik (de nem irracionalista szemléletű) az angol *Arnold J. Toynbee* (1889–1975) történész nagyszabású történetfilozófiája, melyet *Tanulmány a történelemről* (1934–1961) című 12 kötetes monumentális művében fejt ki. A mű alapeszméje szerint a civilizációk története érintkezésükön keresztül, az egyik által képviselt „kihívás” (challenge) és a másik által erre adott „válasz” (response) során formálódik.

A korszellemet tükrözi *Gustave Le Bon* (1841–1931) francia szociálpszichológus filozófiai jelentőséggel is bíró szerteágazó munkássága. Idetartozó főbb mű-

vei: *A szocializmus pszichológiája* (1892); *A népek fejlődésének pszichológiai törvényei* (1895); *A tömegek lélektana* (1895); *A francia forradalom és a forradalmak lélektana* (1912). Le Bon felfogása szerint minden nép és nemzet bizonyos pszichikai jegyekkel rendelkezik. A civilizáció nem más, mint e jegyek objektivációja. A nemzet jellemében az érzelmi, misztikus és tudatlan erők háttérbe szorítják a tudatos, racionális és intellektuális tulajdonságokat. A civilizáció nem maradhat fenn a pszichikus jegyek koherens és homogén együttese nélkül. Nézete szerint a modern politikai életben mindinkább a tömegek válnak uralkodóvá. Ebben a kollektív pszichikum elnyomja az egyéni pszichikumot, és a tudattalan tényezőket erősíti.

Ludwig Klages (1872–1956) német filozófus a *vitalizmus* képviselője, aki élet és szellem különbségét nem egységükön belül, hanem feloldhatatlan szembenállásként ábrázolta. Ezt az elvet fejtette ki fő művében, amelynek címe: *A szellem mint az élet ellenfele* (1929–1932). Klages egy eredendő romantikus állapotból indult ki, amelyben az eleven test és az élet együtt jelentkezik. Ezt az állapotot bomlasztja fel a szellem. „A szellem törvénye elválaszt a kozmikus élet ritmusától” – mondja. A szellem az élettől idegen, arra rátörő s azt megsemmisítéssel fenyegető erő. Együttműködésük az emberben látszólagos. Valójában a szellem az embert akadályozza kifejlődésében, s megköti az életet. Az értelem merev fogalmai eltávolítják az embert a folyásban lévő valóságtól. Az akarat által a szellem az életet a maga szolgálatába kényszeríti. Az ember csak úgy mentheti meg életét, ha személyi központja feladásával egygyé olvad a természettel. Egyéb művei: *A grafológia problémái* (1910); *A karakterológia alapelvei* (1910); *A tudat lényegéről* (1921); *A kozmogóniai Erosz* (1922); *A ritmus lényegéről* (1923); *Az ember és az élet* (1937).

IRODALOM

Noszlopy László: *A szellem vádlója. Ludwig Klages filozófiája*. Budapest, 1936.

Az életfilozófia népszerű alakja volt a századforduló évtizedeiben *Henri Bergson* (1859–1941). Munkái: *Teremtő fejlődés* (1907); *Az erkölcs és a vallás két forrása* (1932). Bergson a valóságot az úgynevezett „életlendület”-ből eredő folyamatként értelmezte, amelyet megismerni nem az úgymond statikus értelem, a merevnek bélyegzett fogalmi gondolkodás, hanem az „intuíció” képes. Az életlendület a tudatban mint „tartam” jelentkezik. Miként a *Bevezetés a metafizikába* című munkája elején írta: „Intuíciónak hívjuk azt a bizonyos szellemi szimpátiát, melylyel valamely tárgy belsejébe visszük magunkat, hogy azonosuljunk azzal, ami benne egyetlen és következőképpen kifejezhetetlen.” (Budapest, 1910, 7.)

Bergson metafizikának nevezi filozófiáját, ami félrevezető, mert ezen nem a szubsztanciára vagy egyáltalán a létre vonatkozó tant, hanem az abszolútumra irányuló intuíciót érti, az abszolútum pedig a bergsonizmusban a merő változás. Bergson filozófiája ezért inkább hülozoizmus és „panta rhei”-felfogás (lásd 3. fejt.). A fogalmat alábecsülő bergsonizmus nehézsége a következő: amennyiben az intuíció mint igazi megismerési út közölhetetlen, akkor az erről számot adó, elkerülhetetlenül fogalmi-értelmi megállapítások, miként az egész bergsoni tan, mire támaszkodnak és milyen igazságértékkel rendelkezhetnek. Bergson etikájával és

vallásfilozófiájával kapcsolatban, amely bizonyos statikus-zárt és dinamikus-nyílt közösséget, ennek megfelelő erkölcsöt és vallást különböztet meg és tételez, joggal lehet felvetni a kérdést: vajon tényleg két forrása van-e az erkölcsnek és vele együtt a vallásnak?

Méltatói szerint Bergson érdeme, hogy a pozitivizmus uralma idején új lendületet és spirituális dimenziót adott a gondolkodásnak. Az intuíción alapuló irracionalista hangsúlyozása kétségtelenül ösztönző hatást gyakorolt kora egyes művészeti és költészeti irányaira. Másfelől viszont Bergsonnak téves volt a metafizikája, tarthatatlan az időelmélete és megfoghatatlan az intuíción-fogalma; filozófiáját a fogalmi szegényesség, az önkényesen spekulatív, deklaratív és elmosódó vonások és a szép stílus jellemzik. 1914-ben, egyazon évben került három addigi fő műve a Katolikus Egyház indexére (a tiltott könyvek jegyzékére), és lett Bergson a Francia Akadémia tagja; miután pedig hírnevét nagyra növelték, 1927-ben megkapta a Nobel-díjat.

IRODALOM

René Gillouin: *Henri Bergson filozófiája*. Franklin, Budapest, 1920; Sándor Pál: *Henri Bergson filozófiája*. Gondolat, Budapest, 1967; Ullmann T.–J.–L. Vieillard-Baron (szerk.): *Bergson aktualitása*. Gondolat, Budapest, 2011; Szabó Ferenc (szerk.): *Száz év után – Eszméletcsere. Bergson eszméinek hatása a XX. század spirituális megújulására*. Távatok, Budapest, 2011; Gilles Deleuze: *A bergsoni filozófia*. Atlantisz, Budapest, 2010.

José Ortega y Gasset (1883–1955) spanyol filozófus, madridi egyetemi tanár; gondolatvilága az egzisztencializmus és az életfilozófia között mozog. Legnagyobb hatású könyve: *A tömegek lázadása* (1930). Egyéb munkái: *A történelem mint rendszer* (1935); *Korunk feladata* (1923); *Elmélkedések Leibnizről*. Az alapelv fogalma és a deduktív elmélet fejlődése (1947); *Elmélkedések Európáról* (1949). Ortega az emberi „egzisztenciáról” beszél, akinek nincs állandó természete, hanem akit történelme formál. Kultúrfilozófiájában Ortega kárhordatja a tömeg megjelenését és erőszakos fellépését a „minőségi kisebbség”, a kultúra rovására, s ebben a jelenségben az európai civilizáció válságát pillantja meg. Művei hatással voltak Németh László gondolkodására (*A minőség forradalma*, 1940).

IRODALOM

Csejtei Dezső: *José Ortega y Gasset*. Kossuth, Budapest, 1980.

5. A tradicionalizmus

A modern (liberális, materialista és ateista) világ teljes elutasítása és bírálata jellemzi a *tradicionalizmus* kultúrfilozófiai eszmeáramlatát. Képviselői René Guenon (1886–1951) metafizikus és szúfi (iszlám misztikus), akinek fő munkája: *A modern világ válsága* (1927), és Julius Evola (1898–1974), aki a régi indiai és római hagyományból formálta eszméit. Leghíresebb műve: *Lázadás a modern világ ellen* (1934). Evola szerint a civilizációk morfológiája – Spengler pluralista nézetétől eltérően –

dualizmust mutat: a civilizációk vagy tradicionális, vagy antitradicionális, vagyis modern struktúrával rendelkeznek. A tradicionalizmus magyar képviselője *László András* (1941–).

IRODALOM

László András: *A jobboldaliság alapelvei*. Kvintesszencia Kiadó, Debrecen, 2013; Buji

Ferenc: *Az emberré vált ember*. Igen, Budapest, 1999.

6. A konzervativizmus

A felvilágosodás és forradalom nyomán kialakult (a 17. fejezetben megismert) konzervatív gondolkodás a XX. században is jelentkezett. A '20-as években német területen bontakozott ki az úgynevezett „konzervatív forradalom” eszmeköre. Alkotóik gondolatvilága szemben állt a liberalizmussal és a szocializmussal, ugyanakkor nem osztották teljesen a hagyományos konzervativizmus szellemét sem, általában véve pedig megkülönböztették felfogásukat a szélsőjobboldali politikai eszméktől is.

Ide tartozik az imént megismert *Oswald Spengler*, főleg *Poroszság és szocializmus* (1921) című munkájával. A katolikus tradicionalizmus és konzervativizmus jellemzi *Othmar Spann* (1878–1950) társadalomfilozófus *univerzalizmus*nak nevezett gondolkodását, aki a liberalizmust és a szocializmust bírálva *Az igazi állam* (1920) című művével a „rendi állam” (hivatásrendek – korporációk – szerint tagolt állam) elvének jelentős képviselője volt. Itt említjük meg *António de Oliveira Salazar* nevét, aki közigazdász, coimbrai egyetemi tanár és 1932–1968 között portugál miniszterelnök volt. Utóbbi minőségében tett, a szemelvényekben olvasható politikai hitvallása a XX. század válságáról és súlyos világnézeti harcairól tanúskodik.

IRODALOM

Kisléghi Nagy Dénes: *Univerzalizmus. Spann Otmár bölcséleti és gazdasági tanai*. Budapest, 1938; Mihelics Vid: *Az új Portugália*. Franklin, Budapest, 1938.

Carl Schmitt (1888–1985) korának kiemelkedő jogfilozófusa és politikai gondolkodója. Legnevezetesebb műve: *Politikai teológia* (1922). Schmitt bírálta kora liberális parlamentarizmusának inadekvát működését, a demokratikusnak nevezett viták eredménytelenségét. Meglátása szerint a jogi normák szerinti korlátozott uralom nyugalmi történelmi időszakok megfelelő politikai szerkezete. Válságos időszakban azonban (Hobbesnál megismert – lásd 14. fej.) „szuverén”, állami főhatalom szükségeltetik; ekkor nem *norma* és nem *szokás*, hanem önelvű szuverén *döntés* határozza meg a hatalmat és a jogot (decizionizmus; latinul: *decisio* = döntés). A szuverén állam legitimitását (igazolását) az jelenti, hogy képes megvédeni polgárait. Ebben a helyzetben válik az állam feladatává a barát és az ellenség meghatározása.

IRODALOM

Pető Sándor: *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. MTA Filozófiai Intézet, Budapest, 1993; Techet Péter: *Carl Schmitt. Attraktor*, Máriabesnyő, 2013.



Eduard Spranger

Korának kiemelkedő filozófusa volt *Eduard Spranger* (1882–1963), aki a konzervativizmus–életfilozófia–szellemtudomány eszmekörében alkotott maradandó, ám mára méltatlanul elfeledett átfogó kultúrfilozófiai életművet. Gondolkodásában Spranger a kultúra értékrendszerének és a személyiség típusainak összefüggéseit tartotta szem előtt a hatékony nevelés érdekében. A személyiség értékvilágát osztályozva Spranger hat úgynevezett „*életformát*” különböztetett meg egymástól: az elméleti, a gazdasági, a szociális, a hatalmi, az esztétikai és a vallási életformát. A kultúra objektív értékrendszere hasonlóan tagolódik, a nevelésnek pedig az a feladata, hogy eme eszményeket az életbe vezesse, élménnyé tegye és így elősegítse a személyiség helyes kiformalódását. Művei: *Életformák* (1914/1921); *Kultúra és nevelés* (1919); *Nép, állam, nevelés* (1932); *A jelenkori kultúra kérdései* (1953). Spranger nagy magyar tanítványa a szintén kultúrfilozófus *Prohászka Lajos* (1897–1963) volt (lásd 26. fejt.).

IRODALOM

Croner Elza: *Spranger Ede személyisége és munkássága*. Budapest, 1935; Joó Tibor: *Spranger történetfilozófiája*. Athenaeum, Budapest, 1932, 234–242.; Joó Tibor: *Spranger. Klny. Protestáns Szemle*, 1932, 9.; Gr. Révay József: *Megjegyzések Spranger módszertanához*. Athenaeum, Budapest, 1935, 294–297.

Ebben a korban az angol konzervatív gondolkodás jelentős alakja *Christopher Dawson* (1889–1970) katolikus kultúrfilozófus és történész, aki műveiben a középkor és a kereszténység jelentőségét hangsúlyozta az európai civilizáció létrejöttében és fennállásában. Dawson egyes fontosabb munkái: *Istenek kora* (1928);

Európa születése (1932); *A vallás és a modern állam* (1936); *A vallás és a nyugati kultúra felemelkedése* (1950); *A világtörténelem dinamikája* (1957); *A keresztény kultúra történeti valósága* (1960). *Gonzague de Reynold* (1880–1970) svájci konzervatív kultúr-filozófus, a rendi állam és a konzervatív európai eszme híve. Művei: *A tragikus Európa* (1934); *Szent Ágoston és a katolikus civilizáció* (1930).

Nagy hatású életművet alkotott *Thomas Stearns Eliot* (1888–1965) amerikai-angol író-költő és gondolkodó. Eliot felfogásában a kultúra tartalma a (negatív értelmű) szabadsággal szemben az ember voltaképpen *meghatározása*; a kultúra továbbá nem elsősorban intellektuális szinten, hanem a mindennapi életben érvényesül. Kultúra és vallás a legszorosabban összetartoznak; a kultúra a vallás megtestesülése. A társadalom alapsejtje a család, amely holtak, élők és eljövendők szövetsége, akiknek a számára a kulturális örökség fenntartandó. Eliot hangsúlyozta a keresztény Európa sokszínűségében testet öltött egységét. Elméleti munkái: *A keresztény társadalom eszméje* (1939); *Jegyzetek a kultúra meghatározásáról* (1948).

A század második felében a konzervativizmus főként az angolszász gondolkodásban talált folytatókra. Az amerikai – hagyományos – konzervativizmus meghatározó alakja *Russell Kirk* (1918–1994). Kirk legfontosabb munkája *A konzervatív szellem* (1953), amellyel ismételten visszaemelte a konzervatív szemléletet a nyugati gondolkodásba. Számára a konzervativizmus szemben áll az ideológiával, s a természetes társadalmi tagozódást hirdeti. A társadalmi cselekvés csak a hagyományokra támaszkodva lehetséges és kívánatos. Kirk vallotta a transzcendens természettörvény érvényét, valamint vallás és kultúra összetartozását. Nézete szerint a kultúra a vallásból keletkezik, s a vallás hanyatlásával a kultúra is elenyészik. Felfogása szerint a kereszténység és a nyugati civilizáció egymástól elválaszthatatlan képződmények. Kirk nagy tisztelettel viseltetett Dawson életműve iránt.



Russell Kirk

Az angolok között mérvadó *Michael Oakeshott* (1901–1990) munkássága. Fő műve: *Racionalizmus a politikában* (1962). Oakeshott bírálta az úgynevezett „politikai racionalizmust”, amely alatt azt a szellemiséget értette, amely mindenáron elveket akar a valóságon keresztülhajtani. *Konzervatívnak lenni* (1956) című írásá-

ban Oakeshott magát a konzervatív felfogást így jellemezte: „Előnyben részesíteni az ismerőt az ismeretlennel szemben, a kipróbáltat a kipróbálatlannal, aényt a rejtéllyel, a ténylegest a lehetségessel, a határoltat a határtalannal, a közelit a távolival, az elégségest a fölössel, a megfelelőt a tökéletessel, a jelen örömét az utópikus boldogsággal szemben.”

Jelentős angol filozófus Roger Scruton (1944–), aki nézeteit *A konzervativizmus értelme* (1980) című művében összegzi. Scruton társadalomfelfogásában a közösség, a hagyomány, az autoritás, a korporáció, a hierarchia, a nemzet, a megtartó erkölcs és vallás fontosságát hangsúlyozza. Utóbbiakról így ír: „Mivel a vallás és az erkölcs egyaránt valamilyen irányú türelmetlenséget testesítenek meg, ezért lehetetlen a törvényes renden belül úgy rögzíteni őket, hogy közben liberalizálunk minden olyan intézményt, amely a gyökerüket jelenti. (...) A vallás nyelve, szimbólumai és népi erkölce tehet egy népet képessé arra, hogy szembenézzen legsúlyosabb félelmeivel, szenvedéseivel, hogy megőrizze saját folytonosságát, azaz fenntartsa az élők, a még megszületendőök és a holtak »szövetségét«. E nagy társadalmi erő – amely az egyéni szenvedélyeken felülemelkedve, összegyűjti a szétaprózódó energiákat, és méltó helyet biztosít a jótékonyságnak, az áldozatvállalásnak és a tisztaságnak – hiánya törvényszerűen vezet a társadalom felbomlásához.” (*Mi a konzervativizmus?* Osiris, Budapest, 1995, 41.)

A konzervativizmus elhelyezéséhez és helyes értékeléséhez még két szempontot említünk meg. Egyrészt fontos szem előtt tartani, hogy a valláserkölcsi alapú, hagyományos konzervativizmus nem tévesztendő össze a XX. század 3. harmadától fellépő, sokak által vállalt, s eredetileg amerikai álkonzervativizmussal, amely neokonzervativizmus néven többnyire a liberális imperializmus és militarizmus képlékeny és agresszív elitista politikai ideológiáját szolgáltatja. Maga Russell Kirk is éles kritikát gyakorolt fölöttük.

Másrészt a konzervativizmust, mivel a történelem folyamán óhatatlanul különböző átalakulásokon és torzulásokon megy át, és szükséges változások kerékkötőjévé is válhat, nem kell abszolutizálni. Molnár Tamás például (lásd 26. fej.), látván a liberalizmus és a konzervativizmus gyakori nyugati politikai egybenövését (ami ekkor rögtön tükrözi is mindkét elv aktuális hamisságát), magát helyesen nem konzervatívnek nevezte, hanem katolikus filozófusnak. Konzervativizmus, szocializmus és liberalizmus tudniillik nem feltétlenül fedik le a lehetséges szemléletmódokat. Mellettük (illetve részleges átfedésekkel) létezik a keresztény világnézet, amely szerves egységben képviseli az előbb említett irányzatok értékes eleveit, elhagyja azok káros túlzásait, mialatt „a régit és az újat” (Mt 13,52) értéke szerint elviekben egyaránt felkarolja.

IRODALOM

- Mándi Tibor: *Ideológia és hagyomány. A politikai tudás problémája az angolszász konzervativizmus és neokonzervativizmus politikai gondolkodásában.* Századvég, Budapest, 2012; Anthony Quinton: *A tökéletlenség politikája. Az angol konzervatív gondolkodás vallásos és szekuláris tradíciója Hookertől Oakeshottig.* Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995; Egedy Gergely: *Brit konzervatív gondolkodás és politika, XIX–XX. század.* Századvég, Budapest, 2005; Egedy Gergely: *Konzervativizmus az ezredfordulón.* Magyar Szemle Könyvek, Bu-

dapest, 2001; Egedy Gergely: *Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban John Adamstól Russell Kirkéig*. Századvég, Budapest, 2014; Roger Scruton: *A konzervatívizmus jelentése*. Novissima, Budapest, 2002; Békés Márton: *Amerikai neokonzervatívizmus. Egy kisiklott ellenforradalom*. Századvég, Budapest, 2008; John Kekes: *A konzervatívizmus ésszerűsége*. Európa, Budapest, 2001; Mannheim Károly: *A konzervatívizmus*. Cserépfalvi, Budapest, 1994; Robert Nisbet: *Konzervatívizmus: álom és valóság*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996; lásd még 17. fejt. irodalom.

7. A fenomenológia

Külön irányzatot képezett a század eleje óta a *fenomenológia*, amelynek előfutára Bernhard Bolzano (1781–1848) és Franz Brentano (1838–1917), megalapítója pedig Edmund Husserl (1859–1938) volt. Maga a „fenomenológia” kifejezés a görög „*phainomenon*” = „jelenség” szóból ered. A fenomenológia a tárgyakat mint a tudat tárgyait (fenomén) vizsgálta, s a tudattartalmak megfelelő leírását célozta. Az irányzat a fenomén pszichologista szubjektivitását kívánta kiküszöbölni és objektivitását kívánta biztosítani az úgynevezett eidetikus redukcióval, amellyel tudatbéli *a priori* lényegeket (eidosz) tételezett. A fenomenológia magát „lényegtudománynak” tekintette, amely a tárgyakat lényegükben, létezésüktől független fennállásukban vizsgálja. Felfogásában mind a racionalizmus, mind az empirizmus elemeit megpillanthatjuk.

A fenomenológiának – mint az nemegyszer lenni szokott – értékénél nagyobb híre keletkezett. Az irányzatnak teljesen téves felfogása és túlzó törekvése volt, hogy önmagát egyetemes módszerként és a filozófia alaptudományaként kívánta elfogadtatni. A husserli fenomenológia egyoldalú nézete a filozófiának tisztán tudományként való értelmezése is.

A husserli fenomenológiához kapcsolódott, de eleve kritikusan viszonyult Max Scheler (1872–1928), a századelő nagy hatású filozófusa, akinek életművét az *értéketika* és a *perszonalizmus* elve határozta meg. Főbb művei: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* (1916); *Az ember helye a kozmoszban* (1928). Scheler a valóság megismerésében a tudat husserli méltatása helyett az érzés szerepét emelte ki, amely az értéket megragadja. A kanti etika formalizmusával szemben Scheler hangsúlyozta az etika tartalmilag, az érték által meghatározott mivoltát. Scheler megfogalmazta a szellem és az élet elveinek különbségét, s ugyanakkor az emberben érvényesülő egymásrautaltságát: „A szellem ideálja az élet, de egyedül az élet képes csak arra, hogy a szellemet (...) tevékenységre indítsa és megvalósítsa.” Scheler leírta a személy és világ egymásvonatkozását, s azt vallotta: „A világ-, ön- és istentudat szétszakíthatatlan strukturális egységet alkot.”

IRODALOM

Vajda Mihály: *Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968; Vajda Mihály: *A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája*. Gondolat, Budapest, 1969; Áron László: *Edmund Husserl*. Kossuth, Budapest, 1982; Varga Péter András: *A fenomenológia keletkezése*.

L'Harmattan, Budapest, 2013; Varga Péter András–Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. L'Harmattan, Budapest, 2009; Varga Péter András–Zuh Deodáth (szerk.): *Kortársunk, Husserl*. Tanulmányok. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2013; Horváth Orsolya: *Az öneszmélés fenomenológiája. A fenomenológiai redukció problémája Husserl késői filozófiájában*. L'Harmattan, Budapest, 2010; Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*. L'Harmattan, Budapest, 2005; Szalay Mátyás–Sárkány Péter (szerk.): *Mi a fenomenológia?* Jel, Budapest, 2009; Losonczi Alpár: *Merleau-Ponty filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2010; Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat, Budapest, 1984; Paul Ricœur: *Fenomenológia és hermeneutika*. Kossuth, Budapest, 1997; Takács Ádám: *A fenomenon és tárgya*. L'Harmattan, Budapest, 2013; Deczki Sarolta: „Meredek sziklagerincen”. *Husserl és a válság problémája*. L'Harmattan, Budapest, 2014.

8. Az analitikus filozófia és a neopozitívizmus

A filozófia az *analitikus filozófia* irányzatában logikai és nyelvi analízissé, nyelv-filozófiává alakult, az elmúlt évtizedekben pedig leginkább „tudatfilozófiává” vagy „elmefilozófiává” változott. (Hasonló jelenség volt a szofista irányzat – lásd 3. fejt.) Az irányzat kezdetben jelentős elméleti felismeréseket eredményezett, a későbbiekben viszont a filozófia egyoldalúvá válásához, tematikájának összeszűküléséhez vezetett. Ebből a szellemiségből fejlődött ki a század derekén a *neopozitívizmus* áramlata s annak tudományfilozófiája.

*

Az analitikus filozófia tulajdonképpen G. Frege úttörő munkásságából nőtt ki, majd B. Russell, G. E. Moore és L. Wittgenstein gondolatvilágában bontakozott ki. Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848–1925) a formális nyelvek vizsgálatával és logikai szemantikával (jelentéstan; görögül *széma* = jel) foglalkozott. *Fogalomírás* (1879) című munkája a modern (szimbolikus) logika alapműve. Ebben az állítások logikai szerkezetét – a hagyományos logika alany-állítmány szerkezete helyett – a „funktör” és „argumentum” (itt nem részletezhető) fogalmaira alapozta.

*

Bertrand Russell (1872–1970) angol filozófus, logikus és közéleti személyiség. Filozófiáját átfogóan az a nagy fontosságú téma uralja, hogy a *fizikai*, a *matematikai* és a *logikai* világ milyen *létmóddal*, *rendszerrel* és egymáshoz való *viszonnal* rendelkezik. Mivel Russell a *metafizikát* elvetette, az a törekvése, hogy az említett világokat *maradéktalanul* megfeleltesse egymásnak, szükségszerűen és szüntelenül ahhoz vezetett, hogy e világok összeegyeztetése során *ellentmondásokra* jutott. E vizsgálódásai során a hírnevét megalapozó nevezetes speciális koncepciókat alakított ki, amelyeket azonban az igazság iránti elköteleződésével szükségképpen újabb elvekkel váltott fel.

Ebben a szellemben kidolgozta a „*logikai atomizmus*” pluralista és fiktív tanát, amely szerint a világ egymástól független, atomi tényei és az ezeket leíró, ezeknek megfelelő kijelentések igazságai önmagukban megállnak. Logikai kutatásaiban az előbb elmondottak értelmében jelentős eredményeket ért el (típus-elmélet, leírás-elmélet, Russell-paradoxon), *végegyedményben* azonban azt a *téves logicista elvet* képviselte, amely a matematikát a logikára kívánta *visszavezetni* (*Principia Mathematica*, I–III. 1910–1913. Társszerző: A. N. Whitehead).

Korábbi doktrínáit meghaladva pályája második felében a matematika helyett a *nyelvet* vetette alá hasonló célzatú logikai elemzéseinek; ettől fogva a logika törvényeit nyelvi jellegűeknek tekintette, a matematikát pedig már nem tartotta nem-emberi jellegűnek. Munkássága ezenkívül kibővült a társadalomfilozófia kérdéseivel. Sajátos törekvéseiből fakadóan felfogása rendkívül sűrűn változott; gondolkodását empirista, pozitivistá, racionalista és szkeptikus eszmék egyaránt alakították. Egy torz vallásfogalom alapján és meglehetősen köznapi és felszínes érvelést követve elvetette a kereszténységet (*Miért nem vagyok keresztény?* 1927); kozmikus perspektívában pedig az embert elenyésző, parányi pontnak tekintette (*A teológus rémálma*. Fact and Fiction, 1961). Ha az embert pusztán a világ részének tekintjük, ez szükségszerű eredmény.

Russell közéleti tevékenységéről is nevezetes; ebbéli működésében ateista, pacifista, szocialista és szabadgondolkodó eszmék találkoztak. Pacifista fellépése miatt az első világháború idején féléves börtönbüntetésre ítélték. 1950-ben irodalmi Nobel-díjat kapott. Egyik alapítója volt az 1957-től működő Pugwash-konferenciáknak, amelyek a nukleáris leszerelésért küzdő tudósokat mozgósították.

Gondolkodásának eredményeképpen Russell a tudást a valószínűség fogalmához rendelte. A tudományról így nyilatkozott: „A tudománynak egyetlen pillanatban sincs teljesen igaza, másrészt igen ritkán téved tökéletesen, és törvényszerűen több esélye van az igazságra, mint a tudománytalanság elméleteinek. Ennélfogva észszerű, ha hipotetikusán elfogadjuk.” (*Filozófiai fejlődésem*, 2. fej.) Russell szkeptikus felfogását jelzik *Az emberi tudás* (1948) című művének záró mondatai: „Minden emberi ismeret bizonytalan, pontatlan és részleges. Ez olyan nézet, amely számára nem találunk korlátokat.”

IRODALOM

Márkus György: Bertrand Russell. In: Márkus Gy.–Tordai Z.: *Irányzatok a mai polgári filozófiában*. Gondolat, Budapest, 1972², 443–527.

A most érintett kérdések alkalmat adnak arra, hogy az alábbiakat megfontoljuk. A *logika* az emberi gondolkodás tudománya, tárgya tehát a szellem diszkurzív részeként értelmezhető. A *világ* objektív módon fennáll, s nem „logikus”, hanem saját természete szerint nagymértékben törvényszerű és rendezett, bár beláthatatlan variabilitással rendelkezik. A *matematika* alapvetően a fizikai világ szublimált vetülete, illetve absztrakciója (elemei magában a valóságban valóságosan léteznek, nem pusztán emberi fogalmak), amelyre az emberi szellem képes ráébredni,

mindazonáltal oly mértékű elvonatkoztatást mutat föl, amely feltehetően az emberi szellem teremtő szerepével mint önálló tényezővel találkozik.

A matematika és a logika között tehát széles érintkezés és átfedés lehetséges, amely azonban nem lehet kimerítő, és semmiképpen nem lehetséges, hogy az egyik alapja legyen a másiknak (vö. Abszolútum–Világ–Ember hármassága, 1. fej.). Továbbá sem a logika, sem a fizika, sem a matematika elméleteinek végleges és befejezett rendszere valószínűsíthető módon nem lehetséges. Mindezekben megmutatkozik a lét *racionalitásának* és *irracionalitásának* egysége, amely helyes *metafizikai* szemlélettel képviselhető; e metafizikai látásmód pedig arra is alkalmas, hogy a létezők rendjét ne a részek puszta halmazának, hanem egységnek tekintsük.

*

George Edward Moore (1873–1958) analitikus szemlélete jellegzetesen nyilvánul meg *Principia Ethica* (1903) című művében, amelyben nem az etika tartalmi kérdéseit, a „jó” értékének mibenlétét, hanem a „jó” kifejezés jelentését elemezte, s arra a – haszontalan – felfogásra jutott, hogy a „jó” logikai értelemben definiálhatatlan tulajdonság. Másfelől Moore *A külvilág bizonyítása* (1939) című munkájában a címben jelzett klasszikus problémát az „Itt van egy kéz. És itt van egy másik.” – fordulattal bizonyítottnak tekintette; e sajátos érvelés a „józan észre” (common sense, „közérzék”) kívánt támaszkodni. A „common sense” korábban *Thomas Reid* (1710–1796) filozófiáját jellemezte (lásd 17. fej.).

IRODALOM

Kelemen János: *Georg Edward Moore*. Kossuth, Budapest, 1984.

*

Ludwig Wittgenstein (1899–1951) a valóság értelmezését a nyelv vizsgálatán keresztül tartotta lehetségesnek. *Logikai-filozófiai értekezés* (1921) című könyvében bizonyos „tényeket” feltételezett (1.1), amelyek összessége a „logikai térben” a világ (1.13). Elképzelése szerint a valóság formája a logika formája (2.18); a tények logikai képe a gondolat (3). Ezért, amit gondolni lehet, világosan lehet gondolni (4.116); más szóval, „rejtély” nem létezik (6.5).

Wittgenstein tehát a világ, a tények, valamint a nyelv, a gondolat között azonos szerkezetet, teljes megfelelést látott (2.022). Wittgenstein szerint a világnak nincs értéktartalma (6.41), ezért etikai kijelentések nem létezhetnek (6.42). A világ továbbá esetleges és nem szükségszerű; csak logikai szükségszerűség létezik (6.37). Wittgenstein egészen odáig ment, hogy illúzióknak minősítette a természettörvényeket (6.371).

A filozófia célja ezek után nem más (és nem több), mint a nyelv „kritikája” (4.0031), a gondolatok logikai tisztázása (4.112), a ráakódottak lehántása. A filozófia, azáltal, hogy körülhatárolja a gondolhatót, jelzi a kimondhatatlant (4.114–4.115). Ebben az értelemben mondta Wittgenstein: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.” (7) Nem csoda, ha ezek után kénytelen volt konstatálni,

hogy a tudományos problémák lehetséges teljes megoldásával életproblémáinkat még egyáltalán nem érintettük (6.52). A filozófia mindezek miatt nem tanítás, hanem tevékenység (4.112).

Az elmondottakkal kapcsolatban látni kell legalább a következőket. Már korábban is érintettük, hogy mind az atomi tények képzete, mind pedig a fizikum és a logikum azonosítása megalapozatlan és téves elképzelés. A gondolat státusza a gondolat és a tény egymást lefedéséből, és nem általánosítás által adódik. Az érték megvonása a világtól merőben empirikus-pozitivistá-analitikus elv, amely ellehetleníti az etikát. A természettörvények érvényének kétségbevonása egyszerűen komolytalanná teszi a tárgyalt filozófiát.

Filozófiai vizsgálódások (1953) című művében Wittgenstein fenntartotta a korábbiakhoz hasonló elvét, miszerint: „Mivel minden nyíltan előttünk van, nincs is mit magyarázni.” (126) Ezért hangoztatta, hogy elméletre, magyarázatra nincs szükség, leírásra kell szorítkozni (109). Vizsgálódásai ekkor a logika helyett a nyelv mindennapi használata felé fordultak (116), s elemzéseinek tárgya a szavak jelentése lett.

Ezzel kapcsolatban Wittgenstein bevezette az úgynevezett „nyelvjáték” fogalmát (7skk). Úgy látta, a szavak nem a dolgok lényegének megragadásával, általánosítás útján kapják meg jelentésüket, hanem az egyes helyzetekben történő sokszoros használatuk által. A jel a használatban él (432), a szó jelentését használata adja. A filozófia feladatának továbbra is a nyelv vizsgálatát tekintette, s úgy vélte, a filozófia problémái a helytelen nyelvhasználatból erednek (38; 109).

A most említett nézetekkel kapcsolatban a következő megjegyzéseket kell tennünk. Először is véleményünk szerint „tisztá leírás” nem létezik (ettől azonban még megfelelhet a valóságnak). Ami a „nyelvjáték” elvét illeti: egyrészt Wittgenstein ezzel méltán hívta fel a figyelmet a nyelv társadalmi dimenziójára, másrészt viszont kétségesnek tűnik, hogy használatában kimerül-e a szó jelentése, s el kell-e tekintenünk a dolog lényegének fogalmi megragadásától. Ami a filozófia feladatát illeti, annak nemes hagyományához szervesen és lényegileg hozzátartozik a fogalmak tisztázása. A filozófia problémáit azonban a nyelvhasználatból eredeztetni annyit tesz, hogy megengedhetetlenül eltekintünk a szellemi élet történelmi-társadalmi, ideológiai dimenzióitól, s maguknak a filozófiai tanoknak tartalmi elemeitől.

A „nyelvjáték” megnevezés egyébként nem szerencsés, mert eltér a „játék” bevett – köznapi és kultúrfilozófiai-pszichológiai-pedagógiai – fogalmától, illetve megfosztja a dolog szubsztanciájának megfelelő felismerést, elnevezést és jelentésadást a maga metafizikai komolyságától. Johan Huizinga például klasszikus művében így határozza meg a játék fogalmát: „A játék szabad cselekvés vagy foglalkozás, amely bizonyos önkéntesen, előre meghatározott időben és térben, szabadon választott, de föltétlen kötelező szabályok szerint folyik le; célja önmagában van, bizonyos feszültség és öröm érzése, továbbá a »közönséges élet«-től való »különbözőség« tudata kíséri.” (J. Huizinga: *Homo ludens* [1938]. Athenaeum, Budapest, 1944, 37.) (Wittgenstein kritikájához lásd még e fejezet Marcuse-szemlélyét!)

IRODALOM

Márkus György: Nyelv, logika és valóság. Kritikai megjegyzések Ludwig Wittgenstein értekezéséhez. In: L. Wittgenstein: *Logikai-Filozófiai Értekezés*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1963, 7–89.; Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*. Kossuth, Budapest, 1983; Neumer Katalin: *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. MTA Filozófiai Intézet, Budapest, 1991; Neumer Katalin: *A lélek aspektusai. Wittgenstein a Filozófiai vizsgálódások után*. Gondolat, Budapest, 2006.

*

Az eddigiekkel rokon a *neopozitivizmus* (logikai pozitivizmus, „Bécsi Kör”) irányzata, amelynek vezetője *Moritz Schlick* (1882–1936) volt. Schlick egyik elve az „ismeretség” és a „tudás” megkülönböztetése, amely szerint a tudás ismeretsegen alapul, de nem általa, hanem egy fogalmi rendszerbe való beillesztés által jön létre. Az irányzat felfogását jól jellemzi *Rudolf Carnap* (1891–1970) egyik tanulmányának címe: *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül* (1931). A neopozitivizmus lényegi – és téves, szűk körű – tanítása szerint a metafizika értelmetlen; az etika nem normatív, hanem leíró; az igazság nem más, mint a kijelentés igazsága, s egy logikai-nyelvi összeegyeztethetőségre korlátozódik [ezzel szemben vö. 10. fejt. (h) szemelvény].

IRODALOM

Forrai Gábor: *Rudolf Carnap*. Kossuth, Budapest, 1984.

*

*Kritikai racionalizmus*nak nevezte saját felfogását *Karl Popper* (1902–1994), aki kritikusan kapcsolódott a Bécsi Körhöz. A neopozitivista tudományfilozófia által vallott „verifikáció” (igazolás) és „konfirmáció” (megerősítés) elve helyett Popper a – hasonlóképpen egyoldalú- „falszifikáció” (cáfolás) elvét dolgozta ki és tartotta eredményesnek egy tudományos elmélet érvényességének megállapítására. Popper fiktív „három világ-elmélete” szerint a fizikai világon és a pszichikai világon (tudat, elme) kívül létezik az objektív tudás és az elméletek világa is.

Társadalomfilozófiájában Popper bírálta azt az eszmekört, amelyet a „historizmus” konstruált fogalmával jelölt. Erről szólva jelezni kell, hogy a historizmus/historicizmus összetett fogalom és sokrétű újkori áramlat, amely leginkább a filozófiában és a művészettörténetben jelentkezik. A filozófiában főként azt a szemléletet értjük alatta, amely a természet és a történelem különböző mivoltát hangsúlyozza, egy jelenséget történetiségében kíván megragadni, az embernek nem tulajdonít állandó „emberi természetet”, hanem őt mint merőben történeti lényt ábrázolja. Abban eltérnek a historizmus képviselői, hogy a történelemben mennyiben látnak meghatározott logikát és fejlődéstörvényeket, avagy mennyiben tartják eseményeit és szereplőit egyedi és egyszeri eseteknek.

Popper a historicizmusnak az „essencializmus”, „holizmus”, „utópizmus” elveit tulajdonította (latinul: *essentia* = lényeg [értsd: metafizikai szemlélet]; görö-

gül: *holosz* = egész, teljes [értsd itt: totalitárius szemlélet]; utópia: lásd 13–14. fej.). A historicizmus Popper szerint a történelemben általános fejlődéstörvényeket tételez, és képesnek tartja magát a jövő elővételezésére. Bár ez a kritika a marxizmus vonatkozásában részben helytálló, egészében véve ellentmondásos, mert nem koherens Popper felvilágosodás- és pozitívizmus-képével, saját racionalizmusával, továbbá helytelenül vitatja el a társadalomtudományoknak a természettudományoktól eltérő sajátosságát, végül összeegyeztethetetlen Poppernek az egyetemes tudományról alkotott eszméjével.

Merőben ideológiai fogantatású és hamis Popper történelemképe, amennyiben a történelmet az úgynevezett zárt és nyílt társadalmak konfliktussorozataként láttatta. A zárt, kollektív társadalmaknak és a XX. századi totális államoknak, a náciizmusnak és a kommunizmusnak szerves elődeiként Popper – filozófushoz és írástudóhoz méltatlan önkénnyel, a történettudomány és a filozófiatörténet-írás szabályait áthágva – képes volt Platónt, Arisztotelészt, a középkori kereszténységet és Hegelt beállítani, s ezek helyett a liberális racionalizmus nyílt társadalmát mutatta föl követendő példaként. Popper tanítványa a spekuláns George Soros, akinek „Nyílt Társadalom Alapítványa” lényegében a társadalmak közösségi kötelekeinek gyengítésére, és individuális, liberális tényezőinek erősítésére törekszik.

Az elmondottakat példázzák Popper alábbi szavai: „Aligha kétséges, hogy a nem-keresztényeknek, eretnekeknek és filozófusoknak Iustinianus általi üldözésével (529) megkezdődött a sötét korszak. Az Egyház a platóni–arisztotelészi totalitarizmus nyomdokain olyan utat követett, amely az Inkvizícióban érte el tetőfokát. Az Inkvizíció eszméje a legsajátlagosabban mint szintizta platonizmus írható le.” (K. Popper: *The Open Society and its Enemies* [1945]. Routledge & Kegan Paul, London, 1977, 2. köt. 24.)

Ezek a kijelentések nemhogy „aligha kétségesek”, hanem egyszerűen tarthatatlanok, mert egyrészt nélkülözik Platón és Arisztotelész, Iustinianus és az Inkvizíció történetileg és eszmeileg hiteles képét, másrészt koncepciózus önkénnyel állítanak közvetlen kapcsolatot eltérő korok jelenségei között. Mindazonáltal Popper nagy társadalmi megbecsülésnek örvendett, s tudományos és politikai érdemeiért (bár ifjúkorában éppenséggel szocialista, később antiszocialista-liberális nézeteket képviselt) a brit uralkodótól 1965-ben megkapta a lovagi (sir) címet is. (Liberalizmus-szocializmus-kereszténység összefüggéseire lásd 17. fej. táblázat és 25. fej.)

Az inkvizíció helyes történeti értékelésére, a domonkos (1231), spanyol (1478) és római (1542) inkvizíció megkülönböztetésére, s ezen intézmények valódi működésére nézve lásd Michael Hesemann: *Sötét alakok. Mítoszok, legendák és hazugságok a Katolikus Egyház történetéből*. Szent István Társulat, Budapest, 2009, 157–175.; Az ádáz kereszténység- és egyházellenesség felvilágosodás-kori ideológiai gyökereire nézve lásd 17. fej. Enciklopédia-szemelvények.

IRODALOM

Maurice Cornforth: *A nyílt filozófia és a nyílt társadalom. Hogyan cáfolta meg Dr. Karl Popper a marxizmust?* Gondolat, Budapest, 1975; Darai Lajos Mihály: *Karl Popper*. Kossuth, Budapest, 1981.

*

A fizikai világról kovácsolt fikciók, a természettörvények létéről vagy nemlétéről nyilatkozó spekulációk kétes értékére találóan világít rá Bertolt Brecht *Turandot avagy a szerecsenmosdatók kongresszusa* (1953) című darabja IV. jelenetének következő párbeszéde: „Tanár (T): Si Fu, melyek a filozófia alapkérdései? Si Fu (S): A dolgok rajtunk kívül, magáértvalóan és nélkülünk is léteznek-e, vagy pedig bennünk léteznek, értünk és nem nélkülünk. T: És melyik vélemény helyes? S: Nincs még döntés. T: Az utóbbi időben melyik vélemény felé hajlik filozófusaink többsége? S: A dolgok rajtunk kívül, magáértvalóan és nélkülünk is léteznek. T: Miért nem oldották meg ezt a problémát? S: A kongresszust, amelynek döntenie kellett volna, mint kétszáz év óta mindig, a Sárga-folyó partjánál fekvő Mi Sang kolostorban rendezték meg. A kérdés a következő volt: valóságos-e a Sárga-folyó, vagy csak a fejekben létezik? A kongresszus idején azonban megoldották a hó a hegyekben, a Sárga-folyó megáradt, és elsöpörte a Mi Sang kolostort a kongresszus összes résztvevőjével egyetemben. Így hát nem került sor annak bizonyítására, hogy a dolgok rajtunk kívül, magáértvalóan és nélkülünk is léteznek.”

9. A frankfurti iskola

A *frankfurti iskola* neomarxista-anarchista szellemű társadalomkritikai irányzat. Fő képviselői: *Max Horkheimer* (1895–1973), *Theodor Wiesengrund Adorno* (1903–1969) és *Herbert Marcuse* (1898–1979). Működésük a '30-as és '40-es években – az előbbi irányzatokhoz hasonlóan – az „autoritás” (tekintély) elve ellen irányult. A későbbiekben jellegzetes Adorno *Negatív dialektika* (1966) című munkája, amelyben a „totalitással” szemben a „nem-azonosság” elvét állította föl. A politikai totalitás megjelenítéséhez a hegeli filozófiát használta fel, amelynek azonosság-dialektikáját a dolognak a fogalma általánosságával való azonosításaként értelmezte. „Az elv kibontakozása az egész világot az identitáshoz, a totalitáshoz vezeti. (...) Az identitás az ideológia ősfarmája.” (*Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt, 1966, 147–149.) Ezzel szembeállítva hangoztatta a „negatív dialektikát”, vagyis a „nem-azonosság” elvét, amely az egyes, az egyedi, az elkülönülő megalkotására és védelmére hivatott. Nézetét Adorno művészetfilozófiájában is igyekezett bemutatni, midőn a műalkotás egyedi jellegét hangsúlyozta.

Adorno felfogásával szemben látni kell, hogy az egyes és az általános viszonyának kérdése nem egyenlő az azonos és nem-azonos viszonyának kérdésével. Belátható továbbá, hogy a jelentős műalkotás magában hordozza az általános mozzanatát. A „nem-azonosság” elvével – amely nem más, mint az első logikai alapelv (lásd 6. fejt.) tagadása – Adorno rátalált a lehető *legdestruktívabb*, legrombóbb elvre, amely elképzelhető. Az elv a filozófia alapjává téve és következetesen

működtetve önmagát szünteti meg. Hangoztatása az objektív igazság, a kollektív értékek és az egész létrend ellen irányul, következménye pedig a végletesen *relativista* és pluralista világszemlélet, amelynek a tárgyalt filozófus jelen esetben nem annyira leírója, mint inkább szorgalmazója volt. (Az elv cáfolatára még visszatérünk az itt következő 10. szakaszban.)

Marcuse Az egydimenziós ember (1964) című könyve kora kapitalizmusának bírálatát fogalmazza meg. Rámutatott arra, hogy rendjének fönntartásában a modern kapitalizmus a munkásságot is érdekeltté tudja tenni. Hangsúlyozta, hogy az ember sokdimenziós természetével szemben a kapitalizmusban a gazdaság és a fogyasztás egyetlen dimenziója érvényesül. Ezzel szemben szabad és szabadon lehetségeket kívánt az emberi élet kifejlesztése érdekében (*Erosz és civilizáció*, 1955). Ezméi anarchista vetületük miatt az 1968-as nyugat-európai radikális újbaldali diákmozgalmakban kedvező visszhangra találtak („Marx-Mao-Marcuse”-jelszó).

KRITIKAI IRODALOM

Jurij Davidov: *A frankfurti iskola*. Kossuth, Budapest, 1982; Józef Borgosz: *Herbert Marcuse és a harmadik erő filozófiája*. Kossuth, Budapest, 1974.

MÉLTATÓ IRODALOM

Tar Zoltán: *A frankfurti iskola*. Gondolat, Budapest, 1986; Weiss János: *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról*. Áron, Budapest, 2000; Weiss János: *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995; Wolfgang Schivelbusch: *Írástudók alkonya. A frankfurti értelmiség a húszas években*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994; Weiss János (szerk.): *Az integrációtól a narrációig. „A felvilágosodás dialektikája”-nak recepciója*. Áron, Budapest, 2004.

10. A posztmodern

A posztmodern nem kifejezetten szakfilozófiai irányzat, hanem inkább szellemiség, amely a filozófiában és a művészetek területén érvényesült a XX. század 3. harmadában az „atlanti kultúrában”. Bizonyos *nihilista* tendenciájú előzményei mint a kor mély problémáinak jelei már jóval korábban, Nietzsche és Heidegger gondolatvilágában is fellelhetők. A világ érthetőségének, értékelhetőségének, közölhetőségének, ábrázolhatóságának, megfogalmazhatóságának, megformálhatóságának kérdéseivel az egész század küszködött; e törekvéseket nagyrészt kudarcnak tekintve a posztmodern a vizsgálat tárgyát, a régi látásmódot és az eddigi szándékot vonja kétségbe.

Az elődök és a kibontakozott posztmodern közt jelentős *különbség* van. Nietzsche az értékek átértékelését kívánva a magát felülmúló nemes embert hirdette; Heidegger a lét alapjához mint legfontosabbhoz közelítve szembeáll a nyelvi kifejezőkészség nehézségeivel. A posztmodern már nem keresi és nem állítja a lét, a világ lényeges elemét. A posztmodern szerint a világ értelmességének, strukturáltságának, lényegiségének a modern korban bekövetkező eltűnése után a világra tekintésnek is fel kell adnia az igényét arra, hogy rendszert és megformált-ságot keressen és találjon a világban. Ezzel a korszak- és szemléletváltással jutunk

el a modern kor utáni helyzetbe, a „posztmodern” állapotba. A posztmodern megnyilvánulások ezek után nem is alkotások a szó eredeti értelmében, hanem a befejezetlenség, a rendezetlenség, a strukturátlanság, a középpont-, lényeg- és irány nélkülség, a többértelműség, a változhatóság, a töredékesség, az esetlegesség és a hétköznapiaság jegyeit hordozzák.

Az emberi világ valójában lehet összeállt vagy szétesett; lehet viszonylag teljes, valamelyest biztató vagy kízóan hiányos; lehet rendezett vagy rend nélküli. Az emberi szellemnek mindezekre van válasza. Ha a világ (az emberi világ) maga objektíve töredékessé, áttekinthetetlenné, idegenné és nehezen megélhetővé válik, az emberi szellem (a filozófia és a művészet) dolga, hogy ezt az állapotot jelezze, tudatosítsa. Ennek a rendeltetésnek sokféleképpen lehet eleget tenni. A rossz idején fel lehet mutatni az eszményit, az álmot és a rútat, a kaotikust, a rettenetést egyaránt. Helyesen alkotva mindkettő az emberiség lelkiismerete és öntudata lesz, helytelenül cselekedve az előbbi áltatás, az utóbbi taszító és romboló tette válik.

Jean-François Lyotard (1924–1998), a posztmodern legfőbb teoretikusa kinyilvánítja: „Végőskig leegyszerűsítve, a »posztmodernt« a nagy elbeszélésekkel (»narratívákkal«) szembeni bizalmatlanságként határozom meg.” (J-F. Lyotard: *A posztmodern állapot* [1979]. Századvég, Budapest, 1993, 8.) Ez a mondat világít rá a posztmodern lényegére, és ez jelenti a legfőbb problémát a posztmodernnel kapcsolatban. A posztmodern tehát nem azzal áll elő, hogy figyeljünk föl arra: a valóságból a látszatot érzékeljük, a történet hamis, hanem azt kívánja érzékelteni, hogy magának a valóságnak nincs lényege, nincs történet, amely valamiről szólhatna; értelmetlent ábrázol azt sugallva, hogy a valóság is értelmetlen, így tehát nincs értelme kutatni és tisztázni.

A posztmodern ezért a *globalizáció ideológiája*. Ha a posztmodern mondanivalója a globalizáció ellen irányulna (s megtalálná a módját annak, hogy kritikai szándékát érzékeljük), annak jogos *leplezője* lenne. A posztmodern azonban magát a valóságot nevezi megfoghatatlannak, s így nem más, mint a globalizáció *apológiája* (meg lehet figyelni a posztmodern képviselőinek egynemű politikai identitását). A posztmodern azt szeretné, ha a maga lényegét sem lehetne megragadni, s ezzel ugyanazt a szellemiséget képviseli, mint a globalizáció, amely érdekei szerint arra törekszik, hogy a társadalmi ellenőrzés elől önmagát kivonja, s láthatatlanná és megragadhatatlanná tegye.

A posztmodern nem természetes képződmény, hanem bizonyos értelemben egy korunkra vont *művi* burok. A falusi földműves vagy a katolikus egyház például – bizonyos próbálkozások ellenére – soha nem lesz és nem lehet posztmodern. Más szóval, az emberi természetnek van *lényeglátó* képessége, ami egyrészt a mindennapi tudatban, másrészt a metafizikai szemléletben érvényesül; le lehet szögezni továbbá, hogy „történet” mindig van, s e valóságot mindig föl lehet tárni, természetesen megfelelő szellemi erő és tehetség segítségével, továbbá helyes műfaj-és tárgyválasztáson keresztül.

Néhány hangadó posztmodern gondolkodó: *Michel Foucault* (1926–1984), *Gilles Deleuze* (1925–1995), *Jean Baudrillard* (1929–2007), *Jacques Derrida* (1930–2004). *Foucault* a történelmet, a civilizációt szándékosan áttematizált kategóriákon, úgynevezett „periférikus diskurzusokon” keresztül, magyarán: mellékes és

deviáns szálakon keresztül kívánja megragadni. Jellegzetes munkái: *A bolondság története* (1961); *A börtön története* (1975). A Foucault-tól alább közölt szemelvényünk a létezők – már Arisztotelésznél megismert – objektív kategóriáinak teljes megtagadását példázza.

Derrida központi fogalma a metafizika leépítését célzó, a fogalmak lebontását jelentő „dekonstrukció” elve (*Grammatológia*, 1967). Munkásságának másik jellegzetes, és művi hangsúllyal ellátott kifejezése az „e” betű „a”-ra változtatásával létrehozott „différence” (elkülönböződés) fogalma, amely rokonságot mutat Adorno előbb tárgyalt „nem-azonosság”-elvével. Ide kapcsolódik *Gianterio Vattimo* (1936–) olasz posztmodern nihilista „filozófus”, kommunista politikus, „büszke” közéleti szereplő, „Isten halálát üdvözlő katolikus” is (ez utóbbi kifejezéssel, amely megfelel a „patipassianizmus”-nak nevezett eretnekségnek, a trinitológia és krisztológia alapvető fogalomrendszerét zavarja össze), aki Martin Heidegger nevezetes „ontológiai differencia”-fogalmát (lásd 24. fejt.) elferdítve és félreértelmezve fogalmazta meg azt a képtelen tételét, amely szerint magának a létnek a lényege a differencia (*Credere di credere*. Milano, 1999, 55.).

Ez a végletes gondolkodás egyébként már a görög filozófiában is megjelent, azzal a különbséggel, hogy akkor ebből még nem tudtak intézményesült és virulens irányzatot képezni úgy, mint szétnálló modern-posztmodern korunk talaján. Amikor Hérakleitosz nagyszerű folyó-hasonlatát (lásd 3. fejt.) – amely az állandó és változó, azonos és nem-azonos helyes dialektikáját képviselte –, *Kratülosz* meg akarta fejteni, kijelentette, hogy egyszer sem léphetünk ugyanabba a folyóba (vö. Arisztotelész: *Metafizika*, IV [Γ]. 5. 1010 a).

Az azonosság elvének eme tagadásával Platón szállt szembe *Kratülosz* című dialógusában, s világosan kimutatta az elv tarthatatlanságát és értelmetlenségét. Platón ezt mondja: „Hogyan is lehetne az, ami soha sincs ugyanúgy, egyáltalán valami? (...) És nincs olyan megismerés, amely ne lenne a megismerendőnek valamilyen állapotához kötve. (...) Még a megismerés lehetőségét sem tételezhetjük föl, *Kratülosz*, ha minden változik és semmi sem állandó.” (Platón: *Kratülosz*, 439 e–440 a.)

Azon túl, hogy az elkülönbözés, a változás viszonyfogalom, amely így eleve feltételezi önmaga ellentettjét, még azt is megfontolhatjuk, hogy amennyiben valaki feltétlenül a dolog nem-azonos vonását állítja, ezzel a valóság jelenségeinek ezt az azonos mozzanatát megragadva máris önmagát cáfolja meg (lásd még 8. fejt. Szkeptícizmus; 26. fejt. Weissmahr Béla).

Egyes posztmodern alkotások kétségtelenül tartalmaznak részleges értékeket és sejtetnek fontos korproblémákat. Ilyenek például *Baudrillard* „hiperrealitás”- és „szimulákrum”-fogalmi (latinul: *simulacrum* = másolat); ezekkel a mai világ végletesen mesterséges, illuzórikus és manipulatív voltát és virtuális mivoltát kívánja kifejezni, amelyben az ember nem a tényleges valósággal, hanem többszörös másolatokkal találkozik. Baudrillard-nál is megfigyelhető azonban, hogy elhagyja a nyelv természetes és tudományos használatát, és munkái egyszerűen értelmetlenségbe fúló szövegek (lásd a szemelvényt).

Részleges értékeik mellett a posztmodern művek egészében véve destruktív, nihilista, anarchista és szofista művek, virtuális világot és pszeudolétet teremtő

alkotások, összefüggéseiből kiszakított önkényes nyelvi képződmények, leleménnyel megalkotott és értelmüket vesztő szövegek, amelyek létrejöttének és alkotóik működésének nagymértékben kedveznek a nemzetek és államok fölötti érdekeltségek, a globáltöke által támogatott kulturális intézményrendszerek. Mindezt megfontolva, a posztmodern gondolkodókat tulajdonképpen helyesebb nem filozófusoknak („bölcesség-szeretőknek”), hanem *szofistáknak* nevezni.

A Sokal-estet. Megeléjelve a posztmodern „filozófusoknak” a reális és fogalmi gondolkodás elleni működését, Alan Sokal fizika- és matematikaprofesszor 1996-ban írt egy tanulmányt *A határok áttörése: arccal a kvantumgravitáció transzformatív hermeneutikája felé* hangzatos címmel és teljesen értelmetlen tartalommal, amelyben azonban sűrűn és pontosan idéz a divatos és egymást foglalkoztató posztmodern írók-filozófusok kontár megállapításaiból. Írását Sokal elküldte egy népszerű és hasonló szellemű amerikai kultúr-tudományos folyóiratnak, a *Social Text*nek, amely az említett hivatkozási háttere miatt a semmilyen tudományos értékkel nem bíró cikket leköszölte (*Social Text* [Duke University] 46/47, 1996, 217–252.)!

Ezután Sokal nyomban felfedte megtévesztő tettét és megvilágította szándékát, s ezzel igen nagy visszhangot váltott ki a szakmai és a szakmán kívüli irodalomban, hiszen cikke vezető és nagy hírű kortárs francia és amerikai „filozófusok” műveit használta föl és tette így neveltség tárgyává. Anyaggyűjtésének további bővítéséből keletkezett azután szerzőtársával összeállított kötete: Alan Sokal–Jean Bricmont: *Intellektuális imposztorok. Posztmodern értelmiségiek visszaélése a tudománnyal* (Typotex Kiadó, Budapest, 2000). Ha Julien Benda 1927-ben joggal írt könyvet *Az írástudók árulása* címmel, ilyen kritika korunkban talán még alaposabb okkal születhetne.

IRODALOM

Pethő Bertalan: *Korunk filozófiája*. Platon, Budapest, 1992; Pethő Bertalan: *A posztmodern*. Platon, Budapest, 1996; Válóczy József: *A megosztott logosz. Posztmodern gondolkodás*. Szent István Társulat, Budapest, 2013; Sutyák Tibor: *Michel Foucault gondolkodása*. Attraktor, Máriaesnyő–Gödöllő, 2007; Christopher Horrocks: *Baudrillard és a millenium*. Alexandra, Pécs, 2003; Bókay Antal: *Irodalomtudomány a modern és posztmodern korban*. Osiris, Budapest, 1997, 2001; Fredric Jameson: *A posztmodern, avagy a kései kapitalizmus kulturális logikája*. Noran Libro, Budapest, 2010; Nagy Pál: *Posztmodern háromszögletési pontok*. Magyar Műhely, Párizs–Bécs–Budapest, 1993; Orbán Jolán (szerk.): *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Iskolakultúra, Veszprém, 2009; Jean Sévillia: *Az értelmiség terrorizmusa*. Kairosz, Budapest, 2005.

SZEMELVÉNYEK

☛ William James: Pragmatizmus

(*A filozófusok kedélyalkata*) A filozófia története jórészt emberi kedélyalkatok meghatározott összeütközéseinek története. Bármennyire méltóságon alulnak

tűnjék is ez a felfogás néhány kollégám számára, én mégis köteles vagyok számításba venne ezt az összeütközést; a filozófusok közötti nézetkülönbségek jelentős részét ennek a segítségével fogom megmagyarázni. Bármilyen kedélyalkatú legyen is egy hivatásos filozófus, a filozofálás során ezt igyekszik mindjobban elrejteni. A kedélyalkat nem tartozik a konvencionálisan elismert indokok közé, s ezért végkövetkeztetései mellett a filozófus csak személytelen indokokkal érvel. Ám a valóságban kedélyalkata sokkal erősebben befolyásolja belállítottságát, mint szigorúbban objektív premisszáinak bármelyike. Ez arra készteti, hogy inkább az egyik, mint a másik irányban keresse az evidenciát, és a filozófusnak a világegyetemről alkotott képe szentimentálisabb vagy ridegebb lesz, annak megfelelően, ahogyan ez a tény vagy ez az elv kívánja. A filozófus megbízik kedélyalkatában. Mivel olyan világegyetemet akar, amely megegyezik ezzel, hitelt is ad a világegyetem minden ezzel megegyező ábrázolásának. Úgy érzi, hogy a vele ellentétes kedélyű emberek nincsenek összhangban a világ jellegével, és szíve legmélyén illetékteleneknek tartja őket, olyanoknak, akik „nincsenek benne a dolgokban”, a filozófiai mesterségben, bárha dialektikus képességek tekintetében messze túl is tehetnek rajta. A nyilvánosság előtt azonban pusztán kedélyalkata alapján a filozófus nem támaszthat igényt magasabb rendű ítélőképességre és tekintélyre. Ebből aztán bizonyos őszintétlenség adódik filozófiai vitáinkban: valamennyi premisszánk közül éppen a leghatékonyabbat hallgatják el mindig. Meggyőződésem, hogy nagyobb világosságot teremtenek, ha ezekben az előadásokban szakítanak ezzel a szabállyal, és megemlítenék ezt a premisszát. Ezért úgy érzem, jogom van így cselekedni. (124–125)

(*Mit jelent a pragmatizmus?*) Még jobban megmutatja, mit jelent a pragmatizmus, ha egy pillantást vetünk ennek az eszmének a történetére. A kifejezés a görög *πράγμα* [pragma] szóból ered, ami cselekvést jelent; ebből származnak az olyan szavaink, mint „praxis” és „praktikus”. A filozófiában először Charles Peirce vezette be, 1878-ban. *Hogyan tegyük világossá eszméinket?* című cikkében, amely a „Popular Science Monthly” az évi januári számában jelent meg, Peirce kijelenti, hogy hiteink valójában cselekvési szabályok, majd azt mondja, hogy valamely gondolat jelentésének feltárásához csak azt kell meghatároznunk, milyen viselkedést képes kiváltani: ez a viselkedésmód képezi számunkra e gondolat egyedüli jelentését. És valamennyi gondolati megkülönböztetésünk gyökerénél, legyenek ezek akár a legszubtilisebbek is, azt a kézzelfogható tényt találjuk, hogy közülük még a legfinomabbak sem állnak semmi másból, csak a gyakorlat lehetséges különbségeiből. Ezért ha tökéletes világosságot akarunk elérni egy adott tárgyra vonatkozó gondolatainkban, csak azt kell fontolóra vennünk, milyen elképzelhető gyakorlati jellegű hatásokat hozhat magával ez a tárgy – milyen érteket várhatunk tőle, és milyen reakciókra kell felkészülnünk. (147–148)

(*Az igazság fogalma*) Az igazság (...) nem jelent semmi mást, csak a következőt: eszméink, amelyek önmagukban csupán részei tapasztalatunknak, pontosan abban a mértékben válnak igazzá, amilyen mértékben segítségünkre vannak abban, hogy megfelelő viszonyba jussunk tapasztalatunk más részeivel. (...) Minden eszme, amely sikeresen vezet át bennünket tapasztalatunk egyik részéből annak bármely

más részébe, úgy, hogy kielégítően kapcsolja össze a dolgokat, megbízhatóan működik, leegyszerűsít, munkát takarít meg, minden ilyen eszme igaz, de csak épp ennyire igaz, éppen ennek a mértékében, vagyis instrumentálisan. (...) Néze-teink igazsága valójában „munkaképességüket” jelenti. (155)

Egy eszme igazsága nem valamely benne rejlő, változatlan tulajdonság. Az igazság megtörténik valamely eszmével. Az eszme igazzá válik, az események igazzá teszik. (238) Hogy igen tömören fogalmazzunk: „Az igaz” nem más, mint ami gondolkodásunk menetében célszerű, éppen úgy, ahogy „a jó” nem más, mint ami viselkedésünk tekintetében célravezető. (252) Az igazság a jó egyik fajtája, és nem – mint általában feltételezik – a jótól különböző és a jóhoz mellérendelt kategória. Igaznak nevezzük mindazt, ami hitként, továbbá világos, megállapítható módon jónak bizonyul. (166)

(*Teológia és vallás*) Semmiféle *a priori* előítéllettel nem viseltetünk a teológiával szemben. Ha bebizonyosodik, hogy a teológiai eszmék értéket képviselnek a konkrét élet szempontjából, akkor a pragmatizmus számára igazak lesznek, abban az értelemben, hogy erre jók. Hogy igazságuk mennyire jelent többet ennél, az kizárólag attól függ majd, milyen viszonyban vannak a többi igazsággal, melyeket szintén el kell ismernünk. (164–165)

Vannak olyan boldogtalan emberek, akik a világ megváltását lehetetlennek tartják. Az övék a pesszimizmus neve alatt ismeretes doktrína. Az optimizmus viszont az a doktrína lenne, amely elkerülhetetlennek tartja a világ megváltását. E kettő között, a középponton áll az, amit a *meliorizmus* doktrínájának nevezhetünk [„jobbítás”; latinul: *melior* = jobb], noha ez mind ez ideig nem annyira elméletként lépett fel, mint inkább egy bizonyos attitűdöt jelentett az emberi dolgokban. *Az optimizmus volt mindig az uralkodó doktrína az európai filozófiában. A pesszimizmust csak nemrég vezette be Schopenhauer, és egyelőre még kevés következetes hívet számlál. A meliorizmus a megváltást nem tekinti sem szükségszerűnek, sem lehetetlennek. Úgy kezeli, mint egy lehetőséget, amely mind nagyobb és nagyobb valószínűségre tesz szert, ahogy számosabbakká válnak a megváltás aktuális feltételei. Világos, hogy a pragmatizmusnak a meliorizmus felé kell hajlania. A világ megváltásának egyes feltételei aktuálisan fennállnak, és a pragmatizmus igazán nem hunyhatja be a szemét e tény előtt: ha a fennmaradó feltételek is bekövetkeznek, a megváltás befejezett valósággá válik.* (290)

Bízom abban, hogy önök átlátják: az emberfeletti jellegén túl az Abszolútumnak nincs semmiféle további közös vonása a teisztikus Istennel. A pragmatizmus alapelvei szerint, ha Isten feltételezése a szó legszélesebb értelmében kielégítően működik, akkor igaz. Mármost bármiféle további nehézségek maradjanak még fenn, a tapasztalat azt mutatja, hogy e feltételezés kétségkívül működik. (...) Nyugodtan elhithetjük, azon bizonyítékok alapján, melyeket a vallásos tapasztalat nyújt nekünk, hogy léteznek magasabb hatalmak, és azon munkálkodnak, hogy megváltás a világot, olyan ideális irányoknak megfelelően, amelyek hasonlóak a mieinkhez. (298–299) (William James: *Pragmatizmus* [1912]. In: Szabó András György [szerk.]: *Pragmatizmus*. Gondolat, Budapest, 1981.)

☛ Wilhelm Windelband: Történelem és természettudomány

Azt mondhatjuk: a tapasztalati tudományok a valóság megismerésében vagy az egyetemest keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest a történetileg meghatározott alakban; egyrészt a magával mindig azonos maradé formáját, másrészt az egyszeri, magában meghatározott tartalmát tekintik a valóságos történéseknek. Amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok; amazok azt tanítják, ami mindig van, emezek azt, ami egyszer volt. A tudományos gondolkodás – ha szabad új műszókat képezni – az egyik esetben *nomotetikus*, a másikban *ideografikus*. Ha a szokásos kifejezésekhez akarunk ragaszkodni, ebben az értelemben továbbá a természettudományos és történelmi diszciplínák ellentétéről beszélhetünk. (...) Lehetséges marad és a valóságban is látjuk, hogy ugyanazokat a tárgyakat mind nomotetikus, mind ideografikus szempontból vizsgálják. (Wilhelm Windelband: Történelem és természettudomány [Straßburg, 1894, 1900]. In: *Preludiumok*. Franklin, Budapest, é. n. [1925], 120–121.)

☛ Heinrich Rickert: A filozófia alapvetése

A filozófiának két szükségletet kell kielégítenie. Elvárják tőle, hogy az ismeretek átfogó, biztonságosan megalapozott és lehetőség szerint lezárt építménye legyen, mint ahogy azt is, hogy nyújtson olyan meggyőződéses elveket, amelyek képesek belső tartást adni az életben. Ez a filozófia elméleti és gyakorlati jelentősége. Egyaránt kell világbölcsességnek és életbölcességnek lennie, és azok a filozófiák, amelyek csak az egyik vagy csak a másik feladatot teljesítik, már eleve egyoldalúak és ezért elégtelenek. (Heinrich Rickert: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie. System der Philosophie*, I. köt. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1921, 25–26.)

☛ Heinrich Rickert: A filozófia alapproblémái

1. §. A filozófiát, azaz a világ egészével foglalkozó tant, *tudománynak* tartjuk, amelynek tételei logikailag, vagyis elméletileg megalapozhatók. (...) Mostanában azonban éppen a filozófia tudomány-jellegét vitatják el. (...) Minden bizonynal kijelenthető, hogy a „világ mint egész” olyan problémákat is felvet, amelyeket maradéktalanul egyetlen tudomány sem tud megoldani, de éppoly biztos az is, hogy azok a gondolkodók, akik az ilyen kérdések megválaszolásáról sem akarnak lemondani, útbaigazításért a filozófiához fordulnak. (...)

A leginkább elterjedt felfogás szerint a *világnézet* azoknak az elképzeléseknek a foglalata, amelyek a világegészen belüli általános emberi létezés értelmére vagy jelentésére vonatkoznak, és amelyek egyúttal, ha hisznek bennük, az emberek gyakorlati magatartására nézve is mértékadóak lehetnek, sőt, adott esetben mértékadóaknak kell lenniük. (...) A tudományt nem ismerő életben gazdag sokféleségben jönnek létre világnézetek, amelyek a mindennapi élet forrásából törnek elő. (...)

A tudomány és a világnézet különválasztását a tudomány oldaláról is meg kell követelnünk. Lényege szerint a tudomány az elméletileg gondolkodó ember „ügye”, és az intellektus által realizálódik. Ebből következően semmit sem szabad megtűrnie, ami nem igazolható az elméleti ész és az elméletileg nélkülözhetetlen előfeltevések előtt. (...)

Induljunk ki még egyszer az egész emberből, és vessük össze ennek teljesítményeit az „egyoldalú” intellektus teljesítményeivel! Az ember, amíg nem befolyásolja a tudományos elmélet, vagyis amíg életét mindennapi életének érdekei irányítják, csak azzal a „világgal” találkozik, amely az ő világa. (...) Az egész ember, éppen mint egész, mint „élő”, mint „egzisztáló” ember nem juthat túl saját „kis” világán, és ezek a „világok” a különböző embereknél szükségképpen különbözőek. (...)

Csak akkor szerezhetjük meg a világ minden dolga, tehát a világegész áttekin-téséhez elengedhetetlen teoretikus függetlenséget, ha eloldozzuk magunkat saját ateoretikus „élet”- és „egzisztencia”-érdekeinktől, és környezetünkre, illetve önmagunkra megpróbálunk kizárólag elméleti szempontból gondolni. Csak ilyenkor, tehát egyoldalúan elméleti beállítottsággal, mindennapi életünk érdekei által nem bofolyásolva vagyunk képesek mindenoldalúan elmélkedni a totalitásában létező világról. (...)

Világosan kell látnunk, csak akkor szemlélhetjük mindenoldalúan a világot, ha egyoldalú-teoretikusan viszonyulunk hozzá. Ennek során csak egyvalamit nem tehetünk meg; amíg a világegész megismerésére törekszünk, addig nem akarhatunk abban egész emberként „élni” vagy „egzisztálni” is. Távolságot kell tartanunk attól, aminek elméleti megragadására készülünk, tehát önmagunktól is, amennyiben nem csupán elméleti emberek vagyunk. (...)

Az elméleti beállítottság minden bizonnyal lehetetlenné tesz egy és mást, amit egyesek a filozófiától mint világnézettől elvárnak. Így vannak, akik „támaszt” remélnek tőle a mindennapi, tehát a gyakorlati életben is. Ilyen támaszt valójában csak egy nem-tudományos és partikuláris világnézet adhat, egy olyan tan, amely a mindig történetileg és személyesen meghatározott, vagyis a korlátozott összegzisztencia emberére vonatkozik. A tudományos egyetemesség a gondolkodást egy bizonyos tekintetben kiemelten „gyakorlatiatlanná” teszi. Már csak ezért sem kel-lene a tudományosan gondolkodó filozófiának elvitatnia azt, hogy a mindennapi élet területén soha nem fogják jelentőségüket veszíteni az ateoretikus érdekek, mint ahogy az általuk meghatározott nem-tudományos világnézetek sem, tehát a tudományos filozófiának is úgy kell elismernie ezeket, hogy figyelembe veszi ateoretikus sajátosságaikat.

2. §. Amilyen mértékben tudományosan megismerhető az embernek a világban elfoglalt helyzete, olyan mértékben határozzák meg ezt a helyzetet *ateoretikus hatalmak*, amelyek, ha sajátosságaikat megismerjük, el fognak tántorítani annak elméleti tisztázási szándékától, hogy e hatalmakra tekintettel a világban mit kell akarnunk vagy tennünk.

4. §. Ha elfogadjuk, hogy a filozófia *tudomány*, akkor azt a véleményt is el kell fogadnunk, hogy csak *rendszeres* lehet, és a kettő szükségképpen összefügg egymással.

18. §. Minden ember, aki tudománnyal foglalkozik, igaz értelmi képződmények megértésére törekszik, és ugyanakkor nem akar tévedésekbe bonyolódni. Vagy más szavakkal: a tudományokban keressük az igazat, és kerüljük a hamisat. (...) Ha valamit keresünk, azt azért tesszük, mert a keresett valami számunkra *értékkel* bír. Egy értékmentes valamit keresni, ez senkinek sem jutna az eszébe.

41. §. Tekintettel annak az érdeknek a fontosságára, hogy az értelmezés során elhatároljuk egymástól a feltételtől függő értéket és az önértékeket, helyesnek látszik, ha egy különös elnevezéssel határozottan megkülönböztetjük egymástól azokat a javakat, amelyek habár nem természetmozzanatok, mégis csupán eszközként jönnek számításba, és azokat, amelyek az előbbiekkal ellentétben a „szűkebb értelemben vett kultúra” területén érvényesülőknek nevezhetők. Bár ez ügyben nem áll rendelkezésünkre általánosan elfogadott elnevezés, mégis leggyakoribb, hogy a *kultúrát* a *civilizációval* állítják szembe. Ezt megmagyarázandó mondják: csak azokat a javakat nevezhetjük *kultúrjavaknak*, amelyek túlmennek az élet pusztá fenntartásán, és akkor is javak maradnak, ha nincs jelentőségük az élet szempontjából. Ezzel szemben *civilizációs javaknak* azok a javak tekinthetők, amelyekkel kapcsolatban vagy nem vonatkoztathatunk el a természeti lét fenntartását illető szerepüktől, vagy amelyeket más okok folytán úgy kell tekintenünk, mint az értelemmel és értékekkel bíró célok teljesítésének pusztá eszközeit.

49. §. Azzal, hogy a filozófia mint tudomány nem képes olyan világnézet kidolgozására, amellyel a „gyakorlatban” minden ember egyaránt élhetne, még nem mondtuk azt, hogy a filozófiának egyaránt jogosultnak kellene elismernie minden tetszés szerinti nem-tudományos világnézetet. Ellenkezőleg. A filozófiának ki kell mutatnia: vannak világnézetek, amelyek noha tartalmuk alapján látszólag lokalizálhatóak, ennek ellenére kifejezéseik annyira sokjelentésűek, hogy velük kapcsolatban valójában nem beszélhetünk arról, hogy tartalmilag egyértelműen teljesítenék a világnézetektől elvárt kívánalmakat. Mindez jórésben abból következik, hogy a nem-tudományos *világnézetek* tartalma azoktól az *értékektől* függ, amelyeket képviselőik hallgatólagosan vagy kimondottan alapjukul vettek. Éppen ezért világnézet-tan mindig csak egy értéktan segítségével dolgozható ki. (Heinrich Rickert: *A filozófia alapproblémái* [Tübingen, 1934]. Európa, Budapest, 1987.)

☛ Nicolai Hartmann

(a) *A világgép*

Az emberi gondolkodás történetében mindig visszatérő tapasztalat: ahol életünk felfogásában és alakításában valami kudarcot vall, ott már a világgépben van a hiba. A későbbi korok könnyen észreveszik ezt, a kortársak vakok vele szemben. A hiba magában a látásmódjukban rejlik. (*A kategóriaelemzés céljai és útjai* [1947]. Lételeméleti vizsgálódások. Válogatás. Gondolat, Budapest, 1972, 191.)

(b) Rendszergondolkodás és problémagondolkodás

A filozófiai rendszerek ideje lejárt. Véget ért-e ezzel a szisztematikus gondolkodás is? Éppoly kevésbé, mint ahogy soha meg nem szűnik az érdeklődés a metafizika örök talányai iránt. (...) A mai szisztematikus gondolkodás nem rendszerjellegű gondolkodás többé (Systemdenken), sokkal inkább problémagondolkodásként (Problemdenken) határozható meg. A problémagondolkodás [azonban] nem rendszertelen. Szintén az áttekintést célozza. Céljának mindig mint rendszernek kell előtte lebegnie. Csak éppen nem anticipálja [elővételezi] a rendszert, hanem végeredménynek szánja. Tudja, hogy van átfogó világösszefüggés. De azt is tudja, hogy ez első pillantásra nem nyilvánvaló, hogy a jelenségek ezt nem tükrözik közvetlenül. (*Nézeteim rendszeres kifejtése* [1933]. Lételméleti vizsgálódások. Válogatás. Gondolat, Budapest, 1972, 40–41.)

(c) A lét szintjei

A reális világ nem önmagában egyszerű, hanem igen sokféle fokozatra tagolódik. Négy létrétege helyezkedik egymásra, amelyek közül mindig az alacsonyabb hordozza a magasabbat. A legelső átfogja a kozmoszt mint minden *fizikai* képződmény foglalatát, az atomtól azokig az óriásrendszerekig, amelyekről a csillagászat tudósít. A második a *szerves* birodalom, amely kiterjedése szerint elenyészően kicsiny a kozmoszban, létszintjét illetően viszont messze fölötte áll, és minden függősége mellett is autonóm. Az organizmus hordozza a felette elhelyezkedő, de hozzá egyáltalán nem hasonló *lelki* világot, a tudatot a maga aktusaival és tartalmaival. Erre épül a *szellemi* élet, amely nem oldódik fel az egyes ember tudatában, hanem olyan közös szférát alkot, amelynek fejlődési folyamata áthidalja és összeköti a nemzedékeket. (*A megismerés az ontológia fényében* [1949]. Lételméleti vizsgálódások. Válogatás. Gondolat, Budapest, 1972, 271.)

(d) Idealizmus és materializmus tévútja

Tévedés minden metafizika, amely mindent egy elvből akar származtatni – akár „felülről”, akár „alulról”. A reális világ felépítése nem ilyen egyszerű; minden rétegnek megvan az önállósága a többivel szemben: az alacsonyabbaknak függetlenségük révén, a magasabbaknak azért, mert önállóak a függőségben. Az a metafizika, amely mindent a szellemből kíván levezetni, (...) a függőség természetes irányát fordítja meg, a magasabb kategóriákat tünteti fel erősebbeknek (észt és céltevékenységet tételez fel egészen az anyag legelső rétegéig). Az a metafizika pedig, amely mindent az anyagból akar levezetni, (...) bár látja a rétegfüggőség igazi irányát, ezt totálissá teszi, és így elvétí a magasabb rétegek sajátosságának kategoriális novumát és autonómiáját (a lelki aktusokat és a szellemet a fizikai folyamatokból akarja levezetni). (*Új ontológia Németországban* [1946]. Lételméleti vizsgálódások. Válogatás. Gondolat, Budapest, 1972, 176–177.)

(e) Az ember természete

(...) A legjobb példa erre az ember, az antropológiának éppen napjainkban sokat vitatott tárgya. Közvetlenül példázza, hogy a legmagasabb rendű lény egyúttal

a leginkább feltételezett és függő is. Az antropológiai elméletek többnyire egyoldalúan vagy mint szellemi, vagy mint természeti lényt szemlélték; az előbbi esetben a faji különbözőséget nem értették, az utóbbiban az emberi kezdeményezés és produktivitás autonómiáját. Az emberi lénynek azonban éppen az a sajátossága, hogy minden létrétegben eredendően egyformán otthonos, minden törvényszerűségben és determinációban részes. Itt csak részjelenség a „test és lélek” ismert lényegi kettőssége (...); az ember valamennyi réteget tartalmazza, anyagi és szellemi lény egyaránt; és a létrétegek benne is úgy rendeződnek el, hogy a magasabbak az alacsonyabbakon nyugszanak és rájuk épülnek, a maguk részéről azonban önálló struktúrájuk és saját determinációjuk van. (*Új ontológia Németországban* [1946]. *Lételméleti vizsgálódások*. Válogatás. Gondolat, Budapest, 1972, 180–181.)

(f) *Lét és idő*

Az ember jól tudja, hogy a világban sok minden túléli: ilyen értelemben minden kódarab fölényben van vele szemben. De azt is tudja, hogy minden egyéb éppúgy elmúlik, csak más időmértékben. Mintha minden létező vétkezett volna – éppen mert meghatározott valami –, és immár „bírságot és büntetést kell fizetniök a jogesértésért az idő rendje szerint”. Így fejezte ezt ki Anaximandrosz, arra gondolva, hogy minden, ami létrejött, visszatér az egyedüli végtelennek a meghatározatlanságába. (...)

Mi hát az idő? Ha lényegét tekintjük, a legkézenfekvőbb mozzanat alighanem az, hogy a világ soha nincs együtt, hogy széthúzódik a folyamat stádiumaiba. (...) Senki sem állíthatja komolyan önmagáról, hogy csupán pillanatnyi énjével azonos; ellenkezőleg, sok tekintetben más is, és éppen ezért jóval nagyobb és gazdagabb. Ahhoz az egészhez, ami ő maga, velejéig hozzátartozik az, ami volt és amivé lesz. De éppen ez az egész, az első lélegzetvételtől az utolsóig, soha nincs együtt; létformája másféle, szétterjed az időben. (*Időbeliség és szubsztancialitás* [1938]. *Lételméleti vizsgálódások*. Válogatás. Gondolat, Budapest, 1972, 342., 346–347.)

(g) *Etika*

2. fejezet. *A démiurgosz az emberben*

Az etika nem más, mint az ember tudása a jóról és a rosszról, (...) az ember ereje és jogosultsága arra, hogy részt vállaljon a világtörténelem alakításában, hogy munkálkodjék a valóság nagy műhelyében. Az ember alkalmassá tétele küldetésének beteljesítésére; annak követelménye, hogy a démiurgosz alkotótársa, a világ alkotója legyen.

Mert a világteremtés nem teljes, amíg az ember a maga küldetését nem teljesíti benne. Az ember mindazonáltal késlelteti ezt a beteljesedést. Nem áll készen, nem áll ember-mivolta magaslatán. Pedig ember-mivolta csak benne magában, önmaga által teljesülhet. A teremtés, ami a kötelessége a világban, csak önmaga megteremtésével, saját ethosza teljességével fejeződhet be.

Az ember ethoszában mármost két aspektus van jelen, a meghatározatlanság és a démiurgosz-jelleg. Meghatározatlanságán alapulnak a lehetőségei, de egyben veszélyeztetettség is; a démiurgosziban a küldetése. Hivatott teljesíteni azt.

Az etika az emberben ott munkáló démiurgoszhoz fordul. Az életértelem kutatásának, feltárásának emberi gondolata formálódik meg benne. Ezért gyakorlati. És ezáltal alakítja az életet. Az etika alapvetően és elsődlegesen nem filozófia; tudása nem elsődlegesen és nem tudásszerűen tudás. Más tekintetben azonban a filozófia legkitüntetettebb aspektusa. (...) Területe mindörökké ezoterikus terület: a bölcsesség természetes adyton-ja [görögül: szentély], ahol még a legbölcsebbek is tisztelettudóan lelassítják lépteiket. De egyben a legközelebbi és a legkézzelfoghatóbb, mindenki ott munkáló közös valami is. A legelső és a leggyakorlatibb filozófiai érdeklődés az emberben. (...) Az etika a filozófiai gondolkodás eredete és legbensőbb mozgatórugója; sőt, minden emberi gondolat hajtóereje talán. Ugyanakkor e gondolkodás és megértés végső célja és legszélesebb perspektívája is. S hogy a jövőbeniben él, hogy tekintetét folyton a távolira, a nem-valóságosra vetíti, s hogy a jelent is a jövő aspektusán belül érzékeli – mindez csak azért lehetséges, mert az időfelettiben él. (30)

8. fejezet. *A modern ember*

A mai ember élete nem kedvez az elmélyülésnek. Hiányzik belőle a nyugalom, a kontempláció, a modern élet a nyughatatlanság és a rohanás terepe, a cél és megfontolás nélküli versengés. Aki egy pillanatra megáll, azt a következő pillanatban megelőzik. És ahogy a külső élet követelményei, úgy kergetőznek egymással a benyomások, az élmények, az érzések is. Mindig a legújabbat fürkésszük, mindig a mindenkori legutolsó uralkodik el rajtunk, s az utolsó előtti – mielőtt valóban szemügyre vettük vagy még inkább: mielőtt megértettük volna – máris feledésbe merül. Szenzációról szenzációra rohanva élünk. Benyomásaink felszínesekké válnak, értékérzékünk eltompul a szenzációk utáni hajszában. (...)

Egészen általánossá vált ez az érzület. Persze, nem először bukkan fel a történelemben. S ahol fellépett, ott a gyengeségnek, a hanyatlásnak, a lélek belső válságának, az általános életpezzimizmusnak a szimptomája volt.

Ami tönkre akar menni, azt hagyni kell tönkremenni. De minden hanyatlásban ott rejlik egy új, egy egészségesebb élet csírája. A mi korunkban sincs ez másképp. S hogy a maga viharos nekiveselkedéseivel már a ma felcseperedő generáció képes lesz-e rá, hogy megtörje az átkot, vagy csak az eljövendő nemzedékeknek van fenntartva, hogy győzedelmesen haladjon előre az új ethosz kialakítása felé – ki tudná ma megjövendölni. A csíra, amelyből az új ethosz kinőhet, mindenesetre még él. Soha nem is szárad ki igazán. Ránk vár, hogy eszméjét szem előtt tartva, hittel teli szívvel felébresszük szellemi tetszhalálából. (...)

Az új etikának új ethoszként kell fellépnie. A szeretet új formájaként a dolgok iránt, odaadásként, tiszteletként a nagyság előtt. Mert a világ, amelyet a szemünk elé tár – részleteiben és egész jellegében egyaránt –, nagy és értékekkel teli, kimeríthetlen és kimeríthetetlen számára. (41–42)

10. fejezet. *f) Boldogságra törekvés és képesség a boldogságra*

Értelmes-e egyáltalán a boldogságra törekvés? (...) Mindenki tudja, hogy mit jelent a „boldogság utáni hajsza”. A szeszélyes Fortuna mitológiai képe tökéletes telitalálat. Több is, mint pusztá kép. A „boldogság” legfontosabb sajátossága, hogy

ingerli, csalogatja az embert, amíg csak él; csábítja, hitegeti, és végül üres kézzel faképnél hagyja. Féltékenyen követi, ha tőle elfordulva más értékek után kajtat, de azonnal hátat fordít neki, mihelyt feléje nyújtja a kezét, s elbújik előle hozzáférhetetlenül, ha szenvedélyesen meg kívánja szerezni. Ha kijózanodva elfordul tőle, újra körülhízelgi. S ha végül kétségbeesve feladja a harcot, gúnyosan kikacagja a háta mögött. (...)

Más szavakkal: lehet boldogságra vágyani, és lehet törekedni rá, de soha nem érhetjük azt el a törekvésünk során. A boldogság utáni hajsza fokozatosan felszámolja a boldogságra való képességünket. S egyúttal a hajsza tárgyát is. Ahol az embert megszállja, ott kisöpör minden boldogságot az életéből: nyughatatlanná, zavarttá teszi, boldogtalanságba taszítja. Ez a jelentése az imént említett csalogatásnak és kikosarzásnak, hízelkedésnek és gúnyos kikacagásnak.

Az igazi boldogság mindig máshonnan érkezik, mint ahonnan várjuk. Mindig ott találjuk meg, ahol nem is kerestük. Mindig ajándékként kapjuk, sohasem lehet az élettől kicsikarni vagy kierőszakolni. Az élet értéktelenségének a része, mely mindig és mindenütt jelen van. Annak nyílik meg, aki a tekintetet erre az értéktelenségre: a primer értékekre veti. S elbújik az elől, aki megbabonázva csak az értékeket kísérő érzületértékeket, a boldogságértéket kutatja. Alkalmatlanná teszi értékérzékét a valóságos értéktelenség megragadására. Csak annak jut osztályrészesül, aki nem áll le az érzületértékekkel kacérkodni, aki tántoríthatatlanul a primer értékek nyomába ered. Mert a boldogságérték mint kísérőérték a primer értékektől függ. Aki önálló értéként kezeli, és reális valamiként ered utána, annak szükségképp fantomává válik.

De nem átok, nem örök káprázat-e, hogy minden törekvésünk a boldogságra törekvés formáját, és minden értékben-részesülésünk a boldogság alakját ölti magára? Nem valami örök bölcsesség vagy igazságosság teljesedik-e be e jelenségben? Nem arról van-e szó, hogy az igazi erkölcsi értékekre való valóságos törekvés mindig magában hordozza a boldogságot, megjutalmazva ezzel mintegy önmagát – és annál inkább, minél magasabb értékeket céloz meg az értéksskálán? Reménykedhetünk-e ennek megfelelően abban, hogy a boldogságra leginkább méltó lesz a legboldogabb, hisz ő egyben a boldogságra leginkább képes is? Nem úgy fest-e a dolog, hogy „a legjobb ember a legboldogabb” követelménye magasabb értelemben mégiscsak jogosult? (111–113)

58. fejezet. Az individuális szerelem

Mivel az empirikus személyiség soha nem lehet adekvát ideális értékjellegével, s mivel a szerelem éppenséggel értékintenció, ezért az individuális szerelemnek éppen az az alaptörekvése, hogy az empirikus személyt a személyiség ideális értékéhez közelítse. (...) A személyiség ideájára irányul: az eszményit próbálja érvényesíteni az empirikus emberben: a legmagasabb rendű lehetőségei felől közelít hozzá, a valóságos lehetőségein felül értékeli őt. Ideális lehetőségeit szereti benne: eszményi létének axiológiai egyedülállóságát. (...) A tökéletes megpillantása a tökéletlenben, a végtelenségé a végesben. (...)

Az individuális szerelmi szituáció létrejötté kivételes jelenség. Jelentősen kitágul benne a személyiség szférája. Megkettőződik, mivel magába szippantja, saját-

jaként éli meg a szeretett lény személyes létét, annak teljes terjedelmével együtt. (...) Igazi teremtőerőként igazolódik itt az emberi ethosz, és pedig önmagán túlmutató teremtőerőként. Mert amikor az összviszony a szeretők személyes szférája fölé nő, növeli azok személyes létét: olyan erkölcsi méltóságot kölcsönöz nekik, amilyennel eredetileg egyikük sem rendelkezett. (...)

A szerelem esetében az ember-eszmény a személyiség individuális eszménye. És itt mutatkozik meg az individuális szerelem valóban csodaszerű, metafizikai alapsajátossága. (...) Aki csak egyszer is megtapasztalta az igazi, az érzelmileg teljes szerelmet, az soha nem fogja tagadni, hogy varázslatos ereje van, hogy morálisan is képes megváltoztatni azokat, akik a hatása alá kerülnek, azzá tenni őket, amit látnak, illetve szeretnek egymásban. (...)

Vitathatatlanul igaz, hogy a szerelem a legpozitívabb az összes emberi érzés közül, a szerelemnek van a legmagasabb rendű tartalma az élet teljességén belül, a szerelem a legtisztább, a legmagasabb rendű öröm, a leggazdagabb boldogság. Lényegi vonása, hogy öröknek, időtlennek érezzük. (...) Az empirikus lényt járja át az öröklétben való részesülés felemelő érzése. Ez a valószerűtlen, a szerelemre képtelen emberek számára teljesen felfoghatatlan valami nem illúzió tehát, hanem a legmagátólértetődőbb valóság.

A „boldogság” e felemelő érzés számára persze igencsak félrevezető kifejezés. A populáris felfogás, amely a szerelem érzületértékében csak a boldogságot érzékeli, átsiklik a lényeg fölött. A boldogság éppenhogy csak másodlagos benne. Az örömmel mindig együtt jár a fájdalom. Az eudaimonikus jelenség voltaképp az benne, hogy az érzelem meghatározott mélységétől kezdve közömbössé, valójában megkülönböztethetetlené válik a fájdalom és az élvezet. A szerető lény szenvedése boldogságos, a boldogsága fájdalmas lehet. A szerelem sajátos érzületértéke túl van a boldogságon és a boldogtalanságon. (...)

Mély gyökereivel a lélek legbelsőbb világába nyúlik le. Ugyanakkor képes tudatosítani, vagy legalábbis az érzékelhetőség világába emelni is azt. Sőt, nyelvet biztosít a lélek e belső világ számára, a titokzatosnak, a mindig némán maradónak a számára. A szó persze itt tökéletlen nyelv lenne. A szerelem nyelve mindenesetre nincs szavakhoz kötve. Sohasem véti el kifejeződéseit: ezer nyelve, szimbóluma, megnyilvánulása van. A test és a lélek minden képességét szolgálatába állítja. Kidolgozza a maga-kifejezés formáját, kifogyhatatlan annak eszközeiben és módjaiban. Olyasfajta megértés bontakozik ki ezáltal, amelyet a szerelemre képtelen még csak nem is sejt: a mélységnek, a mélységek közösségének az élete. Soha nem eszmélnénk nélküle legsajátabb bensőnkre, mit sem sejtve mennénk el legbensőbb lényegünk mellett. Nem mese valójában, amit a szerelmes álmodik, amikor úgy tűnik a számára, mintha egy rejtett, titkos kincsesbánya tárulna fel előtte, illetve benne. Tényleg kincsekhez jut általa: a benne ott lakozó kifejezhetetlen, a benne ott lakozó mélység, belső jószág tör felszínre, szerez hatalmat felette. (...)

A köznyelv azt mondja: „a szerelem vak”, ami éppen azt jelenti: a maga vakságában boldog, nincs szüksége látásra. (...) A köznyelvnek bizonyos értelemben persze igaza van. A szerelem – amennyiben nem azt látja, ami a szeme előtt van – valóban „vak”. Helyesebben azt kellene mondani: azt látja, ami nincs a szeme

előtt, ami tárgyi-valóságosan nem létezik. Transzparens módon lát – átlát a dolgon. Látnoki a tekintete. A valóságos ember mögött ott álló ideális lény számít itt a tulajdonképpeni embernek. A személyiségérték tekintetében tehát épp a szerelmes ember a látó, és a nem-szerelmes a vak. A mindennapian látó alkalmatlan a személyiség megragadására; a szerelmes ellenben nem mindennapian lát, amikor a lényeket megragadja. A nem-szerelmes csak a valóságos, a szerelmes csak az ideális személyiséget fogadja el. Ezért azután az is törvényszerű, hogy a szerelmes ember számára épp a nem-szerelmes számít vaknak; hisz nem képes észrevenni, amit a szerelmes lát. (...)

A szerető lény közmondásos fafejűsége – ami a nagyközönségből alkalmasint elnéző mosolyokat, illetve hümmögéseket vált ki – fedi fel valójában a szóban forgó jelenség igazi komolyságát. A szerelmes lény ideális igazságát mit sem csorbítja, ha a tények utóbb a nagyközönség véleményét igazolják. Amíg szeret, amíg látnoki tekintete a szeretett lény ideális ethoszába hatol, addig semmilyen tapasztalat nem „oktathatja ki” – saját tapasztalata sem. Mert ő is csak a valóságos személyt tapasztalhatja, az ideális személyiséget nem. Értéktérzése ezzel szemben mindig az ideálisra vonatkozik. És ezt az értéket soha nem empirikusan, hanem, jóllehet az empirikus személyiségen keresztül, de mindig apriorisztikusan érzékeli. (...)

A szerető megítélésében persze nemcsak az igazság, hanem a tévedés mozzanata is ott található; hisz ha a valóságos embert ideálisnak látjuk, akkor éppenséggel hamisan látjuk őt. E tekintetben a nem-szerelmesnek van igaza. Arra nézve persze, amit nem lát, vagyis az idealitás tekintetében, már nincs igaza. A szerető lény tévedése végzetté válhat, élete nagy csalódásává, annak mértékében, ahogy ellentéte, vagyis a szerelem igazsága, teljesülhetett volna. (...)

Persze semmilyen szenvedés nem túl nagy ár, ha a tiszta szemléletnek, a benne való részesülésnek a kiteljesedéséről van szó. A szerelem életművészete rejlik benne, hogy képesek vagyunk-e az ilyesfajta csúcspontok tartalmát életperspektívaként magunkkal vinni és megőrizni. A szerelmes a legmagasabb rendű megismerésértéket ismeri meg, a legmagasabb rendű emberi életet éli.

Az individuális szerelem mint az élet végső értelmének, mint a legfontosabból való részesedésnek a kifejeződése, mint a legmagasabb rendű önérték, mint az emberi létezés végső értelme megragadásának az egyik legmagasabb formája – ahogy minden igazi önérték: haszontalan valami, de mégis talán a legragyogóbb csillag életünk egén. (481–488) (*Etika* [1926]. Noran Libro, Budapest, 2013.)

(h) *Esztétika*

A szép: kétféle tárgy; de mintha egyetlen tárgy volna. Tehát *reális* tárgy, s ezért az érzékek számára adott; de nem merül ki ebben, ellenkezőleg, ugyanúgy egy teljesen más, *nem valóságos* tárgy is, mely a reálisban – vagy mögötte felbukkanva – jelenik meg. A szép nem egyedül az első tárgy, és nem a második, hanem a kettő együtt, egymásban. Helyesebben szólva, a szép az egyiknek a másikban való megjelenése. Világos, hogy az esztétikai tárgy létmódja ilyen struktúra mellett nem lehet egyszerű. Mint ahogy kétféle tárgy rejlik benne, úgy léte is kétféle; egy reális és egy irreális, csupán megjelenő. S az benne a sajátos, hogy a létnek ez a két-

félesége teljes különműsége ellenére sem vezet a tárgy széthasadásához vagy egységes voltának megszűnéséhez. (...)

Az objektum irányában található az utánzás, a szubjektum irányában viszont az autonóm teremtés elmélete: a *mimészis* [görögül: utánzás] és a *poiészis* [görögül: alkotás]. (...) A mimészis – „ábrázolásnak” kellene fordítani – alapja az a gondolat, hogy az ember nem képes tökéletesebbet alkotni, mint a természet, csak másolhatja a természetet. (...) A poiészis alapja viszont az a gondolat, hogy a szellemnek vannak olyan alkotásai, amelyek a természettől és az élettől egyébként idegenek. (...) A maga módján mindkét gondolat helyes, s ezért számolni kell velük. Nyilvánvaló a feladatunk, hogy egyesítsük őket. (...)

A termékeny művészet sohasem távolodhat messze az élettől és a valóságtól. Ezért mindig kell benne lennie valamennyi mimészisnek. Mindig szilárdan kell gyökereznie a reális életben, amelynek kialakult formái a művészeti alkotásnak is formamotívumai. Másrészt: egy művészet csak akkor tud nagyvá lenni, és fölébe emelkedni korának, ha van benne a való életen túlmutató látnoki erő; ha teremtő módon képes szemlélni azt, ami nincs, de meggyőző, mert a való élet irányának meghosszabbítása. Alapjában véve tehát a mimészis és a poiészis konfliktusa nem volt igazi antinómia. (...)

A befejező vizsgálódások ismét az ember teremtőképességére vonatkoznak. Bár az ember kis arányokban mindenütt gyakorlatilag teremtő – minden „*munkában*”, minden tevékenységben, minden célkitűzésben és a célok követésében. Most azonban nagyobb arányokban megnyilatkozó kreativitásról van szó, a távoli jövőnek szóló alkotásokról, a nagy szerencsejátékról, melyben az ember önmagát teszi kockára, és eljátszhatja magát. Ebben az alkotói küzdelemben, az ember ön-teremtésében játszik nagyon meghatározott és pótolhatatlan szerepet a művészi kinyilatkoztatás. (...)

A teremtőképességnek mindenekelőtt két fajtáját ismerjük a világban (...): az egyik a *természet* kreativitása – tudat nélkül, cél nélkül, vak törekvés, de feltartóztathatatlanul hatol felfelé a lehetséges formák birodalmában, valójában minden „tendencia” nélkül, akarat nélkül, csak az élőlények versengése és könyörtelen szelekciója hajtja; a másik az *ember* teremtőképessége. Ez teljesen az ellentéte az előbbinek, céltevékeny, tudatos, szándékos, mozgékony az irányok és a kitűzött célok megválasztásában, de nagyon korlátozott, tudniillik amennyire korlátozott az ember előrelátása, míg a természet viszont korlátlanul „teremt” tovább. (...)

Az ember teremtő ereje az életaktualitások területén még nem nyilvánul meg legmagasabb formájában. Ez csak akkor következik be, ha már nem valami reálisnak a megteremtéséről, hanem pusztán megjelenítésről van szó. Az ember kreativitásának *esztétikai* formája az alkotás összes többi formájával szemben *főlényben* van azáltal, hogy nem kell megvalósítania, amit a szemlélésben megalkot.

Ez a művészileg szemlélő és alkotó ember nagy, egyedülálló szabadsága. A légtüres térben való mozgáshoz hasonlít, melynek nem kell leküzdenie semmiféle ellenállást; s a művészi ábrázolás tényleg az „*elvalótlanításban*” mozog. Csak itt értjük meg a szó tulajdonképpeni értelmét, mely a reálvalóságtól való eltávolodást jelenti – ellentétben a „megvalósítással”, az olyan munkával, amelynek a reálvalóság a célja. Ámde épp az az érdekes, hogy mindez nem jelent elfordulást a való élettől,

hogy ettől az irreálisban lebegő alkotói tevékenységtől végtelenül finom determináció szála vezetnek vissza a *valóságos* életbe, mégpedig épp a nagy életbe, a történelmi életbe.

Ez az erő tisztán szellemi, a művészetnek az az *ereje*, hogy képes meggyőzni az embert ott, ahol semmiféle demonstrálás és filozofálás sem tudná meggyőzni; sőt az a *hatalma*, hogy a pillantást legelőször állítja be arra, amit meg kell látni – Platón képes kifejezésével élve: a metasztrófé [görögül: elfordulás; Platónnál a lélek elfordulása az igazság és lényeg felé. *Állam*, 525 c.] végrehajtása. Mert ez a döntő. S ezért múlik az ember életében oly sok azon, hogy minden aktualitás mellett „eszmében való életet” is éljen. Azért tud ilyen életet élni, mert képes a művészi szemlélésre. (*Eszttétika* [1945, 1953]. Magyar Helikon, Budapest, 1977, 58–59., 408–411., 732–734.)

☛ Oswald Spenger: A Nyugat alkonya

Valamennyi *kultúrának* megvan a maga *civilizációja*. E két szót (...) első ízben most alkalmazzuk periodikus értelemben, úgy, mint egy szigorúan szükségszerű, szerves egymásutániség kifejezéseit. A civilizáció egy kultúra elkerülhetetlen sorsa. (...) A civilizáció az a legkülsődlegesebb és leginkább művi állapot, melynek elérésére az emberiségnek egy magasan fejlett fajtája egyáltalában képes. A civilizáció – lezárulás; valahogy úgy, ahogyan a *létrejövőt* a *létrejött*, az életet a halál, a kibontakozást a megmerevedés követi. (I. 67.)

A létrejövést és a létrejöttet úgy jellemezhetjük, mint azon formát, melyben az élet ténye és eredménye az éberlét számára jelenvaló. Amíg az ember tudatánál van, a saját, előrehaladó, önmagát folytonosan beteljesítő élet a létrejövés eleme révén éberlétében prezentálódik (...) és az iránynak ama titkokkal teli ismertető-jegyét viseli magán, amit az ember (...) eredménytelenül próbált meg szellemileg megragadni és értelmezni. Ebből következik a létrejött merev mély kapcsolata a halállal. (I. 103.)

Természet és történelem: ily módon tárul fel minden egyes ember előtt az a két, egymással szemben álló végső lehetőség, mely arra való, hogy az őt körül-ölelő valóságot világgéppé rendezze. A valóság annyiban természet, amennyiben minden létrejövetelt a már létrejötthöz rendel hozzá, s annyiban történelem, amennyiben minden létrejöttet a létrejövőhöz igazít. (I. 167.)

Álljon bármilyen mértékben is ellentétben egymással a létrejövő és a létrejött dolgok világa, legalább ennyire biztos az, hogy a megértés valamennyi fajtájában mindkettő jelen van. (...) Mindegyik emberben, kultúrában s kultúrrétegben benne rejlik valamiféle eredendő hajlam, vonzódás s késztetés arra, hogy – mint a világmegértés eszményét – a két forma egyikét részesítse előnyben. A nyugati ember hajlamai szerint nagymértékben történeti irányultságú, az antik ember viszont korántsem volt az. (I. 171.)

A kultúrák organizmusok, a világtörténelem pedig ezek összeletrajza. (...) Az emberiség történelmének egész tartalma belesűrítendő az egyes, egymásra következő, egymás mellett felnövekvő, egymással érintkező, egymást átszínező és el-

nyomó kultúrák sorsába. (I. 184.) Mindegyik kultúra ugyanazon életkorokon megy keresztül, mint az egyes ember. Mindegyiknek megvan a maga gyermek-, ifjú-, felnőtt- és aggkora. (I. 188.)

Az ember nemcsak egy kultúra létrejötte előtt történetietlen, hanem újból történetietlenné válik, ha egy civilizáció a maga teljes és végérvényes alakját eléri és ezáltal a kultúra élő fejlődése bevégeztetik. (II. 74.) (Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya*, I–II. [1918–1922] Európa, Budapest, 1995.)

☛ Oswald Spengler: Az ember és a technika

Az emberi lélek egyre jobban eltávolodott a természettől. Minden ragadozó fegyvere természetes, csak az emberi ököl, ez a felfegyverzett, mesterségesen előállított, átgondolt és kiválasztott fegyver nem az. Itt gyökerezik a művészet és természet ellentétes fogalma. Művészet volt és művészetnek is nevezték mindig az ember technikai ténykedését. (...) Mesterséges, azaz természetellenes minden emberi mű, a tűz gyújtásától kezdve a magas kultúrák igazi művészi alkotásáig. Az ember a teremtés előjogát elragadta a természettől. Már a szabad akarat is lázadás. Az alkotó ember kinőtt a természet kötelékeiből, minden alkotásával messzebb távolodott tőle és ellenségesebbé vált. Ez az ő világtörténelme: feltartóztathatatlan, végzetes kettéválása a mindenségnek és az ember világának; a lázadó története, aki kiszakadva anyja öléből, anyjára emeli kezét. És mivel a természet az erősebb, megkezdődik az ember tragédiája. Az ember mégis függő viszonyban marad, mert a természet mindennek ellenére, őt magát, teremtményét körülfonja. Minden nagy kultúra – ugyanannyi vereség. Egész race-ok maradnak áldozatként a csatatéren, bensejükben szétrombolva, megtörve, lelkileg összezúzva, meddön és terméketlenül. A természet elleni harc reménytelen és mégis végig kell verekedni. (Oswald Spengler: *Az ember és a technika* [1931]. Danubia, Budapest, 1932, 38–39.)

☛ José Ortega y Gasset: A tömegek lázadása

A mai európai közélet legfontosabb – biztató vagy fenyegető? – jelensége a tömegek felnyomulása a teljes társadalmi hatalomig. A tömeg, természete szerint, nem irányíthatja, de nem is tudja irányítani a maga sorsát, arra pedig, hogy a társadalmon uralkodjék, még kevésbé alkalmas; így aztán elmondhatjuk, hogy Európa ma a legsúlyosabb válságban van, ami csak népeket, nemzeteket, kultúrákat egyáltalán érhet. (9) A jelen perc jellegzetessége éppen az, hogy a közönséges ember jól tudja a maga közönséges voltát, de bátorságot merít e közönségeség jogára és arra, hogy e jogot általánosan érvényesítse. (18)

A tömegember soha nem hivatkozhatott rajta kívül eső dolgokra, hacsak a körülmények nem kényszerítették őt erre. Most, amikor nem kényszerítik a körülmények, az örök tömegember, hűen a maga természetes feltételeihez, felhagy minden appellációval s az élete urának érzi magát. A kiválasztott vagy kitűnő em-

ber viszont belső szükségét érzi, hogy valamely nálánál nagyobb, magasabb rendű normát, melynek szívesen szolgál, tűzzön maga elé. Emlékezzünk csak, hogy a kiváló embert a tömegembertől már eleve megkülönböztettük, amikor azt mondtuk, hogy az egyik sokat követel magától, a másik pedig semmit, hanem beéri azzal, hogy olyan, amilyen, és el van magától ragadotva. (69) „Kedvünkre élni közönséges dolog: a nemes rendre és törvényre törekszük” (Goethe). (70)

A ma uralkodó ember primitív *Naturmensch*, aki egy civilizált világ kellős közepén merül fel. A világ civilizált, de embere nem az: gyakran nem is civilizációt lát a civilizációban, hanem úgy használja ezt, mint valami természeti adottságot. (...) Lelke mélyén nem ismeri a civilizáció művészi, mintegy összehasonlíthatatlan lelkét, és soha nem fog a lelkesedésével a gépekről azok felé az elvek felé fordulni, amelyek ezeket a gépeket lehetségessé tették. (92) (José Ortega y Gasset: *A tömegek lázadása* [1930]. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1938.)

☛ José Ortega y Gasset: A szerelemről

Két évszázad óta sokat beszélnek egyesek szerelmeiről, és keveset magáról erről az érzelmeiről. Míg a klasszikus görög kortól kezdve minden korszaknak megvolt a maga nagy elmélete az érzelmeiről, az utolsó kétszáz év nélkülözi ezt. Az antik világban először a platóni tan volt irányadó, aztán a sztoikusoké. A középkor Aquinói Szent Tamását és az arabokét tanulta meg, a XVII. század pedig nagy hévvel tanulmányozta Descartes és Spinoza elméletét a szenvedélyekről. Nem volt hát a múltban olyan nagy filozófus, aki ne érezte volna kötelességének a maga érzelmeleméletének kidolgozását. A mai világnak ezzel szemben nincs az érzelmeiről ilyen rendszer alkotására egyetlen nagyszabású kísérlete sem. (21)

Ha meg akarjuk határozni, mit jelent valamire vágyani, azt mondhatjuk: törekedni birtokbavételére. Itt a birtokbavétel annyit jelent, hogy az a valami életterünkbe kerül, és úton van afelé, hogy részünkké váljék. A vágy természete, hogy kialszik, mihelyt beteljesül, azaz vége szakad, mert kielégül. A szeretet viszont örökké kielégületlen. A vágy, a kívánság jellemző jegye a passzivitás, az az implikáció, hogy tárgya az enyém legyen. A középpontban azonban én maradok, s várom, hogy a dolgok felém gravitáljanak. A szeretet ellenben maga az aktivitás. Ha szeretek valakit, nem várom meg, hogy hozzám közeledjék, hanem magam indulok felé, hogy a közelében lehessenek. A szeretet aktusában személyünk rést talál önnön büvkörén; talán ez a legnagyobb erőfeszítése természetünknek, hogy ki-ki önmagából kilépve meglelje a másik embert. (23)

Személyiségünk sarkkövét és fundamentumát korántsem nézeteink vagy élettapasztalataink alkotják, nem is vérmérsékletünk, hanem egy finomabb, tűnékenyebb valami, mely előtte jár mindezeknek. Sokkal inkább, mint bármi másra, arra születünk, hogy elfogadjunk vagy elutasítsunk dolgokat. Magában hordozza ki-ki a saját, másokéval többé-kevésbé megegyező rendszerét, mint egy vonzalom-ellenszeny töltésű galvánelemet, mely azonnal kész, ha felelni kell: velem vagy ellenem? Szívünkön, vonzódása és ellenszenve kettős áramkörön alapul sze-

mélyiségünk. Még mielőtt ismernénk a környező világot, már ez ragad erre vagy arra, ilyen vagy amolyan értékek felé. (69)

Ez az érdeklődés a szerelem, mely határoz ama számtalan vonzódás felől, melyet érzünk, s elvetvén túlnyomó részüket, egyetlenegyre irányul csupán. Annak az ösztönnek tehát, melynek szerepét így elismeri és egyúttal határok közé szorítja, kiterjedt hatókörén belül bizonyos kiválasztást végez el. (...) A szerelem tehát lényegét tekintve választás, mely személyiségünk központi magvából, lelkünknek mélyéből fakad. (76)

A feltűnő szépség többnyire nem az a szépség, mely szerelmet ébreszt. Ha két férfi összevethetné egyszer, hogy egy nőnek, aki egyikük számára csinos fehérnép, másikuknak viszont maga a szerelem, mi a szépsége, vonzereje, meglepődnének azon, mily másnak látják ugyanazt a személyt. Hideg szemmel nézve a szépség az arc és a termet szabályos, szoborszerű vonalaiban rejlik. A szerelmes számára viszont egyszerűen nem léteznek, elmosódnak a szeretett lény ily nagy formái és vonalai, melyek észlelése bizonyos távolságot feltételez. Amit ő nevez szépségnek, az apró, szétszórt vonások sokasága, olyanoké, mint a kedves szemek színe, szája szegletén a gödröcske vagy megcsendülő hangja. (76–77)

A távolabbról megragadható szépség annyiban más, hogy noha tagadhatatlanul rendelkezik jellegzetes arckifejezéssel és a létezés egy egyedi módját teszi érzékelhetővé, emellett még önálló esztétikai értéke is van, szinte tárgyiasult, szoborszerű varázsa, s ez az, amire a szépség szó valójában vonatkozik. Tévedés volna azonban azt hinni, hogy ez a szabályos szépség ihlet rajongó szerelemre. Mindennapi tapasztalat, hogy a szoborszerű szabályosság értelmében legszebb nők mily kevésbé gyűjtják fel a férfiak szerelmét. Hisz nincs olyan társaság, melynek ne volnának meg a maga szépségei, azaz mindnyájuk szerint szép hölgyei, akiket úgy mutogatnak színházokban, vigasságokon, mintha önmaguk emlékművei volnának. Mégsem ők azok, csak nagy ritkán, akik szenvedélyt, személyükre szólót ébresztenek a férfiakban. Az effajta szépségben annyira túlteng az elvont esztétikum, hogy műtárggyá teszi, s ezáltal elválasztja és eltávolítja mint nőt mitőlünk. (77–78)

A szép fogalma mint fényesre csiszolt, súlyos márványtömb borul rá a szerelem lélektanára, maga alá temetve mindazt, ami finomabb elemzésre, magvas gondolatra való lehetőségként benne rejlik. Így amikor arról beszélünk, hogy egy férfi beleszeretett egy nőbe, mert csinosnak találta, azt hisszük, mindent közöltünk az ügyről, noha lényegében semmit sem mondtunk. (78)

A szerelem: vágyunk szépségben nemzeni – tiktein en tó kaló –, így mondja Plátón. Nemzeni nem más, mint teremteni, jövőt alkotni. A szépség itt a lehető legjobb életet jelenti. A szerelem valami mélységes ragaszkodás az emberi élet egy bizonyos, nekünk legjobbnak tűnő válfajához, melyet készen és kialakultan lelünk fel valaki másban. (79)

Személyiségünk az élet folyamán kétszer vagy háromszor is átalakul, és nem is kis mértékben, de erkölcsiségének pályáíve töretlen marad, s a változás sem jelent többet, mint egy új szakasz kezdetét. Noha meg nem szakad közösségünk, mi több, mélységes azonosságunk előző érzésvilágunkkal, mégis rá kell döbbernünk egy napon, hogy jellemünk új fejlődési szakaszába érkezett, vagyis árnyalataiban

átrendeződött. (...) Hát nem elképesztő véletlen, hogy szinte minden férfi, ha férfi, igaz szerelmet csak két-három alkalommal él át élete folyamán? Még tovább megyek: hogy mindegyik ilyen szerelem egybeesik a jellem fent leírt új fejlődési szakaszaival? Nem látom túlzásnak, ha azt állítom, hogy legfényesebb bizonyítéka éppen ez a fenti vázolt elképzeléseknek. Újnak tapasztalt életérzéshez újfajta nőti-pushoz való átpártolás társul. Értékrendszerünk többé vagy kevésbé módosult, de mindig összhangban maradva valamiképpen az addigival. Olyan minőségek kerülnek előtérbe, melyeket régebben nem értékeltünk, de még csak észre sem vetünk, s így egy új erotikus választék képződik a férfi számára a nőtársadalomban. (81–82) (José Ortega y Gasset: *A szerelemről* [1926–1927] Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991.)

☛ Oliveira Salazar: Békés forradalom

Az állam, léténél fogva, bármilyen legyen is formája, politikai alkotás, mely alapvető elvek rendszeréből ered: a nemzet képzetéből és értékéből, az emberi személynek és jogainak képzetéből, s a tekintély előjogaiból és határolt voltából. Ebből logikusan következik minden. És minthogy a hatalomnak mintegy a lényege, hogy azt keresse, miképpen maradhat fenn, az elveknek kisebb vagy nagyobb részét a hatalom nem engedheti vitatni, vagyis lesznek kérdések, melyekre nézve a szabadság nem létezik. A tagadás ezzel a ténnyel szemben mit sem ér.

Ha az állam nem más, mint bizonyos tanítás, elvrendszer, mely működésben van, nem lenne észszerű, ha nem érdeklődne saját ideológiája iránt, ellenkezőleg, minden állam abban a helyzetben van, hogy azt megvédelmezni és népszerűsíteni köteles, már csak azért is, hogy saját helyzetét megerősítse. Ha az állam bizonyos tekintetben az igazság birtokosának tekinti magát, semlegessége önmaga igazságával szemben elképzelhetetlen. A közömbösség egy elvvel szemben körülbelül egyenértékű az elv tagadásával, s gyakran súlyosabb, több a hallgatás, mint a tévedés. (...)

Ellene vagyunk tehát mindennek, ami internacionális, ellene vagyunk a kommunizmusnak, szocializmusnak, liberális szindikalizmusnak, mindennek, ami megkisebbiti, szétosztja és feldúlja a családot; az osztályharc ellen vagyunk, a hazátlanok és istentelenek ellen, a munka rabszolgasága ellen, az élet kizárólagosan materialista felfogása ellen, s az ellen a felfogás ellen, mely a jog forrásának az erőt tekinti. Ellene mondunk korunk minden nagy eretnekségének, annál inkább, mert sohasem volt semmi bizonyosságunk arra vonatkozóan, hogy valaha is lett volna a földön olyan hely, ahol hasonló eretnekségek hirdetési-szabadságának jó vége lett volna. Ez a szabadság, ha a modern idők barbárainak megadnánk, nem szolgálna másra, csak arra, hogy aláassa civilizációnk alapjait. (1936)

Európa már belekerült az utóbbi évszázadok legnagyobb szellemi válságába. (...) A filozófia tébolya sorra megrendítette az elmékben az örök igazságokhoz való ragaszkodást és szétmarta a szellemekben a nagy bizonyosságokat. E romboló munka egy adott pillanatában megrémülve látták, hogy tulajdonképpen nem állítottak semmit azoknak a mérföldköveknek a helyébe, amelyeknek segítségével

az emberek az életben haladni tudnak. Tagadták Istent, a bizonyosságot, az igazságot, az igazságosságot, az erkölcsöt, [mindezt] a kételkedés, a pragmatizmus, az epikureizmus és még néhány ezer olyan zavaros eszme nevében, amelyeknek ürességét csak nagy nehézségek árán sikerült kitölteni. (...)

Bármily messzemenően türelmesek vagyunk is azokkal az elméleti különbségekkel szemben, amelyek bizonyos kérdésekben elkülönítik egymástól az embereket, kénytelenek vagyunk a leghatározottabban hangsúlyozni, hogy semminek semmi olyan szabadságot nem ismerünk el, amely a nemzettel, a közjával, a családdal és az erkölccsel ellenkezik. Éppen ellenkezőleg, azt akarjuk, hogy a család és az iskola eltörölhetetlenül vésse bele a kialakuló lélekbe azokat a magas és nemes érzelmeket, amelyek civilizációnkat jellemzik, s azt a mély hazaszeretetet, amely azoknak a szeretetéhez hasonlít, akik a hazát alapították és növelték a századok folyamán. (1934)

A kétségtől, a század negativizmusától megtépett lelkek számára megkíséreltük visszaállítani a nagy bizonyosságok vigaszát. Nem vitáztunk Isten és az erény felett; nem vitattuk a hazát és történelmét; nem vitattuk a tekintélyt és értékét; nem vitattuk a családot és erkölcsét; nem vitattuk a munka dicsőségét és a munkálkodás kötelességét. (...)

Áthatva egy felsőbb szellemiség értékének és az életben való szükségességének gondolatától anélkül, hogy az egyéni meggyőződésekkel, az őszinte közönnyel vagy hitetlenséggel törődnénk, tiszteletben tartottuk a hívők lelkiismeretét, és megszilárdítottuk a vallási békét. Nem vitatkozunk Isten felett.

És nem vitatkozunk a haza, vagyis a területi és erkölcsi sérthetlenségében, teljes függetlenségében és történeti hivatásában felfogott nemzet felett. Lehetnek nála hatalmasabbak, gazdagabbak, esetleg szebbek: de ez itt a miénk és soha még derék szívű fiú nem akart más anya gyermeke lenni. (...) Elszántuk magunkat arra, hogy megszabadulunk a fáradtaktól vagy a hitetlenektől. (...)

Nem vitatjuk a tekintélyt. Tény az és szükségesség; ha eltűnik, csak azért tűnik el, hogy új erővel támadjon fel ismét, és ha támadják, csak azért támadják, hogy más kezekbe szolgáltassák. (...) A gondviselés nagyszerű ajándéka, mert nélküle lehetetlen volna a társadalmi élet és a civilizáció. (...) A közös érdekek megszerzése és védelme, az egyéni érdekek összeegyeztetése, a rend, a béke, a szociális aggregátum elérendő céljainak meghatározása, a szükséges eszközök előkészítése, a jobbra való törekvés is mind az ő műve és gyümölcse. (...)

Nem vitatjuk a családot. Az ember ebben születik, itt nevelkednek a nemzedékek, itt alakul ki a szeretetnek az a kicsiny világa, amely nélkül az ember nehezen élhet. Ha fölbomlik a család, fölbomlik a ház, a tűzhely, föloldódnak a rokonsági kötelékek, s az emberek elszigetelve, idegenül állanak az állam előtt, kapcsolatok nélkül és erkölcsi szempontból kivetkőzve önmagunknak több mint feléből; elvész a név, az ember pusztá számmá válik s a társadalmi élet képe nyomban más arcot ölt. (...)

A természet újra jogaiba lép majd, s a polgári társadalom újból meg fogja látni, hogy erkölcsé, szilárdsága, összetartó ereje mily közvetlenül függ a család erkölcsétől, szilárdságától, összetartó erejétől. A család az élet szükségszerű eredete, az

erkölcsi gazdagság forrása s az ember ösztönzője a mindennapi kenyérért folytatott küzdelemben. Nem vitatjuk a családot.

És nem vitatjuk a munkát, mint jogot és mint kötelességet. Sem mint jogot, mert ez azt jelentené, hogy éhhalálra ítéljük azokat, akiknek nincs egyebük, mint a két karjuk; sem mint kötelességet, mert ez annyit jelentene, hogy elismerjük a gazdagok jogát ahhoz, hogy a szegények munkájából éljenek. Mert belőle táplálkozik az élet, belőle ered a gazdagság, belőle származik a népek jóléte: a munka tisztesség és dicsőség; különbözhetik a hasznosság vagy a gazdasági érték szempontjából, de erkölcsileg egyformán méltóságteljes. (1936)

(António de Oliveira Salazar: *Békés forradalom*. Athenaeum, Budapest, é. n. [1941?], 37–39., 219–222., 296–301.)

☛ Carl Smitt: Politikai teológia

A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom. Ennek oka nemcsak történeti fejlődésük, melynek során teológiából államelméletté alakultak, mint például a mindenható Isten és a politikában megtalálható teljhatalmú törvényhozó esetében, hanem szerkezeti struktúrájukban is, melynek megismerése szükséges a fogalmaknak a szociológiai vizsgálatához. A kivételes állapot a jogtudományban hasonló jelentéssel bír, mint a csoda a teológiában. Csak az ilyen analógiák tudatában ismerhetjük fel az utóbbi évszázadok során az államfilozófiai elvek körében végbement fejlődést. A modern jogállam elve a deizmussal együtt jut érvényre, azzal a teológiával és metafizikával, amely kizárja a világból a csoda lehetőségét, és éppen úgy elutasítja a természeti törvények csoda segítségével történő közvetlen megszegését, mint a szuverén közvetlen beavatkozását az érvényes jogrendbe. A felvilágosodás racionalizmusa minden formájában elveti a kivételes állapotot. Ezért próbáltak meg az ellenforradalom konzervatív írói a teista teológiából vett analógiával alátámasztani az uralkodó személyes szuverenitását.

Már régóta igyekszem rámutatni az ilyen analógiák rendszertani és módszertani jelentőségére (*Az állam értéke; Politikai romantika; A diktatúra*). A csoda fogalmának ilyen összefüggésben történő részletes bemutatását más alkalomra hagyom. Most csak az érdekel bennünket, milyen mértékben jöhet számításba ez az összefüggés a jogi fogalmak szociológiája számára. A politika területén az ilyenfajta analógiákat az ellenforradalom katolikus államfilozófusai, de Bonald, de Maistre és Donoso Cortés alkalmazták a legérdekesebben. Náluk már az első pillantásra felismerhető, hogy fogalmilag tiszta, rendszeres analógiáról, és nem csupán valamilyen misztikus, természetfilozófiai vagy akár romantikus játszadozásról van szó, melyek az állam és a társadalom számára is könnyedén találnak színes képeket, szimbólumokat. Az ilyen analógia legtisztább filozófiai kifejtésével Leibniznél találkozunk (G. W. von Leibniz: *Nova Methodus*, 4. és 5. szakasz). Leibniz elutasítja a jogtudománynak az orvostudománnyal, illetve a matematikával történő összehasonlítását, így is hangsúlyozva rendszertani rokonságát a teológiával: „Joggal vittük át osztályozásunkat a teológiáról a jogtudományra, mert e két tudomány

hasonlósága bámulatba ejtő.” Mindkettőnek kettős alapelve van, a *ratio*, értelem (ezért beszélhetünk természeti teológiáról és jogtudományról), és a *scriptura*, írás, vagyis egy pozitív kinyilatkoztatásokat és rendelkezéseket tartalmazó könyv. (Carl Smitt: *Politikai teológia* [1922]. ELTE ÁJK, Budapest, 1992, 19.)

☛ Eduard Spranger: Eros

Az Erósz magvában esztétikai jellegű. Neki is van azonban, mint látni fogjuk, alapvető vallásos gyökere. Azért esztétikai, mert eredetileg a szép ember váltja ki. (...) Mély szellemi elragadtatottságot érzünk magunkban akkor, amikor a formáknak ebbe a szépségébe bele és rajta mintegy keresztülérezzük magunkat. Ezért az érzéki-látható alak „jelkép”, és az, aki „tartalmát” értelmezni akarja, homályos sejtésként lelke mélyébe rejtve körülbelül a következő vonatkozásokat hozza felszínre.

Ez az eleven alakulat a természet titkos teremtő erőire tartalmaz magában utalást. Végtelen áhítat és hála áramlik át rajtunk a természet iránt azért, hogy ez sikerült neki, hogy rejtett mélyeiben olyan, hogy ezt akarhatja, ezt tökélyre viheti. S miközben ily sejtelmek csendülnek meg, a pusztán esztétikai beleézés misztikus élménnyé mélyül; ezért neveztük Erósz-t vallásosnak. A világ értelméből „nyilatkoztatja” itt ki magát valami. A természet magában hordozza a szépre való akaratot, azonban mégsem úgy, hogy megelégednék a pusztán érzéki megjelenéssel, hanem úgy, hogy ennek a példázatnak az útján elárul valamit. Mégpedig úgy, hogy titkos írásával valami lelkire utal, amely a testet akként teszi széppé, hogy keresztülcsillan rajta.

A lélek az, amely a testet széppé teszi, s ha ő nem lenne szép, a külső vonalak sem érdemelnék meg, hogy szépek nevezzük őket. Az pedig, hogy a lélek szép, megint csak semmi egyebet nem jelenthet, minthogy benne a teremtő természet titkos akarata, az élet tiszta, torzítatlan törvénye öltött alakot. Az életet lehelő világegyetem legmélyebb értékakarata csillan keresztül a lelken, miként a lélek a testen. Egy ilyen, önmagára talán rá sem eszmélő lélekről mondjuk, hogy benne a legfőbb metafizikai értéktartalom, amire csak a szellemi-eleven világ anyaöle képes, jelenik meg. Így élünk át az ifjúi-szép jelenségbe burkolva végső világértékeket. És akit az Erósz megilletett, az nem kételkedik abban, hogy ebben az állapotban közelebb van a világ értelméhez, mint az emelkedettség bármely más pillanatában. (...)

Valamely mélyen erotikus lelki kapcsolat tartalmának megoldását és megváltását nem adhatja meg a nemi aktus. Innen érthető a Phaidrosz nemes lovának szégyenkező húzódozása a kedvestől. Innen érthető a lélek mélyen gyökerező szemérme. A testi egyesülés, mint minden esetben egyszeri, múltékony, időbeli aktus, nem merítheti ki egy lelki közösség értelmét, amely örökkévaló, végtelen és isteni. Mélyebb világösszefüggések szövik itt munkájukat, mint a pusztán fizikai szaporodás. (...)

Az erotikának talán csak egy olyan formája van, amelyben a testi birtoklás a szellemi vágy kielégüléséhez hozzájárulhat. Ahol ez a helyzet, ott mindenesetre

egy természeti akarat ér értelmes céljához, amelynek az a feladata, hogy a szellemi nemzésben egyszersmind új testi életet is hozzon létre. Erről pedig csak abban az esetben lehet szó, amikor férfi és nő a legfenköltebb Erósztól hajtvá, teljes lelkükkel és teljes, osztatlan lényükkel egyesülnek. Azonban ez sem történhet meg a nélkül a szakadék előtt való megborzadás nélkül, amelyen csupán a tiszta szeretet vihet keresztül. Dante Beatricét csupán távolról üdvözölte. S mégis az egész életet jelentette számára. Ő adta neki azt a boldogtalan boldogságot, amelyből az egész világot átfogó költemény született. Danténak megadatott, hogy lelke vágyából adjon életet szülöttjének. (...)

Erő hát az, az élet ősforrásából áramló erő, amit az Erósz kölcsönöz. S hatását tovább is nyomom követhetjük. Ő hozza létre ugyanis, csupán ő az eszményeket. Az eszményítés ereje, amellyel a világot és az embereket legvégső értéklehetőségeik értelmében tapasztalati jelenségük fölé emeljük, az Erószból és csakis az Erószból születik. Lehet, hogy csupán részgazságot fejezünk ki, amikor a világ lényegét a vágyódó, teremtő világképzeletre akarjuk visszavezetni. Azonban ennek az eljárásnak a gyökere őszinte alapélményből fakad. Miközben eszményeket teremtünk, eszményeket látunk bele a világba, csupán végső rendeltetését olvasuk ki belőle. Ez a rendeltetés ekkor egyszersmind vérré válik vérünkben. A természet segítőtársaivá válunk, hogy beteljesíthesse, amit valójában akar. De csak ha képzeletünk tiszta és torzítatlan életerőkből buzog, sikerül neki legbensőbb lényünknek ez a felemelése. Csupán a napszerű szem látja meg a Napot; csupán az erotikus ember tudja megragadni az eszményt; csupán az etikai megdicsőülés „valódi”. (...)

Egyetlen legfőbb pontból áramlik az az erő, amely a dolgok sokaságának egyszersmind értékét ad, és megteremti mérték- és értékfogalmakban megfogható igazságukat. Érzéki-plasztikus formájuk azért szép, mert az igazsággal együtt a jószág is átcsillan rajtuk. A jószágból, azaz a legfőbb világértékből érthetőek a fogalmak és a formák is. A lényegbeli egyszerre szép, igaz és jó. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha a jószágot magát is a szabályos matematikai alakzatokkal rokonságban és velük összehasonlíthatóan mértékfogalomnak gondoljuk.

Mértékek vonulnak tehát át a világon. Ezért kozmosz a világ, azaz rendezett egész, amelyben minden a formák összhangjává csendül össze. Az emberben benne remeg a vágy a formát öltött, törvényszerű jószágnak mint Erósznak ez után a fénybirodalma után. Mélységes sóvárgás lakozik benne, hogy részese legyen ennek a mértéknek, és önmagában is kozmoszá váljék, miként az egész: kozmosz. Mikrokozmosz – makrokozmosz: a kettő meghatározza egymást, és törvényszerűségük azonos. Csak az, akiben megvan az Erósz, hordoz világot magában, építhet világot magában. Mert az Erósz forma, törvény és érték után törekszik, szépség, igazság és jószág hármasság után.

Győzhetetlen ez a mindenség struktúrájából fakadó erő. Minden ifjú lélek újból és torzítatlanul magával hozza. (...) Lehetséges, hogy az Erósz esetleges tárgya, egy ember, annyira távol áll az eszménytől, hogy a kívülről szemlélő előtt ez az erotika teljesen tévesnek és betegesnek látszik. Mindez azonban nem cáfolja az Erószot. Hiszen ez semmi egyéb, mint maga a növekvő léleknek vágyódó ereje,

amellyel eszményeit a méltatlan tárgyon is felfedezni véli. Ez csupán azt bizonyítja, hogy az eszményítő törekvés a lélek legbelsejéből ered.

Egy belülről táplálkozó képzelet az isteni és felmagasztosult lét fátyolát teríti a szegényes, pillanatnyi lét fölé. Az eszményítő képzelet szépséget szomjazva, hittel és az alkotás örömeivel, kimeríthetetlen szeretettel pillant a világba. És ahová csak ez az Erósz tekint, miként egy életet ébresztő tavaszi szél lehelete, minden nemeset felébreszt. Melegítő sugarainak hatására élet születik. (...) Emberformáló és világformáló; az isteninek kihúnyó szikráját is ismét lángra lobbantja. Erósz keres és küzd; azonban felül is kerekedik és győztes marad, mivel az élet értelmével annak végső esztétikai-vallásos egységében egybehangzik: "Ερως ἀνίκητε μάχαν. [Eros anikate mahan = Erósz, csatában le nem győzött. Szophoklész: *Antigoné*, 781. sor. – F. Z.] (Eduard Spranger: *Eros* [1928]. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1946, 16–26.)

☛ Christopher Dawson: Európa születése

A középkor hajnala valójában éppen olyan mozgalmas volt, éppen olyan jelentős változásokkal teli, mint az európai civilizáció bármely más korszaka. Mint már könyvem címében is kifejezésre juttatom, ez a kor összehasonlíthatatlanul termékenyebb volt az összes többi koroknál, mert nem ilyen vagy amolyan kulturális jelenségeket fejlesztett ki, hanem a kultúrát magát, minden következő fejlődés magját és alapját. Annak, hogy e korszakot nehéz megérteni és megítélni, nagyrészt tevékenységének teremtő voltában van a magyarázata, mely mint valami belső organikus folyamat, munkálkodott volt, anélkül hogy jellegzetes termékek külsőleg is kifejezésre juttatták volna a természetét. (...)

Nyilvánvaló, hogy nem érthetjük meg a középkor kultúráját, ha nem rokon-szenvezünk a középkori vallásossággal, ha nem becsljük teljes értéke szerint. E tekintetben a katolikus történetíró kétségtelenül előnyben van. A világi történetíró szükségképpen hajlani fog arra, hogy „sötét időknek” tekintse a középkor elejét, barbár világnak, melynek nem volt világi kultúrája és irodalma, mely követhetetlen disputákra pazarolta szellemét, olyan dogmák körüli vitákra, amelyeknek már a kiindulópontja is elfogadhatatlan az értelem számára, és olyan háborúban emésztette fel magát, amelyek teljességgel indokolatlanok, nem lévén semminémű gazdasági vagy politikai hátterük. A katolikus történetíró ezzel szemben nem sötétséget lát a középkor elején, hanem hajnalodást; azt látja, hogy a Nyugat megtérül, kialakulnak a keresztény civilizáció alapjai, megszületik a keresztény művészet és a katolikus liturgia. (...)

Fontos megérteni, mit jelentett a hit mint szellemi életmegnyilvánulásaik állandóan ható egyedüli ihletője a középkor embereinek. Ez a kor ugyanis nemcsak azért volt hívő korszak, mivel a benne élő egyedek eleget tettek a vallás külső követelményeinek, még kevésbé azért, mintha a benne élő egyedek erkölcsösebbek, igazságszeretőbb vagy emberségesebb magatartást tanúsítottak volna társadalmi és gazdasági viszonylataikban, mint a maiak, hanem azért, mert kevésbé bíztak magukban és az emberi szándék eredményességében, és olyasmire bízták magukat, ami különbözik a civilizációtól és nem tárgya a történelemnek. Ez a viselkedés

kétségkívül hasonlít a keleti vallásos társadalmak viselkedéséhez, de lényegileg elüt tőlük abban, hogy nem vezetett közönyre és fatalizmusra a külső világ irányában, hanem ellenkezőleg, felfokozta társadalmi tevékenységüket.

Európa félelemben, gyengeségben és szenvedésben született meg, olyan szenvedésben, amelyről ma, a közelmúlt évtizedeinek borzalmai ellenére sem tudunk képet alkotni magunknak. De a kor csapásai nyomán fellépő kétségbeesés, határtalan tehetetlenség és kiszolgáltatottság egyben a leghősiesebb kiállásokra, a legemberfelettebb szolgálatokra készítette e kor bátor, önfeláldozó embereit. (Christopher Dawson: *The Making of Europe* [1932]. *Európa születése*. Athenaeum, Budapest, é. n., 1–2., 4., 5–6.)

☛ Edmund Husserl: A filozófia mint szigorú tudomány

A filozófia kezdettől fogva szigorúan tudományos kívánt lenni, olyan tudomány, amely eleget tesz a legmagasabb rendű teoretikus igényeknek, és ugyanakkor etikai, vallási tekintetben tiszta észelvek szabályozta életet tesz lehetővé. (...) A filozófia, fejlődésének egyetlen korszakában sem tudott teljes egészében megfelelni a szigorú tudományosság igényének. (...)

Azt mondom, hogy a filozófia nem tudomány; mint tudomány még csak keletkezőben sincsen. Ezt azon mérem le, hogy egyáltalán nincsen objektíven megalapozott teoretikus anyaga, amelyet tanítani lehetne. (...) Az európai kultúra legfőbb érdekei megkívánják egy szigorúan tudományos filozófia kialakítását; ha korunkban egyáltalán jogosultsága van egy filozófiai fordulatnak, akkor azt mindenképpen a filozófia szigorú tudományként való újraalapozása kell hogy éltesse. (...)

Most a világnézeti filozófia értelmének és létjogosultságának mérlegelésére térünk rá, hogy azután szembeállítsuk vele a szigorúan tudományos filozófiát. Az újkor világnézet-filozófiája, amint erre már utaltunk, a történelmi szkepticizmus szülötte. (...) Minden egyes nagy filozófiai rendszer nem csupán történelmi tény, hanem nagy, egészen különleges, teleologikus funkciója is van az emberiség szellemi életének fejlődésében, nevezetesen: kora élettapasztalatának, műveltségének, bölcsességének végső felfokozása. (...) Világnézeti filozófia születik, amely nagy rendszereiben megadja a viszonylag tökéletes feleletet az élet és a világ rejtélyeire, nevezetesen arra, hogy miképpen lehet a lehető legjobban kielégítően feloldani és megmagyarázni mindazt, ami az életben teoretikus, axiológiai, praktikus szempontból nincsen rendjén, s amivel a tapasztalat, a bölcsesség, a pusztá élet- és világszemlélet csak tökéletlenül tud megbirkózni. (...)

A filozófia ideája azt követeli meg, hogy most egyéb, bizonyos szempontokból még magasabb rendű értékeket is megvalósítsunk benne: a filozófia tudományosságát. (...) Az újkori tudat számára a műveltség vagy a világnézet és a tudomány ideái – mint gyakorlati eszmények – élesen különváltak és ettől fogva mindörökre különválasztva is maradnak. (...) A világnézet ideája koronként változik, ezzel szemben a tudomány ideája időfeletti. (...) Az egyik a kort szolgálja, a másik az örökkévalóságot. (...)

A világnézeti filozófia úgy tanít, ahogy már a bölcselet szokott: személyiség fordul benne a személyiséghez. Ily filozófiai stílusban csupán annak szabad tanító módon a nyilvánosság szélesebb köreihez fordulnia, aki erre hivatott, aki különös, jelentős, egyéni sajátossággal, egyéni bölcsességgel rendelkezik, magasztos gyakorlati – vallási, etikai, jogi stb. – érdekek szószólójaként. A tudomány azonban személytelen. Aki abban dolgozik, annak nem bölcsességre, hanem elméleti tehetségre van szüksége. A tudós olyan örök érvényességek kincsét gyarapítja, amelynek az emberiség üdvére kell szolgálnia. Kivételesen nagymértékben áll ez a filozófiai tudományra. (...)

A mélyértelműség a bölcsesség dolga, a szigorú elméleté a fogalmi érthetőség és a világosság. A mélyértelműség sejtelmeit egyértelmű racionális alakzatokká átformálni – ez a szigorú tudományok újjáalakításának lényeges folyamata. (...) A filozófiának éppen az a lényege, hogy – mivel a végső okokat vizsgálja – tudományos munkássága a közvetlen intuíció szférájában mozog. Korunknak döntő lépést kell megtennie: fel kell ismernie, hogy a helyesen értelmezett filozófiai intuíció, a fenomenológiai lényegmegragadás útján beláthatatlan működési tér tárul fel előtte. (Edmund Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány* [1910/11]. Válogatott tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1972, 11–192.)

☛ Max Scheler

A szerző etikája szerint az a tanítás, hogy minden személy eredeti felelősséget visel valamennyi személy egész világának erkölcsi üdvéért (a szolidaritás elve), kizár mindenfajta hamis, úgynevezett „individualizmust”, valamennyi hamis és káros következményével együtt. A szerző erkölcsileg értékesnek nem az „elszigetelt” személyt tartja, hanem azt, aki eredetileg Istennel összekapcsolva tudja magát, szeretettel közeledik a világhoz, s úgy érzi, szolidárisan egyesül a szellemi világ és az emberiség egészével.

De éppen azért, mivel a szerző elmélete mindenfajta gondoskodást a közösségért és annak formáiért minden ember individuális személyének eleven középontjába helyez, tagadhatja meg a legélesebben, sőt a leggorombábban az ethosz minden olyan irányzatát, amely a személy értékét eredetileg és lényegileg függőként tételezi valamilyen tőle függetlenül meglévő közösségtől vagy a javak világtól, sőt értékét éppenséggel ezeknek a „kapcsolatoknak” tulajdonítja. (...)

Az, hogy ennek az egész világegyetemnek a végső értelme és értéke, végül is kizárólag azoknak a személyeknek a pusztá létén (nem teljesítményén) és a lehető legtökéletesebb jólétén (jó voltán), a leggazdagabb tartalmasságán és legteljesebb kibontakozásán, legtisztább szépségén és belső harmóniáján mérendő le, akikben egy időre a világban található minden erő összpontosul és felemelkedik – ez az a leglényegesebb és legfontosabb tétel, amelyet ez a mű a lehető legteljesebben kíván megalapozni és átadni. (Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értékétika*. Előszó a második kiadáshoz. Gondolat, Budapest, 1979, 12.)

☛ Bertrand Russell: Ismeretség útján és leírás útján szerzett megismerés

Láttuk, hogy kétfajta ismeret van: dolgok ismerete és igazságok ismerete. Ebben a fejezetben kizárólag a dolgok ismeretére lesz gondunk, amelynek mindjárt két fajtáját különböztetjük meg. A dolgok ismerete, ha abból a fajtából való, amelyet ismeretség útján való megismerésnek nevezünk, lényegesen egyszerűbb, mint bármely igazságmegismerés, és logikailag független az igazságok ismeretétől. (...) Ezzel szemben a dolgoknak leírás útján való ismerete mindig feltételezi bizonyos igazságok ismeretét: ez forrása és alapja. De legelőször is tisztáznunk kell, mit értünk „ismeretség” és mit „leírás” alatt.

Azt fogjuk mondani, hogy ismeretségben vagyunk bármivel, amit közvetlenül veszünk észre, minden következtetési folyamat és minden igazságismeret közvetítése nélkül. Így asztalom esetében ismeretségben vagyok az érzéki adatokkal, amelyek asztalom jelenségét kiteszik. (...) Ezzel szemben az asztalról mint fizikai tárgyról való ismeretem nem közvetlen megismerés. (...) Az asztalról való ismeretem olyan fajtájú, amelyet „leírás útján szerzett megismerésnek” fogunk nevezni. (...)

Ha egyáltalán meg akarunk ismerni valamit az asztalról, igazságokat kell ismernünk, amelyeket összekapcsolunk dolgokkal, amelyekkel ismeretségben vagyunk: tudnunk kell, hogy „ilyen és ilyen érzéki adatokat valamely fizikai tárgy idéz elő”. Nincsen olyan lelkiállapot, amelyben az asztalt közvetlenül észreveszszük; minden ismeretünk az asztalról valójában igazságok ismerete, és az a jelenlévő dolog, ami az asztal tulajdonképpen, szigorúan véve egyáltalán nem ismeretes előttünk. Egy leírást ismerünk, és tudjuk, hogy van egy olyan tárgy, amelyre ez a leírás ráillik, bár e tárgyat magát nem ismerjük közvetlenül. Ilyen esetben azt mondjuk, hogy a tárgyról való ismeretünk leírás útján szerzett ismeret. (...)

Minden igazságismeret feltételezi, hogy ismeretségben legyünk oly dolgokkal, amelyek lényegileg különböznek az érzéki adatoktól; ezek a dolgok azok, amelyeket néha „elvont képzeteknek” neveznek, mi pedig univerzáléknak fogunk hívni. (...) Az első terjeszkedés az érzéki adatokon túl az emlékezet útján való ismeretség. (...) A következő kiterjesztés az önmegfigyelés útján való ismeretség. (...) Ki fog derülni, hogy a tárgyak között, amelyekkel ismeretségben vagyunk, nincsenek ott a fizikai tárgyak (mint az érzéki adatok ellentétese), sem pedig más emberek elméi. Ezeket a dolgokat azon úton ismerjük meg, amit „leírás útján való megismerésnek” nevezek. Miben áll ez? „Leírás” alatt értek bármely „egy ilyen és ilyen” vagy „az ilyen és ilyen” formájú mondatot. (...) A leírásokat magukban foglaló tételek elemzésének alapvető elve ez: Minden tételnek, amelyet megérthetünk, végig olyan alkotóelemekből kell összetevődnie, amelyekkel ismeretségben vagyunk. (...)

A leírás útján szerzett ismeret legfőbb jelentősége abban áll, hogy képessé tesz az egyéni tapasztalat határainak meghaladására. Annak ellenére, hogy csak oly igazságokat ismerhetünk meg, amelyek végig ismeretség útján tapasztalt elemek-

ből állanak, leírás útján olyan dolgokat is ismerhetünk, amelyeket sohasem tapasztaltunk. Közvetlen tapasztalásunk szűk területe mellett ez az eredmény életbe vágó fontosságú, és amíg nem értjük át, sok minden ismeretünk rejtélyes és ezért kétes is marad. (B. Russell: *A filozófia alapproblémái* [1910]. Kossuth, Budapest, 1991, 51–64.)

☛ Bertrand Russell: Filozófiai fejlődésem

„Az általános és a különös létezők és a nevek” c. fejezetből

A *Polemic* című folyóiratban mese formájában fejtettem ki néhány idevágó hagyományos felfogást (2. szám, 1946, 24–25.):

Egyszer egy különböző iskolákhoz tartozó filozófusokból álló társaság a kontinens egy félreeső tartományában utazgatott. Találtak egy igénytelen fogadót és ebédet rendeltek; a fogadós egy szép szelet marhahúst ígért nekik. Mikor azonban a marhahús megérkezett, nem bizonyult túlságosan étvágygerjesztőnek. Az egyik filozófus, aki Hume tanítványa és tapasztalt utazó volt, hívatta a fogadóst, és így szólt hozzá: „Ez nem marha, ez ló.” Nem tudta, hogy a fogadós valaha jobb napokat látott, csupán elhanyagolta az ügyeit, és a filozófia iránti odaadása miatt süllyedt alacsony sorba; így hát alaposan meglepődött, amikor a fogadós ezt felelte: „Uram, csodálkozom, hogy olyasmit hallok Öntől, ami az ön hite szerint jelentés híján van. A »marha« és a »ló« ön szerint csupán szavak, és a nem-nyelvi világban semmit sem jelölnek. A vita ennél fogva csupán szavak körül forog. Ha ön előnyben részesíti a »ló« szót, lelke rajta; én azonban a »marha« szót jövedelmezőbbnek tartom.”

Erre a válasza mindegyik filozófus tüstént beszélni kezdett: „A fogadósnak igaza van – mondotta Roscellinus tanítványa –, a »marha« és a »ló« csupán az emberi lélegzés által kiejtett hangok, és egyik sem jelölheti ezt a nyomorúságos és felette kemény húsdarabkát.” „Ostobaság – vágott vissza a platonista –, ez a szelet olyan állatból származik, amely, amikor még élt, a mennyben lakozó örök lónak, nem pedig az örök ökörnek volt egy másolata.” Egy augusztiniánus megjegyezte: „A »marha« és a »ló« Isten elméjében rejlő eszmék, és bizonyos vagyok abban, hogy a marha isteni eszméje valami egészen más, mint ez itt.” Csupán egy pontban egyeztek meg mindnyájan, és pedig abban, hogy az a személy, aki ilyen utálatosságot „marha” néven eladott, megérdemelné, hogy csalásért eljárást indítsanak ellene. E ponton a fogadós, aki tudta, hogy a helybeli hatóság nem filozofikus hajlandóságú, megrettent és egy másik adagot kerített elő, amely azután közmegelegedésre szolgált.

E parabola egyetlen értelme az, hogy az „univerzálék” problémája nem csupán szavak kérdése, hanem olyan probléma, amely akkor merül fel, ha megkísérünk tényeket állítani. (Bertrand Russell: *Filozófiai fejlődésem* [1959]. Gondolat, Budapest, 1968, 213–214.)

☛ Bertrand Russell: A szerelem helye az emberi életben

A szerelem, ha helyesen használjuk ezt a szót, nem akármilyen nemi viszonyt jelent, csak azt, amelyik nagy érzelmi elemet is foglal magában, s éppen annyira lélektani, mint fizikai. (...) A szerelem nem anti-rationális, vagyis okos ember észszerűen élvezheti. (...) A szerelem sokkal több, mint a nemi érintkezés vágya; legfőbb módja annak, hogy megmeneküljünk attól a magánytól, amely életének legnagyobb részében a legtöbb férfira és nőre ránehezedik. (...) A szenvedélyes, kölcsönös szerelem – ameddig tart – véget vet ennek az érzésnek; ledönti az én kemény falait, új lényt teremt két eggyé vált emberből. A természet nem úgy alkotta az embert, hogy egyedül álljon, hiszen biológiai célját csak egy másikkal segítségével érheti el, s civilizált ember nem elégítheti ki nemi ösztöneit szerelem nélkül. Az ösztön nem talál teljes kielégülést, ha az ember egész lényé testestül-lelkestül nincs benne a másik személlyel való viszonyában. Akik sosem ismerték a kölcsönös boldog szerelem mély bensőségét és szoros együvé tartozását, azok a legjobbat mulasztották el, amit az élet adhat. (...) Sem férfi, sem asszony nem fejlődhetik ki tökéletesen, ha ezt az élményt elmulasztja, s nem érezheti a többi ember iránt azt a nagylelkű melegséget, amely nélkül társadalmi tevékenysége minden valószínűség szerint értelmetlen válik. (...)

Van egy másik, inkább lélektani jellegű akadály is annak, hogy a szerelem tökéletesen kifejlődhessen a modern világban: az a számos modern emberben élő félelem, hogy egyéniségét nem őrizheti meg érintetlenül. Bolond és nagyon modern félelem ez. Az egyéniség nem öncél; annak termékeny érintkezésbe kell kerülnie a világgal, s amikor ezt teszi, el kell veszítenie különállását. Az üvegbúra alatt őrzött egyéniség elhervad, az emberi érintkezésnek szabadon kitett egyéniség gazdagabbá válik. Szerelem, gyermekek és munka – ezek azok a bő források, amelyek termékenyvé teszik az egyéniséget és a világ érintkezését. (...)

Ahhoz, hogy a szerelemnek olyan értéke lehessen, aminőről beszéltünk, a szeretett személy énjét éppoly fontosnak kell éreznünk, mint a magunkét, s úgy át kell élnünk a másikkal érzéseit és kívánságait, mintha a mieink volnának. Más szóval: az önző érzést nemcsak tudatosan, hanem ösztönösen úgy kell kiterjesztenünk, hogy a másik személyt is magában foglalja. Mindezt nagyon megnehezítette harcias, versengő társadalmunk s az egyéniség ostoba kultusza. (...) Modern, emancipált emberek között újabb veszedelem is fenyegeti azt a komoly értelem-ben felfogott szerelmet, amelyről beszélünk. Ha az emberek semmi erkölcsi korlátot nem éreznek többé, amely megakadályozhatná, hogy bármikor nemi érintkezésbe lépjenek egymással a legmindennapi ösztön hatása alatt is: megszokják, hogy a nemiséget különválasszák a komoly érzésektől és a szeretettől; kapcsolatba hozhatják akár a gyűlölet érzésével is. (...)

A szerelemnek, mint láttuk, jogos igénye van arra, hogy elismert helyet kapjon az emberi életben. De a szerelem anarchikus erő, s ha szabadjára engedik, nem marad meg a törvény vagy szokás által megszabott korlátok között. Amíg gyermekekről nincs szó, ez nem is fontos. De mihelyt a gyermek megjelenik a színen, más területre jutottunk, ahol a szerelemnek nincsenek többé autonóm jogai, hanem a faj biológiai céljait szolgálja. A gyermekkel kapcsolatban szükség van

egy társadalmi erkölcsstanra, amelynek összeütközés esetén el kell hallgattatnia a szenvedélyes szerelem igényeit. Egy bölcs erkölcsstan azonban minimálisra csökkentheti az ilyen összeütközés lehetőségeit, nemcsak azért, mert a szerelem magában véve jó, hanem mert a gyermekeknek is jó, ha szüleik szeretik egymást. A bölcs nemi erkölcsstannak egyik legfőbb célja annak biztosítása, hogy a szerelembe oly kevésbé kelljen beleavatkozni, amennyire ez a gyermekek érdekével összeegyeztethető. (B. Russell: *Házasság és erkölcs* [1929], 8. fejelet, Káldor, Budapest, 1934, 93–102.)

☛ George Edward Moore: A külvilág bizonyítása

(...) Szerintem korántsem igaz Kantnak az a nézete, hogy a rajtunk kívülálló dolgok létezésére vonatkozóan csupán egyetlen lehetséges bizonyíték van, nevezetesen az, amelyet ő adott [Vö: TÉK, 2. kiad. Előszó.], mert most számos különböző bizonyítékkal tudok szolgálni, amelyek közül mindegyik tökéletesen pontos bizonyíték; és számos más alkalommal voltam olyan helyzetben, hogy számos más bizonyítékot is adhattam volna.

Most be tudom például bizonyítani, hogy két emberi kéz létezik. Hogyan? Azzal, hogy feltartom a két kezemet, s amikor bizonyos mozdulatot teszek a jobb kezemmel, azt mondom: „Itt van egy kéz” [Here is one hand], majd amikor egy bizonyos mozdulatot teszek a bal kezemmel, hozzáfűzöm: „És itt van egy másik” [And here is another], és ha ezzel *ipso facto* [magából a tényből] bebizonyítottam a külső dolgok létezését, s mindenki belátja, hogy ezt most számtalan más módon is megtehetem, akkor nincs szükség rá, hogy megsokszorozzam a példákat.

De bebizonyítottam-e, hogy akkor két emberi kéz valóban létezett? Ragaszkodom ahhoz, hogy ezt tettem: hogy a megadott bizonyíték tökéletesen pontos bizonyíték; s talán lehetetlen is bármiről ennél jobb vagy pontosabb bizonyítékot adni. Persze nem lett volna bizonyíték, ha három feltételnek nem tettem volna eleget, nevezetesen 1. ha a premissza, amit a következtetés bizonyításaként felhoztam, nem különbözne a következtetéstől, amelyet bizonyítandóként felhoztam; 2. ha a premissza, amit felhoztam, nem olyasvalami volna, amiről tudtam, hogy igaz, s nem csupán olyasvalami, amiről ezt hittem, de korántsem volt biztos, vagy olyasvalami, amiről, noha valójában igaz, nem tudtam, hogy igaz; 3. ha a következtetés valójában nem következne a premisszából.

De a bizonyítékommal mind a három feltételnek valóban eleget tettem. 1. A premissza, amit felhoztam, kétségtelenül különbözik a következtetéstől, mert a következtetés pusztán az volt, hogy „Ebben a pillanatban két emberi kéz létezik”, ezzel szemben a premissza ennél sokkal specifikusabb volt – olyasmi, amit azzal fejeztem ki, hogy megmutattam a kezemet, bizonyos mozdulatokat tettem, és azt mondtam: „Itt van egy kéz, és itt van egy másik.” Egészen nyilvánvaló, hogy a kettő különbözött egymástól, mert teljesen nyilvánvaló, hogy a következtetés akkor is igaz lehetett volna, ha a premissza téves lett volna. A premissza állításával sokkal többet állítottam, mint amit a következtetés állításával állítottam.

2. Abban a pillanatban kétségtelenül tudtam azt, amit bizonyos mozdulatok és az „Itt van egy kéz, és itt van egy másik” szavak kombinációjával kifejeztem. Tudtam, hogy az egyik azon a helyen volt, amit egy bizonyos mozdulatnak és az első „itt” szónak a kombinálásával jelöltem, s a másik egy másik helyen volt, amit egy bizonyos mozdulatnak és a második „itt” szónak kombinálásával jelöltem. Milyen képtelenség volna azt mondani, hogy ezt nem tudtam, hanem csak hittem, s hogy talán nem is így áll a dolog. Ugyanígy mondhatná valaki azt is, nem tudom, hogy most itt állok és beszélek – hogy ez talán egyáltalán nem igaz, s hogy nem egészen biztos, hogy igaz! És végül 3. egészen bizonyos, hogy a következőt következett a premisszából. Ez ugyanolyan biztos, mint az, hogy ha most van itt egy kéz, és itt egy másik, akkor ebből következik, hogy most két kéz létezik. (G. E. Moore: A külvilág bizonyítása [1939]. In: uő: *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Magyar Helikon, Budapest, 1981, 233–235.)

☛ Herbert Marcuse: Az egydimenziós ember
(A modern ipari társadalom hamis tartalma és tudata)

A társadalmi változás *féken tartása* a fejlett ipari társadalom talán leginkább rendkívüli teljesítménye. (14) Az egykori antagonistákat a mai társadalom legfejlettebb régióiban az intézményes status quo fenntartásához és javításához fűződő, minden eluralkodó érdek egyesíti. (15) A fejlett ipari társadalomban a technikai haladás jeleként kényelmes, súrlódásmentes, józan és demokratikus *szabadságnélküliség* uralkodik. (23)

Az, hogy valaminek a megtevése vagy elmulasztása, élvezése vagy elpusztítása, birtoklása vagy elutasítása *szükségletként* rögződik-e vagy sem, attól függ, hogy az uralkodó társadalmi intézmények és érdekek szempontjából kívánatosnak és szükségesnek tekinthetők-e vagy sem. (26) Megkülönböztetünk *igaz és hamis szükségleteket*. „Hamisak” azok, amelyeket az egyénre a repressziójában való részleges társadalmi érdekeltség kényszerít rá. (...) Kielégítésük lehet fölöttébb örömteli az egyén számára, ám ez a boldogság nem olyan állapot, amelyet fenntartani és védelmezni kellene, ha arra szolgál, hogy *meggátolja* ama képesség kifejlődését, hogy fölismerje az egész beteg voltát, hogy megragadják a betegség meggyógyításának esélyeit. Az eredmény ilyenkor: eufória a boldogtalanságban. Ide, a hamis szükségletek kategóriájába tartozik a legtöbb uralkodó szükséglet. (...) E szükségletek társadalmi tartalmát és funkcióját olyan külső hatalmak determinálják, amelyek fölött az egyén nem rendelkezik befolyással. (27)

Arra a kérdésre, hogy melyek az igazi és melyek a hamis szükségletek, végső fokon maguknak az egyéneknek kell válaszolniuk – de csak végső fokon; ha szabadok arra, hogy a saját válaszukat adják. Amíg visszatartják őket attól, hogy autonómok legyenek, amíg beprogramozzák és manipulálják őket, addig az e kérdésre adott válaszuk nem fogadható el sajátjukként. (28) Minél racionálisabbá, termelékenyebbé, technikaibbá és totálisabbá lesz a társadalom represszív adminisztrálása, annál kevésbé képzelhető el annak az útja és módja, hogy az adminisztrált egyének meg tudják törni szolgásgukat (...) Minden fölszabadulás a szolgásg tudatá-

tól függ, s ennek a tudatnak a kialakulását lépten-nyomon gátolja azoknak a szükségleteknek és kielégüléseknek az uralma, amelyek igen nagy mértékben az egyén sajátjaivá váltak. (...) A fejlett ipari társadalom jellemző vonása, hogy hatékonyan elfojtja azokat a szükségleteket, amelyek fölszabadulást követelnek – fölszabadulást az alól is, ami elviselhető, kifizetődő és kényelmes –, miközben fönntartja és fölmenti a bőség társadalmának pusztító hatalmát és represszív funkcióját. (29)

A termékek beprogramozzák és manipulálják az embereket; egy olyan hamis tudat kialakulását segítik elő, amely immunis önnön hamisságával szemben. S ahogyan ezek a hasznos termékek mind több társadalmi osztályban mind több egyén számára válnak hozzáférhetővé, az általuk hordozott indoktrináció nyilvánvaló volta elvész; életmóddá válik. Még hozzá jó – a korábbinál sokkalta jobb – életmóddá, és mint jó életmód ellentmond a minőségi változásnak. Így jönnek létre az *egydimenziós gondolkodás és viselkedés* sémái, amelyben a beszéd és cselekvés fennálló univerzumát tartalmilag transzcendáló eszméket, törekvéseket és célokat vagy elutasítják, vagy ezen univerzum kifejezőmódjává fokozzák le, s az adott rendszer racionalitásával definiálják újra őket. (34)

Mára az új gondolkodásmód uralkodó tendenciává vált a filozófiában, a pszichológiában, a szociológiában és más területeken. A legsúlyosabb kellemetlenséget okozó fogalmak jelentős részét azon az alapon „küszöbölik ki”, hogy nem lehet róluk adekvát képet adni műveleti, illetve viselkedési terminusokban. (35) Az embertelenség és igazságtalanság receptjeit egy racionálisan szervezett bürokrácia alkalmazza, amely azonban vitális központjában láthatatlan. (92–93) A *logikai és lingvisztikai analízis* kimutatja, hogy a régi metafizikai problémák látszatproblémák; a dolgok „jelentésének” kérdése átfogalmazható a szavak jelentésének kérdésévé, a beszéd és viselkedés fennálló univerzuma pedig tökéletesen adekvát kriteriumokat nyújt a megválaszolásához. (93)

Az ellentmondás, amely egykor a logika elleni legfőbb merényletnek számított, most mint a manipuláció logikájának elve jelenik meg, a dialektika megszólalásig hű karikatúrájaként. Egy olyan társadalom logikája ez, amely megengedi magának, hogy eltekintsen a logikától, és a pusztulással játszadozzék, a szellem és anyag fölött gyakorolt technikai uralom társadalmáé. (110) Ez a nyelv, amely szakadatlanul *képeket* kényszerít rá az emberekre, szembeszegül a *fogalmak* kifejtésével és kifejezésével. Közvetítéseket nem ismerő, direkt jellegével gátolja a fogalmi gondolkodást. (116)

A lingvisztikai analízis igyekszik kigyógyítani a gondolkodást és a beszédet a zavarba ejtő metafizikai fogalmakból. (...) (192) A lingvisztikai analízis magáért beszél, és maga határozza meg, miként áll hozzá a valósághoz. Legfőbb gondja a transzcendáló fogalmak varázstalanítása; vonatkoztatási rendszerévé a szavak köznap használatát (...) nyilvánítja. (193) Elborzasztó az az igyekezet, amellyel ma a filozófia érvényességi körét és igazságát leszűkítik. (195) Érdemes volna elemezni azt a stílust, amelyben ez a filozófiai behaviorizmus megnyilatkozik, s amely a főpapi fensőbbiség és a vállvergető bizalmaskodás pólusai között ingadozik. Tökéletesen olvad egybe ez a két tendencia Wittgensteinnél (...) A lingvisztikai analízis művelőinek írásait keresztül-kasul áthatja ez a meghitt kapcsolat az utca emberével, akinek a fecsegése afféle vezérfonal szerepét játssza a nyelvfilozófiá-

ban. A beszédnek ez a bizalmaskodó jellege azért lényeges, mert eleve kiküszöböli a metafizika fennkölt szókincsét, szembeszegül az intellektuális non-konformizmussal. (...) (196)

A minden fogalmával az adott állapothoz kötődő filozófia önmagát stilizáló nyomorúsága bizalmatlan az új tapasztalatok lehetőségével szemben A fennálló tények uralmának való behódolás totális. (...) A tilalmak szigorúak és autoritárius jellegűek: „A filozófia semmiképpen sem sértheti meg a tényleges nyelvhasználatot.” „És semmiféle elméletet sem szabad fölállítanunk. Nézeteinkben nem lehet semmiféle hipotetikus elem. Mindenféle értelmezést el kell vetnünk, s ennek helyére egyedül a leírásnak kell lépnie.” [L. Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, 124. §.; 109. §. Atlantisz, Budapest, 1992. 82., 78–79.] Egy olyan új ideológia elterjedésének vagyunk tanúi, mely arra vállalkozik, hogy úgy írja le azt, ami megtörténik, és amit elgondolnak, hogy *kiküszöböli azokat a fogalmakat, amelyek segítségével meg is lehetne érteni* azt, ami megtörténik és amit elgondoltak. (201)

Az empirikus világ ebben a kigyomlált formában válik a pozitív gondolkodás tárgyává. A neopozitívizmus folyvást a kétértelműségeket és homályosságokat igyekszik fölkuatni és átvilágítani, mégsem foglalkozik azzal a legfőbb, átfogó kétértelműséggel és homályossággal, ami maga a fennálló tapasztalati univerzum. (205–206) Azt mondom, hogy a legobskúrusabb metafizika sem bajlódott olyan mesterkélt és szakzsargon-jellegű gondokkal, mint amilyenek a redukció, a deskripció, a denotáció, a fordítás, a tulajdonnevek stb. problémáival kapcsolatban fölmerültek. (210)

A szabadság – sőt a szabadság lehetősége – megvonásának felel meg a szabadsárára engedés mindenütt, ahol az a repressziót erősíti. Valósággal ijesztő, mennyire megengedett az embereknek a csendháborítás bárhol, ahol még nyugalom és csönd van, mennyire szabadságukban áll rondának lenni és elrondítani a dolgokat, árasztani a bizalmaskodást és lábbal tiporni a jó modort. (269) (...) A represszív szükségletek fölkelteése már régóta a társadalmilag szükséges munka alkotórészévé vált – „szükséges” abban az értelemben, hogy nélküle a fennálló termelési mód nem lenne fönnttartható. Nem pszichológiai, nem is esztétikai kérdéstről van itt szó, hanem az uralom anyagi alapjairól. (270) (Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember* [1964]. Kossuth, Budapest, 1990².)

☛ Michel Foucault

[Michel Foucault hivatkozik Jorge Luis Borges-ra, akinek a munkája] bizonyos kínai enciklopédiát idéz, amely az állatokat a következőképpen osztályozza: *a)* a császár birtokát képezők, *b)* a bebalzsamozottak, *c)* a megszelídítettek, *d)* szópós malacok, *e)* szirének, *f)* mesebeliek, *g)* a szabadban futkározó kutyák, *h)* az ezen osztályozásban foglalt állatok, *i)* amelyek rohangálnak, mintha csak megvesztek volna, *j)* a megszámlálhatatlanok, *k)* amelyeket roppant finom teveszőr ecsettel festettek, *l)* stb., *m)* amelyek az imént törték el a korszót, *n)* amelyek távolról legyeknek látszanak. (...)

Amikor osztályozó rendszert állítunk fel, amikor azt mondjuk, hogy a macska és a kutya kevésbé hasonlít egymáshoz, mint két agár, még abban az esetben is, ha mindkettő meg van szelídítve és be van balsamozva, még abban az esetben is, ha mindkettő úgy rohangál, mintha csak megvesztek volna, még abban az esetben is, ha az imént törték össze a korsót, akkor vajon minek az alapján végezzük el az összehasonlítás műveletét teljes biztonsággal? (...) Semmi sem bizonytalanabb, semmi sem empirikusabb (legalábbis látszólag), mint egyfajta rend megállapítása a dolgok között. (Michel Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája* [Gallimard, Paris, 1966]. Osiris, Budapest, 2000, 9., 13.)

☛ Jean Baudrillard

A történelem euklideszi terében két pont között a legrövidebb út az egyenes, a Haladás és a Demokrácia vonala. Ám ez csupán a Felvilágosodás lineáris terére igaz. A mi nemeuklideszi *fin de siècle* [„századvég”] terünkben van egy baljós görbület, amelyik makacsul eltérít minden trajektóriát [„átvetés”; fizikai és geometriai kifejezés: erőhatásvonal, pályagörbe]. Ez kétségtelenül kapcsolatban áll az idő görbültségével (amely látható a századvég horizontján, mint ahogy a Föld görbültsége a nap végének horizontján látható), vagy a gravitációs tér enyhe torzulásával. (...) Ennek a végtelenbe hajló történelmi retroverzióknak, ennek a hiperbolikus görbületnek köszönhetően az évszázad elkerüli saját végét. (Jean Baudrillard: *The Illusion of the End*. Polity Press, Cambridge, 1994, 10–11. [L’illusion de la fin, 1992]. Idézi: Alan Sokal–Jean Bricmont: *Intellektuális imposztorok*. Typotex, Budapest, 2000, 183.)



24. A XX. század, II.: 1. Heidegger. 2. Az egzisztencializmus

1. Martin Heidegger

Martin Heidegger (1889–1976) német filozófus gondolatvilágának középpontjában a lét kérdése áll. Főbb művei: *Az idő fogalma* (1924); *Lét és idő* (1927); *Az Alap lényegéről* (1929); *Mi a metafizika?* (1929); *A metafizika alapfogalmai* (1929/30, 1983); *Az igazság lényegéről* (1930); *A műalkotás eredete* (1935); *Levél a humanizmusról* (1946); *Mit hívunk gondolkodásnak?* (1952); *Bevezetés a metafizikába* (1953); *Az Alap tétele* (1957); *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1936–1971).



Martin Heidegger

Heidegger nevezetes és alapvető elve az „ontológiai differencia”. Ennek értelmében különbséget kell tenni a „lét” (Sein) és a „létező” (Seiendes) fogalmai között. Heidegger úgy látta, hogy bár a transzcendens *alap* a lét, amikor az európai gondolkodás lételmélettel foglalkozott, (a görög kezdeteket kivéve) mindaddig a létezőt tartotta szem előtt, s ezért az európai gondolkodás a „létfeljétség” története. A lét és a létező létmódjának különbségét Heidegger az „ontologikus”, illetve az „ontikus” terminusok megkülönböztetésével jelöli.

A létezők között kitüntetett hely illeti meg a „jelenvalólét”-et (más fordításban: „ittlét”; Dasein). Ez a fogalom áll Heidegger első fő műve, a „Lét és idő” középpontjában. A Dasein sajátossága a létmegértés. A kifejezés így az emberre vonatkozik, s egy kitüntetett létező létmegértését akarja kifejezni, szemben a régi kifejezésekkel (lélek, szellem, tudat, szubjektum), amelyek az embert a léttel szemben álló tárgyként ragadták meg. A jelenvalólét alapvető létmódja tudniillik a „világban-benne-lét” (In-der-Welt-Sein). Az embernek szükségképpen világa van: „A kő világtalan, az állat világszegény, az ember világképző lény” (*A metafizika alapfogalmai*, 42. §).

Heidegger a világot és az embert egységben gondolja el. A lét értelmére vonatkozó kérdés a jelenvalólétből kiindulva tehető fel; a jelenvalólét számára minden dolog egy világ háttéré előtt tűnik föl. Egy dolog nem tárgy, hanem a világba

beágyazott létező; a dolog mint eszköz nem pusztán „kéznéllevő”, hanem „kézhezálló”. Az ember maga sem elszigetelt egyén; élete nem más, mint „együttlét”, amely lehet autentikus vagy inautentikus. Egészében véve a jelenvalólét irányában a világnak „hangoltsága” van.

Annak megfelelően, ahogyan a világ a jelenvalólét számára feltárulkozik, kap értelmet az *igazság* fogalma is, amelyet Heidegger – az „alétheia” eredeti görög értelmének szellemében – el-nem-rejtettségeként, felfedettségeként határoz meg (görögül: *léthé* = feledés). A jelenvalólét egyben világba-vetett-lét, amely a végesség, az időbeliség, a történetiség vonását hordozza, s ezért az autentikus lét végességünk tudatában áll elő. A világban-benne-lét így a jelenvalólét számára „*gond*”-ot jelent.

Pályájának második szakaszában Heidegger gondolkodása lét és létező viszonya helyett mindinkább magára a létre irányult; míg érdeklődése korábban az ontológiára, később a metafizikára irányult, végül a metafizika meghaladásának szükségessége, valamint ezzel összefüggésben a filozófia bizonyos meghaladásának kérdése és egyáltalán az emberi gondolkodás mibenlétének kérdése foglalkoztatta. Míg tehát korábban a létet a jelenvalólét felől kívánta megérteni és megvilágítani, később magát a létet és annak önfeltárulását kívánta láttatni, s ezt a szemléletet már nem metafizikának vagy filozófiának, hanem gondolkodásnak tekintette. Ebben a szellemben jelentette ki Heidegger *Levél a humanizmusról* című írásában: „Az ember a lét pásztora.”

Heidegger rendkívül eredeti gondolkodó, aki a filozófia legmélyére kívánt hatolni és a filozófiai szellem eredendő természetét próbálta megragadni és érzékeltetni. Maradandó erényei mellett ebből fakadnak a heideggeri filozófia megértésének nehézségei és sajátos problémái is. Problematikusnak tűnik a „léttörténet” és a „létfeljejtés” fogalma, továbbá a filozófiai gondolkodás kezdetének idealizálása, és a később kibontakozó fogalmi gondolkodás általános érvényű kárhuzatása a heideggeri perspektívában.

Nagy jelentőségű Heidegger tanítása az igazság fogalmáról, amelyet joggal állít szembe az ismeretelméleti-logikai igazságfogalommal (korrespondencia-elv); a korábbi filozófia felfogása azonban nem merült ki ez utóbbi elvben, mert a filozófia történetében számos tanrendszert találunk, amely a metafizikai igazság-fogalom válfajait képviseli. Végül megemlíjtük, hogy Heidegger nagyszabású kísérlete egész életművében tisztázatlanul hagyja az „istenkérdést”, s végig immanencia-transzcendencia, ateizmus-teizmus közötti mozgásban alakul.

A heideggeri filozófia bizonyos homályossága és nihilisztikus tendenciája részben abból ered, hogy a léthez való közelférkőzés egy szintjén a fogalom és a nyelvi kifejezés elégtelennek bizonyul, ahogyan azt régebbi irányzatok is példázzák (platonizmus, negatív teológia). Úgy véljük azonban, Heidegger esetében a probléma végső soron abban áll, hogy a filozófiának általunk korábban bemutatott Abszolútum–Világ–Ember hármasságát egységben kívánja tárgyalni; a Világ és az Ember viszonyát a Dasein fogalmában egybevonja, az Abszolútum problémája pedig nem tematizálódik a Lét elemzésében.

Az Egy első meghatározódása az Abszolútum–Világ–Ember hármassága; mivel azonban Heidegger a filozófiatörténetben kibontakozó fogalmi meghatározottságokat és diszciplináris differenciálódásokat, nemkülönben a szubjektum-objek-

tum és az immanencia-transzcendencia fogalmi kettősségei által keletkezett részlegességeket el akarja kerülni, illetve – bizonyos méltányolható módon – meg akarja előzni, a lét végső kérdésének és a filozófia magvának megközelítése során szükségképpen szembekerül a fogalmi és nyelvi kifejezés korlátaival.

Katolikus neveltetése és tanulmányai után Heideggernek a létre irányuló életműve valláson kívüli formában, ateisztikus tendenciával bontakozott ki, míg élete végén kijelentette: „Már csak egy Isten menthet meg bennünket.” (Spiegel-interjú, 1966. Megjelent: 1976.) Heidegger filozófiája a modern kor világlátásának egyik hiteles végiggondolása; kifejezi azt, hogy a „modernitás” a XX. század folyamán saját korszakának végéhez ért; ezért kapcsolódik szorosan ennek első drámai megsejtőjéhez, Nietzsche filozófiájához, ezért van alapjában ontológiai filozófiájának egzisztencialista vetülete, s ezért tekinthető a századvégi posztmodern egyik elővételezésének is.

IRODALOM

Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester: Heidegger és kora*. Európa, Budapest, 2000; Fehér M. István: *Martin Heidegger*. Göncöl, Budapest, 1992; Suki Béla: *Martin Heidegger*. Gondolat, Budapest, 1976; Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*. Atlantisz, Budapest, 1991; Lengyel Zsuzsanna Mariann: *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*. L'Harmattan, Budapest, 2011; Kerekes Erzsébet: *Az idő kairológikus jellege a heideggeri hermeneutikai fenomenológiában*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2013; András Sándor: *Heidegger és a szent*. Osiris, Budapest, 1994; Pierre Bourdieu: *Martin Heidegger politikai ontológiája*. Jászöveg Műhely, Budapest, 1999; Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. T-Twins Kiadó–Századvég Kiadó, Budapest, 1993.

2. Az egzisztencializmus

Az „*existentia*” eredetileg skolasztikus *metafizikai* fogalom, jelentése: 'létezés'. Az emberi létezésre s ennek *egyediségére* először *Kierkegaard* (lásd 21. fej.) vonatkoztatta és alkalmazta (a „totalitás” és az „általános” hegeli elveivel szembefordulva), akire ezért a filozófiatörténet a XX. századi egzisztencializmus szellemi őseként tekint.

Megkülönböztethetjük az egzisztencializmus tágabb és szűkebb fogalmát. Szélesebb értelemben a fogalom végső soron feloldódik a filozófia történetének az emberre irányuló egész tematikájában; ezt tükrözi *Emmanuel Mounier* (1905–1950) francia *perszonalista* filozófus itt közölt ábrája az egzisztencializmus fájáról. Az így felfogott egzisztencia-filozófia tartalma az ember természetének és világban elfoglalt helyének mindenkori problémája. (Sajnálatos, és az emberi esendőségre vet fényt, hogy Mounier rajza az ünnepelet író, Witold Gombrowicz *A filozófia kalauza* [1971; Payot, Paris, 1995; Yale, New Haven, 2005] című könyvében a szerző rajzaként bukkan föl.)

Szűkebb értelemben véve az egzisztencializmus a XX. század egyik jellegzetes filozófiai irányzata; talaja a modern kor emberének élményvilága: az elidegenedés, a magány, a személytelenség, a kiszámíthatatlanság, az ember fölé magasodó erők

Gondolati kereteink szerint azt lehet mondani, hogy az ember és a személy problémája az Abszolútum–Világ–Ember hármasságának egyensúlyában és egységében mutatkozik meg autentikus módon. Az így felfogott egzisztencializmus, humanizmus és perszonalizmus a keresztény világnézetben találja meg legkoherensebb rendszerét; ennek – részben már nem a fenti jelzőkkel ellátott – fontosabb képviselőit (Jacques Maritain, Nyikolaj Bergyajev, Emmanuel Mounier) ezért a keresztény filozófiát tárgyaló külön fejezetben vesszük szemügyre.

Az egzisztencializmus, illetve „egzisztencia-filozófia” egyik legkitűnőbb, mérvadó alakja *Karl Jaspers* (1883–1969) heidelbergi, majd baseli egyetemi tanár. Főbb művei: *A világnézetek pszichológiája* (1919); *Korunk szellemi helyzete* (1931); *Filozófia*, I–III. (1932); *Ész és egzisztencia* (1935); *Egzisztenciafilozófia* (1938); *Az igazságról* (1947); *A filozófiai hit* (1948); *A történelem eredetéről és céljáról* (1949); *A transzcendencia rejtjelei* (1970).

Jaspers filozófiájának fő kérdései a lét és az egzisztencia kérdésre irányulnak. Kant nyomán hangsúlyozza a lét megismerésének korlátait. Felfogása szerint az ész és a tudományok a létet szubjektum és objektum kettősségére szakítják, s csupán a létezőt, a jelenségvilágot vizsgálják. A tulajdonképpeni lét ezen túl húzódik. A filozófia nem tudást ad; igazi feladata a lét egészének és egységének, az „Átfogó”-nak a megközelítése. A filozófiai tájékozódás a világban megmutatja, hogy a lét valóságát megragadni a filozófia, a művészet és a vallás helyett leginkább az egzisztenciához való eljutással lehetséges.

Az egzisztencia feltárása nem megismerés vagy meghatározás, hanem megvilágítás. Az egzisztencia nem szubjektivitás, nem is tárgy, hanem egy be nem teljesülő folyamatos lehetőség. Embernek lenni annyi, mint emberré *válni*. Mint történeti lehetőség az egzisztencia az időbeli és az örök, illetve a szükségszerűség és a szabadság egysége. Az egzisztencia *kommunikáció*, amelyben a szeretet harca folyik. Kiváltképpen jellemző a kommunikáció a filozófiára, amely mint az egzisztencia cselekvése, az *igazságot* ebből nyeri. A lét azonban nem válik egésszé, így a kommunikáció végtelen, az igazság időbeli és befejezhetetlen.



Karl Jaspers
Basel, 1949

Az egzisztencia nem az értelem síkján nyílik meg, hanem az ember egész létét feltételező cselekvésben. Az egzisztencia lényegét tekintve szabadság, amely a *határhelyzetekben* önmaga vállalására, s döntésre, egy feltétlen követelmény választására vezet. Minthogy a szabadság döntése magában foglalja mások lehetőségének korlátozását is, az egzisztencia egyben bűn is. Mivel az egzisztencia befejezetlenség, végső értelmét nem önmagában bírja, s így *transzcendens*. Maga a transzcendencia – Jaspers kései műveiben az Isten – az igazi lét, amely soha nem válik világgá, de rajta keresztül jelentkezik. Az igazi metafizika módszere a transzcendencia *rejtjeleinek* olvasása (lásd még 17. fej. szemelvény).

A francia egzisztencializmus *Gabriel Marcel* (1889–1973) működésével kezdődik. Fő művei: *Metafizikai napló* (1927); *Lenni és bíni* (1935); *A lét misztériuma* (1951). 1929-ben katolizált. Gabriel Marcel nem kívánt rendszert és irányzatot képviselni, gondolkodását inkább újszókratizmusnak tekintette.

Marcel megkülönbözteti a lét (*être*) és a létezés (*existence*) fogalmait; előbbi a létteljesség, utóbbi az ebből való részesedés. Az egzisztencia fázisában az ember egy adott situációban létezik; első reflexiója az objektiváció, a tudomány fázisa; második reflexiója visszaállítja a világgal és embertársaival alkotott autentikus viszonyát. Ez a teljes lét: a tett, a szeretet és teremtés színtere. Míg az egyenlőség egocentrikus, a testvériség heterocentrikus. Az embertárrsal alkotott közösség: nem bíni, hanem lenni. Az együttlevés egyben elköteleződés, szeretni pedig nem más, mint lenni.

Jean-Paul Sartre (1905–1980) az ateista egzisztencializmus képviselője. Fő filozófiai művei: *A lét és a semmi* (1943); *Az egzisztencializmus* (1946); *A dialektikus ész kritikája* (1960). Jelentősek drámái és regényei. Baloldali közéleti tevékenységet folytatott. Sartre műveit a Katolikus Egyház 1948-ban a tiltott könyvek idejére tette.

Sartre megkülönbözteti egymástól az „önmagában-való-lét” és az „önmagáért-való-lét” fogalmát. Előbbi alatt az adott, önmagával azonos *dolog*, utóbbi alatt a változó és alakuló *tudat* fogalmát érti. Sartre szerint így a tudat a *léttel* szembeni nemlétként, *semmiként* áll elő. Ennek értelmében a tudattal bíró ember képes elszakadni a meghatározottságtól, a semmi mint *szabadság* jelenik meg.

Sartre jellegzetes nézete szerint az ember esetében a létezés megelőzi a lényegét, ami azt jelenti, hogy az ember természete nincs meghatározva, emberi lényegről nem beszélhetünk. Az ember – úgymond – szabadságra van ítélve, az ember az, amivé magát teszi. Sartre ezzel a korlátlan és abszolút szabadság téves elvét hangoztatta.

Albert Camus (1913–1960) Nobel-díjas francia író és gondolkodó filozófiai nézeteit főként regényeiben fejtette ki; önmagát egyébként nem tekintette egzisztencialistának. Doktori értekezését Szent Ágoston filozófiájáról írta *Keresztény metafizika és újplatonizmus* címmel.

Fő elméleti műve: *A lázadó ember* (1951). A mű alaptézise szerint meg kell különböztetni egymástól a „*révolution*” és a „*révolte*” fogalmait. A *révolte* az emberi szolidaritáson és méltóságon alapuló lázadás és magáratallás, a *révolution* ellenben az, amikor ezt eltorzítva egy nihilizmusba torkolló intézményesült folyamatban maga az ember egy kítűzött végcél áldozatává válik. A lázadásban az ember igenli önmagát, s ez egy közös emberi természetet feltételez.



Albert Camus

Camus szemügyre veszi a metafizikai lázadást, majd a történelmi lázadást, s kimutatja: a lázadás tragédiája, hogy forradalommal fajul, amely az abszolút tagadás, nihilizmus, anarchia, utópia és terrorizmus állapotába fordul. A mű megvilágítja, hogy a XX. század két totalitárius rendszere, a nemzetiszocializmus és a bolsevizmus/kommunizmus egy töről fakadt.

Különleges fejlemény, hogy Camus-nak a lázadásról alkotott felfogása megalapozta a magyar '56 nagyraértékelését. A magyar nép nagy barátját tisztelheti Camus személyében, aki páratlan erkölcsi tisztasággal és intellektuális bátorsággal állt az 1956-os magyar forradalom és szabadságharc ügye mellé, mindenekelőtt *A magyarok vére* című örökbecsű alkotásával és számos hasonló megnyilatkozásával, tanúságot téve az értelmiség igazi hivatásáról.

Camus egyik levelében írta: „Olykor gyűlölöm korunkat. Nem vagyok idealista. És nem is a valóságot gyűlölöm, bármennyire aljas és kegyetlen. A hazugságot gyűlölöm, amiben fetreng. (...) A világon egyetlen dolgot becsülök: az igazságot, a pőre igazságot, vagy legalábbis az igazságra törekvést. Nem reményre van szükségünk, egyedül az igazságra van szükségünk.” (*Magyar Szemle*, 2014/1–2.)

Camus lázadás-fogalma, amely az emberi méltóság érzékeltetésére hivatott, erényei ellenére bizonyos egyoldalúságot mutat, s nem tud egyetemes magyarázó elvé válni. Szabó Ferenc Camus gondolatvilágát elemezve ezt írja: „Az Isten elleni lázadás nem ártatlan. (...) Az erkölcsi rosszat a lázadó emberi szabadság vezette be a történelembe.” („Csillag után.” Istenkeresés a modern irodalomban. *Távlatok*, Budapest, 1995, 210.) Camus szenvedélyes igazságkereső volt, aki a világban található rossz ellen lázadt. Az emberi lét értelmét olykor abszurdnak látta, s az emberi szenvedés megléte miatt perlekedése Istennel ateista humanizmushoz vezetett. (A theodicea problémájához lásd Leibniz, 16. fejj.; Weissmahr, 26. fejj.)

IRODALOM

Rigán Lóránd: *Jegyzetek Jaspers filozófiájához*. Mentor, Marosvásárhely, 2005; B. Vámos Vera: *Karl Jaspers filozófiája*. Gondolat, Budapest, 1966; Dékány András: *Gabriel Marcel*. Kossuth, Budapest, 1982; Szabó Ferenc: *Gabriel Marcel*. Róma, 1988; Olivier Todd: *Albert Camus élete*, I–II. Európa, Budapest, 2003; Roger Grenier: *Albert Camus intellektuális életrajza*. Bethlen Gábor Könyvkiadó, Budapest, 1994; Mészáros Vilma: *Albert Camus*. Gondolat, Budapest, 1973; Csejtei Dezső: *A spanyol egzisztencializmus története*. Gondolat, Budapest, 1986; Köpeczi Béla (szerk.): *Az egzisztencializmus*. Gondolat, Budapest, 1965¹, 1972².

Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*. Kossuth, Budapest, 1980; Annie Cohen-Solal: *Sartre*. Európa, Budapest, 2001; Tordai Zádor: *Egzisztencia és valóság*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967; Ullmann Tamás–Váradai Péter (szerk.): *Sartre és Merleau-Ponty*. L'Harmattan, Budapest, 2011; Nagy Géza: *Az egyedi egyetemes (Jean-Paul Sartre)*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980; Bene Adrián: *Egyén és közösség. Jean-Paul Sartre „Critique de la raison dialectique” című műve a magyar recepció tükrében*. Jyvaskylä, 2009; Roger Garaudy: *Válasz Jean-Paul Sartre-nak*. Kossuth, Budapest, 1963.

SZEMELVÉNYEK

☛ Martin Heidegger: Lét és idő (1927)

1. §. A lét kérdése ma feledésbe merült, noha korunk haladásnak véli, hogy ismét elfogadottá vált a „metafizika”. (...) Kialakult egy dogma, mely nem csupán fölöslegesnek nyilvánítja a lét értelmére irányuló kérdést, de ráadásul szentesíti a kérdés megkerülését. Azt mondják: a „lét” a legáltalánosabb és a legüresebb fogalom. Mint ilyen, ellenáll minden definiálási kísérletnek. Ennek a legáltalánosabb és ezért definiálhatatlan fogalomnak nincs is szüksége semmiféle definícióra. Mindenki állandóan használja, jól tudja, hogy éppen mit ért rajta. Így tehát az, ami rejtőzködőként nyugtalanságba hajszolta és nyugtázta az antik filozófiát, napnál világosabb nyilvánvalósággá vált, olyannyira, hogy azt, aki egyáltalán rákérdez, módszertani eltévelyedéssel vádolják. (...) Három ilyen előítélet van: 1. A „lét” a „legáltalánosabb” fogalom. (...) 2. A „lét” fogalma definiálhatatlan. (...) 3. A „lét” magától értetődő fogalom. (...) Az, hogy eleve létmegértésben élünk, és hogy ugyanakkor a lét értelme homályba burkolódik, igazolja a „lét” értelmére irányuló kérdés megismétlésének elvi szükségességét. (87–91)

4. §. A *jelenvalólet* [Dasein] olyan létező, amely nem egyszerűen csak előfordul a többi létező között. Ontikusan kitüntetett, minthogy létében önnön létére megy ki a játék. A jelenvalólet ilyen létszerkezetéhez hozzátartozik tehát, hogy létében létviszonya van e léthez. Ez pedig annyit jelent, hogy a jelenvalólet valamilyen módon és valamennyire kifejezetten megérteti magát létében. E létezőt az jellemzi, hogy létével és léte által ez utóbbi feltárul előtte. *A létmegértés a jelenvalólet egyik létmeghatározottsága*. A jelenvalólet ontikus kitüntetettsége abban rejlik, hogy ontológiai értelemben *van*. (100–101)

12. §. A jelenvalólét létmeghatározottságait *a priori* annak a létszerkezetnek az alapján kell látnunk és megértenünk, amelyet *világban-benne-létnek* [In-der-Welt-sein] nevezünk. A jelenvalólét analitikájának helyes kiindulópontja ennek a szerkezetnek az értelmezése lesz. (156)

A benne-lét az elmondottak szerint nem olyan „sajátosság”, amellyel a jelenvalólét hol rendelkezik, hol meg nem, amely nélkül éppoly jól meg lenne, mint vele. Nem az a helyzet, hogy az ember „van”, és ezenkívül még alkalmyszerűen szert tesz egy „világ”-hoz viszonyuló létviszonyra. Sohasem úgy áll a dolog, hogy a jelenvalólét „mindenekelőtt” úgyszólván benne-lét-mentes létező, melynek aztán olykor kedve támad „kapcsolatba” lépni a világgal. A világhoz fűződő kapcsolat felvétele csakis azért lehetséges, mert a jelenvalólét, amint van, világban-benne-lét. (162)

41. §. A jelenvalólét léte azt jelenti: már egy (világ)-ban-benne-való-önmagát-előző-lét mint a (világon-belül utunkba kerülő létező)-höz kötött lét. Ez a lét kitölti a *gond* terminus jelentését, amelyet tisztán ontológiai-egzisztenciálisan használunk. Ebből a jelentésből ki van zárva minden ontikusan értett léttendencia, mint amilyen a gondterheltség, illetve a gondtalanság. Mivel a világban-benne-lét lényegszerűen gond, ezért tudtuk a korábbi elemzések során a kézhezállóhoz kötött létet mint gondoskodást, a világon belül utunkba kerülő másokkal való együttes jelenvalólétet mint gondozást megragadni. (350)

42. §. A jelenvalólét mint „gond” következő önértelmezését egy régi fabula foglalja össze [Heidegger itt idézi Caius Iulius Hyginus (Kr. e. 60 k. – Kr. u. 17) római író *Fabulae/ Genealogiae* című művének 220. fejeletét]. A Cura-fabula megjelenik Herder nyomán Goethe: *Faust* című művében is.]: „A „gond”, amint egy ízben egy folyón kelt át, agyagos földet pillantott meg: elgondolkodván vett belőle egy darabot, és formázni kezdte. Miközben műve felett tanakodott magában, hozzálépett Juppiter. A „gond” megkérte őt, hogy leheljen lelket a megformált agyagdarabba. Juppiter ezt készséggel teljesítette. Ámde amikor teremtményének a „gond” saját nevét akarta volna adni, Juppiter megtiltotta ezt, és azt követelte, hogy inkább az ő nevén nevezzék el. Miközben a „gond” és Juppiter az elnevezésről vitatkozott, felbukkant a Föld (Tellus) is, és azt kívánta, hogy a teremtmény az ő nevén neveztesse, mivelhogy ő meg testének egy darabját kölcsönözte neki. A vitázó felek Saturnust kérték fel döntőbírául. És Saturnus a következő, igazságosnak tűnő döntést hozta: „Te Juppiter, mivel te adtad neki a lelket, halálakor visszakapod azt, te pedig, Föld, aki a testét adományoztad, visszakapod a testet. Mivel azonban elsőként a »gond« formázta meg ezt a lényt, ezért ameddig csak él, a »gondé« leszen. Mivel pedig vita folyik az elnevezésről, »homo«-nak (ember) kell hívni, mert a humusból (föld) vétetett.”

39. §. A létező függetlenként van attól a tapasztalattól, ismerettől és megragadástól, amelynek révén feltárjuk, felfedjük és meghatározzuk. A lét azonban csak annak a létezőnek a megértésében „van”, amelynek létéhez valamiféle létmegértés tartozik. Előfordulhat tehát, hogy a lét nincs megragadva, az azonban nem, hogy teljességgel megértetlen legyen. Az ontológiai problematikában ősidők óta összehozták a *létet és az igazságot*, ha éppen nem azonosították a kettőt. (337)

44. §. A jelenvalólét mint a feltárultság konstitutuma, lényegszerűen az igazságban van. A feltárultság a jelenvalólét lényegbeli létmódja. Igazság csak annyiban és addig „van”, ameddig van jelenvalólét. (...) Minden igazság csak addig igaz, amíg jelenvalólét van. Mielőtt jelenvalólét még egyáltalán nem volt és miután jelenvalólét egyáltalán nem lesz többé, nem volt, illetve nem lesz igazság, mivel akkor nem lehet feltárultsággént, felfedésként és felfedettséggént. (396)

Az igazságot „mi” előfeltételezzük, mivel „mi” a jelenvalólét létmódján létezik „az igazságban” vagyunk. (...) Nem mi előfeltételezzük az „igazságot”, hanem az igazság az, ami ontológiailag egyáltalán lehetővé teszi, hogy mi úgy vagyunk képesek lenni, hogy „előfeltételezzünk” valamit. Csak az igazság tesz lehetségessé olyasvalamit, mint az előfeltételezés. (397) (*Lét és idő* [1927]. Gondolat, Budapest, 1989.)

☛ Martin Heidegger: Mi a metafizika? (1929)

A metafizika régtől fogva egy meglehetősen többértelmű tételt állít a Semmiről: *ex nihilo nihil fit*, Semmiből Semmi (sem) lesz. (...) Az antik metafizika a Semmit a nemlétező értelmében fogja fel, azaz mint alakatlan (megformálatlan) anyagot, mint olyan anyagot, amely nem tudja magát alakkal bíró (megformált) és ennek megfelelő kinézetet (eidosz) nyújtó létezővé alakítani. (...) A keresztény dogmatika ezzel szemben tagadja az *ex nihilo nihil fit* tétel igazságát, és ugyanakkor más jelentést ad a Semminek: a Semmi az Istenen kívül létező teljes jelen-nemléte: *ex nihilo fit – ens creatum* [a semmiből lesz – teremtett létező]. A Semmi most a tulajdonképpeni létező, a *summum ens* [legfőbb létező], az Isten mint *ens increatum* [teremtetlen létező] ellentett fogalma lesz.

Ez az elnagyolt történelmi visszapillantás a Semmit mint a tulajdonképpeni létező ellentett fogalmát mutatja meg, azaz mint annak tagadását. Ha azonban a Semmi valamiképpen problémává válik, akkor nem az történik, hogy az ellentettségnek ez a viszonya csak világosabb meghatározást kap, hanem mindenekelőtt feltesszük a létező vonatkozó tulajdonképpeni metafizikai kérdést. A Semmi nem lesz többé a létező meghatározatlan szemben álló párja, hanem mint a létező léteéhez tartozó lepleződik le.

„A tiszta lét és a tiszta semmi tehát ugyanaz.” Hegelnek ez a mondata (*A logika tudománya*, I. 1. 1.) helytálló. Lét és Semmi összetartoznak, de nem azért, mert megegyeznek – a gondolkodás hegeli fogalma felől tekintve – a maguk meghatározatlanságában és közvetlenségében, hanem mert maga a lét lényegében véges, és csak a Semmibe beletartott jelenvalólét transzcendenciájában nyilvánul meg. (*Mi a metafizika? Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003, 118–120.)

☛ Martin Heidegger: A metafizika alapfogalmai (1929/30)

(*Az ontológiai differencia*) Miféle különbség ez: „a létező léte”? Lét és létező: Valljuk be nyugodtan, hogy homályos, és nem olyan egyszerű megtenni, mint a fehér

és a fekete, a ház és a kert közötti különbséget. Miért lehet ezek esetében egyszerűen megenni? Mert ez létező és létező közti különbség. (...) Csakhogy itt létezőről és létről van szó. Itt a nehézség nemcsak a különbség fajtájának a meghatározásában rejlik, hanem a bizonytalanság és tanácstalanság már akkor megkezdődik, amikor meg akarjuk találni a megkülönböztetés terepét, dimenzióját. Ez ugyanis nem a létezőben van. A lét semmiképp sem egy létező a többi között, hanem mindaz, amik között előbb különbséget tettünk, minden és a vonatkozó területek, most a létező oldalára esnek. És a lét? Sehol sem tudjuk elhelyezni. Továbbá ha a kettő alapvetően különböző, akkor a különbségben mégis egymásra vannak vonatkoztatva, a híd közöttük az „és”. Ennélfogva egészként lényegében teljesen homályos különbség. (434) Sosem utólag, utána tudunk meg valamit a létezőből a létről, hanem a létező – amikor csak és ahogy csak közelítünk hozzá – már a lét fényében áll. A különbség tehát metafizikailag tekintve magának a jelenvalólétnek a kezdetén áll. (436)

A létező léte különbségének problémáját tematikus névvel látjuk el: ezt az ontológiai differencia problémájának nevezzük. (...) Már ezzel a névadással és tárgyi jellemzéssel a lét és a létező különbségének problémája beleszorul az ontológia keretébe. (...) Viszont másfelől azt kell meggondolni, hogy sehol sincs megírva, hogy lennie kell olyasminek, mint ontológia, illetve az, hogy benne gyökerezik a filozófia problematikája. (437) (*A metafizika alapfogalmai*, 75. §. Osiris, Budapest, 2004.)

☛ Martin Heidegger: Az igazság lényegéről (1930)

Lenni hagyni a létezőt akként, ami, a nyílra és annak nyitottságára történő ráhatározást jelent, mely nyitottságba a mindenkori létező beleáll, még hozzá úgy, hogy ezt a nyitottságot mintegy magával hozza. Ezt a nyílra a nyugati gondolkodás a maga kezdetekor *ta alétheia*-ként, el-nem-rejtettként fogta föl. Ha az *alétheia*-t „igazság” helyett „el-nem-rejtett”-nek fordítjuk, akkor ez a fordítás nemcsak szószerintibb, hanem azt az utasítást is tartalmazza, hogy az igazságnak a kijelentés helyessége értelmében vett megszokott fogalmát a felfedettségnak és a létező felfedésének a még fel nem fogott létezésére tekintettel át- és visszamenőleg újragondoljuk. (*Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003, 182.)

☛ Martin Heidegger: Levél a humanizmusról (1946)

Az ember a lét pásztora. Ebben a „kevesebben” semmiféle kárt nem szenved az ember, hanem nyer, minthogy a lét igazságába jut. (...) A humanizmus, ha rágaskodunk a szóhoz, azt jelenti: az ember lényege a lét igazsága számára lényegi, oly módon azonban, hogy az éppen nem az emberen, csupán mint olyanon múlik. (...) Ahol az ember lényege oly lényegi, nevezetesen egyedül a lét igazságára vonatkozó kérdés felől elgondolt, miközben az ember mégsem magasztosul a létező középpontjává, ott fel kell hogy ébredjen a kötelező érvényű útmutatás és

azon szabályok utáni vágyakozás, melyek megmondják, miként kell sorsának megfelelően élnie az ek-szisztenciából a léthez jutó tapasztalt embernek. Az etika iránti vágy annál buzgóbban tör a beteljesülés felé, minél inkább a felmérhetetlenség fokozódik az ember nyilvánvaló és ugyanakkor titkolt tanácsstalansága. (*Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003, 316–325.)

☛ Martin Heidegger: Mit hívunk gondolkodásnak?

A legmeggondolkodtatóbb az, hogy még nem gondolkodunk; még mindig nem, jóllehet a világ állapota folyamatosan egyre aggasztóbb lesz. (...) Az, hogy még nem gondolkodunk, semmiképpen sem abból ered, hogy az ember még nem fordul oda megfelelően ahhoz, ami eleve szeretne megfontolásra kerülni, mert a lényegét tekintve az elgondolandó. Ellenkezőleg, az, hogy még nem gondolkodunk, abból következik, hogy maga ez az elgondolandó fordul el az embertől: már régen elfordult tőle. (...) Az, ami tulajdonképpen felkínálja, adja magát a gondolkodás számára, nem valamikor, történetileg datálhatóan fordult el az embertől, hanem a tulajdonképpeni elgondolandó mindig is ebben az elfordulásban tartja magát. (...)

De vajon tudhatunk-e a legcsekélyebbet is arról, vagy egyáltalán képesek lehetünk-e megnevezni azt, ami kezdettől fogva megvonja magát? Ami megvonja magát, megtagadja eljövételét. Csakhogy az önmegvonás nem semmi. A megvonás – esemény. Az, ami megvonja magát, adott esetben lényegibben érintheti és veheti igénybe az embert, mint minden, ami jelen van, ami eltalál bennünket és vonatkozik ránk. (...)

Minden filozófiai, azaz gondolkodó tanítás az ember lényegéről már önmagában a létező létéről szóló tanítás. A létről szóló minden tanítás már önmagában az ember lényegéről szóló tanítás. (...) A gondolkodás semmiféle útja, a metafizikáé sem indul ki az emberi lényből, hogy onnan a léthez jusson, vagy megfordítva, a létből, hogy onnan az emberhez jusson vissza. Ellenkezőleg: a gondolkodás valamennyi útja már eleve a lét és az emberi lény egész viszonyán belül halad, különben nem is gondolkodás. (*Mit hívunk gondolkodásnak?* [1951/52]. Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2009, 15–21., 108–109.)

☛ Martin Heidegger: Bevezetés a metafizikába (1953)

1. §. Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi? Ez a kérdés. Sejtethető, hogy nem esetleges. „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?” – nyilvánvaló, hogy ez valamennyi kérdés közül az első. (...) „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?” számunkra rangja szerint az első: egyszer mint a legátfogóbb, azután mint a legmélyebb és végül mint a legeredendőbb kérdés.

11. §. Európa, mely a maga gyógyíthatatlan elvakultságában mindig készen áll rá, hogy tört döfjön önmagába, ma egy nagy fogóban van. (...) A Föld szellemileg

olyannyira lehanyaglott, hogy már az fenyeget: a népek elveszítik utolsó szellemi erejüket, ami lehetővé tenné, hogy a („lét” sorsára vonatkoztatott) hanyatlást egyáltalán észrevegyék és annak tekintsék, ami. Ennek az egyszerű megállapításnak semmi köze sincs semmiféle kultúrpeszimizmushoz, persze optimizmushoz sem; hiszen a világ elhomályosulása, az istenek menekülése, a föld szétrombolása, az ember eltömegesedése, a gyűlölködő gyanakvás minden alkotó és szabad dologgal szemben már olyan mértékű az egész Földön, hogy az olyan gyermek kategóriák mint peszimizmus és optimizmus már régen nevetségessé váltak.

15. §. Mit jelent a világ, ha a világ elhomályosulásáról beszélünk? A világ mindig szellemi világ. Az állatnak nincsen világa, környezete sem. A világ elhomályosulása magában foglalja a *szellem megfőztását* hatalmától, felbomlását, felémésztését, kiszorítását és félreértelmezését. (...) A szellem a lét lényegéhez kötődő, eredeti módon hangolt, tudó eltökéltség. (...) Ahol szellem uralkodik, ott a létező mint olyan mindig és minden alkalommal egyre létezőbb lesz. Ezért az egészében vett létezőre mint olyanra vonatkozó kérdés, a létkérdés kérdése alapvető feltétele annak, hogy felébredjünk a szellemet, és ezzel létrehozunk a történeti létezés eredendőbb világát, hogy ezzel elhárítsuk a világ elhomályosulásának veszélyét, és így magunkra vállaljuk a Nyugat középpontjában élő népünk történelmi küldetését. (...) Kérdésünk, hogy vajon a lét pusztá lila gőz marad-e számunkra, vagy pedig a Nyugat sorsává lesz, minden, csak nem túlzás. (...)

58. §. Arról a kérdésről, hogy hogyan is áll a helyzet a léttel, egyszersmind kiderül, azonos azzal a kérdéssel, hogy hogyan is áll a helyzet létezésünkkel a történelemben, hogy vajon benne állunk-e, vagy csak téblábolunk. Metafizikailag tekintve téblábolunk. (...) A létfeledettségben csak a létezővel törődni – ez a nihilizmus. (...) Ha tehát történelmi létezésünket történelmiként működésbe akarjuk hozni, akkor a létet alapjaiban és lehetséges lényegének egész szélességében újonnan kell tapasztalnunk. Mert azok a hatalmak, melyek szemben állnak a léttel, maguk az elválások létezésünket a maguk sokszoros összefonódottságában régóta meghatározzák, uralják és áthatják, s egyben a „lét” zavarodottságában tartják. (...)

Az a kérdés, hogy ki az ember, bensőséges kapcsolatban áll a lét lényegére vonatkozó kérdéssel. (...) A létkérdésen belül az ember lényegét mint azt a helyet kell megértenünk és megalapoznunk, amely a létet a maga számára megnyílásra kényszeríti. Az ember az önmagában nyitott jelenvalóság. Ebbe áll bele a létező és jön működésbe. Ezért azt mondjuk: az ember léte a szó legszorosabb értelmében „jelenvaló-lét”. (*Bevezetés a metafizikába* [1953]. Ikon, Budapest, 1995.)

☛ Martin Heidegger: Az alap tétele (1955/56)

Az alap tétele így hangzik: *Nihil est sine ratione*. Ezt a következőképpen fordítják: Semmi sincs alap nélkül. Az, amit a tétel kimond, megvilágító. (...) Maga az emberi értelem, bárhol és bármikor fejtsé is ki tevékenységét, rögvest annak alapját keresi, aminél fogva az, ami az útjába kerül, olyan, amilyen. Az értelem az alapot keresi, amennyiben ő maga, nevezetesen az értelem, az alap megadását igényli. (...)

Évszázadokba telik, míg az alap tétele az előbb említett rövid változatában tételként kimondatik. Ez a változat latin nyelven szólal meg. Az alap tétele ebben a változatban először azon eszmélődések környezetében bukkan fel, s lesz külön is elgondolva, melyek Leibniz nevéhez fűződnek a XVII. században. A filozófia ugyanakkor Nyugaton a Krisztus előtti hatodik századtól kezdve működik és változik. Eszerint kétezer-háromszáz évig tartott, amíg a nyugat-európai gondolkodás eljutott odáig, hogy az alap egyszerű tételét megtalálja és felállítsa.

Mily különös, hogy egy ilyen kézenfekvő tételnek, mely kimondatlanul is mindenütt kormányozza az összes emberi képzetalkotást és viszonyulást, ennyi évszázadra volt szüksége ahhoz, hogy az említett változatban külön tételként kimondassék. De az még különösebb, hogy még mindig nem csodálkozunk azon, mily lassúsággal került napvilágra az alap tétele. (...)

Amikor pedig a tételt kimondták, a gondolkodás menetében látszólag semmi lényeges változás nem következett be. (...) Ne csapjuk be magunkat. Az alap tétele és annak története egyáltalán nem csábít arra, hogy tovább időzzünk nála. (...) Miért van az, hogy az ilyesmi nem érint meg minket, akár annak árán, hogy felforgat bennünket? Miért nem? A válasz: mert a kézenfekvőhöz való viszonyunk kezdettől fogva tompa és érzéketlen. Ugyanis a közelihez vezető út számunkra, emberek számára mindenkor a legtávolabbi, és ezért a legnehezebb. (...)

Miért is kellene, hogy olyan üres tételek, mint amilyen az alap tétele, foglalkoztassanak bennünket? Csakugyan üres, mert semmi szemmel láthatót sem kínál, semmit, amit kezünkkel megragadhatnánk vagy az értelmünkkel felfoghatnánk. Alighogy meghalljuk az alap tételét, már végzünk is vele. És mégis, talán az alap tétele a legrejtélyesebb minden tételek közül. (*Az alap tétele* [1955/56]. Első előadás. Gond, Budapest, 2009, 11–15.)

☛ Martin Heidegger: A műalkotás eredete (1935)

Példaként válasszunk egy közönséges eszközt, mondjuk, egy pár parasztcipőt. A leíráshoz még arra sincs szükség, hogy az ilyen használati eszköznek egy valóságos példánya legyen előttünk. Mindenki jól ismeri. De mégis, mivel közvetlen leírásról van szó, jó lenne a szemléltetést megkönnyítenünk. Támaszul elegendő egy képi ábrázolás. Erre Van Gogh egy ismert festményét választjuk, aki többször is festett efféle lábbelit. De mit kell ezen oly sokat nézni? Mindenki tudja, hogy mi is egy cipő. Ha éppen nem fa- vagy hánccsipő, akkor a talpa bőrből van, s van felsőrésze, e kettős varratok és szegek tartják össze. Az ilyen eszköz a láb befedésére szolgál. A cipőknek alkalmasságuknak megfelelően, vagyis hogy munkára vagy táncra valók, különb-különb az anyaguk és formájuk.

Az ilyen pontos leírás csak azt magyarázza el, amit már amúgy is tudunk. Az eszköz eszközléte ugyanis alkalmasságában rejlik. De miként áll a dolog magával az alkalmassággal? Vele vajon már meg is ragadnánk az eszköz eszközszerűségét? S hogy megragadhatjuk, nem kellene-e feladatának betöltésekor szemrevételeznünk a valamire alkalmas eszközt? A parasztasszony a szántófüldön viseli a cipőt, hogy a cipő csak itt az, ami. És igazából csakis akkor az, ha a parasztasszony mun-

kája során ügyet sem vet rá, rá se pillant és nem is érzi. Jön-megy benne, és így szolgál igazán a cipő. Ezen eszközhasználat során kell rábukkannunk igazán arra, ami benne eszközszerű.

Ameddig viszont csak úgy általában jelenítünk meg egy pár cipőt vagy a képen a pusztán odaállított, használaton kívüli cipőre pillantunk, sohasem tudhatjuk meg, hogy mi is az eszköz eszközléte valójában. Van Gogh festménye alapján még azt sem állapíthatjuk meg, hogy hol áll és kié. Ezt a pár parasztcipőt semmi sem veszi körül, amihez és ahova tartozhatna, leszámítva egy meghatározatlan teret. Még a szántóföld vagy a mezei utak sárcsomói sem tapadnak rá, ami legalább utalhatna használatára. Egy pár parasztcipő ez és semmi más. És mégis.

A lábbeli kitaposott belsejének tátongó sötétjéből a munkásléptek fáradtsága mered ránk. Az otromba lábbeli megszokott súlyosságában benne sűrűsödik a lassú járás szívóssága a szántóföld messze nyúló, örök-egyforma barázdái között, melyek felett ott süvít a zord szél. Bőrrebe beivódott a föld zsíros nyirka. A cipőtalpak a mezei út elhagyatottságát látatják az ereszkedő alkonyatban. A lábbeliben ott remeg a föld rejtett hívogatása, gabonaaajándékának csendes érlelődése és értelmetlen lemondása önmagáról a téli föld sivár kopárságában. Ezt a lábbelit áthatja a panasztalan aggodalom a biztos kenyérért, az újra átvészelt ínség szótlán öröme, a szülés jöttén érzett remegés és a halál fenyegetésében kelt reszketés. A földhöz tartozik ez az eszköz és a parasztasszony világa őrzi meg. Ebből a megőrzött odatartozásból kel életre, önmagában nyugvón, az eszköz.

De a képen levő lábbelibe talán csak belelátjuk mindezt, míg a parasztasszony egyszerűen viseli a cipőt. Mintha ez az egyszerű viselés valóban oly egyszerű volna. Valahányszor a parasztasszony késő este elnehezült, de egészséges mozdulattal félreteszi a cipőket, és valahányszor még sötét virradtakor újra érettük nyúl, és ünnepnapon, amikor ügyet sem vet rájuk, mégis mindig tudja ezt, minden különösebb figyelmeztetés nélkül. Jóllehet az eszköz eszközléte alkalmasságában áll. De ez maga az eszköz lényegszerű létének teljességén nyugszik. Ezt nevezzük megbízhatóságnak. Ennél fogva jut el a parasztasszonyhoz a föld hallgató hívása, az eszköz által, s az eszköz megbízhatóságánál fogva biztos világában. A világ és a föld számára, és azoknak, akik hozzá hasonlóan élnek, csak így jelenlévő: az eszközben. Bár e „csak”-ban megbúvik a tévedés; mert csak az eszköz megbízhatósága ad az egyszerű világnak védeltséget, és csak ez biztosít a földnek szabadságot az állandó kiviruláshoz. (Martin Heidegger: *A műalkotás eredete* [1935, 1950¹]. Európa, Budapest, 1988, 56–58.)

☛ Karl Jaspers: Ész és egzisztencia

Örökösen valamilyen horizontban élünk és gondolkodunk. Mivel mindig adott valamely horizont, s ez állandóan továbbira utal, amely az újólag elért horizontot ismét átfogja, ezért fölvetődik a kérdés: mi ez az *Átfogó*. Az *Átfogó* még nem az a horizont, melyben a valósnak és az igazlétnek minden határozott módja megjelenik számunkra, hanem az, ami minden egyes horizontot magába zár, s ami sohasem jelenik meg horizontként – tehát a voltaképpeni *Átfogó*.

Ez az Átfogó számunkra két ellentétes perspektívában jelenvaló és egyúttal eltűnedező: vagy mint *magam a lét*, vagyis mindaz, amiben és ami által vagyunk; vagy mint az az Átfogó, ami *mi magunk* vagyunk, s amiben valamennyi konkrét létmód élénk tárul; közegként pedig feltétele annak, hogy bármely lét számunkra való lét legyen. Az Átfogó egyik esetben sem a mindenkori létfajták összege, melynek tartalmából csupán egy részt ismernénk, hanem az egész mint a lét önmagát hordozó legszélesebb alapja – legyen az akár magában való lét, akár számunkra való lét. (366)

Létünk nagy pólusai az ész és az *egzisztencia* – jelentkezzenek bár az Átfogó tetszőleges módjában. Egymástól elválaszthatatlanok. Ha az egyik elvész, akkor vele vész a másik is. (...) Az egzisztencia csakis az ész révén válik világossá; az ész pedig csakis az egzisztenciától kapja tartalmát. (...)

Az egzisztenciát nélkülöző ész az általános tudat vagy a szellem dialektikájának mozgásába kerül, amely annak ellenére, hogy a benne ható gondolkodás igen gazdag lehet, s bár tetszőleges, mégiscsak pusztán intellektuális mozgás. (...) Az ész nélkülöző egzisztencia pedig, amely az érzésre, élményre, kétkedés nélküli késztetésekre, ösztönre és önkényre támaszkodik, vak erőszakosságba, ezzel együtt pedig az ittlét e hatalmainak empirikus általánosságába keveredik. (375–376)

A filozofálás mindig újra és újra a pusztán észre akart támaszkodni – útja ezért mindig ürességben végződik. Amiként a filozófiában az, ami nem ész, s ami által az ész is egész tágasságát bírja, jelen van, az dönt szubsztanciájáról a mindenkori történetiségben. Ami sajátosságosan *filozófiai hit*, az ezért nem mondható ki objektív meghatározottságban, hanem csakis az egész filozófiai mű végső soron közvetett közlésében fejezhető ki. (...)

Amennyiben a filozofálás az egyes ember állandó önnevelése, úgy ő mint individuum nem egyed a végtelenül különböző ittlét objektív sokféleségében, hanem felülkerekedő folyamat ezen az egyediesülésen, amely mint egyediesülés pusztán az individualitás önfejűségéhez és akaratoságához vezetne. Az individuális ittlét látszólagos közelsége a filozófiai egzisztencia számára az őt tagadó ellentétesség, amely mégis történelmi testévé válhat, ha az egy lét átfogójába ötvöződik. (421–422) (Karl Jaspers: *Ész és egzisztencia* [1935]. In: Csejtei D.–Dékány A.–Laczkó S.–Simon F. [szerk.]: *Ész – Élet – Egzisztencia*, II–III. Szeged, 1992.)

☛ Karl Jaspers: Bevezetés a filozófiába

A dolog, amelyről beszélünk, amelyre gondolunk, mindig valami más, mint mi magunk: objektum, amely felé mi mint szubjektum orientálódunk. (...) Mit jelent ez az örök-jelenvaló alanyi-tárgyi dichotómia? Azt jelenti, hogy a lét mint egész sem nem alany, sem nem tárgy, hanem az átfogó tartalom, mely ebben a dichotómiában nyilvánul meg. (30–31) Az átfogó tartalmat – azonosítva a léttel – transzcendenciának (Istennek) nevezzük, a világot pedig, mely mi magunk vagyunk, mindennapi létnek, tudatnak, értelemnek, egzisztenciának. (35) A metafizika útján megközelíthetjük a transzcendenciában levő átfogó tartalmat. A meta-

fizikát rejtjelesen értelmezzük. (...) Ezt pedig csak egzisztenciánk realitásából kiindulva foghatjuk fel, nem pedig pusztán értelmünkkel. (38)

A világ a maga egészében nem tárgyunk, mivel mi is mindig benne vagyunk, így mi sohasem állhatunk szemben a világgal, annak egészével. Ez az oka annak, hogy a világ egészéből nem tudunk más egyébre következtetni, csak a világra. (...) A világ nem érthető meg önmagából. (45–47) Isten számomra olyan mértékben van, amilyen mértékben én szabadságomban igazi önmagam válok. Nem tudásom tartalmaként van számomra, hanem mint olyan valami/valaki, ami csak egzisztenciám révén közelíthető meg. (49) Az Istenről való elmélkedés minden jelentős filozófiai gondolkodásnak tipikus jellemzője. Nem juttat biztos tudáshoz, de szabad teret nyit a döntéshez igazi énünk számára. A legfontosabb a világon a szeretet, a transzcendencia rejtjeleinek kibetűzése, és minden, amit az értelem meg tud világítani. (55)

Mi az ember? (...) Az ember két vonatkozásban közelíthető meg: 1. mint a tudomány tárgya; 2. mint szabadsággal felruházott egzisztencia, mely a kutatás számára megközelíthetetlen. (...) Az ember alapjában véve több annál, mint amit megtudhatunk róla. (71–72) Ha nincs bennünk szeretet, nem tudjuk, mit cselekedjünk, nem tudunk mit kezdeni szabadságunkkal. Amikor szabadon döntünk, s ráébredünk életünk értelmére, akkor tudjuk meg, hogy nem vagyunk a magunkéi. (...) Amikor igazán szabad vagyok, akkor bizonyos vagyok benne, hogy nem magam által vagyok szabad. (73) Embernek lenni annyi, mint emberré válni. (83)

Az igazi lét nem ragadható meg semmiféle világképben – mert a világ tudásra épül –, csak a tökéletes nem-tudásban, amelyhez viszont csak tudományos ismereteink révén juthatunk el. A tudomány legfőbb törekvése elérni azt a pontot, ahol a megismerés csődöt mond. (88) Bármilyen nyúljon is az ember, akarattal és tudással, szenvedéllyel, határozottan vagy konokul: csak az abszolútumban talál megoldást. Az ember bizonyos értelemben az abszolútumban van otthon. (92)

Napjainkat az előző koroktól az különbözteti meg, hogy a történelem – hatóságát illetően – most először lett világtörténelemmé. (...) Amit eddig történelemnek neveztünk, annak vége. Ötezer éves intermezzo volt csupán a történelem előtti századok, a föld benépesülése és a világtörténelem között, mely utóbbi csak most kezdődik. (...) De tervszerűséget keresni a történelemben, átszervezni a történelem egészét: képtelenség. (...) A történelem: színpad, amelyen az ember megvalósíthatja önmagát, amivé válhat, amire való. (119–121)

Csak akkor vagyunk függetlenek, ha össze vagyunk kötve a világgal. Nem azal teszünk szert függetlenségre, hogy elhagyjuk a világot, sokkal inkább: a világtól való függetlenség voltaképpen egy, a világgal szembeni különleges magatartás. Benne lenni és mégsem lenni benne, belül lenni és mégis kívül maradni rajta. (...) A filozófiai gondolkodás egy világon belüli függetlenségből táplálkozik, egy olyan függetlenségből, amely abszolút kapcsolatot tart a világgal, de ugyanakkor transzcendálja a világot. (...) Függetlenségünk támogatásra szorul. Mi tehetjük ugyan a magunkét, reménykedhetünk valami – a világ számára láthatatlan – kiszámíthatatlan belső segítségben, mely támogat és kiemel bennünket korlátaink közül. Egyetlen lehetséges függetlenségünk: a transzcendenciától való függőség. (133–136) (Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába* [1950]. Európa, Budapest, 1987.)

☛ Jean-Paul Sartre: Exisztencializmus

Két egzisztencialista iskola van: először a keresztény, akik közé Jasperset és Gabriel Marcelt számítom; azután az ateista egzisztencialisták, akik közé Heidegger tartozik a francia egzisztencialistákkal és magammal együtt. Közös vonásuk csupán az, hogy úgy vélik, az *exisztencia* megelőzi az *esszenciát*, vagy másként, hogy a kiindulópont a szubjektivitás. (...)

Az általam képviselt ateista egzisztencializmus azt vallja, ha nincs is Isten, legalább van egy lény, akinél az egzisztencia megelőzi az esszenciát, egy lény, aki van, mielőtt bármily fogalom definiálhatná létezését, és hogy ez a lény az ember. (...) Az egzisztencialista szemlélet szerinti ember kezdetben semmi: ez az oka, hogy nem definiálható. Csak később válik azzá és olyan lesz, amilyenné önmaga alakítja. Így tehát nincsen emberi természet. (...) Az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi. Ez az egzisztencializmus első alapelve. (...)

A szubjektivizmus egyfelől azt jelenti, hogy az egyén önmagát választja, másfelől, hogy az ember képtelen túllépni az emberi szubjektivitást. Ez a második jelentés az egzisztencializmus igazi értelme. (...)

Ha az egzisztencia valóban megelőzi az esszenciát, soha sem alkalmazhatjuk magyarázatképpen a megadott és kötött emberi természetre; más szóval, megszűnik a determinizmus: az ember szabad, az ember a szabadság. Ha másfelől Isten nem létezik, nem lesznek előttünk magatartásunkat szentesítő értékek és előírások. Így hát az értékek fényes birodalmában sem előttünk, sem mögöttünk nincs számunkra sem mentség, sem igazolás. Egyedül vagyunk, könyörtelenül. Ezt fogom azzal kifejezni, hogy az ember szabadságra ítéltetett. (...)

Semmilyen általános jellegű morálból nem kaphat választ arra, mi a teendője; nincsenek adott jelek a világon. (...) Nem számíthatok olyanokra, akiket nem ismerek, tekintve, hogy az ember szabad és hogy nem vehetem alapul az emberi természetet, amely nem létezik. (...) A mi álláspontunk az, hogy az ember csupán a ténykedések egy sorozata, hogy ő a ténykedéseket alkotó viszonyok summája, szervezettsége és együttese. (...)

Mondhatjuk, hogy az emberben megvan az egyetemesség, amely azonban nem meghatározott, hanem úgy kell folytonosan kialakítani. Az egyetemességet alakítom ki, mikor megválasztom magam. (...) Elvetjük a haladás babonáját; a haladásban benne van a jobbátevés; az ember pedig változatlan a folytonosan változó adott helyzet előtt. (...)

A humanizmus szónak alapjában véve két értelme van. Érthetünk alatta egy elméletet, amely az embert célnak és felsőbbfendű értéknek tekinti. (...) Ennek a humanizmusnak nincs értelme. (...) Az egzisztencializmus minden ilyen ítéletet fölöslegessé tesz; az egzisztencialista soha nem tekinti célnak az embert, mert azt folyamatosan meg kell teremteni. (...) Van azonban más értelme is a humanizmusnak, és ez a következő: az ember állandóan kívül van önmagán, csak önmagát kivetítve és önmagán kívül elveszve ad létet az embernek. (...)

Az emberi szubjektivitás mindenségén, az emberi mindenségén kívül más mindenség nem létezhetik. Az ember lényegéhez tartozó transzcendenciának – nem az isteni transzcendencia, hanem az önmagából való kilépés értelmében véve – és

az ember önmagába zártságát cáfoló, de az emberi mindenségben való jelenlétet hangsúlyozó szubjektivitásnak a kapcsolatát nevezzük mi egzisztencialista humanizmusnak. (...)

Az sem változtatna semmit a helyzeten, ha lenne Isten; ez a mi felfogásunk. Nem mintha azt hinnők, hogy van Isten, hanem mert úgy gondoljuk, nem az a kérdés lényege, hogy létezik-e vagy sem; az embernek újra meg kell találnia önmagát, és bele kell törődnie, hogy önmagától semmi, még egy cáfolhatatlan Istenbizonyíték sem tudja megmenteni. Ebben az értelemben az egzisztencializmus optimista tan. (...) (J.-P. Sartre: *Exisztencializmus* [1946]. Részletek. Studio, Budapest, 1947², 33–38., 46., 52., 67., 73., 80–84.)

☛ Jean-Paul Sartre: Az egyedi egyetemes

Az alapkérdést [Kierkegaard] a következőképpen fogalmazta meg: Kivonhatunk-e örök bizonyosságot a történelemből? Ilyen kiindulás mellett találhatunk-e más érdeket, mint történetit? Alapozhatunk-e örök boldogságot történeti tudásra? És itt természetesen az Isten születésének és halálának, Jézus történetiségének botrányos paradoxonát veszi célba. De tovább kell mennünk, mert ha a válasz igenlő, akkor a történetentúliség ugyanolyan címen, mint Jézust, megilleti tanúját, Sørent is, és hasonlóképpen minket, Søren utódait. És mint ő maga mondja, valamennyien kortársak vagyunk. Bizonyos értelemben ez a történelem felrobantását jelenti. A történelem azonban létezik, és az ember csinálja azt. Így az utóidejűség és az egyidejűség feltételezi egymást és ellentmond egymásnak. (287)

Hogyan tanúskodhat egy feltűnt gondolat önmaga mellett, saját eltűnésén túl? Ezt a kérdést teszi fel magának Kierkegaard a *Filozófiai morzsákban*. Ez a paradoxon természetesen mindenekelőtt kifejezetten vallási jellegű. Jézus megjelenésének és eltűnésének kérdése ez. Vagy pedig, épp annyira, egy bűnnek – Ádáménak – eredeti és örökletes bűnné való átalakulása. De ez egyben Kierkegaard, a gondolkodó személyes problémája is: hogyan alapozható meg egy olyan gondolat történelemfeletti érvénye, amely a történelemben jött létre, és benne tűnik el? A válasz a „megkettőződésben” található: a meghaladhatatlan nem lehet a tudás, hanem egy olyan abszolút és nem kontemplatív kapcsolatnak a létrehozása a történelemben, amely a történelemben realizálódott abszolúttal áll fenn. (302–303)

Az egyénben a történelem értelme redukálhatatlanul úgy válik megéltté, mint örület, mint benső véletlen, amely véletlenszerű találkozásokat fejez ki. Kérdéseinkre Kierkegaard azzal válaszol, hogy feltárja a paradoxonnak egy másik aspektusát: nincsen más történelmi abszolútum, mint amely a véletlenbe mélyíti gyökereit; a begyökerezettség révén csakis az egyedi redukálhatatlan homályosságában lehetséges az egyetemes megtestesülése. (...)

Itt azonban visszajára fordul a paradoxon: mert az eredeti esetlegességet élni annyi, mint meghaladni azt: az ember mint jóvátehetetlen egyediség az a lét, amely révén az egyetemes világra jön, és a konstitutív véletlen, mihelyt megéltté lesz, a szükségszerűség alakját ölti. Mint Kierkegaard-tól megtudjuk, a megélt valójában a lét jelentéssel nem bíró véletleneivel azonos, amennyiben e véletlenek

önmaguk meghaladásakor egy olyan értelem felé közelednek, amellyel kezdetben nem rendelkeztek, és amelyet egyedi egyetemesnek nevezek.

Hogy jobban megérthessük ezt az üzenetet, térjünk vissza a bűnnek ahhoz a fogalmához, amely Kierkegaard gondolatának középpontjában áll. Ádám (...) az ártatlanság, vagyis a tudatlanság preadamita állapotában leledzik. S mégis, bár az Én még nem létezik, e lét máris ellentmondást rejt magában. A szellem ezen a szinten egyesítő és szétválasztó szintézis: egyesíti a lelket és a testet, s éppen ezáltal életre hívja azokat a konfliktusokat, amelyek szembeállítják őket egymással. Megjelenik a szorongás, mint a létnek, vagyis ellentmondásának interiorizációja. (308–309)

Az ember az a lét, amely a maga létét értelemmé alakítja át, az a lét, amely által értelem jelenik meg a világban. Az értelem az egyedi egyetemes: a saját énje, azaz a létnek mint olyannak vállalása és gyakorlati meghaladása révén az ember visszaadja a világnak a körülöleltség egységét, mégpedig véges meghatározottságként és a jövő történelmére felvett jelzőként írva be azt a létbe, amely körülöleli. Ádám a bűn révén teszi időbelivé magát, amely szükségszerű szabad választása és radikális átalakítása annak, ami ő: beleviszi a világba az emberi időbeliséget. Ez világosan azt jelenti, hogy a minden emberben meglévő szabadság a történelem alapja. Mert valamennyien Ádámok vagyunk, mert mindegyikünk egyedi bűnt követ el önmagáért és mindenkiért, tehát a végesség mindenki számára szükséges és összehasonlíthatatlan. (312–313)

S felfedezem magamat mint redukálhatatlan létezőt, vagyis mint a saját szükségszerűségemmé vált szabadságot. Megértem, hogy a tudás léte az örökkévalóság nyugodt módján van, s ugyanakkor azt is megértem, hogy én magam nem-tárgy vagyok, mert a saját létemnek kell lennem. Valójában, az én létem időbelivé tevő, következőképpen kapott döntés, ám e vállalt létnek az a jellemvonása, hogy szabadon vállalom azt, vagyis folytatnom kell a döntést. (321)

Miképpen fogjuk fel a történelmet és a történelemfelettit, hogy visszaállíthassuk – elméletben és gyakorlatban egyaránt – teljes realitásukat és kölcsönös interioritási kapcsolatukat a történelmi folyamat transzcendens szükségszerűségével és egy szüntelenül újrakezdett történetivé tétel szabad immanenciájával, röviden, hogy minden helyzetben felfedezzük, szoros összefonódottságában, az egyetemes egyediséget és az egyedi egyetemessé válást? (324) (Jean-Paul Sartre: Az egyedi egyetemes. Az élő Kierkegaard [1966]. In: *Válogatás írásaiból*. Gondolat, Budapest, 1976, 283–324.)

☛ Albert Camus: A lázadó ember

Vannak szenvedélyből elkövetett bűncselekmények, és vannak olyanok, melyeket a logika diktál. A büntető törvénykönyv, célszerűen, az előre megfontolt szándék elvével tesz különbséget közöttük. Ma az előre megfontolt szándék és a tökéletes büntény korában élünk. Bűnözőink már korántsem a szerelem mentségére hivatkozó, gyámoltalan gyermekek. Épp ellenkezőleg, felnőttek és cáfolha-

tatlan alibivel rendelkeznek: alibijük a filozófia, mely mindenre felhasználható, még arra is, hogy bíróvá változtassa a gyilkost. (...)

A szabadság lobogói alatt létrehozott rabszolgatáborok, az emberszeretettől vezérelt, vagy a felsőbbrendű emberiség vágyából szított sok-sok vérengzés megzavarja az ítéletet. Azon a napon, amikor a bűn az ártatlanság képében tetszeleg, érdekes áttétel folytán az ártatlanságot szólítják fel önigazolásra. Esszém becsvágya, hogy elfogadja, majd megvizsgálja e különös kihívást. (...)

Ez az elmélkedés egyetlen fogalmat mutat fel pillanatnyilag, az abszurd fogalmát. (...) Korunk, épp az étellel szemben érzett közömbösség miatt, mely a nihilizmus jele, simán elfogadja a gyilkosság igazolását. (...) Azt kiáltom, hogy nem hiszek semmiben, minden abszurd, de nem kételkedhetem a saját kiáltásomban, s ha másban nem is, a tiltakozásomban hinnem kell. Az első és egyetlen evidencia, mely ily módon megadatik nekem az abszurd tapasztalaton belül a lázadás. (...)

A lázadás az esztelenség láttán születik meg, igazságtalan vagy érthetetlen helyzetben. (...) Két évszázad metafizikai vagy történelmi lázadásai kínálkoznak fel végiggondolásra. (...) A felidézett rendkívüli történelem az európai görög története. (...) Az ember az egyetlen teremtmény, mely elutasítja, hogy az legyen, ami. (...)

Ki a lázadó ember? Olyan ember, aki nemet mond. De jóllehet elutasít valamit, nem tagad: olyan ember, aki igent mond első mozdulatával. (...) A lázadással megszületik a tudat. (...) A lázadó minden akar lenni, azonosulni akar a jóval, melynek tudatára ébredt. (...) A lázadás elemzése gyanút támaszt bennünk, hogy van emberi természet, miképpen a görögök is gondolták, ellentétben a modern gondolkodás posztulátumaival. (...)

A lázadás problémája mintha csak az európai gondolkodásban nyerne pontos értelmet. (...) A társadalomban a lázadás szelleme csak azokban a csoportokban lehetséges, ahol a tényleges nagy egyenlőtlenségeket elméleti egyenlőség leplezi. A lázadás problémájának tehát csak a nyugati társadalmon belül van értelme. (...) Társadalmainkban a politikai szabadság elmélete révén az emberben kifejlődött az ember fogalma, s e szabadság gyakorlatának köszönhetően a vele járó kielégületlenség is megnőtt. A szabadság ténylegesen nem nőtt arányosan az ember szabadságról alkotott tudatával. (...)

A lázadó ember a szakrális előtt vagy után elhelyezkedő ember, aki azon van, hogy emberi rendet követeljen magának, amelyben minden válasz emberi, vagyis észszerűen megfogalmazott. Ettől fogva minden kérdés, minden szó lázadás, míg a szentség világában a szó kegyelem. Kimutatható volna ekképpen, hogy az emberi szellem számára két lehetséges univerzum létezik csupán, a szenté (...) meg a lázadásé. (...) Ma egész társadalmak határolják el magukat a szenttől. Szentségtől megfosztott történelemben élünk. (...)

Az ember egyik lényeges dimenziója a lázadás. (...) Az embernek, hogy létezen, lázadnia kell. (...) Az abszurd tapasztalatban egyéni a szenvedés. A lázadó mozdulat után a szenvedés tudatára ébred, hogy kollektív, valamennyiünk tapasztalata. A szellemet idegenség ragadta magával, de fejlődésének kezdete annak fel-

ismerése, hogy minden emberrel osztozik ebben az idegenségben, s az emberi valóság, totalitásában, az én meg a világ közötti távolságtól szenved. (...) A mindennapok megpróbáltatásaiban, mely sorsunk, a lázadás ugyanazt a szerepet játssza, mint a „cogito”, a gondolat rendjében: fő evidencia. De ez az evidencia kimozdítja az egyént magányából. Közhely, mely az összes emberre alapozza a legfőbb értéket. Lázadok, tehát vagyunk. (Albert Camus: *A lázadó ember* [1951]. Budapest, 1992, 11–33.)

☛ Albert Camus: A magyarok vére

Nem tartozom azok közé, akik azt kívánják, hogy a magyar nép újra fegyvert fogjon, bevesse magát egy eltiprásra ítélt felkelésbe – a nyugati világ szeme láttára, amely nem takarékoskodnék sem tapssal, sem könnyel, hanem hazamenne, felvenné házi papucsat, mint a futballszurkolók a vasárnapi kupamérkőzés után.

Túl sok a halott már a magyar történelemben, és az ember csak saját vérével takarékoskodhat. A magyar vér oly nagy értéke Európának és a szabadságnak, hogy óvnunk kell minden cseppjét.

Azok közé sem tartozom, akik úgy hiszik, alkalmazkodni kell, ha átmenetileg is, bele kell törődni a rémuralomba. Ez a rémuralom szocialistának nevezi magát, nem több jogon, mint ahogyan az inkvizíció hóhérai keresztényeknek mondták magukat.

A szabadság mai évfordulóján szívemből kívánom, hogy a magyar nép néma ellenállása megmaradjon, erősödjék, és mindenünnen támadó kiáltásaink visszhangjával elérje a nemzetközi közvélemény egyhangú elutasítását az elnyomókkal szemben.

És ha ez a közvélemény nagyon is erőtlen és önző ahhoz, hogy igazságot szolgáltasson egy vértanú népnek, ha a mi hangunk túlságosan gyenge, kívánom, hogy a magyar ellenállás megmaradjon addig a pillanatig, amíg keleten az ellenforradalmi államok mindenütt összeomlanak ellentmondásaik és hazugságaik súlya alatt.

A legázolt, bilincsbe vert Magyarország többet tett a szabadságért és igazságért, mint bármelyik nép a világon az elmúlt *húsz* esztendőben. [*Sic!* Kiemelés: F. Z.] Ahhoz, hogy ezt a történelmi leckét megértse a fülét betömő, szemét eltakaró nyugati társadalom, sok magyar vérnek kellett elhullnia – s ez a vérfolyam most már alvad az emlékezetben.

A megmaradt Európában csak úgy maradhatunk hívek Magyarországhoz, ha soha és sehol el nem áruljuk, amiért a magyar harcosok életüket adták, és soha, sehol – még közvetve sem igazoljuk a gyilkosokat.

Nehéz minekünk méltónak lenni ennyi áldozatra. De meg kell kísérelnünk, feledve vitáinkat, revideálva tévedéseinket, megsokszorozva erőfeszítéseinket, szolidaritásunkat egy végre egyesülő Európában.

Hisszük, hogy valami bontakozik a világban, párhuzamosan az ellentmondás és halál erőivel, amelyek elhomályosítják a történelmet – bontakozik az élet és

a meggyőzés ereje, az emberi felemelkedés hatalmas mozgalma, melyet kultúrának nevezünk, s amely a szabad alkotás és a szabad munka termése.

A magyar fiatalok, munkások és értelmiségiek, akik mellett annyi tehetetlen bánattal állunk ma, tudják mindezt, s ők azok, akik mindennek mélyebb értelmét velünk megértették. Ezért, ha balsorsukban osztozunk – miénk a reményük is. Nyomorúságuk láncai és száműzöttségük ellenére királyi örökséget hagytak ránk, melyet ki kell érdemelnünk: A szabadságot, amelyet ők nem nyertek el, de egyetlen nap alatt visszaadtak nekünk! (1957)



25. A XX. század, III.: A keresztény filozófia.

Újiskolasztika és perszonalizmus

A „*keresztény filozófia*” fogalma az európai középkor egyetemes keresztény kultúrájának lehanyatlása és szétrombolása után az újkor évszázadaiban kap újabb tartalmat. Az újkori filozófia története részben keresztény, részben nem keresztény. A személy szerint keresztény filozófusok továbbá részben nem keresztény jellegű filozófiát művelnek és alkotnak. Azzal párhuzamosan, ahogyan az újkor századaiban az Egyház a politikai és társadalmi életben visszaszorult és defenzívába kényszerült, maga a keresztény filozófia a szellemi életben hasonló helyzetbe került (lásd 17. fej.).

A keresztény filozófia, vagyis a keresztény hit–lelkület–szellemiség–világnézet értelmi kibontására törekvő filozófia az újkor jellegzetes koreszméinek és mozgalmainak (aufklerizmus, antiklerikalizmus, racionalizmus, irracionálizmus, pozitívizmus, materializmus, metafizika–ellenesség, valláskritika, liberalizmus és szocializmus) érvényesülése közepette és nyomása alatt nehezen talált rá az elméletalkotás korszerű útjaira. Eközben az újkori racionalizmus ideológiai törekvése volt a keresztény filozófia létjogosultságának kétségbevonása, hit és értelem szembeállításával annak téves hangoztatása, hogy kereszténység és filozófia nem egyeztethető össze egymással. (A keresztény filozófia megteremtői, a II. századi apologéták [lásd 9. fej.] is hasonló közegben folytatták úttörő munkájukat.)

E téveszme tarthatatlanná válásával a mai profán filozófiai tudomány egy része inkább a keresztény filozófia hagyatékának átértelmezésére és lefegyverzésére törekszik: tetszetősen nagyfokú elismeréssel illeti a skolasztika logikai, fogalmi apparátusát, miközben nem beszél annak döntő lételméleti, társadalomfilozófiai, etikai és politikai eszméiről, tehát a tanításnak azokról a tartalmi elemeiről, amelyekért a gondolkodás eszköztárát kidolgozták, s amelyek együttesen alkotják a keresztény világnézet és filozófia koherenciáját és jelentőségét.

A „keresztény filozófia” hiteles művelői számára a kifejezés most sem azt jelenti, hogy történetesen keresztény hitű személy műveli a filozófiát, sem azt, hogy kifejtése során a filozófia valamiképpen keresztény formát és jelzöt kap. A „keresztény filozófia” alapja továbbra is az a döntő metafizikai elv, amely szerint a Logosz = Fiú megtestesülésével az örök az időbe lépett, vagyis Jézus Krisztus istenemberi mivoltában egybevonja az isteni, a világi és az emberi létrendet; ezért az igazság teljessége az idő részlegességében megragadható és megközelíthető (vö. 9. fej.), a mulandó nem abszolút, hanem relatív, a világ relatív, de reális létező. A keresztény filozófia ennek következményeit fejt ki a lételemélet, az etika, a társadalomfilozófia és a filozófia egyéb területein.

*

A *katolikus* filozófia a XIX. század utolsó évtizedeiben erősödött meg; e megújulást számos jeles gondolkodó egyéni útkeresése készítette elő. Ezek egyike volt *Josef von Görres* (1776–1847) politikai közíró, a német katolikus társadalmi gon-

dolgozás élesztője. Boldog *Antonio Rosmini-Serbat* (1797–1855) *A Szentegyház öt sebérl* (1847) című művében az egyház megújulását szorgalmazta. *Georg Hermes* (1775–1831) nagyszabású új bölcseleti és teológiai szintézisre törekedett. *Johann Adam Möhler* (1796–1838) a töbingeni katolikus irányzat vezető alakja a dogmák történeti vetületét világította meg, munkássága a hitnek történeti formáiban és felekezetekben való megragadására irányult. *Franz Anton Staudenmaier* (1800–1856) *A kereszténység filozófiája* (1840) című művében a kereszténység az abszolút igazság történetileg kibontakozó rendszere, amely a kinyilatkoztatásban, a természetben és a szellem világában nyilvánul meg.

Jacques-Paul Migne (1800–1875) hatalmas szolgálatot tett a keresztény gondolkodásnak azzal, hogy az ókori és kora középkori keresztény irodalom egészét összegyűjtötte, és ezt az addig együtt nem látott teljes hagyományt a század derekán mintegy 400 kötetben kiadta (*Patrologia Graeca, Patrologia Latina*). A keresztény gondolkodást jelentős művekkel gazdagította, és sokat tett a dogmatörténet kidolgozása terén az evangélikus *Adolf von Harnack* (1851–1930).

A korszak kiemelkedő filozófusa az orosz *Vlagyimir Szolovjov* (1853–1900). Fő műve az *Előadások az istenemberségről* (1881). Számont vetve a civilizáció válságával Szolovjov a világot az igazi kereszténység jegyében kívánta megújítani. A világot a természeti, az emberi és az isteni elv szintézisében, kozmológia, antropológia és teológia összekapcsolásával szemlélte. Felfogása szerint az igazság a történelemben tárul föl, ahol a természeti, az emberi és az isteni elv egymásra talál. Szolovjov filozófiája a „mindenegység” metafizikája; alapvető elve az „istenemberség”, az isteni és az emberi elv egysége. Az igaz, a jó és a szép alapértékeit a szeretet három megnyilvánulásaként fogta föl. Szolovjov sokat fáradozott a nyugati és a keleti civilizáció, valamint a nyugati és a keleti kereszténység egységének kialakításán.

*



Ivan Ny. Kramszkoj:
Vlagyimir Szolovjov (1885)
Szentpétervár, Állami Orosz Múzeum

XIII. Leó pápa 1879-ben kiadta *Aeterni Patris* (Az örök Atyának) kezdetű enciklikáját. Ebben a pápa szorgalmazta a keresztény filozófia megújítását, s az erre törekvők figyelmébe ajánlotta a hagyomány, a skolasztika, azon belül is mindenekelőtt Aquinói Szent Tamás (lásd 12. fejj.) gondolkodási mintáját. E körlevéllel így kezdetét vette a *neoskolasztika*, azon belül a *neotomizmus* sok évtizedes irányzata.

[XIII. Leó pápa összesen 54 körlevelet adott ki, többek közt a szocializmus, kommunizmus, liberalizmus, nihilizmus ellen (*Quod Apostolici Muneris*, 1878; *Diuturnum Illud*, 1881), a szabadkőművesség ellen (*Humanum Genus*, 1884), a szabadság keresztény és liberális felfogásáról (*Libertas Praestantissimum*, 1888), a keresztény társadalmi gondolkodásról (*Sapientia Christianae*, 1890; *Immortale Dei*, 1885), a munkáskérdés orvoslásáért (*Rerum Novarum*, 1891), a magyar liberális egyházpolitika ellen (*Constanti Hungarorum*, 1893), a keresztény demokrácia elveiről (*Graves de Communi*, 1901).]

A neotomista gondolkodók az *értelem és a hit* hagyományos egymásvonalkoztatása és egysége alapján, a „keresztény filozófia” elvét követve, továbbá a tomizmus eredendő *metafizikai* irányultsága szerint sorra jelentették meg hatalmas filozófiai összefoglalásaikat. Az Aquinói Szent Tamás munkásságát feldolgozó monográfiák mellett alapvető *lételméleti* és a filozófia egész *rendszerét* feldolgozó művek születtek. E művek a lételmélet primátusát vallva a létalap, a léthierarchia, a létanalógia, az igaz–jó–szép elveit, a lét és a létező, az értelem és az ész viszonyának kérdésköreit foglalták rendszerbe.

Ezek az alkotások a neotomizmus maradandó értékei; megmutatták a filozófiai gondolkodás eredendő irányát egy alapvetően antimetafizikai és szofista szellemiségű korban. Idővel azonban a neotomista filozófiai módszer túlzott *fogalmiságba* merevedett, s ezért emellett a keresztény filozófia új szemléletmódokat, irányzatokat alakított ki.



Paul Beckert:
Georg von Hertling
(Festmény, 1908)

Kora szellemi és közéletének különleges egyénisége, a neoskolasztika előfutára és úttörője volt *Georg von Hertling* (1843–1919) müncheni filozófiaprofesszor, katolikus társadalomfilozófus, politikus és államférfi, a katolikus szellemiség és tudomány erősítésére létrehozott Görres-Társaság (1876) alapítója, a katolikus Centrum Párt frakcióvezetője, bajor miniszterelnök, majd német birodalmi kancellár. Hertling államjogi-jogfilozófiai tanaiban a katolikus természetjog eszméit érvényesítette a jogpozitivizmussal szemben, s keresztény konzervatív politikai elveket vallott a liberalizmussal és a szocializmussal szemben. Egyes filozófiai művei: *Arisztotelész* (1871); *Albertus Magnus* (1880); *Természetjog és szociálpolitika* (1893); *A katolicizmus elve és a tudomány* (1899); *Szent Ágoston és az antik kultúra hanyatlása* (1902); *Jog, állam és társadalom* (1906); *Előadások a metafizikáról* (1922).

A neoskolasztika meghatározó alakja volt *Martin Grabmann* (1875–1949). Nevéhez fűződik a „skolasztika” fogalmának klasszikus rekonstrukciója. Alapvető művei: *A skolasztikus módszer története*, I–II. (1909–1911); *Aquinói Szent Tamás személyisége és gondolatvilága* (1912); *Aquinói Szent Tamás kultúrfilozófija* (1925); *A középkori szellemi élet*, I–III. (1926–1956); *A katolikus teológia története* (1933).

A korai, klasszikus neotomizmus további neves alakjai: *Désiré Mercier* (1851–1926), *Clemens Baeumker* (1853–1924), *Antonin-Dalmace Sertillanges O.P.* (1863–1948), *Réginald Garrigou-Lagrange O.P.* (1877–1964). *Joseph Geysler S.J.* (1869–1948) filozófiját neokantiánus és fenomenológiai érdeklődés, továbbá a modern fizikával és pszichológiával való számvetés is jellemezte. Az újtomizmus eszmevilágához tartozik a kiváló angol író és filozófus *Gilbert Keith Chesterton* (1874–1936). A katolikus szellemi és közélet fellendítése terén nagy érdemeket szerzett *Agostino Gemelli O.F.M.* (1878–1959) pszichológus és filozófus.

Skolasztikus irányzatokon túl is mutató, maradandó életművet alkotott a tolista *Étienne Gilson* (1884–1978), aki korának kihívásaira válaszolva, a hagyományt gazdagon bemutatva mérvadó módon fejtette ki a „keresztény filozófia” tar-



Jacques Maritain

talmát. Felfogása szerint a tomizmus az addigi skolasztika ellenében bontakozott ki; s ez világít rá a keresztény filozófia korszerűségére. Fő művei: *A tomizmus* (1919); *A középkor filozófiája*, I–II. (1922); *Aquinói Szent Tamás* (1925); *Bevezetés Szent Ágoston tanába* (1929); *A középkori filozófia szelleme* (1932); *Kereszténység és filozófia* (1936); *Isten és a filozófia* (1941); *A lét és a lényeg* (1948); *Filozófia és teológia* (1960); *Bevezetés a keresztény filozófiába* (1960); *A bölcsesség békéje* (1960).

Korának egyik legnagyobb hatású neotomista filozófusa volt *Jacques Maritain* (1882–1973). Fő művei: *A filozófia elemei* (1920–1923); *A szellemi elsőbbsége* (1927); *A tudás fokai* (1932); *A keresztény filozófiáról* (1933); *Az időbeli rend és a szabadság* (1933); *Tudomány és bölcsesség* (1935); *Teljes humanizmus* (1936); *Az emberi jogok és a természetjog* (1942); *Kereszténység és demokrácia* (1943); *A személy és a közjó* (1947); *A történelem filozófiája* (1957); *A garonne-i paraszt* (1966).

Maritain alkotó módon járult hozzá a keresztény bölcselet fejlődéséhez, Aquinói Szent Tamás korszerű értelmezéséhez, az európai humanista és perszonalista gondolkodáshoz, az egyház szociális tanításának, katolicizmus és politikai viszonyának, az emberi jogok elméletének korszerű megfogalmazásához. Maritain egyik legnevezetesebb műve a teljes/igazi/integrális humanizmusról írott könyve, amelyben megkülönböztette egymástól a *teocentrikus* és az *antropocentrikus* humanizmus eszméit, és egy leendő *keresztény társadalom* alapjait kutatta. Maritain részt vett az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát (1948) megszövegező bizottság munkájában.

*

Nem tartozik a neoskolasztikához *Maurice Blondel* (1861–1949) katolikus filozófus, aki antropológiai irányultságú, életfilozófiai-egzisztencialista jellegű filozófiát alakított ki. Művei: *A cselekvés* (1893); *Történelem és dogma* (1904); *A katolikus filozófia problémája* (1932); *A gondolat*, I–II. (1934); *A lét* (1935); *A cselekvés*, I–II. (1936–1937); *A filozófia és a keresztény szellem*, I–II. (1944–1946); *A kereszténység filozófiai szükséglete* (1950).

Blondel gondolkodása a *cselekvő* ember realitására irányul. Filozófiája azt kívánja megértetni, hogy ténykedő természetéből az ember életének milyen értelme következik. A cselekvést Blondel a legszélesebb értelemben veszi: ez a teljes emberi szellemi mozgás, törekvés, erő és dinamizmus, amelynek része a gondolkodás. „A gondolkodás a cselekvés egyik formája, a cselekvés a gondolat révén lehet szabad akarás.”

Blondel megkülönbözteti egymástól az emberben szüntelenül munkáló törekvést és meghaladási vágyat, amelyet „*akaró akaratnak*” (volonté voulante) nevez, és az egyes meghatározott dologhoz tartozó tényleges szándékot, amelyet „*akart akaratnak*” (volonté voulue) nevez. E két mozzanat soha nem esik egybe; akarás és megvalósítás között örök *meg-nem-felelés* (inadekvácia) mutatkozik; a cselekvés szükségképpen befejezetlen, az ember beteljesületlen marad.

Blondel úgy vélte, a törekvés és az eredmény meg-nem-felelése az emberi egzisztencia alapvonása, egyben a természetes rend elégtelensége. A természet az életre, az élet a szellemre, a szellem Istenre irányul. Történeti mivoltában az ember az örök igazságot nem tudja egyetlen pillanatban megragadni. Blondel arra

következtet, hogy az ember kénytelen észszerű döntést hozni és elköteleződni az „egyedül-szükség”, az abszolútum iránt.

*

A neotomizmusban a XX. század húszas éveiben új irányzat alakult ki, a *transzcendentális neotomizmus*. Az irányzatot *Joseph Maréchal S.J.* (1878–1944) dolgozta ki; fő műve: *A metafizika kiindulópontja*, I–V. (1922–1926, 1947). Maréchal visszanyúlt Kant filozófiájához, amelyet agnoszticizmusa és számos vallásfilozófiai nehézsége miatt a katolikus filozófia érthetően kritikus módon szemlélte. Maréchal azonban a kanti transzcendentális módszert hasznosítandónak tekintette, s ezzel ötvözte a tomista lételméletet.

Ellenzői viszont bizonyos alappal úgy vélték, hogy az, ami a transzcendentális módszerben értékes, voltaképpen már megtalálható magának Aquinói Szent Tamásnak a filozófiájában is, és különbség áll fenn szubjektív és objektív transzcendentálfilozófia között (lásd 18. fej.). *Erich Przywara S.J.* (1889–1972) ortodox neotomista bizonyos nyitottságot mutatott a transzcendentális neotomizmus iránt, mialatt élesen bírálta a kantianizmust. Przywara a tomista létanalógia eszméjének kiváló teoretikusa volt.

A transzcendentális irányzat végül is termékeny útnak bizonyult; legkiválóbb továbbfejlesztői voltak *Karl Rahner S.J.* (1904–1984), *Bernard Lonergan S.J.* (1904–1984). A neotomizmus képviselői (Przywara, Rahner) Aquinói Szent Tamásra hivatkozva egyöntetűen bírálták Heidegger „ontológiai differencia”-fogalmát (24. fej.). A megújult neotomizmus szintetizáló erejű, metafizikai és antropológiai összefoglalásokat alkotó filozófusa volt *Emerich Coreth S.J.* (1919–2006). Hasonlóképpen kiemelkedő *Josef Pieper* (1904–1997) neotomista erkölcsfilozófus életműve.

*



Karl Rahner

A neotomizmuson és általában a neoskolasztikán kívül a katolikus gondolkodásban a XX. század középső harmadában az elvontnak érzett elméletekhez képest kialakult a korai forrásokhoz (patrisztika) való szerves visszatérés, a személyhez szóló elméletalkotás és a modern világgal való párbeszéd fokozottabb igénye. Ebben a szellemben bontakozott ki a '30–50-es években az úgynevezett „új teológia”, amelynek fő képviselői: *Marie-Dominique Chenu O.P.* (1895–1990), *Henri de Lubac S.J.* (1896–1991), *Yves Congar O.P.* (1904–1995), *Jean Danielou S.J.* (1905–1974). Munkásságuk hatást gyakorolt a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) működésére.

A *neoaugusztinizmus* mint szellemiség számos gondolkodó eszméiben tetten érhető; meghatározott irányzatként egyik legmarkánsabb konzervatív szószólója *Michele Federico Sciacca* (1908–1975) volt. Filozófiáját Sciacca az „integralitás filozófiájának” nevezte, amely az „objektív interioritás” elvét, az abszolútum egyszerre ontológiai és antropológiai kimutatását tartalmazza. Széles körű hatást fejtett ki az irányzatokba nem sorolható *Romano Guardini* (1885–1968) vallásfilozófiai munkássága.

A katolikus gondolkodás önálló jelensége *Pierre Teilhard de Chardin S.J.* (1881–1955). Teilhard paleontológus és teológus-filozófus. Jelentős érdemeket szerzett a kínai előember kutatásában. A tudomány és a hit szintézisére törekedett, s együtt szemlélte a teremtés és az evolúció elvét. Legfőbb filozófiai műve: *Az emberi jelenség* (1955), amely a világ kibontakozását a szent Anyag – Élet – Gondolat stádiumaiban ábrázolja. A kozmogenezist az antropogenezis tetőzi be. Az ember a Föld fejlődésének új szakaszát jelenti: elterjedése a „planetarizáció”, a Földet körbevevő értelmi burok pedig a „nooszféra”. Teilhard víziójában az ember létének így kozmikus jelentősége és tétje van.

Igen egyéni és kifejezetten nem-neoskolasztikus alkotói szellem jellemezte *Hans Urs von Balthasar* (1905–1988) svájci katolikus teológus és filozófus gondolkodását. Fő műve a „Theológiai esztétikára”, „Theodramatikára” és „Theológikára” tagolódó 16 kötetes trilógiája (1961–1985), amely a szép–jól–igaz transzcendentáleinek érvényesülését, az „istenemberi” egész tartalmát, valamint az igazság tanát fejtette ki; a mű a „theophánia”, a „theopraxis” és a „teológia” egységét az emberi tudás és műveltség hatalmas területein érvényesítve eredeti módon tárta föl a keresztény tanítás egészét.

*

A keresztény filozófiában a század során kibontakozik a *perszonalizmus* irányzata. A perszonalizmus a „személy-elvűség” filozófiája. A „személy” fogalmát a kereszténység teremtette meg. Ami a kifejezés eredetét illeti, görögül: *proszópon* = arc, álarc; latinul: *persona* = álarc, személy. A terminológia figyelemre méltó kettősségre utal: a személy fogalma önazonosságot jelöl, ugyanakkor elrejtí lényegét. Ezzel kifejezi, hogy az ember lényegéhez tartozik természeti közvetlenségének megszüntetése és saját belső világának kialakítása.

Szemben más világnézetek és vallások természetben feloldódó és ismétlődő egyén-fogalmával, a kereszténység minden ember egyszeri és egyéni létezését, önelvűségét (szubsztancialitását), méltóságát és „istenképességét” (*imago Dei*)

hangsúlyozza, eredendő társadalmisága és testvérisége mellett. A személy fogalmának tisztázását lényegesen ösztönözték az ókeresztény kor trinitológiai és krisztológiai tanai (lásd 9. fej.). A személy fogalmát először *Boethius* egyházatyja (lásd 9. fej.) elemezte behatóan. Meghatározása szerint a személy „értelmes természetű individuális szubsztancia” (*Boethius: Könyv Eutükhész és Nesztoriosz ellen*, 3.).

A „perszonalizmus” megnevezés a XIX. században tűnik fel (F. D. E. Schleiermacher, Ch. Renouvier), majd meglehetősen különböző filozófiai irányzatokban egyaránt szerepel. Mivel azonban a „személy” fogalma 1. keresztény alkotás, 2. legtagoltabb és legkiegyensúlyozottabb struktúráját a keresztény világnézetben nyeri el, ezért szükséges annak kinyilvánítása és belátása, hogy a par excellence és autentikus – tehát valódi és hiteles – perszonalizmust a keresztény filozófia jelenti.

A személy igazi valóságát, tartalmát és elhelyezését ugyanis a kereszténység fogalmi építménye, hitrendszere, dogmatikája tudja a leghívebben bemutatni az emberszeretet és az istenszeretet kettős parancsának a Szentháromság szeretetközösségével való egyesítése által. Ennek híján az egyéb emberbaráti irányultságú, a személy iránt érdeklődő filozófiai irányzatok szűkebb bázist és kisebb elméleti és lelki mozgásteret tudnak kínálni a személy méltóságának garantálására.

E keresztény perszonalizmus legjellegzetesebb képviselői az imént neotomistaként már bemutatott *Jacques Maritain*, *Nyikolaj Bergyajev*, *Emmanuel Mounier*, továbbá *Maurice Nédoncelle*, *Jean-Marie Domenach*, *Jean Lacroix*. Itt Bergyajev és Mounier gondolatvilágára vetünk egy pillantást.

Nyikolaj Bergyajev (1874–1948) orosz vallásbölcselet, élete felét nyugati emigrációban töltötte. Főbb művei: *A szabadság filozófiája* (1911); *Az alkotás értelme* (1916); *A történelem értelme* (1923); *Az egyenlőtlenség filozófiája* (1923); *Az új középkor* (1924); *A szabad szellem filozófiája* (1927); *A kereszténység méltósága és a keresztények érdemtelensége* (1928); *Az ember rendeltetése. Egy paradox etika kísérlete* (1931); *Az ember sorsa a mai világban* (1934); *Kereszténység és osztályharc* (1936); *Szellem és realitás. Az istenemberi szellemiség alapjai* (1937); *Az orosz kommunizmus értelme és eredete* (1937); *Az ember rabságáról és szabadságáról* (1939); *Egy eszkatologikus metafizika kísérlete* (1941); *Az isteni és az emberi egzisztenciális dialektikája* (1945); *Az orosz eszme* (1946).

Bergyajev *a személy, a szellem és a szabadság* abszolút voltát hirdeti. Alapvető eszméje *a szabadság primátusa (elsőbbsége) a léttel szemben*. Bergyajev szerint a világ őselve az „Alaptalan”. Ez a fogalom németül: „Ungrund” és *Jakob Böhme* (1575–1624) német misztikus filozófus alkotása, aki az Alaptalant Istennel azonosította. Böhme megállapításai szerint „Az Alaptalan olyan, mint a Semmi, és mégis minden: egyetlen Isten”, és „Az Alaptalan örök semmi, de örök kezdetet ébreszt”.

Ettől jelentősen eltér Bergyajev felfogása az Alaptalan fogalmáról, mert szerinte az Alaptalan Istennek és a Szabadságnak egyaránt forrása; tehát a szabadság nem Istenből, hanem közvetlenül az Alaptalانبól ered. Miként Bergyajev kijelenti: „Az Alaptalan primordiális [= elsőleges], meonikus, Isten által sem meghatározott szabadság.” A „meonikus” fogalmának megértéséhez a következőket kell megemlíteni.

Platón (főleg *A szofista* című dialógusában, 237 b–239 c) behatóan foglalkozott a „nem-létező” fogalmával. Bergyajev Platón nyomdokain a „semmi”-nek

két fogalmát különbözteti meg egymástól. Az egyik a „*to ouk on*”, vagyis az abszolút „semmi”, a másik a „*to mé on*”, vagyis a „nem-lét”. Ez utóbbi olyan nem-lét, amely „még-nem-lét”, valaminek a nem-léte (kapcsolódó fogalmak: Anaximandrosz arkhéja, az „*apeiron*” = meghatározatlan; Arisztotelész „*dünamisz*” = „*potentia*” = lehetőség-elve; lásd 3. és 6. fejj.). Bergyajev meonikus Alaptalan-fogalma tehát az utóbbi felfogást jelenti. (Lásd még Anzelm: *Monologion-szemelvény*, 11. fejj.)

Bergyajev kifejti: „Kétféle filozófia közül kell választani: az egyik a lét elsőbbségét vallja a szabadsággal szemben, a másik a szabadságét a léttel szemben. (...) A perszonalizmusnak a szabadság primátusát kell vallania a léttel szemben. A lét primátusát valló filozófia a személytelenség filozófiája. A lét abszolút elsőbbségét valló ontológia: determinizmus. Minden objektívált intellektuális rendszer a determinizmus rendszere: a létből vezet le a szabadságot, szerinte a lét determinálja a szabadságot, azaz végeredményben a szabadságot a szükségszerűség szüli.” Ezzel szemben Bergyajev így jelöli meg saját felfogását: „Filozófiám belső indítékai a következők: a szabadság primátusa a lét felett, a szellemé a természet felett, a szubjektumé az objektum felett, a személyé az egyetemes-általános felett, az alkotásé az evolúció felett, a dualizmusa a monizmus felett, a szereteté a törvény felett” (1939).

Szolovjov nyomán (lásd e fejezet elején) Bergyajev is beszél az „*Istenember*” eszméjéről. Bergyajev szerint egyrészt Jézus Krisztus Istenember, másrészt az ember is „istenember”, mert két természetet, emberi és isteni természetet hordoz. Ez a világtól függő ember és a világtól független, szabad személy elve. Az Alaptalan mint a szabadság forrása mind a jónak, mind a rossznak eredete lehet. Az ember Isten szövetségében érvényesítheti a jó elvét a világban. Bergyajev fontos kitétele, hogy a szabadság nem jog, hanem kötelesség, az ember hivatásának beteljesítése. A szabad ember a belsővé válás, a személy világa. A személy lényegéhez tartozik a szeretet. Miként Bergyajev megállapítja: „A szeretet a személy megvalósításának útja.”

Emmanuel Mounier (1905–1950) francia gondolkodó, a perszonalizmus központi alakja, a keresztény perszonalizmus meghirdetője. Legfontosabb munkái: *A kapitalista tulajdontól az emberi tulajdonig* (1934); *Perszonalista és közösségi forradalom* (1935); *Kiáltvány a perszonalizmus szolgálatában* (1936); *Perszonalizmus és kereszténység* (1939); *Mi a perszonalizmus?* (1947); *Bevezetés az egzisztencializmusokba* (1947); *A perszonalizmus* (1949).

Mounier a perszonalizmusnak a következő meghatározását adja: „Perszonalistának nevezünk minden tant, minden kultúrát, amely elismeri az emberi személy elsőbbségét a személy fejlődését biztosító anyagi szükségszerűségekkel és kollektív berendezkedésekkel szemben.” Mounier a perszonalizmus elsőrendű feladatának tartotta a személy világának feltárását. A személy szuverén valóság, amely eltéphetetlenül kötődik a természethez, a többi emberhez és a természetfelettihez. Miként Mounier kifejti: „A perszonalizmus hisz az abszolútban, de a relatívot sem veti meg.” Felfogásában a perszonalizmus egyszerre személyes és közösségi jellegű. Ennek felel meg a szabadság igazi fogalma, amely kettős elkötelezettségünk tudatos vállalása és megvalósítása: „Igazában csak abban a mértékben vagyunk szabadok, amennyiben nem vagyunk teljességgel szabadok” – mondja Mounier.

A „szellemi primátusának” eszméje, amely Maritaintól ered és Bergyajevnél is megtalálható, Mounier gondolkodásában is alapvető helyet foglal el. A szellem szempontjából nézve eljutunk a forradalom helyes értelmezéséhez. A forradalom eszerint személyes megtérés, az ember inkarnálódó szellemi cselekvése, amelynek kitüntetett pontja a tanúságtétel. Mounier ezért politikacentrikusságuk miatt bírálja korának pártjait, mint amelyek mind a felvilágosodásból fakadnak, s az egyes politikai és eszmei irányok, a liberalizmus, a szociáldemokrácia, a polgári radikálisok, az individualizmus, a totalitarianizmus, a pragmatizmus, a scientizmus kritikáját adja.

Mounier a tulajdonról szólva mint nagy fontossággal bíró elvre rámutat annak egyszerre személyi és közösségi vonatkozására (vö. 12. fej.). Történelemszemléletében Mounier megkülönbözteti egymástól az úgynevezett nárcisztikus-idealista elidegenedést (amelyről Marx is joggal beszél), és a herkulesi-materialista elidegenedést (amelybe a marxizmus is beletartozik).

Mounier kinyilvánítja: az ember feladata az, hogy az egyéntől eljusson a személyig. Felhívja a figyelmet a *személy* és az *individuum* közti alapvető *különbségre*. Szemléletében az individuum a szétszórtságot és a partikuláris létezést jelenti, szemben a személy hiteles fogalmával, amelyet az elhivatottság, az önmegtagadás és a kommunió elveivel jellemez. A személy egyrészt a megtérésen, a konverzióon keresztül belső életet él, másrészt kinyílik a másik felé; e kommunió azonban nem pusztán egy másik emberre, hanem elsősorban a közösségre irányul. A belső ember a misztériumhoz kapcsolódik, és szemben áll a külső emberrel, akinek nincsenek titkai, s aki az, amilyennek látszik.

*

A keresztény perszonális, szociális és politikai gondolkodás állandó, mindenkor érvényes alapvető eleme *egyén és közösség* kölcsönös viszonyának eszméje, amely világgá teszi az újkori világnézetek különbségét és ellentétét. Eredetileg a liberalizmus az egyén elvét abszolutizálja a közösség rovására (individualizmus, szabadság, kapitalizmus), a szocializmus a közösség elvét teszi kizárólagossá az egyén rovására (kollektívizmus, totalitarianizmus, egyenlőség, nemzetközi/bolsevik és nemzeti szocializmus), míg a keresztény világnézet egyén és közösség viszonyát a személy fogalmában egyesítve kölcsönhatásban szemléli: a személy önérték, de alapvető közösségi vetülete és hivatása van (vö. 17. fej.).

A katolikus gondolkodás rendkívül jelentős fejleménye, hogy XIII. Leó pápa *Rerum Novarum* (1891) kezdetű enciklikája (körlevél), s az ezt követő pápai körlevelek nyomán kifejlődött a modern *katolikus társadalmi tanítás* (avagy katolikus szociális doktrína), a Katolikus Egyház társadalomfilozófiai-politikaelméleti-szociáletikai tanainak rendszere. A katolikus társadalomfilozófia kiemelkedő XX. századi alakjai többek közt *Johannes Messner S.J.* (1891–1984), *Oswald von Nell-Breuning S.J.* (1890–1991).

A legfontosabb pápai *szociális körlevelek*: XIII. Leó: *Rerum Novarum* (1891); XI. Pius: *Quadragesimo Anno* (1931); *Divini Redemptoris* (1937); XXIII. János: *Mater et Magistra* (1961); *Pacem in Terris* (1963); VI. Pál: *Populorum Progressio*

(1967); *Octogesima Adveniens* (apostoli irat, 1971); II. János Pál: *Laborem Exercens* (1981); *Sollicitudo Rei Socialis* (1987); *Centesimus Annus* (1991); XVI. Benedek: *Caritas in Veritate* (2009). Idetartozik a II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et Spes* (1965) kezdetű konstitúciója is.

A Katolikus Egyház teljes tanítása összefoglalóan a Hitletétemény (Depositum Fidei), amely a Szentírás és a Szentagyomány két hitforrásának egysége. A sugalmazott, egy adott kor embere számára adott formában kinyilatkoztatott Szentírás, valamint a Jézus Krisztus tanításának szellemét az eleven apostoli utódlásban közvetítő egyházi Tanítóhivatal együtt Írás és Szó egységét jeleníti meg. Ebből ered a folyamatos egyházi bibliamagyarázat (*exegézis*), amely két évezreden át a kommentár műfaján és a pápai megnyilatkozásokon keresztül az evangéliumi humanizmus *ugyanazon* szellemének az újabb korok és nemzedékek szerinti újrafogalmazását, konkretizálását és kibontását valósítja meg. A bibliai exegézis egyébként ilyenformán a *hermeneutika*, a modern irodalmi és filozófiai értelmezéstan első formája.

Ezen az alapon bontakoznak ki az említett pápai szociális enciklikák, amelyek a XIX–XX. század társadalmi és erkölcsi problémái közepette élesen bírálják a liberális kapitalizmus és a szocializmus-kommunizmus elméletét és gyakorlatát, s ezen ideológiák és rendszerek helyett egy *személy*-központú, az emberi méltóságot és a *közjót* középpontba állító, a munkát, a tulajdont, a szabadságot megfelelően harmonizáló *igazságos* társadalom elveit fogalmazzák meg.

Kereszténység és társadalom, illetve *egyház és állam* viszonyát az ókori *üldözés*, a középkori *egybefonódás*, majd az újkori *szétválasztás* nyomán a polgári korban mint *keresztény politikát* teljességgel újra kellett fogalmazni. E keresztény társadalmi tanítás az újkor századaiban mint *katolikus konzervativizmus*, *liberális katolicizmus*, *szociális katolicizmus*, *keresztényszocializmus*, *hivatásrendiség* és *kereszténydemokrácia* öltött formát. E létrejött nagy keresztény áramlatok sokszorosan átjárták egymást, s eltérő feltételekkel és eszközökkel hasonlóra törekedtek: céljuk egyén és közösség megbomlott kölcsönös viszonyának helyreállítása és érvényesítése volt. Ezen áramlatok egymásnak részben kortársai és végeredményben *ugyanannak* a kibontakozó keresztény társadalmi tanításnak az adott történelmi feltételek közepette megnyilvánuló formái voltak.

Ellentétek tudniillik nem annyira a tárgyalt keresztény irányzatok között, mint inkább kereszténység és szocializmus, kereszténység és liberalizmus, kereszténység és totalitarizmus, kereszténység és demokrácia között húzódnak. Ahogy a keresztényszocializmus az ateista szocializmussal, a hivatásrendiség (a hivatásrendi/korporatív tagozódás elve az osztálytagozódással szemben) a liberalizmussal és a kollektívizmussal kelt versenyre, a kereszténydemokráciának hasonlóképpen üzenete volt a népi demokráciával és a szociáldemokráciával szemben, és üzenete van a kiüresedett, profán, formális, és a liberális nagytőke pusztítását tökéletesen kiszolgáló képes parlamentáris demokráciával szemben. A kereszténység tanítását és a polgári demokráciát ráadásul elvi különbségek választják el a hatalom értelmezésének és a népszuverenitásnak döntő kérdésében. (A keresztény politikai gondolkodás szerint a hatalom forrása nem a nép, hanem „Istentől a népen át” létesül. Az eszme biztosítja, hogy maga a hatalom akkor is értékes, ha a nép helytelen uralmat gyakorol.)

Az egyház szemében az egyes rendszerek mint fennálló képződmények rendelkeznek bizonyos értékekkel, ez azonban, ahogy az egyes rendszerek abszolutizálását, úgy a rendszerek relativizálását sem jelenti, mert különbözőést mutatnak a keresztény szociáletika érvényesítése szempontjából. Ez a keresztény társadalmi tanítás termékeny és gazdagító, maradandó elvi értéke.

IRODALOM

Bolberitz Pál: *A keresztény bölcsélet alapjai*. Jel, Budapest, 2002; Muzslay István S.J.: *Az Egyház szociális tanítása*. Márton Áron Kiadó, Budapest, 1997; Joseph Höffner: *A keresztény társadalmi tanítás*. Szent István Társulat, Budapest, 2002; Beran Ferenc–Lenhardt Vilmos: *Az Egyház társadalmi tanítása*. Szent István Társulat, Budapest, 2003; Horváth Pál: *Philosophia perennis. A modern katolikus gondolkodás története*. Kairosz, Budapest, 2008; Vályi Nagy Ervin: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban*. Református Zsinati Iroda, Budapest, 1984; Mikos Ferenc: *A Quadragesimo Anno gazdasági rendje*. Pázmány Péter Irodalmi Társaság, Budapest, 1934; Kecskés Pál: *A keresztény társadalomelmélet alapjai*. Szent István Társulat, Budapest, 1938; Zachar Péter (szerk.): *Gazdaság, társadalom, hivatásrendiség a XX. századi Európában*. L'Harmattan, Budapest, 2013; Zachar Péter Krisztián: *Gazdasági válságok, társadalmi feszültségek, modern válaszkísérletek Európában a két világháború között*. L'Harmattan, Budapest, 2015; Joseph Ratzinger (XVI. Benedek Pápa): *A közép újralfedezése. Alapvető tájékozódások*. Szent István Társulat, Budapest, 2008.

Szabó Ferenc S.J.: *Keresztény gondolkodók a XX. században*. Szeged, 2004; Farkas Zoltán: *Vlagyimir Szolovjov*. Attraktor, Máriabesnyő, 2012; Frenyó Zoltán–Turgonyi Zoltán: *Jacques Maritain*. L'Harmattan, Budapest, 2006; Szabó Ferenc: *Karl Rahner*. Róma, 1981; *In Memoriam Karl Rahner*. Vigilia Kiadó, Budapest, 2006; Görffel Tibor: *A felfoghatatlan titok a történelemben. Karl Rahner Szentháromság-tana a mai teológia összefüggésében*. L'Harmattan, Budapest, 2014; Bernd Jochen Hilberath: *Karl Rahner*. L'Harmattan, Budapest, 2006; Szabó Ferenc: *Teilhard de Chardin*. Szeged, 1999; Szabó Ferenc: *Hans Urs von Balthasar*. Róma, 1989; Thomas Krenski: *Krisztus minden felől. Hans Urs von Balthasar párbeszédei*. Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005; Juhász Anikó: *Nyikolaj Bergyajev*. Kossuth, Budapest, 1984; Szűcs Olga: *Nyikolaj Bergyajev történetfilozófiája*. Páty, 2006; Zenon Grochowski: *II. János Pál jogfilozófiája*. Szent István Társulat, Budapest, 2003; H. Hoping–J. H. Tüek (szerk.): *A hit megütköztető igazsága. Joseph Ratzinger teológiájának körvonalai*. L'Harmattan, Budapest, 2007.

Noszlopi László: *Megmentő és felemelő szeretet*. Ecclesia, Budapest, 1975; Farkas Péter: *A szeretet civilizációjáért*. L'Harmattan, Budapest, 2012; Sík Sándor–Juhász Vilmos (szerk.): *A szeretet breviáriuma*. Christianus Orpheus, Budapest, 1991; R. Guardini–J. Pieper–J. Ratzinger – K. Rahner–H. U. von Balthasar–J. Vanier: *A szeretetről*. Vigilia Kiadó, Budapest, 1987; lásd még 9–12., 17., 22., 23. fejelet irodalom.

SZEMELVÉNYEK

☛ Gilbert Keith Chesterton: Orthodoxyia

Megpróbáltam [könyvem] lapjain bizonytalan és egyéni módon, inkább szellemi arabeszkekben, mint következtetések sorozatával megrögzíteni azon filozófiát, melyben megtanultam hinni. Nem fogom és nem akarom az én filozófiámnak hívni, mert nem én teremtettem. Isten és az emberiség teremtették, s az pedig megteremtett engem. (...)

Szeretném kimutatni, hogy az én hitem különösen e kettős lelki szükséglet, az otthoniasság és idegenszerűség vegyülékét elégíti ki, melyet a kereszténység helyesen nevezett románcnak. (...) Világnézetünkben vegyítve kell lennie az ámulás és üdvözlés mozzanatának. Boldogoknak kell lennünk ebben a csodavilágban, anélkül hogy csak egyszer is pusztán kényelmesen lennénk. Ez sarkköve hitvallásomnak, melyről elsősorban lesz szó e lapokon. (...)

Amidőn úgy képzeltem, hogy egyedül állok, egyszerre azon nevetséges helyzetben találtam magam, hogy az egész kereszténység van a hátam mögött. Isten bocsássa meg, én megpróbáltam eredeti lenni, de rájöttem, hogy csupán gyöngébb kópiája vagyok a civilizált vallás fennálló hagyományainak. (...) Összeraktam magamnak a saját eretnokségemet, s midőn az utolsó ecsetvonásokat tettem rá, fedeztem fel, hogy az egész nem más, mint a régi hit. (...)

A moralitás nem azzal kezdődött, hogy az egyik ember így szólt a másikhoz: „Én nem ütlek téged, ha te nem ütsz engem”; ilyen szerződésnek sehol semmi nyoma. Ellenkezőleg, igenis van tudomásunk arról, hogy így szóltak: „Nem szabad egymást megütnünk a szent helyen.” Úgy nyerték a moralitásukat, hogy ügyeltek vallásukra. A bátorságot nem kultiválták. Harcoltak az oltárért, s úgy találták, hogy bátrakká lettek. Nem ápolták a tisztaságot. Megmosták magukat az oltárért, s úgy találták, hogy tiszták. (...)

A nyugtalanító ebben a mi világunkban nem az, hogy észszerűtlen világ, még kevésbé az, hogy észszerű. Ott van a nyugtalanító elem, hogy a világ csaknem észszerű, de mégsem egészen az. Az élet nem illogikus, és mégis rébusz a logikusok számára. Egy picikét matematikusabbnak és szabályosabbnak látszik, mint aminő; szabályossága feltűnő, pontatlansága rejtve van; vadsága lesben áll. (...)

Minden tökéletes meggyőződés mellett ott van valamiféle óriási gyámoltalanság. A hit oly óriási, hogy jó időbe kerül, míg tevékenységbe lép. E habozásnak főoka, eléggé sajtyszerűen, valami közömbösség, honnan kezdje az ember a bizonyítást. Minden út Rómába vezet: egy ok, miért nem jutnak sokan oda soha. A keresztény meggyőződés védelmében, úgy érzem, épp úgy kezdek az egyik dologgal, mint a másikkal. (...)

Röviden: tán éppen ez a rendkívüli dolog a rendes, a normális, a centrális. Tán véletlenül a kereszténység egészséges elméjű, s a kritikusai bolondok – mindegyik a maga módja szerint. Ellenpróbául azt kérdeztem magamtól, van-e a vádlókban valami abnormis vonás, mely a vádat megmagyarázná. Megdöbbenéssel tapasztaltam, hogy e kulcs beleillik a zárba. Mert például különös, hogy a modern világ a kereszténységgel szemben egyszerre lép fel a testi szigor és művészi

pompa vádjával. Nagyon, nagyon különös, hogy éppen a modern világ az, mely egyesít testi kicsapongást minden művészi pompa hiányával. (...)

Megvolt mindazonáltal az az érzésem, hogy a kereszténység nem pusztán higadt s középen álló. (...) Ez az, amit én úgy hívnék, megtalálni az élet titokzatos különönségeit. Ez annyi, mint tudni, hogy balfelől van az ember szíve, nem középen. Ez annyi, mint tudni, nemcsak azt, hogy a Föld kerek, hanem tudni is, hol lapos. A keresztény tan földerítette az élet különösségeit. Nemcsak a törvényt fedezte fel, hanem meglátta előre a kivételeket. Alacsonyra taksálják a kereszténységet, kik azt állítják, hogy felfedezte a könyörületességet; a könyörületességet bárki felfedezhette volna. Fel is fedezte tényleg mindenki. De rendszert állítani fel, mellyel az ember könyörületes és szigorú lehet, annyit jelent, mint előrelátni az emberi természet sajátos szükségletét.

Senki nem kívánja, hogy a nagy bűnt úgy bocsássák meg, mintha kicsi volna. Bárki állíthatja, hogy nem szabad sem egészen nyomorultnak, sem egész boldognak lennünk. De kitalálni, mily határig mehetünk el a teljes nyomorúságban anélkül, hogy megszűnnénk teljesen boldogok lenni – új felfedezés a lélektanban. (...) Ez volt a nagy szó a keresztény etikában: az új egyensúly feltalálása. A pogányság olyan, mint a márványpillér; merőlegesen áll, mert arányos és szimmetrikus. A kereszténység pedig óriási, szaggatott s regényes szikla, mely, bár alapzatát egy ponton érintve lebeg, számtalan ágazásai ellenére pontos egyensúlyban van, s évezredekre van trónja felállítva. (...)

Végül mi a legfontosabb, ebben találja meg a modern kritikus mindannak magyarázatát, ami annyira érthetetlen az egyház történetében. Értem a teológia apró pontjai körül folyó irtózatot csatákat, s az indulat földrengéseit, melyek egy mozdulat s egy szó körül lejátszódnak. Egy milliméteren múltott az egész, de tudjuk, hogy egy milliméter mindent jelent, ha egyensúlyról van szó. Az egyház nem engedhetett meg hajszálnyi eltérést sem egyes tárgyak körül, ha szándékában volt a szabálytalan egyensúly nagy s merész kísérletét tovább is folytatni. (...) Itt elég csak kitérni arra, ha valami kis kilengés történt a tanban, irtózatot zavarok szakadtak az emberi boldogságra. (...) A tant szigorú határok közé kell helyezni, csak azért, hogy annál jobban örvendhessen az ember az általános emberi szabadságnak. Az egyháznak gondosnak kellett lennie, hogy a világ gondtalan lehessen. (G. K. Chesterton: *Orthodoxy* [1908]. *Igazságot!* Szent István Társulat, Budapest, 1919, 3–7., 82–83., 100., 104., 113–114., 124–127.)

☛ Gilbert Keith Chesterton: Eretnékek

Képzeld el, hogy valami okból, teszem azt, egy lámpaoszlop miatt, nagy felbolydulás támad az utcán. Befolyásos emberek le akarják azt dönteni. Előkerül egy szürke csuhás szerzetes is, aki nem más, mint a Középkor szelleme, és egy skolasztikus filozófus száraz modorában elkezd magyarázni: „Mindenekelőtt is, testvéreim, vegyük fontolóra, hogy miben áll a Világosság értéke! Mert ha a Világosság jó önmagában”... S ekkor, némiképpen menthetően, a szerzetest leütik. Az emberek mind a lámpaoszlophoz rohannak, tíz perc alatt ledöntik, és hol ide,

hol oda szaladgálva gratulálnak egymásnak a középkor szellemét félresöpítő tettehez. Ám ahogy múlik az idő, kiderül, hogy nem is olyan egyszerű a dolog. Voltak, akik azért döntöttek le a lámpaoszlopot, mert villanyvilágítást akartak; másoknak a vasra volt szükségük; voltak, akik a sötétséget akarták, mert gonoszak voltak tetteik. Egyesek azt gondolták, hogy a gázlámpa nem világít eléggé, mások meg azt, hogy túlságosan is világít; voltak, akik azért cselekedtek, mert össze akartak zúzni valamit. És az éjszakában dúl a háború, és senki sem tudja, hogy kit csépel. Így azután – fokozatosan és elkerülhetetlenül – ma, holnap vagy holnapután, visszatér a meggyőződés, hogy a szerzetesnek végeredményben igaza volt, mert attól függ minden, hogy miben áll a Világosság filozófiája. Csakhogy, amit megvitattunk volna a gázlámpa alatt, azt most a sötétségben kell megvitatnunk. (G. K. Chesterton: *Eretnékek* [1905]. Szent István Társulat, Budapest, 1991, 12.)

☛ Étienne Gilson

(*A keresztény filozófia fogalmáról*) Bár a teológia tudomány, semmiképp sem azt a célt tűzi maga elé, hogy megértéssé változtassa a hitet, amellyel elfogadja a saját elveit, hiszen ez azt jelentené, hogy tulajdon tárgyát rombolja le. Másrészt, akár csak a teológus, a keresztény filozófus sem kísérli meg a hitet tudássá alakítani. (...) A keresztény filozófus csupán azt a kérdést teszi fel magának, hogy vajon az általa hitt állítások között nincsenek-e olyanok, amelyeket esze igaznak tudhatna. Amíg a hívő az állításait azon belső meggyőződésre alapozza, amelyet a hitétől kap, tisztán hívő marad, s még nem lépett be a filozófia területére, de mihelyt hitének tárgyai között talál olyan igazságokat, amelyek tudás tárgyaivá lehetnek, filozófussá válik, és ha a keresztény hitnek köszönheti ezt az új filozófiai ismeretet, keresztény filozófus lesz.

A jelenlegi nézeteltérés, amely a filozófusokat megosztja e fogalom értelmének vonatkozásában, épp ezáltal válik könnyebben magyarázhatóvá. Egyesek a filozófiát önmagában tekintik, formális lényegében, elvonatkoztatva azon feltételektől, amelyek megszabják felépítését és érthetőségét. (...) Mások, számolva azon nyilvánvaló ténnyel, hogy a keresztény számára a hit a külső szabályozó elv szerepét játssza, elfogadják egy keresztény filozófia lehetőségét, de meg akarván őrizni a filozófia számára lényege formális tisztaságát, kereszténynek tekintenek minden igaz filozófiát, amely „a természetnek és az észnek egy, a természetfeletti nyitott koncepcióját” (M.-D. Chenu) mutatja be. Nem kétséges, hogy ez a keresztény filozófia egyik lényeges jellemzője, de nem az egyetlen, s talán még csak nem is a legalapvetőbb. Egy, a természetfeletti nyitott filozófia biztosan egy, a kereszténységgel összeegyeztethető filozófia lenne, de nem szükségképpen keresztény filozófia.

Ahhoz, hogy egy filozófus valóban megérdemlje e címet, az kell, hogy a természetfeletti, mint alkotóelem, ne a filozófia szövegösszefüggéseibe szövődjék bele, ami ellentmondásos volna, hanem megalkotásának munkájába. *Keresztény filozófiának nevezek tehát minden olyan filozófiát, amely, jóllehet formálisan megkülön-*

bözteti a két rendet, az ész nélkülözhetetlen segítségének tartja a keresztény kinyilatkoztatást. (...)

Minden olyan keresztény filozófusnál, aki méltó e névre, a hit egyszerűsítő befolyást gyakorol, és eredetiségük főként a hit befolyásának közvetlenül alávetett területen nyilvánul meg, tehát az Istenről, az emberről és az ember Istennel való kapcsolatáról szóló tanításban. A kinyilatkoztatásnak a filozófiára gyakorolt befolyása, azzal, hogy kiküszöböli a hiú kíváncsiságot, egyúttal ennek kielégülését is lehetővé teszi. Keresztény szemszögből nézve a kíváncsi egy befejezhetetlen vállalkozás résztvevője. (...) Mármint a valóság kimeríthetetlen, és következképpen az arra irányuló kísérlet, hogy elvek alá foglalva szintetizáljuk, gyakorlatilag lehetetlen vállalkozás. (...) Az embert Istenhez való viszonyában perspektívaközpontra választva a keresztény filozófus rögzített vonatkoztatási központot ad magának, amely lehetővé teszi a számára, hogy rendet és egységet vigyen a gondolkodásába. Ezért erős mindig a keresztény filozófiában a rendszerező tendencia: kevesebbet kell rendszereznie, mint más filozófiáknak, és van mivel rendszereznie. (...)

Az, hogy önmagában véve és abszolút értelemben egy igaz filozófia az igazságát csak a racionalitásnak köszönheti, vitathatatlan. Szent Anzelm és maga Szent Ágoston voltak az elsők, akik ezt állították. De az, hogy ezen igaz filozófia megalkotása csak a kinyilatkoztatás mint az ész számára nélkülözhetetlen morális támasz segítségével fejeződik be, ugyanolyan bizonyos a keresztény filozófusok szempontjából, és láttuk, hogy az imént Szent Tamás maga is ezt állította. (Étienne Gilson: *A középkori filozófia szelleme* [1932]. Budapest, 2000, 31–35.)

☛ Jacques Maritain: Az igazi humanizmus

Kétféle humanizmus megkülönböztetéséhez jutottunk el: az egyik a *teocentrikus*, a valóban keresztény humanizmus, a másik az *antropocentrikus* humanizmus, amelyért elsősorban a reneszánsz és a reformáció szelleme a felelős. (...) Az elsőként említett humanizmus elismeri, hogy Isten az ember középpontja; ez a bűnös és megváltott ember keresztény koncepcióját, a kegyelemről és a szabadságról alkotott keresztény elképzelést foglalja magában. (...) A másodikként említett humanizmus azt hiszi, hogy az ember önmagának – s így következképpen mindennek – a középpontja. Ez az ember és a szabadság naturalista felfogását foglalja magában. (36–37)

Az antropocentrikus humanista időszak dualizmusai – a természet és a kegyelem, a hit és az értelem, a szeretet és a megismerés, az érzelmi életben pedig a szeretet és az érzékek szétválása és ellentétbe állítása – után a teljes szétszóródásnak, a végső felbomlásnak vagyunk a tanúi. (39–40) Teljes megújulásra van szükség. De reméljük, hogy azt, amit mi *átfogó* humanizmusnak nevezünk, képes megmenteni és felhasználni – egy alapvetően más szintézisben – a szocialista humanizmus által megérzett és vallott igazságokat, szervesen és éltetően egyesítve azokat sok más igazsággal. S éppen ezért tartjuk e vonatkozásban különösen találónak a „*teljes humanizmus*” elnevezést. (93)

A valódi kereszténység borzad a pesszimizmustól; pesszimista, mélységesen pesszimista abban az értelemben, hogy tudja: a teremtmény a semmiből származik, és minden, ami a semmiből jön, a maga erejéből csupán a semmi felé halad; de optimizmusa összehasonlíthatatlanul mélyebb, mint pesszimizmusa, mert tudja, hogy a teremtmény Istentől való, és hogy minden, ami Istentől ered, Isten felé halad. Egy valóban keresztény humanizmus az embert fejlődésének egyetlen pillanatában sem bénítja meg. (...) Tudja, hogy az ember – mind társadalmi, mind belső, spirituális életében még csupán önmaga előképe, s hogy mielőtt eljutna végleges alakjához az időn túl, még nagyon sok átalakuláson és megújuláson kell keresztülmennie.

Mert létezik ugyan a megváltoztathatatlan emberi természet mint olyan, de ez éppen mozgásban lévő természet, az Isten képére formált hús-vér teremtmény természete, tehát fejlődik mind a jóban, mind a rosszban. És léteznek ugyan megváltoztathatatlan örök igazságok mint olyanok, de éppen ezek kényszerítik arra a történelmet, hogy szüntelenül új körülményeket teremtsen, azért, hogy különböző formákban valósíthassák meg a lehetőségeket az időben és az időbeli dolgokban. (63–64) (Jacques Maritain: *Az igazi [integrális] humanizmus* [1936]. Sárospatak–Budapest, 1996.)

☛ Nyikolaj Bergyajev: Az ember rabságáról és szabadságáról

A kereszténységben mindig kettős módon viszonyultak az emberhez. Egyrészt a kereszténység mintha megalázta volna az embert, bűnös és bukott lénynek nyilvánította, akit alázatosságra és vezeklésre szólított fel. S ez az, amit tudnak megbocsátani a kereszténységnek. Másrészt viszont a kereszténység szokatlanul felmagasztalja az embert, Isten képének és hasonlatosságának ismeri el, elismeri benne a szellemi elvet, amely a természeti és szociális világ fölé emeli, elismeri benne a szellemi szabadságot, mely független cézár országától, hiszi, hogy maga Isten lett emberré, s ezzel az egekig emelte az embert. S csak ezen a keresztény bázison lehet felépíteni a személyről szóló tanítást, és létrehozni az értékek perszonalista átértékelését. (...)

Nem szabad azt mondani, hogy a személyfeletti, az embernél magasabb rendű, Isten: a cél, a személy pedig eszköz e cél elérése érdekében. A személy-ember nem lehet eszköz a Személy-Isten számára. Megalázza az embert és megalázza Istent az a teológiai doktrína, amely azt állítja, hogy Isten önmaga dicsőítésére teremtette az embert. (...) A személy nem emelkedhet fel, nem realizálhatja önmagát, nem valósíthatja meg életének teljességét, ha nincsenek személyfeletti értékek, ha nincs Isten s az életnek isteni csúcsa. (...) Az emberi személy azonban nem eszköz valamilyen személyfeletti érték számára, nem az isteni erő eszköze.

Amikor a személyfeletti értékek eszközzé változtatják az emberi személyt, ez azt jelenti, hogy az emberi bálványimádás áldozatává vált. A személy paradoxont jelent a racionális gondolkodás számára, paradox módon egyesíti a személyest és a személyfelettit, a végest és a végtelent, a maradandót és a változót, a szabadságot és a sorsot. A személy nem a világ része, korrelatív a világgal, korrelatív Istennel

is. A személy csak kölcsönös viszonyt enged meg mint találkozást és közösséget. És a Személy-Isten nem azt az embert akarja, aki felett uralkodik, s aki köteles dicsőíteni Őt, hanem a személy-embert, aki válaszol a hívásra, s akivel a szeretet közösségét lehet kialakítani. (...)

Az ember nem abban az értelemben istenember, amilyenben Krisztus az egyetlen Istenember. De az emberben van isteni elem, benne akárhogy is, két természet van, benne két világ metszőpontja van, olyan képet hordoz magában, amely emberi kép is, meg Isten képe is, s annak a mértékében emberi kép, ahogyan megvalósítja Isten képét. Az embernek ezt az igazságát sem fedik teljesen a dogmatikus formulák. Ez annak az egzisztenciális, szellemi tapasztalásnak az igazsága, amelyet csak szimbólumokban lehet kifejezni, nem pedig fogalmakban. (...)

Az isteni transzcendens az emberhez képest, és az isteni titokzatosan egyesül az emberrel az istenemberi alakban. Csak azért lehetséges a világban a személy megjelenése, aki nem rabja a világnak. A személy emberséges, és felülmúlja az emberit, amely a világtól függ. Az ember sok alkotóelemből álló lény, magában hordja a világ képét, de ő nemcsak a világ képe, hanem Isten képe is. Benne játszódik le a világ és Isten küzdelme; az ember függő és szabad lény. (...) Az Isten-emberség igazsága nem dogmatikai formula, nem teológiai doktrína, hanem tapasztalati igazság, a szellemi tapasztalat kifejezése.

Az ember kettős természetének, kettős és ugyanakkor egységes természetének ugyanez az igazsága fejeződik ki az emberi személynek a társadalomhoz és a történelemhez fűződő viszonyában is, de itt mintha megdőlné. A személy független a társadalom determinációitól, megvan a maga világa, ő kivétel, sajátos és megismételhetetlen. És a személy mégis szociális, megvan benne a kollektív tudattalan öröksége, az ember kilépését jelenti az elszigeteltségből, történeti jellegű, a társadalomban és a történelemben realizálja magát. A személy komunitárius, feltételezi a másokkal való kapcsolatot és a többiekkel való közösséget.

Az emberi élet mély ellentmondásai és nehézségei ezzel a komunitárius jelleggel vannak összefüggésben. Az emberre önmegvalósításának útjain a rabság veszélye leselkedik. És az embernek állandóan vissza kell térnie istenemberi képéhez. Az ember aláveti magát az erőszakos szocializációnak, ugyanakkor pedig mint emberi személynek a szereteten alapuló szabad közösségben, szabad kapcsolatban kell lennie. (...) Az ember nehézsége abban gyökerezik, hogy nincs összhang és azonosság a belső és a külső között, az egyik nem fejezhető ki egyenesen és adekvát módon a másikban. Ez az objektiváció problémája. (...)

Belsőleg a személy megleli saját képét Isten képe által, azáltal, hogy az isteni behatol az emberibe, míg külsőleg az igazság megvalósulása azt jelenti, hogy a világ, a társadalom, a történelem a személy képének van alárendelve, a személy hatja át őket. Ez a perszonalizmus. Belsőleg a személy erőt kap, és az Isten-emberség révén felszabadul, külsőleg pedig az egész világ, az egész társadalom és az egész történelem színében átváltozik és felszabadul az emberiség, a személy uralma által. A kapcsolatok rendszere belülről halad kifelé, s ez a mozgás nem objektiváció, nem rendeli a személyt az objektivitás alá. A személynek istenemberinek kell lennie, a társadalomnak pedig emberinek. A hazugság és a rabság forrása lesz az Istenembség objektivációja a társadalomban. (...)

A személy szintűgy kapcsolatos az askézissel és feltételezi az askézist, vagyis a szellemi gyakorlást, a belső erők koncentrációját, a választást és azt, hogy nem egyezik bele abba, hogy összekeveredjék akár az ember belsejében, akár a környező világban levő személytelen erőkkel. Ez egyáltalán nem kell, hogy a történelmi kereszténység összes hagyományos asketikus formájának elfogadását jelentse, amelyben sok olyan volt, ami egyáltalán nem volt keresztény, sőt ellentétes volt a személlyel szemben. Az askézisnek lényegében a személy formájának, képének aktív kinyilvánítását és védelmét kell megmutatnia, a világ hatalmának való aktív ellenállást, mely szeretné széttépni, leigázni a személyt. Az askézis a személy harca a rabság ellen, és csak ebben az értelemben megengedett. Amikor az askézis rabsággá változik, mint ahogy gyakran fordult ez elő történelmi formáiban, akkor el kell utasítani, és hadat kell üzenni neki az igazi askézis nevében. (...)

Az embernek három állapotát, a tudatnak három struktúráját látom, melyeket úgy lehet kijelölni, mint „az ur”-at, „a szolgá”-t és „a szabad”-ot. Az úr és a szolga korrelatív, egymást nélkül nem létezhetnek. A szabad viszont önmagában létezik, önmagában van a minősége anélkül, hogy korrelációban állna a vele ellentétessel. (...) A szolgaság világa az önmagától elidegenedett szellem világa. A külsővé válás a szolgaság forrása. A szabadság: belsővé válás. (...)

A külsővé vált, elidegenedett tudat mindig szolgálja a tudat. Az Isten – úr, az ember – szolga; az egyház – úr, az ember – szolga; az állam – úr, az ember – szolga; a társadalom – úr, az ember – szolga; az objektum – úr, a szubjektum – ember – szolga. A szolgaság forrása mindig az objektiváció, vagyis a külsővé válás, az elidegenedés. (...) Az embernek nem úrrá, hanem szabaddá kell lennie. (Nyikolaj Bergyajev: Az ember rabságáról és szabadságáról [1939], 1–2. fejelet. In: Török Endre [szerk.]: *Az orosz vallásbölcsélet virágkora*, 2. kötet. Vigilia, Budapest, 1988, 190–244. Részletek.)

☛ Nyikolaj Bergyajev: A történelem értelme

A haladás pozitív értelmezése elfogadhatatlan, vallási és erkölcsi szempontokból megengedhetetlen, mert képtelen megoldani az élet problémáit, az egész emberiség minden nemzedékének tragikus konfliktusait, ellentmondásait, szenvedéssel teli sorsát. A haladáselmélet tudatosan állítja, hogy a nemzedékek végtelen sorára csak a halál vár. Az emberiség tökéletlen, szenvedéssel teli, ellentmondásoktól szabadt állapotban létezik, s csak egy kiválasztott boldog nemzedéknek adatik meg, hogy valahol a történelmi fejlődés csúcán, korábbi nemzedékek csonthalmain elérheti a tökéletességet, az élet teljességét. A korábbi nemzedékek e cél elérésének csupán eszközei. A haladás vallása a történelmi korszakokat és a korábbi nemzedékeket értékellennek, immanens célokat nélkülözőnek tekinti, s csak a jövő elérésének eszközeiként kezeli őket.

Ez az alapvető vallási és morális ellentmondás teszi elfogadhatatlanná és megengedhetetlenné e gondolatot. (...) Nem részesíthetünk előnyben egy olyan nemzedéket, mely korábbi nemzedékek szenvedésének árán éri el a boldogságot

és tökéletességet. A jövőnek semmilyen tökéletes állapota nem válhatja meg a korábbi nemzedékek szenvedését. Az emberiség vallási-erkölcsi lelkiismeretét sérti, ha a régmúltat alárendeljük a haladás kiváltságosai messianisztikus diadalának. A jövő boldog nemzedékének istenítésén alapuló eszme kegyetlenséget árul el a jelennel és a múlttal szemben, a jövőbe vetett végtelen optimizmusát egyesíti a múlt értékelésének határtalan pesszimizmusával. (...) A haladás XIX. századi gondolata a messianisztikus diadal részesévé csak a jövő egy ismeretlen nemzedékét teszi, mely vámpírként viszonyul a korábbi nemzedékekhez. A diadal, melyet egy maroknyi kiválasztott az ősök sírján ünnepel, részünkről aligha válthat ki lelkesedést a haladás vallása iránt. (...)

A történelem nem más, s ebben áll vallási tartalma, mint egy másik világhoz vezető út. De magában a történelemben nem képzelhető el egy abszolút tökéletes állapot, a történelem problémája csak rajta kívül oldható meg. (...) Amikor az emberiség nem jutott a kívánt eredményre, rádöbrent a történelem zártságának tarthatatlanságára, és arra, hogy a történelem feladatát csak transzcendens módon lehet megoldani. (...) A történelemben, lényegét tekintve, semmi sem sikerült, s minden alapunk megvan arra, hogy azt gondoljuk, nem is fog. A történelem immanens szándékai közül egy sem vált valóra. (...) Ha megnézzük az egyes történelmi korszakokat s az általuk megfogalmazott feladatokat, ugyanúgy megállapíthatjuk, hogy mindegyikük megoldhatatlannak bizonyult. (...)

A történelem kudarca egyáltalán nem jelenti azt, hogy a történelemnek nincs értelme, s folyamata úrben zajlik. Hasonlóképpen a kereszténység megvalósulatlansága sem kérdőjelezheti meg magasabb rendű igazságait, s nem szolgálhat ellene szóló érvként, hiszen a siker és a történelmi realizálás, a megvalósítás nem determinálhatják az igazság kritériumát. A történelem természetéből fakad, hogy időfolyamatában a tökéletesség nem nyerhet megvalósulást. De a történelem folyamatából kibontakozó tapasztalat a megvalósítástól és realizálástól függetlenül is, a történelem keretein kívülre mutató értelemmel bír. (Nyikolaj Bergyajev: *A történelem értelme* [1923] X. „Haladáselmélet és a történelem vége” című fejezet. Aula, Budapest, 1994, 120–126.)

☛ Jean Danielou: A történelem misztériuma

A kereszténység az utóbbi négy évszázadban általában a polgári kultúrában testesült meg. Létezik a polgári kereszténység, amely a szentség és az irgalmasság csodálatos gyümölcseit termette. Csakhogy manapság a világ olyan civilizációs válságon megy keresztül, amilyen nem sok fordult még elő a történelem folyamán. Egy régi világ, a polgári kultúra világa éppen összeomlóban van. Olyan események ezek, amelyek meghaladják a személyes akaratot, nincs helye örömmek, bánatnak. E világ kapcsán joggal beszélünk haldoklásról. A haldoklás azonban, amelynek tanúi vagyunk, egy bizonyos civilizáció és az Egyház azzal közösséget vállaló részének a haldoklása. A polgári kereszténység vált mára meghaladottá, és a keresztények is érzékelik kopottságát. Ez a fajta polgári kereszténység azonban

nem azonos a kereszténységgel, hanem pusztán a kereszténység polgári civilizációban való megtestesülése.

A kérdés egyik lényeges pontjához jutottunk el ezzel. A kereszténységnek folyamatosan szüksége van arra, hogy megtestesüljön, valamint arra is, hogy e megtestesülésekből kiszabaduljon. A megtestesülés feladat. Azok, akik a történelemtől idegen, időtlen tisztaságú kereszténységet szeretnének, tévednek annak lényegét illetően. A jelenkori erőfeszítések láttán, amikor a kereszténység a munkás világban próbál megtestesülni, sokan így kiáltanak fel: „Ugyanazt a hibát fogjátok elkövetni, mint Konstantin a IV. században, aki a bizánci civilizációban, vagy a jezsuiták a XVII. században, akik a felemelkedő polgárság civilizációjában tesztítették meg a kereszténységet!” Ezek a megtestesülések azonban nem voltak tévedések. Csupán többé-kevésbé idejétmúltak. Itt ismét azzal az időrendi követelménnyel találkozunk, amelynek korábban már említettük jelentőségét. Az új formák eljövetele nem jelenti azt, hogy a régi formák nem voltak jók a maguk idejében. Annyit jelent pusztán, hogy most már nem azok.

Hiszen a megtestesülések mellett ugyanúgy feladat a megszabadulás is. A kereszténység nem azonosítja magát véglegesen egyetlen egyedi kulturális formával sem, amelyben megtestesült. [Bűnösen] cselekednek azok, akik mereven meg akarják hagyni a kereszténységet múltbéli megtestesüléseiben, olyan formákban, amelyekben évszázados szokások rögzítették. Mindenki folyamatosan meg kell hogy haljon a régi ember, hogy újjászülethessen új emberként. (...)

Láthatjuk, hogy az Egyház milyen értelemben van a történelemben, és milyen mértékben vonatkozik rá a kultúrák előregedésének törvénye. Másfelől azonban – és ez a szempont sokkal fontosabb – a profán történelem lép be a szent történelembe. Valójában ugyanis a szent történelem alkotja a teljes történelmet, s ezen belül helyezkedik el a profán történelem az egésznek az egyik, meghatározott szereppel bíró részeként. (...)

Egyvalami azonban lehetséges: az adott viszonyok között emberibbé tenni a létezését. Tény, hogy bizonyos emberi értékek, amelyek nem keresztény eredetűek, de keresztény légkörben virágoztak ki teljesen, szemmel láthatóan elhalványulnak, amikor a kereszténység eltűnik. Ott, ahol nincs többé kereszténység, az ember nem pusztán megszűnik kereszténynek lenni, de embersége is csorbát szenved. Nem szívesen becsüljük túl a keresztény kultúra gondolatát, főleg, ha az elhomályosítaná a kereszténység alapvetően eszkatologikus jellegét. Azt gondoljuk másfelől, hogy nem keresztény civilizációkban is léteznek kétségbevonhatatlan értékek. Úgy látjuk azonban, hogy a civilizációs erőfeszítésnek, ennek az embert fenyegető balszerencsék ellen viselt mindennapos csatának a leghatékonyabb támogatója az a kereszténység volt és maradt is, amely lényegében valami más keres. (Jean Danielou: *A történelem misztériuma* [1953]. Kairosz, Budapest, 2006, 41–42., 44., 111.)

☛ Romano Guardini: A kereszténység lényege

A lét minden területén vannak bizonyos alapvető megállapítások, amelyek annak a területnek a sajátosságát megalapozzák és minden mástól megkülönböztetik. Amikor a gondolkodás megkísérli, hogy egy ilyen területet elméletileg átfogjon, kiszedi belőle a legfontosabb megállapításokat, és így megkapja a szóban forgó terület témáira vonatkozó minden lehetséges kijelentés feltételeit. Általánosságban szükség van ilyen előfeltételekre vagy kategóriákra, a mi esetünkben azonban más a helyzet. Ahol ugyanis egyébként egy általános fogalom van, ott nálunk egy történelmi személy jelenik meg. Ennek felel meg az erkölcsi magatartással kapcsolatos helyzet is. Itt is megvannak a végső normák: mi helyes és mi kötelező. Ezek a normák – éppen azért, mert normák – mindig általános természetűek. Éppen ezáltal vonatkoztathatók a mindenkori helyzetre, és konkrét alkalmazásuk a cselekedetben valósul meg. A keresztény cselekedetben ezzel szemben Krisztus személye áll az általános norma helyén. (Romano Guardini: *A kereszténység lényege* [1938]. Jel, Budapest, 2002, 76–77.)

☛ Emmanuel Mounier: Mi a perszonalizmus?

A perszonalizmus minden emberi problémát megragad a konkrét emberiség egész szélességében, kezdve a legegyszerűbb anyagi feltételektől egészen a legmagasabb szellemi lehetőségig. (...) A személy nem éri be azzal, hogy elszenvedje a természetet, amelyből kiemelkedik, vagy hogy felháborodjon, ha provokálja. Visszafor-dul feléje, hogy átalakítsa és fokozatosan rákényszerítse egy személyes mindenség fennhatóságát. Kezdetben a személyes öntudat úgy nyilvánul meg, hogy magára vállalja a természetes környezetet. A valóság elfogadása minden teremtő élet első lépése. Aki elutasítja, téved és akciója kisiklik. De ennek elfogadása csak az első lépés. Ha nagyon alkalmazkodom, a dolgok rabszolgája leszek. (...)

A személyes megnyilvánulás az erő, amely áttöri az akadályt és utat vág. Ahhoz, hogy ezt elérje, tagadnia kell a természetet, mint adottságot, hogy állíthassa azt, mint művet, mint személyes művet és minden megszemélyesülés alapját. (...) A személy kapcsolata a természethez tehát nem csupán külsődleges kapcsolat, hanem dialektikusan kicserélődő és emelkedő kapcsolat. (...) Első cselekedetétől kezdve – azért helyezték a világba, „hogy megmunkálja a földet” (Genezis 2,15) és nevet adjon minden dolognak – nincs többé tiszta természet, hanem egy olyan természet, amely emberiesedni kezd. (...)

Bekebelezve a személyes mindenség által, a természet szüntelenül a maga részéről való bekebelezéssel fenyegeti azt. Semmi sem emlékeztet a leibnizi harmóniára a személyes ember és a világ kapcsolatában. Bizonytalanság, gond az osztályrészünk. Semmi sem engedi láttatni, hogy ez a küzdelem belátható időn belül véget ér, semmi sem bátorít fel arra, hogy ne higgyük léthelyzetünk alkotóelemének. A megtestesült személyes mindenség tökéletessége ettől kezdve nem egy tökéletes rend, ahogy azt az összes filozófiák szeretnék (és az összes politikusok), akik azt hiszik, hogy egy nap az ember képes lesz totalizálni a világot. Ez egy szí-

vósan harcos szabadság tökéletessége. A kudarcok között is fenn fog maradni. (...) Az ember sajátos útja a tragikus optimizmus, ahol a küzdelem és a nagyság klímájában találja meg igazi mértékét. (Emmanuel Mounier: *Le Personnalisme*. Paris, 1950; In: G. Picon: *Korunk szellemi körképe*. Washington, 1961, 508–510.)

☛ Pierre Teilhard de Chardin: Az emberi jelenség

Természettudomány, Filozófia és Vallás szükségszerűen konvergál a Teljesség közelében. (40) Megvallom, nem hiszem, hogy gondolkodó lény életében lehetne döntőbb pillanat, mint amikor szeméről lehullik a hályog, s ráeszmél, hogy nem elveszett elem a kozmikus pusztaságban, hanem az egyetemes életakarát összpontosul és hominizálódik benne. Az Ember nem a Világ mozdulatlan központja, hanem tengelye és irányítúje az evolúciónak! (49) A fejlődésnek határozott iránya és kiváltságos tengelye van. (178) Parányi alaktani ugrás, s egyszersmind hihetetlen felfordulás az Élet szférájában: ez az emberi paradoxon. (203)

Sajátos szakaszként különválasztjuk azt a mintegy hatezer esztendő, amelyről írásos és dátumhoz kötött adataink vannak. Ezt neveztük történelemnek a történelem előtti korról szemben. Valójában nincs ilyen választóvonal. (256) A Történelmi időkben a Nyugat vitte előre az Antropogenezis főtengelyét. (263) A mi rövidke életünké a szerencse s a dicsőség, hogy a Nooszféra egyik vedlését kortársként láthatja. (266) Az Igazság, ha csak egyetlenegyszer, egyetlen szellem pillantja is meg, végül a teljes emberi tudatot meghódítja. (270) A Tudat véglegesen új dimenziók keretébe került; következésképpen teljesen megújult Világmindenség született. (271) Az Ember nem más, mint maga az öntudatra ébredt Evolúció. (273)

Az Ember már nem a Világmindenség központja, mint oly naivul hittük, ám, ami sokkal nagyszerűbb, a hatalmas biológiai szintézis felfelé ívelő nyílvevseje. (...) Nem más ez, mint alapvető meglátásunk. (277–278) A Noogenezist tekintjük modern kozmológiánk lényegének és mértékének. (283) Ráébredtünk, hogy ebben a nagy játszmaiban mi vagyunk a játékosok s egyben a kártyák meg a tét is. Semmi sem folytatódik többé, ha felkelünk a játékasztaltól. És semmi sem kényseríthet bennünket arra, hogy ülve maradjunk. (...) Ránk hárul a Noogenezis mind előbbre vitelének feladata. (284–285)

Szellemünk, éppen mert önmaga előtt végtelen távlatokat képes felfedezni, akkor mozdul csupán, ha reménye van egy önmagában rejlő valami révén a végső beteljesedéshez eljutni. (286) Valóban, a Világ túlságosan nagy dolog. A kezdetek óta, hogy megszüljön bennünket, rengeteg valószínűtlennel játszott csodálatos módon, s ahhoz, hogy bármit is kockáztatnánk, ha a továbbhaladás, a végighaladás mellett kötelezzük el magunkat. Ha megkezdte művét, be is tudja fejezni ugyanazokat a módozatokat követve és ugyanazzal a tévedhetetlenséggel, amellyel belefogott. (289)

A Világ Vége: vagyis a Nooszféranak, amely egyszerre jutott bonyolódása és központosulása végpontjára, együttes belső visszahajlása önmagára. A Világ Vége: egyensúly-átbillenés, amely a végre beteljesülő Szellemet kiszakítja anyagi méhé-

ből és egész súlyával ráhelyezi az Isten-Ómegára. (355) Akik csak kívülről ismerik, azoknak a kereszténység zsúfoltnak látszik. Viszont fő vonalait tekintve egyszerű és csodálatosan merész megoldást ad a Világra vonatkozóan. (361) Krisztus egyetlen életelv, aki emberként jelent meg az emberek között, s (...) maga alá rendeli, tisztítja, irányítja és felsőbbrendű lélekkel hatja át azoknak a tudatoknak az egyetlen felemelkedését, amelyekbe beoltotta magát. Örök egyesülési és fel-emelő tevékenységével magához láncolja a Föld teljes lelkeségét. (362)

Egy pillanatra megijesztette a keresztényt az Evolúció, de most észreveszi, hogy nagyszerű eszközt ad neki, hogy még közelebb kerüljön Istenhez, és még inkább átadja magát neki. (365) A Krisztogenezis nem más és nem kevesebb, mint várható és minden emberi reményt túlszárnyaló meghosszabbítása annak a Noogenezisnek, amelyben tapasztalatunk szerint csúcsra jut a Kozmogenezis. (...) Pillanatnyilag a Nooszféra egész területén a Kereszténység az az egyetlen szellemi áramlat, amely elég bátor és haladó, hogy a Világot gyakorlatilag átfogja. (...) Csak egyedül a kereszténység képes e modern Földön egyetlen életbe vágó tevékenységgel a Mindent és a Személyt összehangolni. (366) (Pierre Teilhard de Chardin S.J.: *Az emberi jelenség* [1955]. Gondolat, Budapest, 1980².)

☛ Karl Rahner

(*A létező transzcendentalitása*) *Omne ens est verum* [Minden létező igazság]. *A megismerhetőség minden egyes létező transzcendentális határozómánya.* A transzcendentalitást először is a kategorialitás meghatározásának skolasztikus értelmében gondoljuk, itt pedig kivált abban az értelemben, hogy *a megismerhetőség nem mintegy kívülről járult a léthez*, vagy magához a létezőhöz képest annak nem csupán külsőséges viszonya a megismeréshez, amely esetlegesen tudja az illető létezőt megragadni, hanem azt állítjuk, hogy *a megismerhetőség belsőleg és eleve magából a létezőből fakadóan hozzátartozik annak lényegi alkatához.* (Karl Rahner: *Az Ige hallgatója* [1941]. Gondolat, Budapest, 1991, 50.)

(*A megtestesülés*) A kozmosz kezdeti, az egyes emberi szellemben megvalósuló öntudatosságának történelme van. (...) A kozmosznak ez a beláthatatlanul hosszú és fáradtságos önmagára találása az emberben nem hoz semmiféle végleges eredményt. Mintha újból és újból kudarcot vallana a világ magához térése az emberben. (...) Csak azért tűnik el látszólag és hull vissza a kozmosz kezdeti tompaságába és szétszórtságába ez az eredmény, mert most térben és időben rögzítettek vagyunk. (...) Mit is jelent az, hogy Isten Logosza emberré lesz? (...) Az Istenről, akit Krisztusban vallunk meg, azt kell mondanunk, hogy pontosan ott van, ahol mi vagyunk, és csakis ott található meg. Ha pedig közben végtelen marad, akkor ez nem azt jelenti, hogy Isten még végtelen is, hanem hogy maga a véges tett szert végtelen mélységre. A véges nem ellentéte már a végtelennek, hanem az, amivé maga a végtelen lett, amiben olyan kérdésként mondja ki önmagát, amelyre maga ad választ, hogy kijáratot nyisson a végtelenbe minden végesnek. (...) (Karl Rahner: *Az Ige hallgatója* [1941]. Gondolat, Budapest, 1991, 210., 243., 245.)

(*A szeretet*) A csupán véges és mindig megbízhatatlan ember pusztán önmagában nem igazolhatja az iránta tanúsított abszolút szeretet észszerűségét, azét a szeretetét, amelyben valaki teljességgel elkötelezi és vakmerően kiszolgáltatja magát a másíknak. Önmagában véve csak fenntartással szerethetjük a másíkat. (...) De az a szeretet, amelynek abszolút voltát tapasztaljuk (...), többet kíván pusztá, hozzá képest merőben transzcendens isteni biztosítéknál: ez a szeretet az istenszeretet és a felebaráti szeretet olyan egységét kívánja, amelyben a felebaráti szeretet – ha nem tételezen is – istenszeretet, és csak így teljesen abszolút. Ezzel viszont az Istenembert keresi ez a szeretet, vagyis azt, akit emberként az Isten iránti szeretet feltétlenségével lehet szeretni. (Karl Rahner: *A hit alapjai* [1976]. Budapest, 1983, 317–318.)

(*Egyéni és kollektív eszkatológia*) Szükségképpen létezik egyéni és kollektív eszkatológia, de nem úgy, mintha a kettő két különböző valóságról szólna, hanem úgy, hogy mindkettő magáról a konkrét emberről szól, akinek a beteljesülését viszont csak úgy fejzhetjük ki, hogy egyszerre tekintjük az emberi közösség, a világ mozzanatának és mindig egyszeri, kiszámíthatatlan személynek, aki nem vezethető vissza a világra és a társadalomra. Mivel az egyéni eszkatológia nem választható el az embertől mint testi, történelmi lénytől, mint a közösség és a világ tagjától – bármekkora fáziseltolódások legyenek is itt –, ezért a keresztény eszkatológia nem foghatja fel úgy a dolgot, hogy a világ és történelme vég nélkül, egyszerűen tovább tart, az egyes ember pedig csak egyénként, személyes egzisztenciaként szabadul ki ebből az örökösen folytatódó történelemből, és jut el az – individualista módra felfogott – beteljesülésre. (...) A világ, a szellem, az üdvösség és a kárhozat történetének az egésze egyirányú történelem, a végérvényesség felé halad, és nem fog vég nélkül tovább folytatódni. (...)

Aligha lehet egyértelműen megmondani, hogy milyen viszony van egyrészt az egyes embernek a halál által folyamatosan most történő beteljesülése, másrészt az emberiség és vele együtt a világ beteljesülése között, bár tudjuk: a világnak eleve csak az az értelme, hogy színtere legyen a szellemi és személyes történelemnek. Ugyanezekből az elvekből viszont az is következik, hogy nem mondhatunk le az emberiség és a világ kollektív eszkatológiájáról az egyes emberek tisztán egzisztenciálisan értelmezett egyéni eszkatológiája kedvéért. Az egyénekben valósul meg az egész emberi történelem beteljesülése. (Karl Rahner: *A hit alapjai* [1976]. Budapest, 1983, 473–474.)

☛ Josef Pieper: A szeretet

II. Már önmagában is elgondolkodásra készítő tény az, hogy az egymástól oly nagy mértékben eltérő indítatású kísérletek, amelyek egyszerűen a szeretetben meglévő gondolatok és szándékok fenomenológiai leírására irányulnak, egytől egyig elismerik az emberi szeretetnek létet megalapozó erejét: a szeretett személy megtartását a létezésben; az élethez való jog megadását; hatalmat az élet megtartására, sőt a halál elkerülhetetlen voltának, az ember halandó voltának tagadását. Bármennyire meglátszik is mindebben, hogy a véges ember elragadtatottan sem-

mibe veszi a számára kiszabott határt, meglátjuk itt a valóságnak egy olyan aspektusát is, amelyen érdemes elgondolkodnunk.

Pontosabban, kétféle dologról van itt szó. Először: Éppen az, ami „a legnagyobb szerűbb mindabban, amit egy lény tehet, nevezetesen az, hogy van”, tehát magát az életet, a világban való valóságos jelenlétet (...), ezt a teljességgel felfoghatatlan és semmiféle meghatározásba be nem illeszthető valamit a szeretet adja nekünk és valamennyi más élőlénynek, csakis a szeretet révén lehet részünk benne. (...) A második dolog azonban, ami a szeretet szándékának éppen a mértéktelen és szélsőséges értelmezésében mindennek ellenére igaz: hogy az igenlés egyáltalán elgondolható végső formája valóban maga a creatio, az alkotás, a szó legszorosabb értelmében. (...) Az emberi szeretet természete szerint és elkerülhetetlenül, utólagos megvalósulása és valamiféle ismétlődése a tökéletes módon és a szó pontos értelmében teremtő isteni szeretetnek. (...)

VIII. Bármennyire különbözőképpen határozzuk is meg a szeretetet, és bármennyire eltérő formákban jelenik is meg a valóságban, egyetlen eleme valamennyi megjelölésben és minden megvalósulásban visszatér: az egyévválásra való törekvés. (...) Ha a szeretetnek valóban minden formája az egyévválásra törekszik, és abban termi gyümölcsét, akkor azt mondhatjuk, hogy két személyiség egyévválása, akik mégis különböznek egymástól és különbözőek is maradnak, a szó szoros értelmében vett erotikus szerelemben valósul meg a maga sajátos és hasonlíthatatlanul intenzív módján. A szerelem tehát a szeretet paradigmatis formája. (...)

A lét valamennyi dimenzióját magában foglaló és átható egyévválást és közösséget eredményez, ami aztán az emberek közötti szeretet valamennyi formáját és aspektusát átfogja és egyesíti, a nemi vágytól kezdve a természetfölötti agapéig. Azt hiszem, éppen ez az összekapcsolódás a döntő; éppen ebben rejlik a szerelmi közösség paradigmatis jellege: erósz és agapé nincs elválasztva benne. (...) Bizonyos mai ellenvetések láttán neveztem messzireható és végzetes dolognak az erotikus és az etikus-természetfölötti szeretet szétválasztását és szembeállítását. Ez az ellentét idegen a valóságtól, és az emberi természetet, tehát a teremtés révén adott létállapotot semmibe veszi. (...)

Úgy vélem, valóban igaz, hogy a szeretet sokarcú jelenségének valamennyi aspektusát éppen a férfi és a nő életközössége kapcsolja össze, feltéve, hogy igaz szeretetről van szó. Ezt az összekapcsolódást pedig éppen az erósz teremti meg és biztosítja. Kiélezett megfogalmazásban tehát az erotikus szeretet az egyetlen kapocs, amely a sexus-t és az agapé-t össze tudja tartani. (...) Világosan kell látnunk az erósznak természetfölvétő jellegét. Platón is figyelemre méltó hangsúllyal beszélt erről A lakomában. Erósz tolmács az isteni és az emberi szféra között, „a két szféra között ő a közvetítő középén, úgyhogy ezáltal a mindenség összekapcsolódott”. Sok minden szól amellet, hog az erósz nevű kapocs hiánya és tagadása esetén az emberi szeretet lehetőségeinek értelme azonnal megszűnik. (...)

Ami a szerelemben történik, az éppen nem „kielégítés” a szó teljes értelmében, hanem a következő: a lét tere megnyílik egy olyan végtelen csillapítására, amely „itt” meg nem szerezhető. Az erósznak ezt az értelmezését természetesen

nem szabad az átlagos történés egyszerű leírásának tekinteni, mintha minden fiú és lány találkozásánál valóban így játszódna le; de nem minősíthetjük pusztán romantikának sem. Inkább azt jelenti, hogy összes erotikus megrendülésünkben és elragadtatásunkban valami megközelíthetővé lesz számunkra, és hogy abban valami olyan nekünk szánt pozitívum is benne rejlik, ami messze felülmúlja azt, amit először képzelünk. (...)

Az „örökké” szó szinte sehol nem olyan otthonos, mint az erósz szótárában (mégpedig semmiképpen sem csak csalás és ámítás; az erotikus elragadtatás ünnepi önkívületében valóban megáll az idő, és ebben valóban benne van az örökkévalóság fogalmának egyik eleme); csakhogy úgy tűnik, az erotikus szeretet csupán rövidke időre virágozik ki teljes szépségében, a kezdet kezdetén, az egymást szeretők első találkozásában. Az erósz „természettől fogva előszó” (G. Santayana). Ez az előszó azonban, ha igaz emberi kapcsolatról van szó, nem merül feledésbe; mértéket adott és fölemészthetetlen tartalékot teremtett. (...)

Figyelemre méltó, hogy azt a gondolatot, amelyet Dionysius Areopagita mondott ki először, amely szerint az erósz név valamiképpen istenibb (theióteron), mint az agapé elnevezés, évszázadokkal később Aquinói Tamás is átvette kezdők számára írott híres tankönyvében. Ő természetesen mindjárt értelmezi is a gondolatot; mivel amor elsősorban az elragadtatottság állapotát jelenti, mondja, valamiképpen istenibb az észszerűen kiválasztó dilectio-nál: divinius est amor quam dilectio. És Szalézi Szent Ferenc is Dionysius Areopagitára hivatkozik, amikor az Isten-szeretetről írott értekezése címét védelmébe veszi; teljes joggal adta az Isten-szeretetnek a csodálatos amor nevet. (...)

IX. Az erósz közvetítő ereje az emberben lévő legalacsonyabbat a legmagasabbal, a természettől adottat, az érzéket az etikaival és a szellemivel kapcsolja össze; megakadályozza, hogy az egyik elszigetelődjék a másiktól; megőrzi a szeretet valamennyi formáját, a szexualitástól az agapéig, tehát a szeretet valóban humánus jellegét. Aki ezt elfogadja, belátja, hogy ezeknek az elemeknek egyikét sem lehet kizárni mint emberhez méltatlant, hiszen valójában mindez hozzátartozik. Sőt, a kereszténység nagy hagyománya szerint, ami az emberben természeti és teremtményi, az minden magasabb rendűnek és mindannak is alapja, amiben isteni ajándékként még része lehet. (Josef Pieper: A szeretet [1972]. In: *A szeretetről*. Vigilia, Budapest, 1987, 93–95., 158–169.)

☛ Szent II. János Pál Pápa: Centesimus Annus (Századik év, 1991)

15. A Rerum Novarum [XIII. Leó pápa enciklikája, 1891] szembehelyezkedik a termelési eszközök államosításával, amely az állampolgárt az államgépezet mintegy „alkatrészévé” alacsonyítja le. De ugyanilyen határozottan helyteleníti azt a felfogást, amely a gazdaságot teljesen kirekeszti az állam illetékességi köréből. A gazdasági tevékenység terén minden bizonnyal létezik a legitim önállóságnak olyan szférája, amelybe az államnak nem szabad beavatkoznia. Ugyanakkor az állam feladata megszabni azt a jogi keretet, amelyen belül kialakulnak a gazdasági kapcsolatok, és köteles ily módon szavatolni a szabad gazdaság elsődleges feltéte-

leit, egy olyan gazdaságét, amely feltételezi a felek bizonyos egyenlőségét, oly módon, hogy egyikük se lehessen annyira hatalmas, hogy gyakorlatilag szolgáltatásra kárhoztassa a másikat. (...)

30. XIII. Leó a Rerum Novarum kezdetű enciklikájában erőteljesen hangsúlyozta, és különböző érvekkel támasztotta alá kora szocializmusával szemben a magántulajdon jogának természeti jellegét. Ezt a személy autonómiája és fejlődése szempontjából alapvető jogot az egyház napjainkig mindig védelmezte. Az egyház azonban ugyanakkor azt is tanította, hogy a javak birtoklása nem abszolút jog, hanem az emberi jog természetéből adódóan megvannak a korlátai.

Miközben a pápa a magántulajdon jogát meghirdette, egyúttal ugyanolyan világosan hangsúlyozta, hogy a javak szabad „használatá” alá van rendelve a teremtetett javak közös eredeti rendeltetésének és Jézus Krisztus evangéliumban nyilvánított akaratának is. (...) Aquinói Szent Tamást idézve hozzáfűzte: „Ha azt kérdezzük, miben áll a javak használata, akkor az egyház habozás nélkül azt feleli: Ebben az összefüggésben az ember a rajta kívül álló dolgokat nem úgy birtokolja mint sajátját, hanem mint közöset.” (...)

XIII. Leó utódai megismételték ezt a kettős állítást: a magántulajdon szükségességét és ezzel jogszerűségét, valamint az azt terhelő korlátokat. A II. Vatikáni Zsinat szintén a hagyományos tanítást fogalmazta meg (...): „Az ember, amikor ezeket a javakat használja, sohasem tekintheti azokat a dolgokat, amelyeket törvényesen birtokol, kizárólag sajátjának, hanem köteles úgy tekinteni, mint amelyek közösek; közösek abban az értelemben, hogy nemcsak neki magának, hanem másoknak is hasznára lehessenek.” Valamivel később: „A magántulajdon és a külső javak felett szerzett egyfajta hatalom mindenkinek biztosítja azt a mozgásteret, amely nélkülözhetetlen a személy és a család autonómiája számára; ezeket a dolgokat úgy kell tekinteni, mint az emberi szabadság kibővülését.” (...) Magának a magántulajdonnak a természete szerint társadalmi jellege is van. (...)

35. (...) Teljes joggal beszélhetünk a gazdasági rendszer ellen vívott harcról; olyan módszert értve alatta, amely abszolút elsőbbséget biztosít a tőkének, a termelőeszközök és a föld birtoklásának az emberi munka szabad személyes jellegével szemben. Amikor ez ellen a rendszer ellen küzdünk, nem tekinthetjük szocialista rendszert alternatív modellnek, amely valójában államkapitalizmust jelent, hanem a szabad munka, a vállalkozás és az együttműködés társadalma jelent alternatívát. Ez nem mond ellent a piacnak, de igényli, hogy az állam megfelelőképpen szabályozza az egész társadalom alapvető szükségleteinek kielégítését.

36. (...) Az nem baj, hogy az ember jobban akar élni, de az már hiba, hogy a jobb életet olyan életstílusnak tulajdonítja, amely a birtoklásra, s nem a létezésre irányul; amikor többet akar birtokolni, nem azért teszi, hogy többé váljék, hanem azért, hogy az élvezet töltse be életét. Ezért olyan életstílust kell kialakítani, amelynek elemei az igaz, a szép és a jó keresése, valamint a többi emberrel alkotott közösség a közös fejlődés érdekében.

39. (...) A gazdaság valójában csak az egyik összetevője és dimenziója az emberi tevékenység sokféleségének. Ha abszolúttá válik, ha az ártermelés és -fogyasztás a társadalmi életben a központi helyre kerül, és minden mástól függetlenül a társadalom egyedüli értékévé válik, akkor az okot nemcsak és nem

annyira magában a gazdasági rendszerben kell keresni, hanem abban, hogy a szociális-kulturális értékrend – miután nem ismeri el az etika és a vallás jelentőségét – meggyengült, és csupán a javak termelésének és a szolgáltatásoknak tulajdonít jelentőséget.

Mindezt összefoglalhatjuk még egyszer, hangsúlyozva, hogy a gazdasági szabadság az ember szabadságának csak az egyik eleme. Amikor a gazdasági szabadság önállósodik, amikor az embert inkább javak termelőjének és fogyasztójának tekintik, semmint személynek, aki azért termel és fogyaszt, hogy megéljen, akkor a szabadság elveszíti valós kapcsolatát az emberi személlyel, végül elidegeníti és elnyomja őt.

40. Az állam feladata, hogy a közösségi javak védelméről gondoskodjék, amihez hozzátartozik a természeti és az emberi környezet. Ezek védelmét nem képesek biztosítani kizárólag a piaci mechanizmusok. (...)

41. A marxizmus bírálta a polgári berendezkedésű tőkés társadalmakat, szemükre vetette, hogy az embert árunak tekintik és elidegenítik. Ez a szemrehányás az elidegenedés téves és nem megfelelő felfogásán alapul, amely egyoldalúan, a termelési és tulajdonviszonyokból vezeti le, azaz materialista értelemben fogja fel azt, s ráadásul tagadja a piaci mechanizmusok törvényességét és hasznosságát még a saját területükön is. Ezért ez a doktrína azt hangoztatja, hogy az elidegenedés kizárólag a kollektív társadalomban szüntethető meg. Márpedig a szocialista országok történelmi tapasztalata bizonyította, hogy a kollektív rendszerben nemcsak hogy nem szűnt meg az elidegenedés, hanem inkább növekszik, s kiegészül a szükséges javak hiányával és a gazdaság eredménytelenségével. (...)

43. Az egyháznak nem feladata, hogy modelleket kínáljon. Valódi és tényleg hatékony modellek csak a különböző történelmi helyzetekben szülehetnek a felelős személyek erőfeszítése nyomán, akik a konkrét problémákkal, azok egymással összefüggő társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális vonatkozásaival szembekerülnek. Ehhez a törekvéshez az egyház nélkülözhetetlen eszmei irányvonalként szociális tanítását ajánlja fel, amely elismeri a piac és a vállalkozás hasznosságát, de ugyanakkor kiemeli annak szükségességét, hogy ezeknek a közjóra kell irányulniuk. (...)

49. (...) Az ember ma gyakran elvész az állam és a piac két pólusa között. Néha ugyanis úgy tűnik, mintha időnként csak árutermelőként és -fogyasztóként, vagy az állam közigazgatási alanyaként létezne, mintha feledésbe merülne, hogy az emberek együttélésének nem célja sem az állam, sem a piac, hanem az ember önmagában olyan páratlan értékkel bír, akit az államnak is és a piacnak is szolgálnia kell. Az ember mindenekelőtt igazságot kereső lény, arra törekszik, hogy e szerint az igazság szerint éljen, és azt elmélyítse a múlt és a jövő nemzedékével folytatott párbeszéd révén. (II. János Pál Pápa: *Centesimus Annus*. Szent István Társulat, Budapest, 1991.)

☛ Szent II. János Pál Pápa: *Veritatis Splendor* (Az Igazság ragyogása, 1993)

(*Igazság és szabadság*) 31. Kétségtelen, hogy korunk különösen érzékeny lett a szabadságra. (...) 32. Néhány újabb iskola odáig jutott a szabadság magasztalásában, hogy abszolút értékévé tette, a javak forrásává és kezdetévé. (...) 33. A szabadság fölmagasztalásával párhuzamosan s paradox módon a modern kultúra ugyanezt a szabadságot teljesen kétségbe vonja. (...) 34. Az igaz szabadság az ember istenképmás voltának legvilágosabb jele. (...) Ha létezik az igazság keresésében a saját út tiszteletben tartásának joga, akkor előbb és még inkább létezik mindenki súlyos kötelezettsége az igazság keresésére. (...) 84. A keresztény hit és az Egyház tanítása szerint csak az a szabadság vezeti el az emberi személyt igaz javához, mely aláveti magát az Igazságnak. A személy java: az Igazságban lenni és tenni az Igazságot. (II. János Pál Pápa: *Veritatis Splendor*. Szent István Társulat, Budapest, 1993.)

☛ Szent II. János Pál Pápa: *Fides et Ratio* (Hit és értelem, 1998)

A hit és az értelem két szárny, melyekkel az emberi szellem fölemelkedik az igazság szemlélésére. (...) 16. Az értelem és a hit megismerése mélységes, megbonthatatlan egységet alkot. (...) 17. Alaptalan tehát föltételeznünk bármiféle versengést az értelem és a hit között: egymásban laknak. (...) 48. A hit, mely nélkülözi az értelmet (...), abba a veszélybe kerül, hogy többé nincs egyetemes mondanivalója. (...) Az a veszély fenyegeti, hogy mítosszá, illetve babonává torzul. (...) Ugyanígy az értelem, mely előtt nem áll érett hit, nem kap felszólítást arra, hogy szemét a lét újdonságára és radikális voltára irányítsa.

4. Valójában minden filozófiai rendszernek (...) el kell ismernie a filozófiai gondolkodás elsőbbségét, melyből származik. (...) Az idők változásai és a gondolkodás haladása ellenére fölismerhető a filozófia olyan magva, mely a gondolkodás történetében állandóan jelen van. (...) Létezik az ismereteknek olyan összessége, melyben az emberiség szellemi örökségét ismerhetjük föl.

75. Be kell tartani a megismerés helyes autonómiáját. A szigorú értelmi kritériumok szerinti érvelés ugyanis biztosíték az általánosan érvényes eredmények eléréséhez. (...) E becsületes igénytől teljesen eltérő az úgynevezett „*elkülönített*” filozófia elmélete, ahogy azt néhány modern filozófus képviseli. Ez az elmélet a jogos autonómián felül a gondolkodás függetlenségét követeli, ami helytelen: ugyanis elutasítani az igazságnak azt a megtámasztását, amely az isteni kinyilatkoztatásból ered, egyértelmű az igazság mélyebb megismerése útjának elrekesztésével, magának a filozófiának a kárára.

A filozófia másik álláspontja az, amit sokan *keresztény filozófiának* neveznek. Ez az elnevezés helyes, de nem szabad félreérteni: nem az Egyház hivatalos filozófiáját jelenti, hiszen a hit lényege szerint nem filozófia. A keresztény filozofálás művészetét jelenti, tudniillik a hittel eleven kapcsolatban lévő filozófiai gondolkodást. (...) Amikor keresztény filozófiáról beszélünk, a filozófiai gondolkodás-

nak arra a jelentős fejlődésére gondolunk, mely a keresztény hit közvetlen vagy közvetett hozzájárulása nélkül nem jöhetett volna létre.

106. Felhívásom a filozófusoknak és a filozófiát tanítóknak is szól: az örök érvényű filozófiai hagyomány ismeretében bátran szerezzék vissza a filozófia tudományának igazi bölcsesség- és igazság-jellegét, beleértve a metafizikai igazságot is! (II. János Pál Pápa: *Fides et Ratio*. Szent István Társulat, Budapest, 1999.)



26. A magyar filozófia

Filozófia és nemzet viszonyával kapcsolatban – újkori felvetésben – *három álláspont* lehetséges. 1. A nemzeti jellegű filozófia igénye (például az „egyezményesek”, Hetényi János és Szontagh Gusztáv; később Karácsony Sándor; lásd alább); 2. Csak egyetemes, nemzetek feletti filozófia lehetséges. Ez az újkorban – mivel a nemzet szempontja korábban nem merült föl – az internacionalizmus, a kozmopolitizmus, a liberalizmus és a szocializmus álláspontja; 3. Az igazi, egyetemes filozófia egyben nemzeti jelleget ölt. Egyetemes és egyedi között a nemzet így mintegy a „különös” kategóriáját alkotja. Igen különböző pozíciókból emellett tett hitet Erdélyi János, Alexander Bernát, Bartók György.

*

Évezredes művelődéstörténetünket tekintve a legmegfelelőbb „magyarországi bölcelet”-ről beszélni. A középkori gondolkodás néhány kiemelkedő alakja: Első filozófiai jellegű értekezésünk szerzője, *Szent Gellért* (XI. sz.), a ferences *Temesvári Pelbárt* (XV. sz.), a tomista *Csuda Miklós* (XV. sz.). Jeles platonikus humanisták *Janus Pannonius* (1434–1472) és *Zsámboki János* (1531–1584), továbbá az augusztiniánus *Pannóniai András* (XV. sz.). *Werbőczy István Tripartitum* (1517) című művével a skolasztikus természetjog képviselője. A XVI. század fontos református alakjai az arisztotelianus *Baranyai Decsi Csimor János* (1560 k. – 1601) és *Laskai Csókás Péter* (†1587).

Korának kiemelkedő és meghatározó szelleme *Pázmány Péter* (1570–1637) esztergomi érsek, bíboros, skolasztikus teológus és filozófus, a nagyszombati egyetem megalapítója. Jelentősek Arisztotelész műveihez írott metafizikai és logikai kommentárjai. Gondolkodását tárgyalja: Gerencsér István: *A filozófus Pázmány* (Budapest, 1937); Félegyházi József: *Pázmány bölcelete* (Budapest, 1937); Szabó Ferenc: *A teológus Pázmány* (Budapest, 1998).

A XVII. század legjelentősebb magyar filozófusa *Apáczai Csere János* (1625–1659) a magyar művelődéstörténet nagy hatású alakja, a karteziánizmus képviselője, a magyar nyelvű filozófia atyja. Fő műve: *Magyar Encyclopaedia* (1653). A tudós *Pápay Páriz Ferenc* (1649–1716) gondolkodására a karteziánus szemlélet szintén hatást gyakorolt. A református *Pósházi János* (1628–1686) Pázmány-ellenes és antikarteziánus szellemben alkotott. Külön áramlat az eperjesi iskola, amelynek legjelesebb képviselői az evangélikus *Bayer János* (1630–1674) és az atomista-nominalista *Czabán Izsák* (1638–1707).

Szemelvényeink közt szerepel *II. Rákóczi Ferenc* (1676–1735) fejedelem írásműve, aki államférfiúi mivolta mellett a magas filozófiai műveltség képviselője, s mint kiváló író, számos filozófiai mű szerzője. Rákóczi életével és művével példázza a filozófiai szellem és az uralkodói szerep egységének platonikus eszményét. Ezt tanúsítják fontos állambölceleti művei, az igazságos hatalom isteni eredetéről, és a keresztény fejedelem kötelességeiről szóló „Értekezés a hatalomról” és a „Gondolatok a keresztény ember polgári életének és illemének alapelveiről”. *Elmélkedések*, valamint *Vallomások* című, Szent Ágostont emlegető műve hasonló-

képpen megmutatja, hogy a kivételes államférfi egyúttal tiszta lelkű, emelkedett szellemű és tájékozott gondolkodó volt. *Emlékiratok* című munkája szabadságharcának nagyszabású történetírói feldolgozása. Versei, levelei, beszédei és egyéb munkái is nagy irodalmi értékkel rendelkeznek.

A XVIII. század jeles alkotója *Horváth Keresztély János* (1732–1799) jezsuita természetfilozófus. *Bessenyei György* (1747 k. – 1811) író és filozófus, *Ágás tragédiája* (1772) című művével a magyar felvilágosodás megindítója. Szorgalmazta egy Tudós Társaság megalakítását. Filozófiai munkái: *Holmi*; *Bihari remete vagy a világ így megyen*; *A természet világa vagy a józan okosság*. *Martinovics Ignác* (1755–1795) materialista felfogást hirdetett. *Sipos Pál* (1759–1816) felfogását, aki egyben kiváló matematikus is volt, a kanti és fichte-i filozófia, valamint a keresztény világnézet összeegyeztetése jellemezte.

A magyar nyelvű filozófia fejlesztése terén szerzett érdemeket a wolffianus minorita *Sartori Bernát* (1735–1801) és a piarista *Benyák Bernát* (1745–1829), továbbá a schellingianus református *Aranka György* (1737–1817) és az önálló rendszerre törekvő katolikus *Imre János* (1790–1832). A Magyar Tudós Társaság (Akadémia) Filozófiai Műszótárát adott ki (Buda, 1834). *Fejér György* (1766–1851) prépostkanonok filozófus, teológus, polihisztor mintegy 180 könyvre rúgó enciklopedikus munkásságával, tudományos közéleti és szociális tevékenységével szerzett jelentőséget. A kor jeles filozófiai írója és tanára *Greguss Mihály* (1793–1838), aki elsősorban esztétikai munkásságáról ismert.

A XIX. század első két évtizedében a Kant-vita állt az érdeklődés homlokterében – Kant ellen *Rozgonyi József* (1756–1823), mellette *Márton István* (1760–1831) lépett fel –, míg a '30-as években a Hegel körüli vita került előtérbe. Schelling azonosság-filozófiája szintén számos követőre talált. A kor neves gondolkodója *Köteles Sámuel* (1770–1831), aki kanti indíttatású, majd az úgynevezett egyezményes filozófiához közelítő önálló eszméket vallott.

A reformkor filozófiai kultúrájához tartozik *Kölcsey Ferenc* (1790–1838), aki *Parainesis Kölcsey Kálmánhoz* (1837) című örökbecsű művében (görögül: *parainesisz* = buzdítás, intelem) klasszikus etikai tanok alapján az Isten, a szülők, az emberiség, a haza, az anyanyelv, a tudás szeretetére intve a közért kötelességgel munkálkodó erényes ember eszményét rajzolja meg.

Az *egyezményes filozófia* antihegelianus fogantatású, két fő képviselője *Hetényi János* (1786–1853) és *Szontagh Gusztáv* (1793–1858). Céljuk a magyar nemzeti filozófia kialakítása volt. Az egyezményes vagy *harmonisztikus* filozófia fő elve a *kalobiotizmus*, az élet széppé formálásának gyakorlati élettudománya, amely a metafizikával szemben állva az ellentétek kiegyenlítésére törekedett.

Az egyezményesek ellenfele *Erdélyi János* (1814–1869), a hegeli filozófia híve, aki velük szemben a filozófia teoretikus jellegét védelmezi. Jelentős *Kerkapoly Károly* (1824–1891) hegelianus munkássága, *Horváth Cyrill* (1804–1884) piaristának a rendszerek kiegyenlítését célzó, úgynevezett *konkretizmusa*. *Eötvös József* (1813–1871) nagyszabású államelméleti művet alkotott *A XIX. század uralkodó eszméinek hatása az államra* (1851) címmel. Ebben Eötvös a szabadság, az egyenlőség és a nemzeteszme viszonyait elemzi, kimutatja ellentmondásait, és a három nagy elv újraértelmezését végzi el.

A XIX. század második felének kiemelkedő esztétikai gondolkodója *Greguss Ágost* (1825–1882). *Vandrák András* (1807–1884) eperjesi tanár a kantianus J. F. Fries követője volt, saját filozófiájának fő elve a reális és ideális egységének eszméje. Némileg hasonló ehhez *Brassai Sámuel* (1800–1897), az utolsó polihisztor filozófiai gondolatvilága. *Mentovich Ferenc* (1819–1879) materialista filozófiát hirdetett.



Vandrák András sírja az eperjesi temetőben
(A szerző felvétele)

*

A XIX. század harmadik harmadától a XX. század közepéig főleg a *pozitivizmus*, a *neokantianizmus* és a *keresztény* filozófia különböző irányzatai alakították filozófiai életünket. A pozitivizmus egyes képviselői: *Pauer Imre* (1845–1930), *Posch Jenő* (1859–1923).

Palágyi Menyhért/Melchior (1859–1924) a filozófián kívül matematikai és természettudományi, továbbá irodalmi és társadalomelméleti kérdésekkel egyaránt behatóan foglalkozott. Jelentősek a tér és az idő kérdéséről vallott tanai, amelyek szempontjaival évekkel megelőzte a relativitáselméletet. Kanttal szemben megfogalmazta a tér és idő egységének elvét, amely szerint a két fogalom egymás számára nélkülözhetetlen. Az idő világtér, a térben születik, a tér pedig folyik, létesül, vagyis minden időpontnak megfelel egy világtér, s minden térbeli pontnak egy idővonal. Az egységben a tér és idő polaritást, de nem azonosságot jelent, mint azután Einstein és Minkowski elméletében, akiket később emiatt bírált. Palágyi állította, hogy a tér lényegéhez tartozik részeinek egyidejűsége; mivel pedig a relativitáselméletben az egyidejűség fogalma értelmét veszíti, ennek a térfogalom is áldozatul esik. Elméletének fontos elve, miszerint egyetlen egyenes vonalú egyenletes mozgás van, s ez a világ összanyagának mozgása az időtengely mentén.

Palágyi szerint a fizikai, vitális és szellemi folyamatok nem vezethetők vissza egymásra, mégis egységet alkotnak. Hangoztatta, hogy a természeti változások és az életfolyamatok kontinuosak, míg – Descartes és a racionalizmus felfogásával szemben – a tudati folyamatok szakaszosak (intermittálóak, pulzálóak). Ebből következik egységük mellett élet és tudat (szellem) megkülönböztetése, s az a nézete, hogy az embert az élet teljességéből kiindulva kell megragadni. Az élet és a tudat közti különbség megfogalmazásával újtára indította a vitalista filozófiát, s nagy hatást gyakorolt Ludwig Klagesra, aki már egyenesen a lélek s az őt akadályozó szellem szembenállását tanította (lásd 23. fej. 4.).

A kantiánus filozófia alkotó továbbfejlesztője *Böhm Károly* (1854–1911), akinek életművét mint az első kifejtett magyar filozófiai rendszert tartjuk számon. Élete fő műve *Az ember és világa* 6 kötete (1892–1942). Böhm felfogásában a világ egyetlen létező, amely azonban az ember számára két egyenrangú világra oszlik, minthogy az ember a világot egyrészt megismeri, másrészt szükségképpen értékeli. A két világnak a szubjektív szellem ad egységet. A világ létével és szubsztanciájával az ontológia foglalkozik, míg a világot mint értékelést és kellést a deontológia, avagy axiológia, az értékten vizsgálja.

Az ember szellem és test egységében, a hiány és a kielégedés egyetemes törvénye alatt, az öntudat és az érzelem kölcsönhatásában él. A deontológia síkján, az értékelés világában az ember, lelkének fejlődésével három fokozaton mehet keresztül: az érzéki szintet (hedonizmus) a rideg értelem (utilitarizmus), azt pedig a nemes Én (idealizmus), az önérték szintje követi.

Minthogy a szellem igaz, jó és szép, az önértékről szóló tanításból három normatív tudomány fakad: a logika, az etika és az esztétika. Az erkölcsi alapelvek terén a szabadság és a kötelesség összefüggését és egyensúlyát hirdeti: minél erősebben kötelezik az embert az igazi értékek, annál szabadabbá válik. Az esztétikai szemlélet egyesíti a megismerő és a cselekvő Ént, aki gyönyörködik tudományában és nemes cselekedeteiben, mint saját alkotásaiban.

Böhm Károly filozófiája a görög, a keresztény és a német gondolkodáshoz kapcsolódó széles távlataival és rendszerező képességével nemzetközileg is figyelemre méltó, hazai bölcséletünkben pedig

kiemelkedő teljesítmény. Esméi főleg *Bartók György* (1882–1970), *Tankó Béla* (1876–1946), *Ravasz László* (1882–1975), *Makkai Sándor* (1890–1951) és *Kibédi Varga Sándor* (1902–1986) gondolkodására hatottak. A magyar neokantianizmus további fontosabb alakjai: *Mitrovics Gyula* (1871–1965), aki esztétikai, *Gróf Révay József* (1902–1945), aki etikai kérdésekkel foglalkozott.



Böhm Károly

Révay József az erkölcsöt eredendően *antinomikus* természetűnek, ezért az etikai gondolkodást tragikusnak tekintette (vö. 18. fejt.). Az erkölcsi dualitások (van-kell, egyén-közösség, rendszer-rendszertelenség, lényegi-esetleges) *paradoxonokat*, feloldhatatlan, szintézis nélküli dualitásokat jelentenek. Az erkölcs ezért nem nyugalom és egyensúly, elveivel szemben mindig hátrányban vagyunk. Révay József egyébként kiváló sportoló (válogatott jégkorongozó és gyeplabdázó, olimpikon) volt; a gyömrői kommunista terror áldozata lett. (Az iménti görög kifejezésekről: *antinómia* = törvényellenesség; *paradoxon* = képtelen, várakozással szembeni; mindkettő értelme: feloldhatatlan ellentmondás).



Prohászka Ottokár



Pauler Ákos
(ELTE Egyetemi Könyvtár
Kézirattár)

Prohászka Ottokár (1858–1927) katolikus püspök, tanár, szerkesztő, képviselő, a *keresztényszocializmus* és az *életfilozófia* magyarországi vezéralakja. Bírálta a liberalizmust és a szocializmust, vallotta a kereszténység kultúr-hivatását és társadalmi-politikai szerepét. Célja a nemzeti és keresztény szellemű Magyarország megerősítése volt. A katolikus gondolkodás korszerűsítésére, a kereszténység és a modern tudomány összeegyeztetésére törekedett. Lefordította és kiadta XIII. Leó pápa *Rerum Novarum* (1891) kezdetű szociális enciklikáját. Számos gyakorlati munka fűződik a nevéhez (szociális munka, iparvédelem, papképzés, hadigondozás, földreform-javaslat). Összegyűjtött munkáit 25 kötetben adták ki. Főbb művei: *Föld és ég*, *A diadalmas világnézet*, *Modern katolicizmus*, *Az intellektualizmus túlhajtásai*, *Elmélkedések az Evangéliumról*, *Kultúra és terror*.

Pauler Ákos (1876–1933) a XX. század legjelentékenyebb magyar rendszeralkotó filozófusa. Rendszere platonizáló keresztény (katolikus) objektív idealizmus. Fő művei: *Bevezetés a filozófiába* (1920, 1933); *Logika*. *Az igazság elméletének alapvonalai* (1925); *Metafizika* (1938). Pauler rendszerében a filozófia részei: a logika, etika, esztétika, metafizika és ideológia. A rendszer középpontjában az *igazság* fogalma, s az ezt feltáró logika áll. Az igazság magának a létnek a végső alapja, a változó valóság mögötti örök, létesítő ideák foglalata. A logika ezért mindenekelőtt mint tiszta logika: igazságtan, s alkalmazott formájában: gondolkodástan. A tiszta logika *alapelvei*, amelyekkel az igazság egyetemes

feltételeihez jut: az azonosság elve, az összefüggés elve és az osztályozás elve (az azonosság, az ellentmondás és a harmadik kizárásának klasszikus elvei helyett, amelyek voltaképpen egyetlen elvet jelentenek), továbbá a korrelativitás elve és a végtelen regresszus lehetetlenségének elve.

Az igazság mint jó és szép az *etika* és az *esztétika*, e két értéktudomány tárgya. Az erkölcsiség a legértékesebb cselekedetre való állandó készség, az igazságra törekvés önértéke alapján. Az igazi humanizmus az embert – boldogságérzetére való tekintet nélkül – jobbá igyekszik tenni; azért az igazságért szereti, amely benne megvalósulhat, s olyan személynek tekinti, aki az igazság szolgálata által tiszteltet és jogot nyer magának. Az esztétika az emberi alkotások értékéről szóló tudomány, amelynek eszményeihez a művészet – az emberiség egyik legkomolyabb ügye – véges mivoltában csak közelíteni képes. Amit Pauler a *tragikumról* mint esztétikai kategóriáról mond, saját világlátását is jellemzi: A tragikumot az jelenti, hogy az értékes életnek nincs meg az a tartama, amelyet megérdemel, s az értékes emberi tevékenység a valóságban végzetszerűen tönkremegy. *Létezni* nem más, mint törekedni az igazra, jóra és szépre, s vágyódni az Abszolútum után, amely eszményként mint Isten eszméje hatja át az embert. *Filozofálni* pedig Pauler formulája szerint annyit tesz, mint a relatívumhoz hozzárendelni az abszolútumot.

Böhm és Pauler után *Brandenstein Béla* (1901–1989) *ideálrealizmusnak* nevezett rendszert alkotott. Fő művei: *Bölcseleti alapvetés* (1935); *Az ember a mindenségben*, I–III. (1936–1937). A háború után haláláig a saarbrückeni egyetem professzora volt, hosszú pályáján terjedelmes életművet alkotott. Brandenstein szerint a bölcseleti megismerés lehetőségeire irányuló kérdések nem előzetesen, hanem csak a filozófiai vizsgálódások menetében tisztázhatók; módszere a dolgok fenomenológiai megragadása, majd az ezeket fenntartó elvek redukzív-regresszív, visszakövetkeztető feltárása.

Brandenstein rendszerének megalapozó elve „a dolog fennáll” legáltalánosabban elgondolt tétele. Ezt tárgyalja a Fennállástan (ontológia). A dolog három „valóság-előtti” alaphatározománya a tartalom, a forma és az alakulat. A Tartalom-



tan (totika) az egyedi minőséggel, a Formatan (logika) a vonatkozásokkal, az Alakulattan (matematika) a mennyiséggel foglalkozik. Míg az ontológia a dolgot legáltalánosabb fogalma szerint vette, magát a világot realitásként a Valóságtan (metafizika) vizsgálja a változás, erő, anyag és Isten témáin keresztül. A valóság ismét három vonatkozást mutat, s eszerint tagolódik tovább a rendszer a gyakorlati valóságot megvilágító Cselekvéstanra (pragmatika), az elméleti tevékenységet leíró Tudománytanra (teoretika) és az esztétikumot megragadó Művészetanra (poietika).

Brandenstein Béla

Ezeket egyesíti és a rendszert lezárja az Erkölcsstan (etika), amelynek tárgya a teljes szellem és élet. Az erkölcsi érték nemcsak a gyakorlati jó fogalmát tartalmazza (mert beszélünk tudományos és művészi erkölcsről is), hanem egyesítve az igaz, a jó és a szép elvét, a valóság és érték újkori kettészakadásával szemben szellemi élettökéletességet jelent.

Brandenstein hangoztatja a keresztény humanizmus mindenkori jelentőségét. Az ember az életfejlődés betetőzése, akihez a személyes szellemi lét a méltó. Az ember természeti és természetén kívüli lény egyszerre, akinek egysége és ket-tőssége együtt adja hiteles képét. Végző belátásként állítja, hogy az emberi természet csak természetét meghaladó módon lehet teljesség. Az ember és a világ Istenre mutat, vele lesz teljes. E teocentrikus világfelfogásban a filozófia így a teodíceához s a katolikus teológiához vezet.

A katolikus gondolkodás nemzetközileg is mérvadó alakja a dominikánus to-mista *Horváth Sándor* (1884–1956). Metafizikai munkáin, relációelméletén kívül különleges társadalomfilozófiai és etikai jelentőségűek azok a munkái, amelyek Aquinói Szent Tamás alapján a *természetjog* szerepét megvilágítják és a szociális kérdésre alkalmazzák. A *tulajdonfogalom* elemzésében rámutatott annak kettős, egyéni és közösségi vonatkozásaira, s míg egyfelől alapvető jognak, másfelől a közjó és a szociális igazságosság szempontjából nem abszolútnak, hanem korlá-tozhatónak tekintette (vö. 12. fej. „f” szemelvény; 25. fej. „Quadragesimo Anno” enciklika).

Korának egyik legkiemelkedőbb magyar katolikus filozófusa és teológusa volt a piarista *Schütz Antal* (1880–1953), aki a hagyományt és a modern tudományt kivételes rendszerező elmével és problémaérzékenységgel egyesítette. Alapeszmé-je a *philosophia perennis*, a tomista szellemű, s az igazságra tekintő keresztény böl-cselet volt. Ennek kifejtését adta *A bölcsélet elemei* (1927) című munkája. A kereszt-ény történelembölcséletet fejtette ki *Isten a történelemben* (1932) című művében.

A katolikus filozófia korábbi és további neves alakjai: az újszolasztikus mozga-lom tudományszervezője, *Kis János* (1857–1930), a keresztényszocialista *Giesswein Sándor* (1856–1923), a természetfilozófus *Trikál József* (1873–1950), a filozófiát-pszichológiát-pedagógiát egységben művelő bencés *Várkonyi Hildebrand* (1888–1971), a pauleri filozófia továbbfejlesztésén fáradozó *Somogyi József* (1898–1948), a társadalomfilozófus és filozófiatörténész *Kecskés Pál* (1895–1976), a világnézetek típusait kutató *Jánosi József* (1896–1965) és *Noszlopi László* (1901–1991). *Bognár Cecil* (1883–1967) értékelméletében az újkort mint a *normák alkonyát* tragikus fo-lyamatként írta le.

A katolikus társadalomelmélet és szociálpolitika neves szakértője volt *Kovrig Béla* (1900–1962) és *Mihelics Vid* (1899–1968). Mihelics Vid műveiben a szociális enciklikák szellemében elemezte a társadalmi problémákat. A keresztényszocializ-mus és a kereszténydemokrácia teoretikusa volt. Egyén és közösség viszonyában a liberális individualizmus, valamint a bolsevik és nemzeti-szocialista kollektíviz-mus és totalizmus szélsőségeivel szemben a keresztény társadalomelmélet egyedül helyes irányát vallotta.

Politikaelmélettel foglalkozott *Ottlik László* (1895–1945), vallásfilozófiával *Kühár Flóris* (1893–1943), patrisztikával *Artner Edgár* (1895–1972), *Ivánka Endre*

(1902–1974). *Magyaryné Techert Margit* (1900–1945) az újplatonikus filozófia kutatója volt. Tekintettel a katolikus világnézet érdekében kifejtett széles körű szellemi hatására, megemlítendő a jezsuita *Bangha Béla* (1880–1940) munkássága, aki a közéleti katolicizmus aktív szervezője volt.

Protestáns gondolkodóink filozófiai érdeklődése legfőképpen azzal a problémával kapcsolatban érvényesült, amelyet a reformáció eszmevilágának fokozatos elvilágiasodásaként tapasztaltak. Többnyire előtérben állott ezért náluk Friedrich Schleiermacher (1768–1834) értékelése; vele szemben Søren Kierkegaard (1813–1855) egzisztencialista filozófiáját és Karl Barth (1886–1968) dialektikai teológiáját, Isten és az ember radikális különbségének elvét alapul véve a szétszakítottság, a válsághelyzet érzetéhez és az egzisztencialista áramlat valamely válfajához jutottak. Mindennek kialakulásához sodródó nemzeti történelmünk átélése erősen hozzásegítette jelentős részben erdélyi nemzedéküket.

Az említett tendenciák jellemzik mindenekelőtt *Tavaszy Sándor* (1888–1952) gondolatvilágát. Ebből a szempontból bírálta az újkori filozófia számos irányzatát, különösen a világ megragadására törő ismeretelméletet, az eszményekkel törődő értékfilozófiát és a társadalmat átalakítani kívánó szociológiai cselekvésfilozófiát, mert mindezeket tulajdonképpen nem az ember érdekli. Ezzel szemben Tavaszy az emberhez való visszatérést, az ember egzisztencialitásának visszaállítását sürgette a filozófiában.

Nagy hatású életművet alkotott *Ravasz László* (1882–1975). Felfogásában valóság és filozófia egységet képeznek. Sajátos ideatant alakított ki, az ember igazi világának az ismeretek, az állandó eszmék körét tekintette. Valóság és érték, lét és cselekvés kettősségében gondolkodott, a cselekvés terét a szellemen keresztül folytatott önfenntartásnak látta, a szellem és az ismeret így nála az étellel azonosult. Hangoztatta a szociális gondolatot a keresztyénség nevében; eszmei-politikai téren egyaránt szembenállt a marxizmussal, a német és a szovjet totalitarizmussal, valamint a nyugati kapitalista anyagelvűséggel.

Széles körű alkotótevékenységet folytatott *Makkai Sándor* (1890–1951), akinek gondolkodásában értelem és hit átjárják egymást; Isten felső értéként, axiológiai teljességként jelenik meg, akinek hangoztatta életközelségét. A dialektikai teológia felé tájékozódva bírálta a protestáns racionalizmust, és a hitet elvesztítő puszta kultúrkereszténységet, s úgy látta, a modern gondolkodás szem elől tévesztette a helyes emberképet. Nemzeti megújulást, a nemzeti műveltség emelését, s új nemzetfogalmat, a szellemi magyarság kiépítését sürgette.

További fontosabb gondolkodók a protestáns eszmei körből: *Tankó Béla* (1876–1946), *Raffay Sándor* (1866–1947), az unitárius *Varga Béla* (1886–1942). A filozófiatörténet gazdag bemutatása és összefoglalása jellemezte *Halasy-Nagy József* (1885–1976) munkásságát. Saját felfogása és filozófiatörténeti kiegyensúlyozottsága mellett a szellemtörténethez és a kantianizmushoz állt közel. 1948 után megfosztották egyetemi tanári tisztségétől és kényszernyugdíjazták; haláláig hortobágyi száműzetésében teljes szakmai tehetetlenségre volt kárhozthatva.

A *szellemtörténeti* irány vezető alakja a piarista *Kornis Gyula* (1885–1958). Pszichológiájában a lelki élet egységét hangsúlyozta. Történetfilozófiája az eszmék és az egyéni tényezők eltérő szerepét elemezte, a kultúrát fejlődési folyamatként

fogta fel. Érdeklődése – kultúrpolitikai mivoltában is – kiterjedt a nemzeti eszményekre és művelődésre.

Eredeti gondolkodásával tünt ki *Prohászka Lajos* (1897–1963). A szellemi alakulatok körében megkülönböztette az individuális szellemet, valamint az általa létrehozott és függetlenedett objektív szellemet, mint amilyen az állam, tudomány, művészet. Az objektív szellem vizsgálata jelenti a kultúrfilozófia és a történetfilozófia tárgyát. A kultúrtörténelemből, mint a szubjektív és az objektív szellem találkozásából, a szellem megjelenési formáiból tudjuk föltárni az ember mibenlétét. *A vándor és a bujdosó* (1934) című, nagy visszhangot kiváltott művében a népeknek sorközösségük által kialakított közösségi formákat tulajdonított (nemzettipológia, nemzetkarakterológia). Míg a németiséget vándorként, a magyarságot bujdosóként írta le, amely a nyugati és a keleti szellem között magányossá és bujdosóvá lett saját hazájában. 1948 után, a kommunista rendszerben Prohászkanak a teljes mellőzöttség és kizártság jutott osztályrészéül.

Karácsony Sándor (1891–1952) sajátos magyar filozófiát alkotott, amellyel az ifjúság nemzeti érzésének erősítését kívánta megalapozni. Az ember közösségi létéből társas-lélektani, társas-logikai képződmények származnak. Ilyen a nyelv mint jelrendszer, a művészet mint jelképrendszer és a társadalom mint tetterendszer. A nemzeti mivolt e jelrendszerek megértésében nyilvánul meg. Ezen az alapon igyekezett a magyar gondolkodás és a magyar vallás jellemzőit leírni.

A magyar jogfilozófiai gondolkodás kiemelkedő alakjai: *Concha Győző* (1846–1933; lásd 17. fejt.). *Moór Gyula* (1888–1950) a jog realista ismeretelméleti megalapozására törekedett. Általános jogi normák rendszerét kívánta létrehozni. A létet a tények és a követelmények kettősségében szemlélte, amelyben a követelmények, a normák, az idealitások értékvilágát kapcsolja a jog a társadalomba, ahol az örök, tiszta jog konkrét formát ölt.

Moór Gyula jogfilozófiájának bírálatából nőtt ki *Horváth Barna* (1896–1943) nemzetközileg is figyelmet keltett jogelmélete. Horváth a jog abszolút, normatív, tiszta eszméjének elérhetetlensége esetén is a joggyakorlat működőképességére, továbbá a jogi eszméknek úgyszintén változó jellegére mutat rá. Ezeket az elveken alapul úgynevezett *szinoptikus jogtana*, amely deduktív jogalkotás helyett a jogtétel és a jogeset folytonos egybevetését jelenti. Szinoptikus szemléletmódját a kultúrára alkalmazva kívánta egységbe vonni a valóságnak és az értéknek az értékfilozófiák által kettéválasztott világát.

*

Ami az 1945 utáni időszakot illeti, a magyar kultúra történetére a második világháború után a történeti-politikai fejlemények *döntő* és közvetlen hatást gyakoroltak. A Magyarországot meghódító szovjet Vörös Hadsereg néhány év leforgása alatt, felőrölve a polgári demokrácia kereteit, totális kommunista bábreszimet juttatott politikai hatalomra, s ezzel *addig soha nem látott törés* következett be a magyar szellemi, ezen belül a filozófiai életben.

Az 1945–1948 közötti időszak csak látszat szerint nevezhető demokráciának, mert valójában nem az egyenlő erők nyílt küzdelme volt, hanem a humanista

eszmék önvédelme az előrenyomuló barbár erők *fegyvereivel* szemben, és a magyar nemzeti és keresztény demokrácia kommunista elfojtásának és felszámolásának a korszaka. Ténykérdés, hogy a bolsevik kisebbség első cselekedete a rendőrség és általában az erőszakszervek feletti hatalom szovjet segítséggel történő megszerzése volt, ami rámutat arra, mennyire bíztak e kozmopolita és ateista kommunisták politikájuk és ideológiájuk, a marxizmus–leninizmus sikerében a magyar nép körében. Figyelemre méltó, hogy a nemzet még így is több éven keresztül képes volt ellenállni annak a kíméletlen kisebbségi politikának, amely – különleges védelme tudatában – a döntő pillanatokban mindig a fizikai erőszak, illetve az ezzel való fenyegetés és az adminisztratív megoldások hathatós eszközéhez nyúlt. (A bolsevizmusról lásd még 22. fejt.)

Ez a folyamat határozta meg filozófiai életünket, amelyből a '40-es évek végére a nem-marxista gondolkodók *teljes nemzedékét kitörölték*. Az 1945–1948 közötti időszak nem az alapvető filozófiai művek, hanem inkább a közéleti-elvi megnyilatkozások időszaka. A szellemi életben érthető módon a világnézeti kérdések kerültek előtérbe, s amíg tehetette, számos gondolkodó közéleti szerepet vállalt.

A XX. század magyar filozófiai közléte azzal indult, hogy 1901-ben megalkult a Magyar Filozófiai Társaság, intézményes szakmai keretet adva a magyar filozófia félvszázados fellendülésének. 1948 ennek a fejlődésnek a végét jelenti. A Magyar Filozófiai Társaságot feloszlatták, a nem-marxista filozófusokat az oktatásból kizárták, elbocsátották, nyugdíjazták, meghurcolták. A kiadókat államosították. Teljes tudományágak (szociológia, pszichológia) művelése vált lehetetlenné, mellőzték a filozófiatörténetet, a klasszikus filozófusokat és minden nem-marxista irányzat kutatását. A szabad kutatás és publikálás, a gondolat- és szólásszabadság megszűntével az önálló és voltaképpeni filozófiai élet négy évtizedre befejeződött Magyarországon.

A marxizmus–leninizmus uralmi és kizárólagos helyzetbe került, s ezzel a filozófia egész tematikája egy hatalmi szóval fenntartott ideológia fogalmainak értelmezésére, a dialektikus és történelmi materializmus, Marx–Engels–Lenin–Sztálin tanításának bemutatására szűkült. Viták, nézetkülönbségek, a kommunista párt iránti hűség előfeltételével, csak ezeknek az interpretációknak az árnyalatai, hangsúlyai körül jelenhettek meg. Ilyen keretek között zajlottak le a Lukács György (lásd 22. fejt.) felfogásáról több hullámban kialakult, majd hatalmi szóval eldöntött Lukács-viták is.

Az egyetemeken marxizmus–leninizmus, dialektikus és történelmi materializmus, tudományos szocializmus és politikai gazdaságtan tanszékeket állítottak a korábbi filozófiai tanszékek helyére. Széles körű és alacsony színvonalú propaganda-tanfolyamok létesültek, s – jelentős részben szovjet eredetű – brosúrák tömege jelent meg.

Az egész korszakot tekintve a *részleges eredmények* nem állnak arányban a marxizmus–leninizmus politikai érvényesítéséből származó *beláthatatlan szellemi veszteségekkel*, azaz: 1. a filozófiai *kultúra* eltűnésével, 2. a filozófia által kiművelt *szabad személyiség* ellehetetlenítésével, s 3. a filozófia *hitelvesztésével*. Amikor Lukács György, régi meggyőződéséhez híven, a magyar „provincializmus” iránti mély megvetésétől áthatva, 1948-ban megfogalmazta tételét, miszerint „A magyar kul-

túrára jellemző, hogy egyáltalán nincs magyar filozófia” (Új magyar kultúráért. Szikra, Budapest, 1948. 13.), akkor ezzel – szándékával ellentétesen – éppen az elkövetkezendő négy évtizedre ráillő megállapítást tett.

A marxizmus a pragmatizmus és a fanatizmus sajátos egyvelege; elvi téren *dogmatikus*, *doktriner* filozófia; elméleti mozgástere jellegzetesen a Marx-értelmezés, valamint a hatalmi érdekek által megszabott keretek. A valóság értelmezése ezért számára végső soron megoldhatatlan feladat. Erre mutatnak természetlen „vitái” (az „elidegenedés-vita” a ’60-as években), tisztázhatatlan tantételei (államelmélete, a „szocialista politikai gazdaságtan” képtelen rendszere), s a „létező szocializmus” skizofrén fogalmában tükröződő identitás-problémája.

Ami a filozófia történetének marxista szemléletét illeti, egy kettősséget tapasztalunk. Egyrészt a filozófia marxista feldolgozása preconcepciók alapján, torzán, a politika szolgálatában történik, másrészt az úgynevezett „*polgári filozófia*” értékelése során számos helytálló kritikát fogalmaz meg. Mint szocialista világnézet ugyanis, amelynek ontológiai alapzata van, részben helyesen tudja bírálni a liberális világnézetet képviselő egyes filozófiai irányzatok relativista, szubjektivistá és dekadens elemeit.

*

A kommunizmus idején kevés esélye maradt annak, hogy az uralkodó ideológiához nem igazodva, szakmai feltételek híján, az értelmiségi létből kiszorítva, jelentősebb szellemi teljesítményt lehessen létrehozni. E független alkotó szellemiség példája *Hamvas Béla* (1897–1968) életművében feloldódott élete. A ’30-as években kezdett publikálni. 1946-tól baloldali támadások érik; 1948-ban állásából fel-függesztik, B listára kerül, nyugdíjazzák. Ettől fogva földművelésből, Inotán rak-táros-, Tiszapalkonyán segédmunkából él.

Művei nagyjából esszégyűjtemények, amelyek jelentős része csak a ’80-as évek közepével kezdődően jelent meg először. Szélesebb körű hatásáról ettől fogva beszélhetünk; 1988-ban *Hamvas Béla Kör* alakult. Főbb művei: *A világválság* (1938, 1983); *Szellem és egzisztencia* (1941, 1987); *Magyar Hyperion* (1936); *A láthatatlan történet* (1943, 1988); *Scientia Sacra* (1944, 1988); *Anthologia humana* (1946); *Silentium – Titkos jegyzőkönyv – Unicornis* (1948–1949, 1987¹); *Karnevál* (1951, 1985¹); *Az öt géniusz* (1959, 1985¹); *Patmosz* (1966, 1992¹). Számos fordítást és kommentárt készített az európai és ázsiai vallási hagyományok szent könyveiből, a misztikus, hermetikus, bölcsességi irodalom forrásaiból.

Hamvas Béla alkotó pályája három részre tagolódik: A hyperioni kor, a Tradíció kutatása, a *Patmosz* korszaka. Hamvas Bélát kezdetben az egzisztencializmus és a világválság kultúrfilozófiai eszmeköre (*krizeológia*) befolyásolta, később az ember létproblémájának elve az európai kereszténység és a nagy ázsiai vallási tradíciók eszméihez vezetete. Hamvas számára ezek egy egységes őshagyományt közvetítenek, amely szerint az archaikus kort az isteni értelem uralta. E szemléletével Hamvas a *tradicionalizmus*hoz kapcsolódik (lásd 23. fejj. 5. szakasz).

Az archaikus ember *teonóm* ember, aki a lét ősforrásából merítő emberi alapállást, a *normalitást* mutatja (*status absolutus*). Ezt a lét-teljességet, lét és élet összhangját, egysége jellemzi. Ezt a helyzetet kívánja bemutatni Hamvas szakrális metafizikája.

A világfolyamat aranykorra és apokalipszisre bomlik. Ez utóbbi az egész történeti kor folyamata, amelyet a *létrontás* emberi műve, a lét korrupciója határoz meg. A „létrontás” kifejezés Hamvas saját kategóriája (*Patmosz*, III. rész, 2. köt. 141–155.), amellyel kiváltképpen a modern kor embertelenségét és a kortárs intézményesített „létrontás-rendszert” jellemzi. Az ember dolga a helyrehozás, a hagyomány emlékezetének felújítása, átélése, amely a hitelesség és a szeretet jegyében az újjászületéshez és a szabadsághoz vezet.

A politikai gondolkodás kiemelkedő alakja volt *Bibó István* (1911–1979). 1956-ban Nagy Imre kormányának államminisztere, ekkori politikai tevékenysége miatt életfogytiglani szabadságvesztésre ítélték. 1957-től hat évet töltött börtönben. Bibó eszmevilágát az európai szabadságeszme és a magyar társadalom empirikus elemzése határozta meg. Elsősorban mélyen demokrata gondolkodó, aki értéket látva mind a liberalizmusban, mind a szocialista-népi irányzatokban, egy harmadik út irányában tájékozódott. Tétele szerint: „demokratának lenni annyit tesz, mint nem félni.” (Lásd még 17. fejt. szemelvény.)

Az újabb magyar filozófiatörténet-írás legjelentősebb képviselője volt *Hanák Tibor* (1929–1999). 1949-ben Ausztriába távozott. Műveiben korunk számos filozófiai irányzatának filozófiatörténeti és ideológiakritikai feldolgozását nyújtotta. Igen fontosak a marxista ideológia bírálatával foglalkozó munkái, továbbá a magyar filozófiatörténeti hagyományt feldolgozó alapvető kötetei.

A katolikus filozófia fő hazai képviselője volt a '70-es és '80-as években *Nyíri Tamás* (1920–1994), az 1987-ben újjáalakult Magyar Filozófiai Társaság elnöke. Műveiben a modern filozófiai antropológia és a zsinat utáni teológia eszméi alapján igyekezett az ember természetét és e világi hivatását meghatározni. Az Egyesült Államokban élt *Jáki Szaniszló* (1924–2009) a kereszténység és a természettudományok viszonyát kutatta.

Molnár Tamás (1921–2010) katolikus-konzervatív filozófus, a háború után az Egyesült Államokban élt. Ő magát nem konzervatívként, hanem a metafizikai



Molnár Tamás
Richmond, 2010

igazságra és értékre tekintő *jobbaldaliként* határozta meg. A *moderitás*, a jelenkori nyugati liberális szellemiség következetes kritikusaként szerzett hírnevet magának. Műveiben a modern kort kárhóztatja számos alapvető emberformáló és társadalomfenntartó eszme alásásáért, így például a *tekintély* elvének és a *szent* eszméjének a tönkretételéért. Másfelől ostromozza a transzcendens Isten-fogalom megmontását, a csupán *e világi* boldogulást célzó és erőszakhoz vezető *utópikus* gondolkodásmódot, s az evilághoz hasonulás túlzott mértékét társadalomban és egyházban egyaránt. Felfogása szerint az emberi társadalom alapvető tényezői *a) az állam, b) az egyház, c) a civil* közösség; a modern kor lényege pedig az, hogy a civil társadalom az újkor hosszú harcában legyőzte az állam és az egyház elvét. Fő művei: *Az értelmiség alkonya, Utópia, örök eretnokség, Filozófusok istene, Az autoritás és ellenségei, Keresztény humanizmus, Teisták és ateisták, A pogány kísértés, Az Egyház, évszázadok zarándoka, A liberális hegemonia, A modernség politikai elvei.*

Weissmahr Béla (1928–2005) jezsuita filozófus, 1956-ban Nyugatra távozott. Általános *lételmélettel* és filozófiai *istentannal* foglalkozott, amelyeket egybetartozónak tekintett. Hangoztatta a metafizika időszerűségét, kidolgozta a *retorzió* elvét. A retorzió az érvelés, a következtetés egyik formája, amelynek során az ellenfél saját érvét fordítjuk ellene azáltal, hogy az ő állításában és következtetésében rejlő hallgatólagos feltételezését feltárjuk, és mint állításának ellentmondó tételt ezzel szembe fordítjuk. (Lásd még a szkepticizmus kritikája, 8. fej.)

Ezzel szoros összefüggésben lehet beszélni az úgynevezett *theodicea* kérdéséről, a világról, amely mint teremtés Istenre mutat (vö. Leibniz, 16. fej.). Az ezzel kapcsolatos régi kérdés a világban tapasztalható *rossz* mivoltát és eredetét veti föl. Weissmahr Béla hivatkozik Boethiusra (lásd 9. fej.), aki két kérdést együtt szerepeltetett (*A filozófia vizsgálata*, I. IV.). Az egyik (amit hallani szoktunk): „Ha van Isten, honnan a rossz?” A másik (amit nem szoktunk hallani): „Ha nincs Isten, honnan a jó?” A problémát pedig, az előbb megismert logikát követve, Weissmahr így világítja meg:

„Aki felteszi a kérdést, hogy miért van a világban rossz, és azon az alapon, hogy van, elutasítja Istent, az voltaképpen Istenhez fellebbez. Öntudatlanul is egy Istenre utaló gondolatmenet csücskébe kapaszkodik. Ha ugyanis nincs Isten, akkor teljesen értelmetlen kérdés, hogy miért van a rossz (...) Aki a rosszat értelmetlennek állítja, az megköveteli a világ értelmességét. Aki megköveteli a világ értelmességét, az Isten létét követeli meg.” (*Vigilia*, 2002/4.)

*

A Szovjetunió felbomlásával a kommunizmus politikai rendszere és a marxizmus ideológiai hegemoniája – képviselőinek pályán maradása és nagyrészt *liberális* szellemi-politikai irányváltása mellett – megszűnt Magyarországon. A filozófiai élet pluralizálódásának folyamata már ezt megelőzően megindult. Ezt tükrözi a '80-as években a klasszikus filozófiatörténeti fordításirodalom fokozatos és jelentős gyarapodása, valamint számos író esetében a marxista fogalomhasználat és tematika elhagyása, egyes új irányzatok és diszciplínák megjelenése (tudomány-filozófia, fenomenológia, liberális politikaelmélet, analitikus filozófia). 1990 óta,

a demokratikus politikai keretek között ez a folyamat megerősödött és kisebb részben kiegészült a konzervatív és keresztény gondolkodás újabb teljesítményeivel.

Az értékes eredmények, *munkák* ellenére a mai filozófiai *szakmai és közéletet* bizonyos kialakulatlanság, megosztottság és aránytalanság is jellemzi. Érzékelhető a szellemi szűkösség, a lényeglátás elvesztése és a szakfilozófiává torzulás, az intézményi antidemokratizmus, a politikai elfogultságok érvényesülése, a megélhetés kényszerének hatása, a szakmán belül a dialógus és az építő kritika hiánya, a társadalom irányában pedig az elzárkózás és a demagógia egyaránt. Mindezek mögött döntően a múlt teherterelei húzódnak meg. A magyarországi filozófia problémája nem annyira filozófiai elméleti, mint inkább szociológiai, pszichológiai és politikai probléma.

A két világháború között nevet szerzett gondolkodóink közül, miután 1945. január 29-én Ottlik László eltűnt, március 24-én Magyaryné Techert Margit a szovjet Vörös Hadsereg áldozatává vált, április 19-én pedig Gróf Révay Józsefet gyömrői kommunisták meggyilkolták, mások mellett az alábbiak kényszerültek emigrációba, kerültek a szakma peremére, elszigeteltségbe vagy a teljes kitaszított-ság állapotába: Schütz Antal (†1953), Horváth Sándor (†1956), Kornis Gyula (†1958), Kovrig Béla (†1962), Prohászka Lajos (†1963), Mitrovics Gyula (†1965), Jánosi József (†1965), Dékány István (†1965), Bognár Cecil (†1967), Hamvas Béla (†1968), Bartók György (†1970), Várkonyi Hildebrand (†1971), Ivánka Endre (†1974), Ravasz László (†1975), Halasy-Nagy József (†1976), Kecskés Pál (†1976), Kibédi Varga Sándor (†1986), Baránszky-Jób László (†1987), Brandenstein Béla (†1989), Noszlopi László (†1991), Hanák Tibor (†1999).

Ha e felsorolt gondolkodóink jelentősebb része megtartja katedróját, tanítványi körét és szellemi befolyását, filozófiai életünk a maga intézményeivel, résztvevőivel és irányzataival nemcsak az ezt követő évtizedekre, hanem máig hatóan alapvetően másként alakult volna. S ekkor azok az árnyalatok, amelyeket a marxizmus kihordott magából, nem kevésbé azok a jellegzetes – rendre *antimetafizikus* – alternatív irányzatok, amelyek mellette idővel kibontakozhattak, s azok az életművek, amelyek ezek jegyében megszülettek, átalakultak és máig meghatározó szerepet játszanak, ma filozófiai kultúránk töredékét tennék ki. A mai magyar filozófiában végeredményben – és némi leegyszerűsítéssel – a *szofista* és a *metafizikai* szemlélet ellentétén keresztül tudunk tájékozódni.

IRODALOM

- Mészáros András: *A filozófia Magyarországon*. Kalligram, Pozsony, 2000; Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófia gondolkodás a (XX.) század első felében*. Göncöl, Budapest, 1993; Hanák Tibor: *Az elmaradt reneszánsz. A marxista filozófia Magyarországon*. Bern–München, 1979; Veres Ildikó–Mezei Balázs (szerk.): *Gondolatok gondolatokról. A magyarországi filozófia történetéből*. Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 1994; Fehér M. István–Veres Ildikó (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 1999; Hell Judit–Lendvai L. Ferenc–Perecz László: *Magyar filozófia a XX. században*. Áron, Budapest, 2000; Fehér M. István–Veres Ildikó (szerk.): *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2003; Boros Gábor (szerk.): *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*. L'Harmattan,

Budapest, 2010; Szabadfalvi József: *Kísérlet az „új magyar jogfilozófia” megteremtésére a XX. század első felében*. Gondolat, Budapest, 2014.

A XX. század gondolkodóiról

Kajlós (Keller) Imre (szerk.): *Böhm Károly élete és munkássága*, I–III. Besztercebánya, 1913; Hajós József: *Böhm Károly filozófiája*. Kriterion, Bukarest, 1986; Bartók György: *Böhm Károly*. Franklin, Budapest, 1928; *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2000; Kissné Novák Éva: *A szellem arisztokratája. Böhm Károly értékelmélete*. Kossuth, Budapest, 2005; Boiklieff Dimo: *Az igaz, a jó és a szép fogalma és összefüggésük Böhm Károly szerint*. Debrecen, 1933; Joó Tibor: *Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében*. Szeged, 1929; Somos Róbert: *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Kairosz, Budapest, 1999; Frenyó Zoltán (szerk.): *Pauler Ákos filozófiája*. MTA, Budapest, 2014; Szabó Ferenc: *Prohászka Ottokár és műve*. Szent István Társulat, Budapest, 2007; Barlay Ö. Szabolcs: *Prohászka, az alkotó*. Vörösmarty Társaság, Székesfehérvár, 2000; S. Szabó Péter: *Az Evangélium és a munka. Prohászka Ottokár társadalomfilozófiai munkássága*. Ma Kiadó, Székesfehérvár, 1998; Veres Ildikó (szerk.): *Brandenstein Béla Emlékkönyv*. Miskolc, 2002.

Kuminetz Géza: *A jogrend megalapozása Horváth Sándor O.P. műveiben*. Veszprém, 2000; Moór Gyula: *Philosophia perennis. Schütz Antal bölcelete*. Athenaeum, Budapest, 1941; Frenyó Zoltán: *Egy katolikus gondolkodó. Mihelics Vid életműve*. METEM, Budapest, 2002; Szabó Tibor (szerk.): *Scientia Potestas. Tanulmányok Halasy-Nagy József filozófiájáról*. Lectum, Szeged, 2004; Karikó Sándor (szerk.): *A fenomenológiától a nemzeteszmeig. Somogyi József életművéről*. Gondolat, Budapest, 1998; Balázs Sándor: *Tavaszy Sándor filozófiája*. Kriterion, Bukarest, 1982; Lendvai L. Ferenc: *Egy magyar filozófus: Karácsony Sándor*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993; Darabos Pál: *Hamvas Béla. Egy életmű fiziognómiája*, I–III. Budapest, 1997–2002; Darabos Pál–Szathmári Botond (szerk.): *A nevezetes névtelen (Hamvas Béla)*. Osiris–Hamvas Béla Kör, Budapest, 1999; Miklóssy Endre: *Hamvas Béla. Új Mandátum*, Budapest, 2002; Frenyó Zoltán (szerk.): *Molnár Tamás eszmevilága*. Barankovics István Alapítvány–Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 2010; Veres Ildikó (szerk.): *Megidézett reneszánsz. Hanák Tibor Emlékkönyv*. Miskolc, 2006; Szombath Attila–Petres Lúcia (szerk.): *Metafizika Magyarországon. Konferenciaelőadások Weismahr Béla filozófiai örökségéről*. L’Harmattan Kiadó–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2015.

SZEMELVÉNYEK

☛ Temesvári Pelbárt

Érvek és fazekak. Példázat a Pomeriumból

Egy barát ezt mondta egy idősebbnek: Bármit hallok az írásokból, semmit sem jegyzek meg, hanem mindent elfelejtek. – Volt pedig ott két fazék. Az öreg azt mondta: Tégy vizet az egyik edénybe, azután öntsd ki! – Az úgy is tett. Mondta az öreg: Újra tégy úgy! – És amikor többször így cselekedett, azt mondta az öreg: Hozd ide most mindkét edényt, és nézd meg, melyik a tisztább. Az így felelt:

Amelyikbe vizet öntögettem. Erre az öreg: Így van azokkal is, akik hallgatják Isten igéjét; bár semmi nem marad meg belőle, mégis tisztábbak lesznek (Temesvári Pelbárt: *Pomerium* [Gyümölcsöskert, 1499]. *Válogatott Írásai*. Európa, Budapest, 1982, 340.)

☛ Pázmány Péter: Értekezés Arisztotelész természetfilozófiájáról

A filozófiának abba a részébe fogunk bele, amely a természetnek és a természet dolgainak az ismeretével foglalkozik; abba a szép és gyönyörűséggel teljes részbe, melyet azonban igen sok nehézség választ el tőlünk. A bölcs és előrelátó természet ugyanis tövises bokrokkal, akárcsak valamilyen sövényvel, vette körül titkait, hogy ne kelljen látnia, amint azokat gyáva és gyenge emberek vakmerően megszentégtelenítik. Helyesen mondja Seneca (*Természeti kérdések*, VII. 30.): A természet nem fedi fel azonnal a dolgok szent titkait. Azt hisszük, beavatottak vagyunk, de még mindig csak az előcsarnokban állunk. Ez a titokzatos birodalom nem nyílik meg válogatás nélkül minden ember előtt. E titkok rejtekben vannak és bezárva a legbelső szentélybe. Mást lát meg belőlük a mi korunk, és mást az, amelyik majd utánunk következik. Végül is szépen kitarul majd, és nincs mit csodálni azon, hogy a tudomány még nem fejezte be munkáját, hiszen mi a Föld felszínén és gyenge kézzel keressük a mélyben rejlő igazságot. (Pázmány Péter: *Kommentár Arisztotelész „Fizika” című művéhez*. Egyetemi előadásjegyzet. Graz, 1598–1599; *Opera Omnia*, II. köt. Budapest, 1895, 118–119.; Waczulik Margit: *A tárguló világ magyarországi hírmondói. XV–XVII. század*. Gondolat, Budapest, 1984, 381.)

☛ Apáczai Csere János: Magyar Encyclopaedia

Erősen föltettem magamban, hogy ha a jóságos és hatalmas Isten néhány esztendő elteltéig megnyújtja és meghosszabbítja életem fonalát, nem halok meg addig, míg magyar nyelven nem közlöm a magyarokkal az összes tudományokat. Hozzákezdtem tehát egy új könyv megírásához, melyet tárgykörének egyetemessége miatt pasoptronnak [mindenek tükre] neveztem, és ezt a következő módon terveztem el: a jobb hírű szerzők alapján azokat a dolgokat, melyeket legszükségesebb tudni, és amelyek hasznosak az emberi életre, előbb természetes sorrendbe szedem és táblázatokba foglalom, hogy miután így latinul az egészet elrendeztem, azután könnyebben átültethessem azt egy másik nyelvre: a tudomány számára teljesen idegen magyar nyelvre. (...)

Arra törekedtem ugyanis, hogy erőmhöz képest enyhítsek azon a hatalmas hiányon, mely hazai nyelven írt könyvekben mutatkozik, és hogy tanuló ifjúságunknak legyen legalább egyetlen olyan könyve, amelyből az egész műveltség szövedékes szálait legombolyíthatja, mégpedig anyanyelvén. Ezért mellőzve mindenütt az álokoskodásokat és felesleges vitákat, a legjobb szerzők alapján, a valósághoz ragaszkodó ábrázolásban, az igazság szabadságának zászlaja alatt honfitár-

saim elé tártam mindazokat a dolgokat, melyek hasznosak és amelyeket ismerni szükséges. (...)

A bölcs lelki nagysága tettekre alapozza az igazi dicsőséget, nem az ingatag hírnévre: inkább akar fejedelem lenni, mint annak látszani. Bár ha olvasás közben a folytonos munkában vagy gondolkozásban lelked olykor elbágyad és elfárad is, mégis fáradoznod kell, míg lehetnyi erő van testedben: holtod után szabad a nyugalom. Sohasem az árnyékot, hanem a fényt és az emberek társaságát szeresd! Boldog istenek! Mennyire vihetné rövid idő alatt az az ember, aki a nap egyetlen óráját sem töltené el hiába, anélkül hogy egy előadást meg ne hallgatna, ne tanítana, vagy ne írna valamit! (...)

Mondjunk búcsút a tétlenségnek, mondjunk búcsút a sors küldte csapások sokaságának, melyektől egyetlen bölcs sem fél: a lélek eléggé erős, és nem szorul a szerencse pártfogására, ha az erény dicsősége felé szárnyal szenvedélyesen. Mert nem azokat tartom igazán nemeseknek, akik aranyláncot kötnek nyakukba, akik palotáik falait és előcsarnokait tisztiségekre emelkedett őseink képeivel díszítik, hanem azokat, akik igazi javakkal: valóban saját javaikkal akarják feldíszíteni önmagukat és hozzátartozóikat, vagyis műveltséggel, jó erkölccsel és ékesszólással. Kevesen tudják, mily biztosan vár a tartós boldogság azokra, akik szilárdan eltökélték, hogy eljutnak a boldogságnak ehhez az örök székhelyéhez. A szerencse ajándékai – mint az országok, városok, testi szépség – mulandók, de amit erény és munka szerzett, az maradandó. Ezt a vagyont nem pusztíthatja el sem vas, sem láng, sem rabló, sem mostoha idő. (Apáczai Csere János: *Magyar Encyclopaedia*. Utrecht, 1653. Előszó. Kriterion, Bukarest, 1977, 79–94.)

☛ II. Rákóczi Ferenc: Vallomások

(II. könyv) Éljetek az igazsággal és a karddal, melyet Isten a szeretet fegyvereként adott nektek, gyakoroljátok a felebarátok iránti szeretetet az igazság szabályai szerint. Legyetek elnézőek a büntetésben s legfőképpen az emberi vér kiontásában. De az Isten szerelmére: ne könyörüljetek mindig annak se, aki mindig megkönyörül a rosszakon, és árt a jóknak. Az Isten iránti hűséget kényszerítétek ki alattvalóitokból, bármely vallásúak is legyenek, mert ha ezt megszilárdítjátok, biztosak lehettek a felől a hűség felől is, mellyel alattvalóitok nektek tartoznak a legfelső törvényhozó erejéből és rendelkezéséből. Ne bízzatok abban az emberben, aki megveti az Isten iránti hűséget, mert nem lehet szilárd az a hűség, melynek tárgya és szabályozói emberi és az idők természetének megfelelően változó dolgok. Adjátok meg Istennek, ami Istené, a bevett vallás nyilvános cselekedeteiben, mégpedig úgy, hogy mind szívetekben, mind külső cselekedeteitekkel is bizonyítsátok: mellettek áll minden uralkodók ura. (...)

(III. könyv) Add, hogy megkülönböztessem akarodat az enyémtől, és szabad döntésemet vedd alá a tiednek, hogy valóban szabad legyen, hiszen míg vágyak hálózák be, nem lehet szabad. Az emberi gőg képzelgése az, ami oly sok vitára ad okot, s kérem, hogy maradjon ez távol tőlem. Nem létező gondolati lény az ember akarata abban az értelemben, amint azt a szabad jelző kifejezi, mert akkor nem

kellene különbséget tennie a szeretet és a vágy között, és mint ilyennek, nélkülöznie kellene a jó és a rossz minden fogalmát. Ha ugyanis egyikhez vagy másikhoz ragaszkodik (amiként a jóhoz mindig ragaszkodik), hogyan lehetne szabadnak mondani? Nem mintha egyáltalán nem tudna rosszat tenni, de azért nem tesz, mert a jóhoz ragaszkodik, mert senki nem ellensége saját magának. Minthogy ez így van, én természetszerűleg mindig inkább arra a jóra törekedtem, melyet megértettem, mert láttam és cselekvéssel birtokomba keríthettem, vagy már kerítettem, mint arra, amit nem fogtam föl, nem láttam, és következképpen jóságáról nem voltam meggyőződve. Ekként cselekedve már megszűntem szabadnak lenni, mivel ahhoz kötődtem, amihez már mint jóhoz ragaszkodtam volna. Hogyan lehettem volna tehát szabad, ha nem szakadtak volna föl kötelékeim? Viszont ki szakíthatta volna föl őket, ha csak nem te magad, minthogy nincsen semmi rajtad, Istenem, és a teremtményeken kívül, amelyeket láttam, és mert érzékeimnek tetszetek, ragaszkodtam hozzájuk? (...)

Mert hiszem, Uram, hogy igazságos és irgalmas vagy, de csupán neked van módod arra, hogy tudd és akard: vajon inkább irgalmas leszel-e, mint igazságos, vagy inkább igazságos, mint irgalmas. Mégsem leszel soha oly igazságos, hogy ne légy irgalmas is egyúttal, de nem leszel oly irgalmas sem, hogy ne légy igazságos is. (...)

Minél inkább megromlik a keresztények élete, annál nehezebb lesz hinni, annál nagyobb lesz a tudásszomj, és annál több lesz az iskola, a vita, nagyobb lesz a versengés. Így a tudálékosok közé vegyült sok bölcs nem a hit módját fogja megteremteni, hanem különleges beszédmódot hoz létre, s a hozzá nem értő szent és egyszerű jámborságot egyre inkább üldözni fogják azok, akik szájukkal szoktak az embereknek beszélni rólad, Uram, de szívükkel hozzád szólni nem tudnak; szívük beszédét nem tudják megróni az emberek, hiszen ez egyszerű, az ő szemük pedig hitvány. Így gyanakvóan gyanakszanak, ítélkeznek és szeretet nélkül kárhoztatják az egyszerűséget, és így lassan, észrevétlenül, az idő múlásával az üldözők kezébe kerül az igazi jámborság, jámbor egyszerűség és a szent, jámbor és egyszerű szeretet. Ezért hát az igazsággal együtt egyházad ölében, kevés kiválasztottad szívében fog rejtőzködni, akik miatt megrövidül majd az idő, de nem múlik el soha. (...)

De elég nekem, hogy te ismered a szívemet, Uram, mely elveti Jansen kárhoztatott tételeit, és nem tagadja meg az ember szabadságát a jó vagy a rossz cselekvésben, sem azt, hogy együttműködhetik veled a jó érdekében, de azt sem tagadja, hogy ellenállhat a belső kegyelemnek. Minthogy azonban Szent Ágoston és Tamás véleményét követem az eleve elrendelés és a kegyelem kérdésében, távol legyen tőlem, hogy tagadjam a szabadságot és az együttműködést. A továbbiakban bármi legyen is az, ami látszólag talán a szabad akarat ellenében az ellenkező véleményt támogatja, ha jól szemügyre vesszük, szintén ezt igazolja, noha az igazhitű elképzelés szerint az ember bűnbe esett természetének állapotában mindig a rosszra tör, a rosszat mégis a jó képében tárja föl előtte a vágy. Hiszen abban gyökerezik az emberi természet, hogy természeténél fogva a jóra törjön, és bár tud választani a jó és a rossz között, a rosszat soha nem úgy választja, mint rosszat, hanem mintha jó volna. (II. Rákóczi Ferenc: *Vallomások – Emlékiratok* [1716–

1719]. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1979, 424., 658–659., 672–673., 673–674., 716–717.)

☛ Kölcsey Ferenc: Parainesis

Az, ki életében sokat érzett és gondolkozott, s érzeményeit és gondolatait nyom nélkül elröppenni nem hagyta, oly kincset gyűjthetett magának, mely az élet minden szakában, a szerencse minden változásai közt gazdag táplálatot nyújt lelkének. Sok szépet írnak a bölcsek, s gyakran a nem éppen bölcsek is; gazdag forrást nyitának fel, honnan jó sorsban intést, balban vigasztalást, mindkettőben magasbra emelkedést, szív- és észnemesülést meríthetünk. De azok is csak úgy hatnak reánk, ha érzés és gondolkodás által sajátunkká tevők, ha saját magunkban kiforrva lényünkhez kapcsolódtak, mint esti szélhez a virágillat, melyben megfürdött. (...)

Ismerni a jót könnyebb, mint követni, sőt még az sem nehéz, hogy némelykor jó vagy éppen nemes tettet vigyünk véghez. De egész életedet meghatározott elv szerént intézve, sohasem tenni mást, mint amit az erkölcsiség kíván, s még akkor sem, midőn haszon, bátorlét, indulat heve vagy szenvedelem ereje másfelé ragad: ezt hívják erénynek. És ez sokkal nagyobb, sokkal dicsőségesebb kincs, mintsem birtokába hosszú igyekezet nélkül juthatnánk. Mégse hidd azt rendkívül fáradtságosnak! Mert valamint hosszú út vezet a tudomány magasb polcára, de a léleknek naponként újabb ismerettel gazdagulása annak fáradalmait kedvessé teszi, úgy az erény pályáján a haladás önérzése, a szívnek mindég nemesb vonásokkal ékesülése s az a mondhatatlan édes jutalom mit minden jótett önmagával hoz, virágokat hintenek.

Sokan nevezték e pályát tövisesnek. De higgy nekem, az embert éltében sokszor éri szerencsétlenség, jót s gonoszt egyformán! A különbség csak az: mert a gonosz úgy nézheti azt, mint büntetést, mely őt leveri, a jó pedig, mint történetesen keresztülfutó szélvész, melynek az ő lelkén hatalma nincs. Azért éted minden órájában tisztelettel és szeretettel fordítsd az erény felé tekintetedet, soha ne múlass el egy alkalmat is, melyben jót tehetsz! S ha a tett némelykor pillanatnyi hasznoddal s kívánságaidal ellenkeznék, szoktasd akarodat, hogy rajtok győzedelmeskedjék! Így fogsz a pályán lassanként és észrevétlen akadály nélkül járhatni, így fog a szép és jó szerelme benned örökre hervadatlan virággá kifejleni, így fogsz oly erőre juthatni, hogy egykor nagyot is mívelj, korodra s a jövődre munkálj, s társaid körében tisztelet és szeretet jelenségei közt említettessél meg. (...)

Ki nem tett mindent, mit tennie kellett s lehetett vala, az boldog nem leszen. Ki pedig emberi s polgári kötelességeit híven teljesíté, az önérzésében boldog lehet, de leszen-e valósággal, azaz leszen-e általánosan, más kérdés. Boldogság nem pillanatnyi gyönyör érzelme. Pillanatnyi gyönyört érezhet a hiában élő, a gonosz is. De a boldogságra önérzésből eredt léleknyugalom kívántatik, s ez csak annak lehet sajátja, ki a természet nagy és szent intéseit érteni tudta, s célirányosan követte.

A természet egyetemes törvénye az egésznek fenntartása, kifejlése és haladása az értelem végpontjáig. S mindezt halandó szem csak egyes jelenetekben láthatja s kísérheti. E törvény az, minek valamint a világ minden más egyenkénti részei, úgy az ember is alárendeltetett, hogy annak betöltésére kény és fájdalom után együtt munkálkodjon. Azért bár boldog lenni mindenki szeretne, mindenki törekszik, mégse hidd, mintha Isten az emberi élet céljává e törekvést rendelte volna! Természethez, emberiséghez hű kebelnek kísérője lehet boldogság, mint magas erénynek a dicsőség, de kitűzött cél gyanánt tekinteni azt, csalatkozás. (...)

Minden egyes ember, még a legnagyobb is, parányi része az egésznek, s minden rész az egészért lévén alkotva, azért kell munkálnia is. Ki saját jóllétét egyetlenegy fő cél gyanánt üzi, nevetségessé teszi magát minden gondolkozó fej előtt. Az emberiség mint az óceán, melynek ezredekgig, miriádokig tartó élet rendelteték. Egy ember mint egy buborék, mely támad, ide s tova hanyatlik, s pillanatot múlva széjjelpattan, a megmérhetetlen tömegben eltűnendő.

Ez ellentétben vigasztaló gondolat fekszik. Mert saját kicsiny voltunk érzete az egész nagyságára vetett tekintet által magasztaltatik fel, s egyszersmind a kétségbeesés keserítő gyötrelmeit szenvedések közepette is elkerülhetjük. Ugyanis, bár minden küzdéseink mellett magunk számára jobb napokat nem vívhatánk ki, de tisztán érezve, hogy emberi rendeltetésünk fő célja nem is ez vala, nem nézünk átokkal vissza a pályára, mely ha nekünk töviset hozott is, nemünknek most vagy jövődöben virágot és gyümölcsöt teremhet. (Kölcsey Ferenc: *Parainesis Kölcsey Kálmánhoz* [1837]. Magvető, Budapest, 1981. Részletek.)

☛ Szontagh Gusztáv

Mily tárgyak körül forgott tehát a filozófia kezdettől fogva korunkig? Ember, Világ, Isten körül. A nagykorúságra felserdült gondolkodó ember körülnéz s kérdezi: honnan van ezen végtelen valóság, ezen mindenség, mely körülvesz; mi eredete, célja, mik törvényei? És végre magára pillantván kérdezi: honnan és ki vagyok én? Mi rendeltetésem? Mik természetem törvényei? (...) Gondolkodásunkat a külvilág ébreszti fel; természetes ennélfogva, miképp a filozófia kezdetben tárgyilagos irányban indul meg, s a világgal foglalkozott. Ily tartalmú volt Thales filozófiája. Emberhez azonban az ember közelébb állván, mint a természet, tovább fejlődésében szükségképp főleg az embert tűzte ki vizsgálódása tárgyául, annak értelmi s kivált erkölcsi természetét. Emlékezzünk itt Socrates, Plato és Aristotelesre. Ember és világ azonban önmagokból és önmagok által nem magyarázhatók, mivel feltételesek; hogy tehát a gondolkodó ember eredetök, fennállásuk s törvényszerűségök végokát belássa, a filozófiának legmagasabb tárgyára kellett felemelkednie, a feltétlen lényhez, az Istenhez. E stadiumot Anaxagoras érte el. (...)

Megmenteni a világot e végtelen nyomorúságtól, visszavezetni az emberiséget az elhagyott természethez, a régi görög harmóniához, s az újabkori műveltséget a természettel egyesíteni, harmóniába hozni testet és lelket, az embert önmagával, embertársaival és a természettel: ez a feladata az egyezményes filozófiának. (...)

Van egyéni, van nemzeti és van világfilozófia. (...) Minden igaz egyéni s nemzeti filozófiának is lényeges tartalmára nézve egynek s ugyanannak, tehát világfilozófiának kell lennie. (...) Művelt és nagy nemzet helyes filozófia nélkül még nem létezett s nem létezhetik, már annál fogva sem, mivel a filozófia tulajdonképpen a nemzeti szellem kifolyása lévén, helyes filozófia egyedül azon nemzetek közt fejlődhetik ki, melyek ép állapotú s törvényszerű munkásságú szellemmel bírnak. (Szontagh Gusztáv: A magyar egyezményes filozófia ügye, rendszere, módszere és eredményei [1855]. In: Várhegyi Miklós [szerk.]: *Elmész. Szemelvények a régi magyar filozófiából*. Pannon Pantheon, Comitatus, Veszprém, 1994, 105–106., 124–125., 128.)

☛ Prohászka Ottokár: A pénzgazdaság tarthatatlansága (1898)

A nemzetgazdasági válságnak [fő] oka nem a tőke s a munka szembenállása; nem az, hogy egyik kézben van a tőke s másik kézben a munka; ez is baj, s ezen is kell változtatni, s lehet is változtatni; de a modern társadalmi válság találó kifejező[őd]ése nem ez, hanem a pénzgazdaság. (...) Mi tehát kétféle kapitalizmust különböztetünk meg: a természetes erőgyűjtés és termelés kapitalizmusát, s a természetellenes, pénzgyűjtő és pénzcsináló kapitalizmust. (...) Ezt az utóbbit manapság kamatnak, előbb uzsorának hívták. (...) Mi e bajnak oka? Három okot sorolhatok föl itt egy ülő-helyen: az árképzést, az értékképzést s a pénz függetlenségét a reális termeléstől a kamatszedésben. (*Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái* [= ÖM]. Szent István Társulat, Budapest, 1928–1929. 11. köt. 182–216.)

☛ Prohászka Ottokár: Föld és ég, I–II. (1902)

(*Előszó*) Én a keresztény világnézetnek aranyos szálát iparkodtam a geológiának, paleontológiának s evolúciónak tudományos adatain keresztül húzni, s a töméntelen sok részt egy fensőbb egységbe összekötni, amire nagy szükségünk van. Mert valamint a czykusi templom kövei nem voltak leragasztva, hanem aranyfonál húzódott rajtuk keresztül, mely valamennyinek egyensúlyát biztosította: úgy kell a legmagasabb gondolatoknak, a keresztény világnézetnek aranyos szálával át-fűznünk a részletes kutatásoknak adatait, s ugyancsak föl kell találnunk a divatos eszméknek káprázatos verőfényében s a gyakorlati sikereknek utcai zsvájában az egésznek aranyos gondolatát, hogy az a létnek s a léleknek egyensúlyát biztosítsa.

(*XVI. Fejlődő világok*) Fejlik a kozmosz. (...) Kijelentem, hogy a teológusok nem ellenségei a kozmosz természetes alakulásának, sőt hívei [annak]. (...) Reflektáljunk elsősorban Szent Ágostonra és Szent Tamásra, kiknek fölfogása nem áll messze az evolúciónak föltevésétől. (...) (*XVII. Ember és evolúció*) Az evolúció nem tagadja az ember méltóságát, valamint nem tagadja értelmi, erkölcsi, vallási életének különállását sem. (...) Másrészt annyi bizonyos, hogy az ember test szerint összefügg az állatvilággal. (...) A darwinistákkal szemben az igazi álláspont az, hogy hangoztassuk: az ember nem állat, van ember és állat között lényeges, lény-

tani különbség, mely az emberben az értelem, az erkölcs s a vallás világát teremti meg. Ezenkívül ne állítsunk semmit. (...) A mi tézisünk nem az, hogy az embernek van a majomtól lényegileg különböző szervezete, hanem, hogy van lényegileg különböző természete. (...) Az evolúciót illetőleg senkinek sem tanácslom, hogy lehetetlennek tartsa; azt nem szabad állítani. Valamint sok a túlzás s az émeltygős filozofálás az evolucionisták táborában, úgy lehet túlzás köztünk is; s ha ők sok bakot lőttek idéetlen állításaikkal, nekünk magának a gondolatnak visszavetését nem szabad ezekre a túlzásokra alapítanunk. (...) Nézetünket röviden így foglaljuk össze: az emberi lélekkel felsőbb, különálló világ kezdődik; ezzel szemben a testi, a fizikai ember csak alapvetés, aláépítés. Az emberi lélek teremtése Istennek külön aktusa; hogy azután a testet honnan vette hozzá, az ez idő szerint biztosan el nem dönthető. (ÖM 3,2; ÖM 4,28, 29, 49, 62, 67, 69, 74, 77.)

☛ Prohászka Ottokár: A diadalmas világnézet (1903)

Lehet-e a keresztény világnézetet beleállítani a mai kultúrvilágba? Ez az én problémám. Segítségére akarok lenni a modern embernek a keresztény világnézet kialakításában, mert tudom, hogy sajátos nehézségei vannak. (...) Nekem az a nézetem: állítsuk a régi igazságokat modern megvilágításba, hozzuk közelebb a mai kor érzéseit, s mi is föllendítettük a vallásosságot. (...)

Igazi filozófiának csakis azt a harmonikus fölfogást és fölértést nevezem, mely az intenzív életnek tud alakot teremteni; az igazi filozófus az, ki élni tud, ki művész az élet kialakításában. Ez a filozófiának klasszikus fogalma, melyet a régi bölcsek kiváltani iparkodtak, s melyet tapogatózva, kísérletezve több-kevesebb szerencsével érvényesíteni törekedtek. De az igazi filozóf(us)ok a filozófiának e klasszikus értelmében a keresztény szentek, milyenek Szent Ágoston, Assisi Szent Ferenc, Néri Szent Fülöp. (...) A kereszténység életet sürget, életet ad. A kereszténység tehát az igazi, klasszikus filozófiának új, természetfölötti kiadása. (ÖM 5,1–2, 62.)

☛ Prohászka Ottokár: Kultúra és terror (1918)

Ez a belső világ mint nagy tény és valóság áll a gazdaság s civilizáció külső világával szemben! Igazi kultúrprogramm csak az lesz, mely e kettőt egyesíti. Ez megvan a keresztényszocializmus programjában s következőleg azt remélhetnők, hogy ez a kultúrprogram fogja megmozgatni a világot. De hát teljesedik-e ez a remény?! Megragadjuk-e e programmal a tömegeket? Válaszom megint egy csattanós „nem”.

Tömegmozgalomról a keresztényszocializmus alapján ez idő szerint nincsen szó, s hozzáteszem, nem is lesz mindaddig, míg a nagy munkástömegeknek – értem itt a kézimunkásokat éppúgy, mint a szellemi munkásokat – gazdasági érdekeit föl nem karoljuk azzal a radikalizmussal, mellyel azokat a szociáldemokrácia karolta föl. (...)

Most úgy állunk, hogy mind a szociáldemokrácia, mind a keresztényszocializmus egyoldalúságban szenved. (...) A szociáldemokrácia félreértette az embert, és a vallástalanságot, a hitetlenséget, a szellem tagadását vette fel programjába; ebben nincs igaza s ezen tönkre fog menni; ugyanakkor a keresztény szocializmusnak gyöngye oldala, hogy a gazdasági kultúráért s a munkásélet nivójának emeléséért nem veti magát azzal az elszántsággal a küzdelembe, hogy a tömegek megérezzék: ez jót akar nekünk, egész jót, testünknek és lelkünknek! A szociáldemokráciának a filozófiai ballasztot kellene elhagynia, a keresztény szocializmusnak pedig a felháborodás szélvészét kellene vitorláit mögé fognia, akkor nem is volna köztük különbség s egységesen szolgálhatnák a jó ügyet.

Van azután nekünk még egy más nagy nehézségünk a tömegek megindítására nézve. A szociáldemokraták radikális egyoldalúsággal tagadnak meg minden kapcsolatot a fönnálló történeti renddel. (...) E sérthetetlen szuverenitás erejében szerveznek, diktálnak, átkoznak, vernek véresre, mert hát csak így lehet boldogulni. Mily elfogultság s mennyi fanatizmus az erőszakoskodásban! (...) Tömegmozgalmak indítására ennél kedvezőbb alap nincs. Ily környezetben lehet aztán a legrosszabb s legalacsonyabb szenvedélyeket fölszítani. (...)

Ezek a piszkos tüzek, ezek az állati motívumok nem állnak a keresztény szocializmus rendelkezésére. Mi nem hízelelhetünk az ösztönöknek, s nem oldhatjuk le a lélekről a fegyelem s a forma mértékeit. Különben is tapasztaljuk, hogy az erkölcsi kultúra a tömegek feltüzelt s elkeserített lelkében mindig nagy akadályokra talál, s csak ha az elkeseredés a jobb állapotok megteremtése által tűnik, akkor számíthatunk valamiféle megértésre. A leromlott, otthontalan s fölszított embereknek érzékük sincs a lelki kultúra iránt; nekik előbb az ádáz munka s gond terhétől kellene megszabadulniok, hogy a szépet s nemeset és jót magukban fölföldözhessek. A mi munkástömegeinknek hitélet, lelkiesség, bensőség iránt csak akkor lesz érzékük, ha a szakszervezeti gyűlölködést s osztályharcot inspiráló nyomorúságon túl lesznek. (*Kultúra és terror. Lelki kultúra és tömegmozgalom. ÖM 11,242–243.*)

☛ Prohászka Ottokár: Az én filozófiám (1911)

Mikor az intellektualizmus túlhajtásai ellen küzdök, akkor nemcsak ismeretelméleti érdek vezet, hanem vezet a nagy, erkölcsi elgyengülésre s a társadalmi életben az ethikai elemnek háttérbe szorítására való tekintet is; hiszem ugyanis, hogy az erkölcsi elemnek hanyatlása az értelmi ismeretnek helytelen, mert túlzó értékelésével függ össze. (...) Egy igaz s fontos fölismerésre tettem szert, arra, hogy a modern szellemi élet akaratgyöngeségének s jellemszegénységének, nemkülönben a közerkölcsök hanyatlásának az oka nem is annyira új eszmékben s theóriákban, mint inkább a szellemi élet egyensúlyának s ezáltal higienájának megzavarodásában keresendő. (...)

Azért ismerünk [meg], hogy tegyünk s éljünk. Minden ismeret, a legnagyobb tudomány is csak elvont jellegeit adja a valóságnak, csak érintkezési pontjait nyújtja a világnak s az értelemnek, s nem azért nyújtja azokat, hogy rajtuk meg-

fenekeljünk, hanem azért, hogy rajtuk eligazodva tegyünk. A tettben, a tapasztalatban, az átélésben fogjuk meg a dolgokat s a valóságot önmagában, s minden tudás, a legelvontabb filozófiát sem véve ki, arra való, hogy az élet e konkrét alakítására rásegítsen. Ezzel természetesen ki is van mondva az akarat s a tett előbbrevalósága s kiválósága az ismeret fölött; de semmiesetre sincs lekicsinyelve a tudomány. (ÖM 14,182–191.)

☛ Prohászka Ottokár: Katolikus Nagygyűlési Beszéd

Mélyen Tisztelt Kongresszus! Miért kell a keresztény katolikus elveket az élet egész vonalán érvényesíteni? Világos feleletet adok: Mert a katolicizmus világnézet, amely következőképpen az egész világot, az egész életet le akarja foglalni. Mert a katolikus kereszténység nem egy gondolat, nem egy eszme, nem egy fantom. A katolikus kereszténység az élet központjában székelő erő, amely hiten, filozófián, művészetben, iskolán, családon végigjár, amely kitűzi az ember, a család, a kultúra, az emberiség egére a vezető csillagokat, amely értéket ad erkölcsben, jogban az emberi életnek, amely minket megtanít élni, mindent elv szerint tenni. (*A katolikus elvek érvényesítése.* 1902.)

Tisztelettel tekintünk fel a munka és a birtok középkori kapcsolatára, a kamatszedés tilalmára, mely bűnnek tartotta a kamatot, vagyis a munkától különálló jövedelmet, és ezáltal megakadályozta a kapitalizmus képződését. Az industrializmusban azután felszabadult a tőke, s annak túltengése hozta ránk e kint s e problémát. A mi feladatunk a felszabadult pénzhatalmat megfosztani egyeduralmától, s azt a munkának alárendelni. Itt dolgozzanak a katolikusok egyesült erővel, mert az igazi világháború itt dől, és a világ sorsa itt dől el. (*A katolicizmus ideáljai a katolikus egység alapjai.* 1922.)

Rá kell jönnünk arra, hogy mit is kell itt és Európában mindenütt tenni. Erre három feleletet, három meglátást adok. Az egyik meglátás a nyugat-európai keresztény kultúrának rémséges földrengése, a második a liberalizmus csődje, a harmadik a szociális struktúra szétomlása volt, és ez a három meglátás mutatja nekünk, merre kell menni. (...) Ezt a rettenetes leromlást már száz-százötven évvel ezelőtt készítették elő. Az egyház folyton hirdette, hogy hol vannak a keresztény gondolat ellenségei, hogy ami liberalizmus, ami szabadkőművesség, az tönkreteszi a keresztény kultúrát is, nem csak az anyaszentegyházat. Mi láttuk, hogy marxizálódott az állam, hogy ne csak felekezet nélkül való legyen, hanem voltaképpen vallástalan, és így az egész vonalon kihúzhatta magát a kereszténység elveinek, az igazság kötelezettségeinek nyomása alól. (*Katolikus orientációk a világháború után.* 1923.)

Nekünk kell a politikai szabadság, kell a szabad ég, kell több levegő, nekünk nem kellene a bürokratizmus kamarilláinak macskazugai, nekünk XIV. Lajosnak fensége sem kell, mi szabad emberek akarunk lenni, de a kereszténység gondolata szerint, a szabadságot a tekintéllyel kombinálva, az igazsággal összekapcsolva, a szabadságot törvények alatt értve. Ez az a nagy próba, ahol a liberalizmus megbukott, és úgy oldotta meg a problémát, hogy az teljesen hasonlít a felséges pan-

nonhalmi monostor egyik ablakfülkéjének mintájához. Ez egy óriási hordót ábrázol, amelynek leváltak az abroncsai, és éppen dől ki belőle a bor. A műre ráírták: Libertate perivit – tönkrement a szabadságtól, aminthogy tönkremegy a hordó, ha az abroncsait leveszik. (*Katholikus orientációk a világháború után.* 1923.)

[Hasonló gondolatot fejez ki Nemes Nagy Ágnes *Párbeszéd* című disztichonja: „Engedj, zászlórúd! Mért markolsz vissza a széltől? / Rongy lennél egyedül. Így lobogó lobogó.” – F. Z.]

Azt kell mondanom, hogy a katolikus akciónak mindenáron a kapitalista termelésnek mai anarchikus módja ellen kell irányulnia, s világosan kell látnia, hogy a kapitalizmust más termelési módnak kell fölváltania, mely a munka és a tőke új kapcsolatán, a munkásnak s a tőkésnek közösségén épül. Nekünk programunkba kell vennünk a termelés e reformját, s ez irányban kell dolgoznunk a proletariátus érdekében, magának a proletariátusnak megszüntetésén. (*Időszerű katolikus konstrukciók.* 1926.)

Követelmény, hogy a keresztény morált belevigyük a köznapi, reális életbe, hogy beleállítsuk azt a közönséges élet széles medrébe, s meg legyünk győződve, hogy annak ott a helye, s hogy ott kell érvényesülnie. E részben sokféle téves nézet jelentkezik a keresztény népben, s e nézetek határozottan gyöngítik a kereszténységet. Én ugyanis a kereszténység gyöngítésének tartom, ha valaki azt hiszi, hogy a közélet, a kereskedő, ipari, technikai, hivatalnokai élet nem lehet igazán keresztény, s azt gondolja, hogy aki krisztusi életet akar élni, annak a pusztákba s kolostorokba kell vonulni. Meggyöngíti a kereszténységet, aki azt gondolja, hogy az iparos nem lehet oly keresztény, mint a remete. Krisztus ellentmond e felfogásnak. Ő nem azért jött, hogy a pusztát benépesítse remetékkel, hanem azért, hogy a názáreti házban éljen, s kívánta, hogy e názáreti házhoz hasonló legyen a felső s az alsó szomszéd háza, és sok ily házból alakuljon ki az utca, a város, a világ. (*A keresztény erkölcs a kultúrában.* 1909.)

Kerülni kell továbbá azt a látszatot, mintha mi az emberi élet értékeit s földi céljait megvetnők vagy kicsinybe vennők, mintha azt gondolnók, hogy ezek megvetésében s letörésében áll a tökéletesség. (...) Ferde irányzat s elmaradt gondolatlanúság azt hinni, hogy csak az ima, a böjt, az alamizna a jó cselekedet. Dehogy, az egész emberélet s annak összes értékei lehetnek erkölcsileg jók, Isten gondolatai, Isten akarata. Minden emberi cselekedet színarany lehet, ha azt hitből, jó szándékkal, jóindulattal végezzük. (*A keresztény erkölcs a kultúrában.* 1909.) (ÖM 13,158–292. Részletek.)

☛ Pauler Ákos

(*Az Abszolútumról*) A korrelativitás elvének értelmében nincs relatívum abszolútum nélkül. Innen van, hogy nem tudunk megismerni anélkül, hogy ne vennők fel valami végső Abszolútumnak létét, amely már független lévén minden más dologtól, önmagában megáll. Hiszen ha valaki mindent csak relatívumnak mond, épp a relatív dolgok, például a tények vagy a jelenségek összességét vallja ily végső Abszolútumnak, mely önmagában, minden mástól függetlenül fennáll. Ezért nem

volt, s a jövőben sem léphet fel oly filozófiai rendszer, mely ne venne fel valami-féle végső, függetlenül megálló Abszolútumot, nevezze azt bár Istennek, anyagnak, erőnek vagy szellemnek, vagy „tények összességének”, mint a pozitivizmus általában az empirizmus teszi. Gondolkodni már annyit tesz, mint valami Abszolútum létre építeni. A mi reduktív nyomozásunk is végül ily Abszolútum felvételére, mint minden valóság végső preszuppozíciójára vezet. Legközelebbi feladatunk épp annak a kifejtése, hogy mit állapíthatunk meg erről az Abszolútumról, kiindulva abból a megismerésből, hogy az éppen abszolút s mint ilyen, a relatív dolgok végső előfeltétele. Hogy az Abszolútum létezik az tehát kétségtelen. Hiszen már akkor elismerjük ezt, midőn relativumokat állapítunk meg, mert evvel burkoltan már feltettük valami Abszolútum létét, melyhez viszonyítva minősíthetünk minden egyebet épp relatívnak. Ennyiben az Abszolútum létét lehetetlen tagadnia annak, ki a maga megállapításait végiggondolja. Mindenekelőtt evidens, hogy az Abszolútum csak egy lehet. Ha ugyanis egynél több Abszolútum léteznék, ezek egymást korlátoznák, az összefüggés elvénél fogva viszony állana fenn közöttük, s ennyiben az egyik Abszolútum jelentése függene a másik Abszolútum jelentésétől. Más szóval: ha egynél több Abszolútum léteznék, ezek egyike sem volna valódi Abszolútum, hanem mindkettő relativumot képviselne.

Már ebből következik, hogy az Abszolútum nem lehet azonos a világgal. A világ ugyanis több szubsztanciából áll, tehát pluralisztikus szerkezetű. Az „egy” nem lehet azonos a „több”-bel, s így az Abszolútum s a szubsztanciák összessége: a világ két különböző dolog, ahogy a kör és a négyszög sem lehet azonos. Minden monizmus tehát, mely a világ és az Abszolútum azonosságát hirdeti, csak az alapfogalmak a relativum és az Abszolútum fogalmainak homályosságán épül fel. Nem a monizmus, hanem az ösdualizmus minden mélyebb metafizika alaptanítása. Annál is inkább, mert a valóság minden ízében relatív: hiszen láttuk, hogy valóságosnak lenni annyi, mint kölcsönhatások tüzeiben állani, azaz mindannak, ami valóságos, vannak létfeltételei, melyek tőle függetlenek. Valóságosnak lenni, azaz a világhoz tartozni, annyit tesz, mint mindenképpen relatívnak lenni. Relatívum (Világ) és Abszolútum tehát éppúgy két különböző dolog, mint kör és háromszög. Evvel azután burkoltan azt is elismertük, hogy az Abszolútum feltétlenül egyszerű, azaz oszthatatlan. Mindaz, ami összetett s ami bármily értelemben is osztható, az függ valóságos vagy lehető alkotórészeitől, tehát már ipso facto relatív. Evvel már az is ki van mondva, hogy az Abszolútum nem lehet anyagi lény (test): hiszen a test épp kiterjedésénél fogva mindig osztható.

Kétségtelen továbbá, hogy az Abszolútum kívül áll minden keletkezésen és elmúláson: örök. Hiszen mindannak, ami létezik, állandó abszolút és végső előfeltétele lévén, túl kell lennie minden keletkezésen és elmúláson. Az Abszolútum ugyanis szükségképpen változatlan is: ami változik, az már feltételeknek van alávetve. Hiszen a változás törekvések és lehetőségek megvalósulása: s így feltesz keletkezést és elmúlást. Ha ez utóbbiról sem lehet szó az Abszolútumnál, az előbbit sem állíthatjuk róla. Mi is gátolhatná az Abszolútumot abban, hogy lényege (formája) öröktől fogva meg ne legyen valósulva? Hiszen épp feltétlenségénél fogva nem függ mástól, épp ezért benne gátlásról, fejlődésről sem lehet szó. Ami abszolút, abban lehetőség és valóság, lényeg és lét öröktől fogva azonosak: ezért az

Abszolútum tiszta forma, amelyben „matériának” nincs helye. Épp ezért létének tartama időtlen, helyesebben időfölötti. Már abból következik ez, hogy az Abszolútum feltétlenül szükségképpen: ám ami időbeli, az változó, ami változó, az nem minden ízében szükségképpen, különben léte, módja nem mutatna kihagyásokat. Mert az Abszolútum feltétlenül független, azért abszolúte szabad. Az okság elve s az annak nyomában járó megkötöttség annál kevésbé tehető fel a föltétlen lényben, mert e princípiumnak csak relatívumok, függő dolgok körében, a változó valóság síkján van értelme s így az örökkévalóságra nem alkalmazható. (...)

Az Abszolútumról nyilván csak annyit tudhatunk, ami épp abból következik, hogy Abszolútum. Egyébként kétségtelen, s a valóság kategóriái – például szubsztancia – reája nem alkalmazhatók. (...) Természetszerűleg túl van mindazon kategóriákon, amelyek a valóság osztályai, hisz ezek relatívumok klassziszai; és túl van minden sajátos létmódon is (valóság, érvényesség stb.). Ám ismerünk mi oly tárgyakat is, amelyek nem a valóság részei, de előfeltételei. Ilyen az igazság s az érték: ezek autonóm formáiban abszolút mozzanatokot ismertünk fel, amidőn beláttuk, hogy igazság és érték végső előfeltevések. Az igazságok és az értékek világot tehát joggal tekintjük az Abszolútum aspektusainak: azaz oly ismereti tartalmaknak, melyekben az Abszolútum a mi korlátolt megismerésünk számára is, ha nem is teljesen, de töredékszerűen ismeretessé válik. Bármennyire is túl van ugyanis az Abszolútum mindazon kategóriákon, melyekkel a relatívumokat megragadhatjuk, teljesen ismeretlen a számunkra mégsem lehet. Mert ha az volna, a relatívum nem is mutathatna az Abszolútumra, amint ez pedig a korrelativitás tétele értelmében megtörténik. Azt a körülményt, hogy a relatívumból az Abszolútumra következtethetünk, amennyiben azt a relatívum ismerete már megengedi – *analogia entis*nek nevezzük a skolasztikusok kifejezése szerint. Ily analógiás megismeréssel állíthatjuk, hogy az Abszolútum függetlensége és teremtő működése mindenhatóságot jelent, s így csak a feltétlen lénytől várhatjuk a valóság minden fájdalmas konfliktusának végső megoldását: ő a világ megváltója, nem csak teremtője. Hasonlóképpen analógiás úton fejezhetjük ki az Abszolútum viszonyát teremtményeihez mindentudásnak, mert hiszen a meghatározótól nem lehet idegen az, amit meghatároz: a valóságra vonatkozó igazságok rendszere. Ugyanezen alapon az Abszolútumot minden érték foglalatának, azaz végtelen tökéletesnek is kell mondanunk: nem lehet lényétől idegen az értékek ama világa, melyet meghatároz. Mindez azt teszi, hogy analógiás értelemben az Abszolútumot személyes, szellemi s végtelen tökéletes lénynek kell tartanunk, mert csak a valóságban észlelt „szellemiség” keretében tulajdoníthatunk tudást és önértéket valamely lénynek. Ily lényhez való viszonyunk csak a szeretet és vágy lehet, bármily öntudatlanul is lépjen az fel az emberi lélekben. Élni valóban annyit tesz, mint – bármily öntudatlanul is –, de mindenképp szeretni az Abszolútumot, mint minden érték foglalatát, vágyódni utána s tőle várni végső megváltásunkat. (Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*. 168. §. Danubia, Budapest, 1933³, 164–167.)

☛ Schütz Antal: Őrség

A katolikum, éppen mert katolikum, azaz teljesség, magába öleli mindazokat az eszményeket és szempontokat, föladatokat és erőket, melyeket Isten a teremtői és megváltói embereszmébe csíraszerűen beléhelyezett. Erről az oldalról *a katolikum poláris ellentétek eleven egysége és harmóniája*: egyes és közösség, tekintély és szabadság, hagyomány és haladás, tevékenység és szemlélődés, bensőség és liturgia, idő és örökélet. A katolikumon kívül ezek a polarítások többnyire az egyik pólus egyoldalúságával és sokszor a másiknak kifejezett, pogány vagy eretnek tagadásával érvényesülnek. (...)

Veritatem facere in caritate, az *igazságot tenni szeretetben* – ez a szentpáli szó [vö. Ef 4,15] a katolikus kultúr-módszer; s ez általában nem tömeghatás varázskulcsa és nem agitáció motora. S mégsem szabad tágítani tőle egy tapodtat sem. Mert végre is ez az a nagy katolikus föladat: a mát és *mostant* az *örökkévalóság* csillaga alá helyezni; s az igazság és szeretet ennek a csillagnak sugara.

Ha kérdezzük, milyen viszonyban lehetnek a *hit* és a szigorú bölcselő *tudás*, két szélső álláspont lehetséges; mindkettőt ismeri a szellem története is. Az egyikben a tudás iparkodik fölszívni a hitet, vagy úgy, hogy a hitet az ész rájárára húzza (...), vagy pedig fordítva, az észt annyira fölmagasztalja, hogy a mélyebb titkok kimérésére is képesnek minősíti. A másikban a hit törekszik fölszívni a tudást. (...)

A végletek általában nem tartalmazzák a helyes megoldásokat; itt sem. Nem olyan nehéz belátni, hogy a kereszténységnek vannak igazi nagy titkai, minők Szentháromság, megtestesülés, eredeti bűn, kegyelmi megszentelés, melyeket soha semmiféle teremtett elme nem fog kimérni és teljesen átvilágítani. S ugyancsak tagadhatatlan, hogy a megismerésnek vannak területei, hol az emberi elme teljes bizonyossággal mozog akkor is, ha nem világít eléje a kinyilatkoztatás; matematikát, nyelvészetet, fizikát, szillogisztikát lehet művelni a kinyilatkoztatástól távol is. Tehát elutasíthatatlanul látszik a következtetés: középen az igazság. S a közép itt azt jelenti: bizonyos igazságokat az ész magától is megtalál, másokat meg csak a hit világánál ismer meg.” (Schütz Antal: *Őrség*. Szent István Társulat, Budapest, 1936, 11–13., 84–85.)

☛ Mihelics Vid

(*Egyén és közösség viszonya a liberalizmus, a szocializmus és a kereszténység szerint*) Végeredményben az összes lehetséges irányzatok a társadalomszemlélet három fájára vezethetők vissza, s így három csoportba oszthatók. Az osztályozáshoz választóvonalul az a felfogás szolgál, amelyet az egyén és a társadalmi közösség viszonyáról vallunk. (...) Mely érdekek érvényesüljenek ebben az esetben? A kérdésre két abszolút felelet hangozhatik el. Az egyik az, hogy érvényesüljön az egyén, a másik az, hogy érvényesüljön a közösség. Az előbbi az individualizmus, az utóbbi a szocializmus társadalomszemlélete. (...)

Nyilvánvaló tehát, hogy a két szélsőség között egy harmadik társadalomszemléletnek is kell lennie, amely helyes viszonyt teremt az egyén és a közösség között, s amelynek gazdasági rendszerében a szocialisztikus megoldásból megtalálhatjuk célként az anyagi lét biztosítását mindenki számára, de amely emellett lehetőséget nyújt a személyiség kibontakozására, mindenestre a közösség sérelme nélkül. Az egyén és a közösség viszonyában ezt a harmadik megoldást nyújtja a kereszténység társadalomszemlélete. Amikor ezt mondjuk, akkor a kereszténységet nem mint vallást, hanem mint szociológiai valóságot nézzük. (...)

A szocializmus a mechanikus egyenlőségi elvet túlozza, az individualizmus egyoldalúan a szabadsági elvet hangsúlyozza, s mindkettő hibázik még azzal is, hogy az organikus társadalmi közösséget atomizálással és nivellálással önkényes, illetve centralisztikus kényszerszociálommá silányítja. A keresztény társadalombölcsélet, amikor a természetjog organikus-szolidarisztikus elvét helyezi ezzel szembe, feloldja az individualizmus és a szocializmus ellentétét, nem középutas kompromisszum gyanánt, hanem mint önálló, sajátos rendszer. (Mihelics Vid: *Keresztényszocializmus*. Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1933, 4–8.)

Amíg a liberalizmus csak az elszigetelt egyént, a marxizmus pedig csak az embert mint a társadalmi szervezetnek egyenlő jogú és kijelölt helyű sejtjét veszi figyelembe, ne lehessen egy olyan megoldás, amely biztosítja az emberi létigények kielégítését, de ezzel együtt az egyéniség kifejtését is? Nos, nekünk, katolikusoknak hitünk és meggyőződésünk, hogy ezt a harmadik megoldást, amely az individualizmus és a szocializmus előnyeit azok hátrányai nélkül egyesíti magában: a közel kétezer éves kereszténység szociális tanítása nyújtja. (...) Világos ugyanis, hogy az ember és a társadalom, az egyén és a közösség viszonyában több alapelem nincs ennél a háromnál: individualizmus, szocializmus – helyesebben: totalizmus – és katolicizmus. Vagy felsőbbrendű az egyén a társadalomnál, vagy a társadalom felsőbbrendű az egyénnél, vagy pedig kiegyenlítődik az alárendeltségi viszony a jogok és köteleességek összhangjában. (Mihelics Vid: *Világproblémák és a katolicizmus*. DOM kiadás, Budapest, 1934, 8.)

☛ Brandenstein Béla: Bölcséleti alapvetés

(4. *A filozófia módszere*) A filozófia vagy a metafizika lehetőségére irányuló kérdés előre nem dönthető el, csupán a tényleges filozófiai, illetőleg metafizikai vizsgálat folyamán. Ezzel a vizsgálattal meg kell próbálkozni, azt a tárgy természete szerint és óvatos kritikával folytatni, és csak utólag derül ki, lehetséges-e és meddig terjed a filozófiai megismerés. Ebben semmi paradoxon nincs, hiszen a megismerés lehetőségét és határait maga a megismerés természete dönti el, tehát először tényleg meg kell ismernünk és a tényleges megismerésből jutunk el a megismerés részletes lehetőségének és határainak a felderítéséhez. (...)

Ezért mi nem indulhatunk ki a lét rendjében legelső elvektől, hanem csak abból, ami tapasztalásunk rendjében számunkra először adva van, a konkrét és különleges valóságoktól. (...) Ez az eljárás a nekünk közvetlenül adottól száll fel szabatos módon, szükségszerű érvénytel az azokhoz az előfeltevésekhez, amelyeknek

fennállása nélkül a közvetlenül adott lehetetlen volna, amelynek fennállását tehát a kétségtelen, közvetlen adottság szükségszerűen felteszi. (...) Az, hogy a bölcsélet, illetőleg tételei hány és milyen bölcséleti diszciplínára oszlanak, előre nem állapítható meg: nyilvánvalóan annyira, amennyit tárgyuk, a valóság alapvető alkata megkíván. (17–20)

(106. *A valóság háromfésése*) A valóság maga nem egyféle. Milyen értelemben? Eddig úgy láttuk, hogy a valóság a sajátos tartalom, a hozzá tartozó sajátos forma és a kettő sajátos alakulatának a kapcsolata. Igen ám, de a valóságban a három őshatározmány mégsem egyenlő mértékben van meg: mindegyik legalább sajátos, de van a sajátosnál is kiemelkedőbb, amely éppen a kérdéses valóságféséség jellegét elsősorban megadja. Ilyen kiemelkedő jellegű, azaz sajátnemű lehet bármelyik őshatározmány. (...)

Mindegyiknek külön jellegzetessége van. A háromféle valóságot jól ismerjük és az egész mindenségben mindenfelé megtaláljuk: a sajátnemű tartalmi valóság a gyakorlati valóság vagy a cselekvés világa, a sajátnemű formai valóság az elméleti valóság vagy a gondolat, a tudomány világa, a sajátnemű alakulati valóság a művészi valóság vagy az alkotás, a művészet világa. Azt, hogy mindegyik egyaránt valóság, de különféle, hogy egymástól miben különböznek és mi a sajátnemű jellegük, a három valóságfésélét sajátneműségében vizsgáló három, a metafizika után egymás mellett következő tudomány mutatja be. (332–333) (Brandenstein Béla: *Bölcséleti alapvetés*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1935.)

☛ Brandenstein Béla: Az ember a mindenségben

(661. *Az emberi szellem az időben vonatkozik az örökkévalóra*) Az ember élete és kultúrája, tehát szelleme is, az időben bontakozik ki, azaz történeti jellegű; de az időben az időtlent törekszik elérni és megvalósítani, történetében örökkévaló jelentéseket, értelmet, értéket iparkodik megragadni és hordozni. Minden kulturális, vagyis tudományos, művészi, erkölcsi, sőt gyakorlati, még technikai törekvésünk is az időben és az időből az örökkévalóság egy darabkáját törekszik megragadni. A szellem lényegében van az, hogy benne örökkévaló, időtlen értelem, jelentés, érték jelenhetik meg; ezért minden szellemiség, ha maga nem is örökkévaló, legalább is közvetlenül vonatkozik az örökkévalóságra. A számunkra közvetlenül adott vagy közönségesen elérhető, vagyis az emberi szellem minden alakjában időbeli, történeti; de egyúttal örök jelentések hordozója, időtlen értékű eszmék forrása és birodalma. (158)

(766. *Az ember világhelyzete*) Az ember mint egyúttal lelki, szellemi lény nem érthetetlen furcsaság, különtség a természetben, hanem a természeti fejlődés következetes, teljesen harmonikus betetőzője. Mivel azonban az ember mint egyúttal lelki, szellemi lény maga is természeti erő, a természetben való állása mellett a természet fölé is emelkedik, lelkileg a természet forrásaihoz, a természet mögött álló szellemi erő-okokhoz tartozik. Innen érthető a természetben élése és egyúttal a természettel szemben, sőt a fölött állása és föléje emelkedő törekvése. Végül az emberi tudatban az emberi lélek mint szellemi jellegű természeti erő maga egye-

nesen benyomul az emberi testi szervezetbe, nem csak kívülről, mint teljes tudatú lélek, hat rá, és így az embert mint tökéletes pszichofizikai egységű lényt létesíti. (...)

Az ember így a mindenség legérdekesebb és legbonyolultabb lényének nevezhető. Saját mivoltában összeköti az anyagba szőtt szellemi erőhatások önmagában passzív, véges világát ennek okaival, az aktív, potenciálisan végtelen szellemi erők világával. (...) Így egyszerre két világba tartozik: testileg a fizikai természet világába, lelkileg a természet fölött álló, transzcendens természeti hatóerők szellemvilágába. Pszichofizikai emberi tudata és e körül kiépülő testi-lelki egyénisége és élet-egysége pedig e két, végtelen különbségű, bár okozatilag szorosan és közvetlenül összefüggő világot szervesen egyesíti, a legszorosabb egységbe foglalja. (...)

Ezt a voltát fejezi ki hatalmas világi kultúraalkotó tevékenysége és mutatja kimeríthetetlen tudatvilága. Ezekkel az erőkkel érintkezik is, amikor a természet hatalmas, szellemi kifejezésű könyvében olvas, és hazát és otthonát, természetes helyet talál a természetben, ha annak szellemi forrásait és azok közé való tartozását elismeri; egyúttal speciális természeti helyzetét is belátja és tudatosan elfoglalhatja. A természet világával inkább közvetve, a természeti erők szellemvilágával azonban teljesen közvetlenül az abszolút ősválóság, az isteni szellem őseréje alá tartozik és annak színe előtt áll az ember. (380–383)

(776. *Az ember a mindenségben*) Minden bölcséleti embertannak tekintetbe kell vennie azt az ember természetében mutatkozó látszólagos paradoxont, amely két-két ellentétesnek tűnő vonás csomópontjába állítja az ember lényegét. Az egyik szerint az ember egy szoros testi-lelki életegység, és egy éppen olyan alapvető testi-lelki életkettőség összeszővődése. A másik vonáspár szerint az ember elvek és törvények alatt álló és szabadon alkotó lény. Ha mindkét vonáspárt a maga teljességében megértjük anélkül, hogy valamelyik oldalát lényegtelennek vagy nemlétezőnek minősíteni próbáljuk, megismerjük az ember mivoltát és világhelyzetét. (...)

Az ember a maga egészében egyesíti a természeti, anyagon lévő erőhatások harmadik rangbeli valóságkörét a teremtett szellemek második valóságangrával; mint szerves test a fizikai, a természeti világ legbonyolultabb, legerősebben individualizált és egységesített, legmagasabbra fejlett erőhatásegysége az anyagon; mint lélek pedig ugyanakkor a fizikai természetén túl lévő, azzal szemben transzcendens szellemi világ tagja, és így e két óriási mindenségrész legszorosabb összekötője. Ezért érzi magát egyrészt a természet tagjának, de másrészt attól gyakran idegennek is, és hazáját egy magasabb valóságban tudja és keresi. (415–421) (Brandenstein Béla: *Az ember a mindenségben*, III. köt. MTA, Budapest, 1937.)

☛ Hamvas Béla: *Scientia Sacra*

Az emberi történet az időszámításunk [Kr.] előtt körülbelül 600. esztendeig folyamatosan összefügg; ekkor egy vagy két, de semmi esetre sem több mint három nemzedék alatt az idő megváltozik. A hatszázas évet megelőző és követő kort csaknem kézzel tapintható függöny választja el; hogy mi az, ami a függöny előtt,

mifélek van, világos; azt, ami a függöny mögött van, találgatni kell. Az emberi személyek rohamosan valószerűtlenné válnak. Az események körvonala elmosódik. A lét érthetatlenné lesz. (...)

Időszámításunk [Kr.] előtt a hatszázadik év körül Kínától Itáliáig a változást egyértelműen úgy ítélték meg, hogy az emberi történet a sötét korszak végső szakaszába lépett. A lét elveszett; ami maradt, csak az élet. Az egész valóság kettészakadt; a teljes nyíltság lezárult; a nagy összefüggések megszakadtak. Egészen rövid néhány év alatt elképzelveletlen megvakulás és elbutulás következett el. (...)

Az ősidőkre vonatkozó tudás rohamosan elvész. Csak homályos aranykor-emlék marad meg, honvágy, amely az élet egyre növekvő elvadulását ellensúlyozni kívánja. (...) A lét lezárult. A lét létté süllyedt. Sorra jelentek meg az élet tünetei: a passzivitás helyett a tevékenység, a lágyság és a jóllakás helyett az edzettség és az aszkézis, a nyugodt tenyészet, a szeretet, az önkéntelen vonzalom, a kedély helyett a munka, az akarat, a kötelesség, a fegyelem. (...)

Az aranykor nem egyéb, mint a lét. Ez a teljes egész, együtt a látható és a láthatatlan. A Föld és az Ég, az Isten és az Ember. Ez a Nagy Közösség. Együtt pedig azért, mert ez így összetartozik, és egyik a másik nélkül csak fél, csak tört. Az apokalypsis ez a tört. A tört lét, amely csak anyagi, csak földi, csak: élet. És a tört lét miatt felelősségre vonják őket az idők végén, amikor az angyalok „nagy szörnyű ítéletet tartanak fölöttük”. Íme a hatszázadik év jelentősége: előtte az aranykor, mögötte az apokalypsis. (...)

A hatszázadik év kérdése nem az, hogy volt-e aranykor, hanem az, hogy lehet-e az aranykorba visszatérni. Ez az élet állandó, rejtett, de egyetlen kérdése azóta is: lehet-e az elveszett, drága Ver birodalmát [a Zend Avestában leírt hely], ahol nincsenek marcangoló fogak, visszanyerni. (...) És mert az aranykor a lét, nem más, mint az állandó és szüntelen sóvárgás tárgya minden emberben és minden időben. Az apokalypsis pedig megbomlott és felbomlott élet, az élet folyós állapotban, alaktalanul, megoldatlanul. Az aranykor a teljesülés, az apokalypsis a lehetőség. S amióta az aranykor elveszett, az emberiség apokalypsisben él. (*Scientia Sacra* [1943–1944]. *Aranykor és apokalypsis*. Magvető, Budapest, 1988, 17–27.)

☛ Molnár Tamás: A liberális hegemonia

1. fejt. Azt javaslom, hogy azt a bonyolult összességet, melyet társadalomnak, közösségnek, államnak vagy nemzetnek nevezünk, osszuk fel három nagy alapintézményre, melyek minden nép történelmében jelen vannak: *államra, egyházra és civil társadalomra*. A társadalomnak ez a három egysége képezi az elemi struktúrákat és – tegyük hozzá – az emberi együttélés természetes formáit. (...)

Természetes, hogy a közösségi együttélés e három alapintézménye közül mindegyik megpróbál felülkerekedni a másik kettőn, mert bár működési területük és eszményeik eltérőek, de közös bennük az egész társadalom fölötti hatalomgyakorlás vágya. (...) Az állam és az egyház mindazonáltal szoros és alapvető együttműködésük keretein belül harcol egymással. (...) A koronként változó erőviszonyok szerint hol az államé, hol az egyházé volt a vezető szerep; a mai helyzet

egy jelentős újdonsággal szolgál. Arról van szó, hogy az emberiség történetében először, korunkban a civil társadalomé az elsőség. (...)

Ezek után, mivel a civil társadalom első számú érdeke az állam és az egyház semlegesítése, a stratégia kettős: 1. elvágni a kettő közti szerves történelmi kapcsolatot, és 2. a helyükbe lépni mint egyedüli intézmény, átvéve funkcióikat. (...) A civil társadalom fényes győzelmet aratott riválisai felett, és jelentékenyen átalakította a fennálló helyzetet és a perspektívákat. Az állam „felesleges”, ahogy a libertáriusok, az anarchisták és más utópisták megálmodták. (...) Az egyház szintén „felesleges”, mely ellen nem túlságosan nehéz riválisokat támasztani.

3. fejt. A három intézmény kiegészíti egymást, és egy kívánatos egyensúlyban lévő egységet alkot. Mindig is ez volt a politológia nagy teoretikusainak meggyőződése, akik megpróbálták kimutatni a létező államokban az intézmények rejtett háromszögletűségét, vagy olyan modelleket alkotni, melyek megfelelnek annak. Nem szabad tehát elfogadni a liberális szónoklatot, mely így hangzik: törvényszerű, hogy a civil társadalom foglalkozik az emberek ügyeivel, ő szervezi meg és teszi az egyéni jólét és közérdek forrásává azokat. (...)

A civil társadalom egyre jobban összeroskad a feladatok súlya alatt, és illuzórikusnak bizonyul az a meggyőződése, hogy képes kielégíteni az összes csoportot. (...) Röviden, a liberális civil társadalom ugyanazokkal a bomlasztó hatású törvényszerűségekkel találja magát szemben, mint a korábbi rezsimék. (Molnár Tamás: *A liberális hegemonia*. Kairosz, Budapest, 2001², 5–7., 12., 32., 51., 99–100., 118.)

☛ Molnár Tamás: Századvégi mérleg

Tézisünk az, hogy a jobb- és baloldal igenis létezik, és hogy a kettő alapvetően különbözik egymástól. Elsősorban filozófiájukban. A jobb ragaszkodik ahhoz, hogy a dolgoknak a teremtés által leszögezett állandó lényegük, identitásuk van, amire a bal azzal válaszol, hogy nincsenek dolgok, hanem alakuló állapotban lévő processzusok. (...) A jobboldal, Isten igazságát „birtokolva” azt hiszi, neki elégséges az igazságokat kinyilvánítani ahhoz, hogy híveit és olvasóit azonnal meggyőzze. (...) A baloldal ezzel szemben szentül hisz a propaganda, a publicitás és a reklám erejében, és 1789-ben például mozgósította a szabadkőműveseket, az illuminatikát és a nemzetközi publicista gárdát, amely jó hírnevet szerzett a király ellenlétségei számára. (...) A baloldal politikai pártokba tömörül, ezeket gátlás nélkül – hiszen a propaganda a kezében van – hierarchikusan szervezi meg, főként a baloldal rohamcsapatait, a munkásszövetségeket. (...) Mint ezt Robert Michels és Max Weber bizonyította, a baloldali pártot militarista alapon szervezik. (...) A jobboldal ezzel szemben nem kedveli a politikai pártot, még ha ő szervezi is. A jobboldal többnyire ligát, nemzeti mozgalmat vagy tömörülést hoz létre. (...) (A jobboldal diagnosztikája. *Új Magyarország*, 1994, 83. sz.; *Századvégi mérleg*. Kairosz, Budapest, 1999, 293–297.)

☛ Weissmahr Béla: Ontológia

Lehetséges a valóság szükségszerű és általános, illetve az empirikus kutatás számára elvileg hozzáférhetetlen mozzanatait a nyelv eszközével oly módon megragadni, melyet az ekképpen megfogalmazott kijelentések megalapozottsága, valamint lehetséges rendszerbe foglalása folytán tudományosnak nevezhetünk. Röviden: a metafizika abból indul ki, hogy a valóságnak empirikusan ellenőrizhetetlen mozzanatairól is lehet megfogalmazni föltétlenül érvényes kijelentéseket. (...) A metafizika első és legalapvetőbb kérdése ez: lehet-e a valóságról (vagyis arról, ami „létezik”, ami „van”) igaz kijelentéseket tenni, jóllehet azok érvényessége empirikusan nem ellenőrizhető? Minden kétséget kizáróan ez a metafizika alapkérdése. (...)

Programunk értelmében azt kell megmutatnunk, hogy az ember képes kétségtelenül igaz kijelentéseket megfogalmazni a nem empirikus valóságról. A metafizika ellenfelei különböző okokból tagadják ezt, vagyis azt állítják, hogy az ember számára nem lehetséges igaz kijelentéseket tenni olyan valóságról, amely az empiria révén nem érhető el. Ezzel az állítással azonban egyfajta tudást fejeznek ki valamiről, ami az empiriával elvileg nem hozzáférhető. (...)

Az az állítás, mely szerint senki sem tehet igaz kijelentéseket az empiria által nem hozzáférhető valóságról, csakis akkor lehet igaz, ha egyáltalán tudjuk, hogy miről lehet és miről nem lehet igaz kijelentéseket tenni. Ilyenformán a metafizika ellenfelei által megfogalmazott állítás eleve magában foglal bizonyos tudást megismerésünk elvi hatóságáról. Ez a tudás pedig kétségtelenül olyasvalamire vonatkozik, ami az empiria számára hozzáférhetetlen. Hiszen nyilvánvaló, hogy megismerésünk elvi hatósugara soha nem állapítható meg empirikusan. (...)

Azon állítás tehát, mely szerint senki nem tehet igaz kijelentéseket az empiria számára elérhetetlen valóságról, csak akkor lehet igaz, ha olyan tudásnak birtokában vagyunk, amely az empiriából nem vezethető le, ugyanakkor mégis a realitásra vonatkozik. Ez viszont azt jelenti, hogy a metafizikaellenes állítás ellentmondást tartalmaz. (...) Az effajta érvek formája az úgynevezett „retorzió”, mely abban áll, hogy a bizonyító eljárás során ellenfelünk saját érvét fordítjuk ellene. (...) Mivel rejtett ellentmondást leplezünk le, ezért az argumentációnak ez a módja a legnagyobb mértékben bizonyító erejű. (...) (Weissmahr Béla S.J.: *Ontológia. Mérleg-Távlatok, Bécs–Budapest–München*, 1992, 14., 29–31.)

☛ Weissmahr Béla: Filozófiai istentan

Az ember hallatlan teljesítményekre képes, hallatlan sok mindent képes elviselni, ha tudja, hogy miért. Viszont teljesen megbénul az alkotóereje, teljesen elveszti életkedvét, ha nem látja értelmét, célját annak, amit tesz vagy tennie kell. (...)

Az, hogy az emberek életükben tulajdonképpen mindig is számolnak valamilyen feltétlen valósággal, az a legközvetlenebbül éppen azokban a tapasztalatokban mutatkozik meg, amelyekből látszólag az élet értelmének tagadása következik. Hiszen az élet tele van olyan esetekkel, melyekben semmi pozitív értéket sem

tudunk felfedezni. (...) Ártatlanok szenvedése, jó szándékú törekvések csődje, szembeszökő igazságtalanságok felháborítanak minket és felvetik a kérdést, hogy vajon nem illúzió-e csupán, ha értelmesnek tartjuk azt az életet, amelyben az ilyesmi napirenden van. Főképpen azonban a halál és az általános mulandóság ténye kelt kétséget arra nézve, hogy lehet-e a mulandó életnek igazán értelme. (...) Ha a jónak és a rossznak végeredményben ugyanaz a sorsa (...), akkor mi az értelme annak a múltó kalandnak, amit tudatos létnek, emberi életnek nevezünk? Nem teljesen abszurd dolog-e végeredményben az emberi lét?

És mégis éppen az a tény, hogy ezek a kérdések és kételyek felmerülnek bennünk, utal arra, hogy az élet teljes értelmetlenségét nem tudjuk elismerni, sőt, hogy a világ és az élet értelmes voltáról alapjában véve, akármit mondunk is, szilárdan meg vagyunk győződve. Értelmetlennek, abszurdnak csak azért mondhatunk valamit, mivel tulajdonképpen tudjuk, hogy a szóban forgó dolognak vagy eseménynek milyennek kellene lennie. (...) Bizonyos, hogy ha szomjúság van, akkor víz is van. (...)

Mindenekelőtt tisztában kell lennünk azzal, hogy aki az Isten jóságát vagy teljhatalmát, sőt a létét is tagadja azért, mivel megtapasztalta a rosszat, ezáltal tulajdonképpen követeli, és ennek következtében alapjában véve állítja, hogy az életnek, a világnak és a létnek értelme kell hogy legyen. Csak a lét értelmessége feltétlen követelményének legalábbis háttéri, fogalmilag nem szükségszerűen tudatosított elismerése teszi az embert képessé arra, hogy a rosszat mint olyat egyáltalán felismerhesse, illetve hogy a megélt értelmetlenség, a rossz ellen feltétlenül tiltakozzék (Weissmahr Béla S.J.: *Filozófiai istentan*. Mérleg–Távlatok, Bécs–Budapest–München, 1996, 43., 45–46., 48., 148.)



KITEKINTÉS: KORUNK HELYZETE, AZ EMBER FELADATA, A FILOZÓFIA SZEREPE

A XX. századi filozófiát – a legkülönbözőbb módon – meghatározó, egy széles nemzedékhez tartozó egyéniségek az 1970-es években sorra meghaltak (R. Guardini †1968; K. Jaspers †1969; Th. W. Adorno †1969; Ch. Dawson †1970; G. de Reynold †1970; B. Russell †1970; R. Carnap †1970; Lukács Gy. †1971; J. Maritain †1973; M. Horkheimer †1973; J. Danielou †1974; J. Evola †1974; A. J. Toynbee †1975; M. F. Sciacca †1975; M. Heidegger †1976; H.-I. Marrou †1977; E. Gilson †1978; H. Marcuse †1979; J.-P. Sartre †1980), s csak kevesen maradtak az élők sorában az ezt követő évtizedekre (H. U. v. Balthasar †1988; M.-D. Chenu †1990; K. Popper †1994; P. Feyerabend †1994; J. M. Bocheński †1995; H. G. Gadamer †2002; J. Rawls †2002; P. Ricœur †2005; C. Lévi-Strauss †2009). A felsorolt filozófusok alkotó munkássága mindenestre nagyjából a XX. század derekára esik; a század utolsó évtizedei pedig tulajdonképpen jellegzetesebb új irányzatok nélkül, igazán meghatározó jelentőségű, új szellemiséget jelentő filozófusok nélkül teltek el. Felvetődik a kérdés: hogyan értelmezhető ez a látélet nagyobb távlatokban?

Könyvünkben a filozófiai eszmék történetét a filozófia három lehetséges tárgyának megfelelően a kozmocentrikus, a theocentrikus és az anthropocentrikus elv kibontakozásának soraként, azaz az antik, a keresztény és a modern világnézet kiteljesedésének folyamataként mutattuk be. Mára minden jel arra mutat, hogy az európai civilizáció *modern kora* saját elvét minden téren a végsőkéig érvényesítette, s ilyen értelemben a *végéhez ért*, mert saját elvéből nem képes többé alkotni. (Ebből a szempontból jogosult lenne jelenkorunkra vonatkozóan a „*posztmodern*” kifejezés használata; a probléma az, hogy a fogalom, mint ideológia, más funkciót tölt be: lásd 23. fejt. 10. szakasz.)

A helyzet megjelölésére sűrűn használatos a „*válság*” kifejezés. A „*válság*” fogalmát szemügyre véve három szintet lehet megkülönböztetni.

1. Több filozófiai rendszer is lehetővé teszi, hogy az emberi nem *egész* történetét – különböző spekulatív szinteken – egyetlen nagy ciklusban, az eredendőtől való eltávolodásként, majd visszatalálásként fogjuk fel (tradicionalizmus, kereszténység, hegelianizmus). Ezen belül természetesen lényegi különbségek adódnak a degeneráció és a regeneráció megragadásában és értelmezésében. Ilyen alapról nézve a válság az egész emberlét szerkezeti eleme. Nyitott kérdés marad azonban itt az emberi élet értelmének, tartalmának és realitásának problémája. Ez az eszme statikus módon is felfogható, ha egy filozófia az emberlétet gondnak, paradoxonnak tekinti.

2. Európai civilizációnk antik, keresztény és modern korra való tagolásával ki-tűnik, hogy a világelv, az istenelv és az emberelv érvényesítésének végső fázisa történelmünkben három valóságosan átmeneti időszakot, három reális történetfilozófiai válságkört eredményezett, amelyeknek a tartalma a másik két elv tagadása mellett a saját elv kimerülése. Ezt észleljük a *modern* kor végén, amikor az emberelv már minden területet a maga képére formált, s létalapjaival (a világelvvel és az

istenelvvél) szembefordulva immár nem a maga erősítését, hanem gyengítését és mindhárom elv pusztítását okozza. A reális emberi élet ebben a helyzetben lehetőségeihez képest a modern kor szellemének keretein kívül (egyfajta történelmen kívüli, általános, természet adta szinten) folyik tovább.

3. Az említetteken túl, a köznapis és a gyakorlati gondolkodás és cselekvés területén lehet beszélni a válság *egyes* konkrétabb megnyilvánulásairól, amelyek az emberek előtt állnak: a politikai, gazdasági, társadalmi, erkölcsi, művészeti, vallási válsájelenségekről. Ezek természetesen összefüggenek egymással, a modern kor valóságos válságának egészében gyökereznek, s annak jelentik egyes szűkebb, esetlegesebb, de visszatérőleg súlyos és fájdalmas érvényesülését. A válság fogalmának e három szintje mintegy az általános, a különös és az egyes fogalmi szintjeit képezi.

Bizonyos értelemben lehetséges úgy tekinteni, hogy például nem „az erkölcs” van válságban, hanem az erkölcs mai *érvényesülése*; hiszen számos nézeteltérés ellenére az emberiség régóta nagyjából tudatában van egyfajta „természetes” erkölcs értékének és általában a legfőbb javak tartalmának. Másfelől azonban ez mégis részleges szempont, amelynél van mélyebb és átfogóbb szemlélet. Ha ugyanis a mondottakat megfontoljuk, azt látjuk, hogy nem általános emberi szemléletről, hanem a három említett elvről, világi, isteni és emberi szemléletről van szó. A modern kor erkölcsi válsága tehát a merőben *emberelví* erkölcs *reális* válságának tekintendő.

Az emberelví szemlélet válsága először azt a kísértést vonja maga után, hogy ennek kritikájaként a megtagadott szemléletek visszaállítására kell az érintett nemzedéknek törekednie. Ez azonban, mivel mindegyik elv saját történeti korlátai közt érvényesült, csak kettős szemléletet, például jellegzetesen *kettős erkölcsöt* eredményez.

A történelemben visszatérés nem lehetséges (pl. „új középkor”-eszmék); visszszakítás viszont lehetséges. S ha meggondoljuk, az európai civilizáció másból sem áll, mint régi és új források bevonásával jelentkező reneszánszok hullámmozgásából. Mármost a Világ, az Isten és az Ember elvét tekintve azt látjuk, hogy mindhárom elv reális tárgy; ezért pedig le kell szögezni, hogy *mindhárom elvnek* van *létfoga és értéktöbblete* a másik két elvhez képest. Mivel azonban más elv nem is létezik, amelyen keresztül az ember szemléletét kialakíthatja, csakis e *három elvnek* eddigi történeti formájukat meghaladó *kombinációja és szintézise* lehet az, amely az emberiségnek egy *eljövendő korát* jellemezni fogja.

Bölcse írta Jacques Maritain *Az igazi humanizmus* (1936) című könyvében: „Úgy látszik, elkerülhetetlenül egy világméretű történelmi fordulatnak kell kibontakoztatnia azt a belső drámát, amely a nyugati civilizációban zajlik az evangéliumi üzenet és a görög–római világ találkozása óta, és amelynek tragikus értelme a XVI. században kezdett láthatóvá válni. (...) Igen valószínűtlen, hogy az új keresztény társadalom, amelyet önmagában lehetségesnek tartunk, létrejőjön, legalábbis tartósan és általános sikerrel, ama fordulat előtt, amelyről beszéltünk.”

A XX. század elején Oswald Spengler *A Nyugat alkonyáról* értekezett (1918); a század végén Francis Fukuyama *A történelem vége* (1992) című elhíresült könyvében a liberális demokráciában a történelem beteljesülését kívánta láttatni. A fen-

tiük fényében civilizációnk leáldozását nem tarthatjuk realitásnak; minden nehézség inkább a vajúadás jele. Másfelől a *történelem végéről* tartott szónoklat csupán a liberális kapitalizmus apológiájának korlátolt szemléletéről tanúskodik. (Annak idején Marx az osztályharc utáni kor képzetét illetve hasonló elgondolással.)

A történelem ellenállhatatlanul hömpölyög; különbséget csak az jelent, hogy tartalmának érvényesülése szerint vannak sűrűbben, és vannak ritkábban írt lapjai. A tárgyalt elvek (világelv, istenelv, emberelv) kombinációjának vagy egyfajta szintézisének tartalma és formája ma még nem látható; amíg ez ki nem alakul, válság, egyensúly, eklekticizmus fog jellemezni egy átmeneti időszakot és ennek egész kultúráját, amelyben semelyik alkotóelem nem ad autentikus válaszokat az ember számára.

A „történelem vége” képzetéhez hasonlóan egyesek beszélnek a „művészet vége” képzetéről. Az elvnek egyrészt van korlátolt realitása, amennyiben a művészetnek valóban számot kell vetnie azzal, hogy egy kor milyen módon tehető értelmesen, hitelesen és eredeti módon a művészet tárgyává; egy kor válsága pedig korlátozhatja az alkotás lehetőségét. Ugyanakkor viszont éppen a válságos helyzet teszi szükségessé és kívánatosá, hogy a felelős művészet az ember segítségére, lényege és értékei megőrzésére siessen. Másrészt az elv hangoztatása a XX. század megpróbáltatásaira, kataklizmáira való hivatkozással merőben ideológiai célt és részérdekeket szolgál, és ellentétes a művészet igazi hivatásával.

(Az elv Hegelre megy vissza, aki azonban rendszerének logikájába illeszkedően meglehetősen más koncepció alapján fogalmazta meg tézisét, mint azok, akik rendszerint hivatkoznak rá: „Remélhetjük ugyan, hogy a művészet egyre tovább emelkedik és tökéletesedik majd, de formája többé már nem a szellem legmagasabb rendű szükséglete.” *Esztétikai előadások*, I. Budapest, 1952¹, 1980², 105.; „Végigjártuk a művészet teljes körét. A maga komolyságában vett művészet számunkra olyasmí, ami a múltéhoz tartozik. Számunkra más formák szükségesek ahhoz, hogy tárggyá tegyük az istenit.” *Előadások a művészet filozófiájáról*. Budapest, 2004, 371.)

Az előbbiekhöz hasonló módon esik szó a XIX–XX. század folyamán a *filozófia végének víziójáról*. Az alkotó filozófia mai apálya a modern kor filozófiájának, az *emberelvű* filozófiának a valóságos válságára, bizonyos értelemben a végére mutat. A XX. századi filozófiák világa ezt a helyzetet már elővételezte. Ez ugyanakkor természetesen nem magának a filozófiának a végét jelenti, mert az emberiség egészének általánosságában, az emberlét egészében kell gondolkodnunk.

A történelem egészét tekintve a filozófia talajának Hegel a meghasonlottságot, Marx az elidegenedést tartotta. Más és más értelemben, de egyaránt fiktív módon mindketten posztulálták ennek megszüntetését, ezzel pedig a filozófia – spekulatív vagy történeti – elenyészését. Ez azonban ismét helytelen szemlélet, amely egyrészt az időt az időtlenbe merevíti, másrészt az adekvát élet e világi teljes beállításának utópiáját tartalmazza.

(Mindazonáltal Hegel a filozófia menetéről rendkívül mély és messzeható elvet fogalmaz meg: „S ami egyébként a filozófia halálának számított, hogy tudniillik az észnek az abszolútumban le kell mondania létéről, hogy az ész egyszerűen jóformán kizárná magát az abszolútumból, s csak negatív viszonyulna hozzá, im-

máron a filozófia csúcspontjává vált, s a felvilágosodás semmissége ennek tudatosulásával rendszerré lett.” *Hit és tudás*. Osiris, Budapest, 2001. 249.; Marx és Engels kijelentése egyszerűbb és laposabb: „A valóság ábrázolásával az önálló filozófia elveszíti létezési közegét.” K. Marx–F. Engels: *A német ideológia*. MEM 3. 27.)

Mit képes láttatni a filozófia egy adott kor tendenciájából? Könyvünkben számos történetfilozófiai eszmét megismertünk (pl. Szent Ágoston, Fichte, Hegel, Marx, Spengler, Toynbee, Bergyajev, Danielou). *A történetfilozófia* – mint alábbi, a filozófia rendszerét összefoglaló táblázatunkban bemutatjuk – egyrészt a történelem lényegi tartalmával, másrészt a történeti megismeréssel foglalkozik. Egyesek szerint a filozófia virágzó korokban (az identitásban), mások szerint átmeneti korokban (a differenciában) képes a valóság megragadására. (Virágzó kor teljes értelemben nem lehetséges, mert az egyik elv érvényre juttatása az eddigi történelemben eleve háttérbe szorította a másik két elvet.) Egyesek szerint a filozófia visszatekintve képes láttatni a történelemet, mások szerint a jelen szemlélete szerint értelmezi a valóságot, ismét mások szerint képes a jövőre nézve bizonyos megállapításokat tenni.

(A filozófiának mint kizárólag utólagos tudatosítónak az eszméjét képviseli Hegel híres megállapítása *A jogfilozófia alapvonalai* című művének Előszavában: „Ahhoz, hogy milyen legyen a világ, a filozófia amúgy is mindig későn érkezik. Mint a világ gondolata csak abban az időben jelenik meg, miután a valóság befejezte alakulásának folyamatát és elkészült. [...] Minerva baglya [tudniillik a filozófia – *F. Z.*] csak a beállók alkonnyal kezdi meg röptét.” Azt az elvet illetően, amely ezzel szemben a lét struktúrája alapján bizonyos mértékig elismeri a filozófiának a jövőt láttató erejét, lásd pl. 10. fejt. „e” szemelvény.)

Véleményünk szerint mindezen fentebb felsorolt szemléletek sarkított nézetek; egy helyes *metafizikai* felfogás alapján a filozófia differenciált képet alkothat a történelem különböző szakaszairól és idődimenzióiról. S bár az egyes filozófiák történetileg meghatározott korok szülöttei, a körülmények nem abszolút meghatározottságot jelentenek. Ezért a korok legkülönbözőbb fajtáiban lehetséges, hogy az általános, a különös vagy az egyes valamelyik szintjén, adott tényezők megérésével és összeállásával eredeti filozófia szülessék, ahogyan a filozófiai története be is mutat egyfelől tipikus, másfelől magányos gondolkodókat.

Az, aminek vége van, tehát nem maga a filozófia, hanem a modern kor filozófiája, hiszen az emberelvű filozófia kora lejárt. (Másodlagosan persze mindhárom elvű filozófia végigvonul életünkön és a történelmen.) Minden további csupán anthropocentrikus próbálkozás csekély értékkel fog bírni. Magának a filozófiának azonban a következő hosszú periódusban, széles keretek között, új eredmények nyomán és konkrét késztetéseken keresztül a legnagyobb mértékben lehetősége lesz a valóság átfogó láttatására.

Két téveszmével itt le kell számolnunk. Egyrészt helytelen felfogás az, amely szerint a filozófiának táptalajt nyújtó meghasonlás véget ér, az emberi egzisztencia és esszencia közti diszkrepancia valaha feloldódik az ember e világi történetében (minden, bizonyos értelemben reális előrehaladás ellenére). Ezért a filozófia mindig az ember attribútuma marad. Másrészt hamis – és korunkra jellemző – felfogás az, amely a metafizika leáldozását hirdetve és önkényesen deklarálva a filozófia

további feladatának csupán szakmai részletkérdések kutatását és megoldását tekintti. Ez a nézet saját kora ideológiáját és apológiáját szolgálja.

Úgy látszik, ma a filozófia általában nem tölti be igazi hivatását; ez egyrészt a hangadó irányzatok valóban vitatható teljesítményének, másrészt a gazdaságelvű kor szerkezetének következménye, amely minden kultúrát maga alá gyűr. (Ez utóbbival kapcsolatban annyi világosan látható, hogy egy eljövendő kor parancsolóan szükséges fejleménye kell, hogy legyen a gazdaság egész szférájának ismételt társadalmi beágyazása, miután a gazdaság az újkorban kiszabadult társadalmi kötelekeiből és a maga képére formálta az egész emberi életet.) A filozófia tekintélye alacsony, a filozófusok meghatározott körei – akik jobbára alkalmazottak – elvétik társadalmi szerepüket, s nem állnak a hamis kultúra, a helytelen emberi élet elleni tiltakozás élére.

Ismételten felvetődik a kérdés, vajon a filozófus – röviden szólva – a múlt, avagy a jövő embere? Úgy tűnik föl, a dilemma nem reális. Ha a filozófus csupán a múlt konstatálója, összegzője lenne, láttelete akkor is tevőlegesen hozzájárulna a jelen tendenciáinak tudatosításához, a valóság alakításához, életünk formálásához. Egy adott szemlélet hangoztatásával, eszmék, szokások, magatartások szentesítésével vagy bírálatával, továbbá mulasztásaival pedig a filozófus – a befolyásolhatatlan folyamatok ellenére is – elkerülhetetlenül a jövő alakítójává válik. A filozófus felelőssége tehát minden esetben megállapítható.

Hogyan ítéljük meg ebből a szempontból a filozófusok téveszméit? A téveszme a lét metafizikai alternativitásából fakadóan részben természetes, és mint ilyen bizonyos értelemben elkerülhetetlen. A téveszme azonban sokszor nemcsak egyéni szinten és időlegesen, hanem a közgondolkodásban és huzamosabb ideig is teret nyerhet, s kedvezőtlenül vagy károsan befolyásolhatja, vigasztalanná, örömtelenné, kiszolgáltatottá, hamissá és pusztítóvá teheti az emberek életét.

A filozófiai téveszméknek tömegek és nemzedékek eshetnek áldozatául, és mégis, visszaszódon, ezek a tévutakat kijelölő emberek nemegyszer jegyzett és híres filozófusokként szerepelnek a gondolkodás, a művelődés, az emberiség történetében. A jövőt tekintve ezért feladatunk kell hogy legyen az eszmék komolyságának visszaadása, a tévedések felelős számbavétele, a filozófiai élet kritikai kultúrájának és építő törekvéseinek előmozdítása.

Közelebbről nézve, ma valódi problémát jelent nemzetünk és egész civilizációnk általános kulturális állapotának, ezen belül filozófiai kultúrájának, iskolázottságának, tájékozottságának fájdalmas módon az elvárhatónál sokkal alacsonyabb színvonala, ezen keresztül pedig társadalmunkban a józan ítélőképességgel rendelkező, élete értelmét nagyjából átlátó érett személynek és a társadalmi szerepével tisztában lévő szuverén polgárnak a kívántnál jóval bizonytalanabb és ritkább jelenléte.

A filozófia legnagyobb témái azonban változatlanul előttünk állnak, s míg ember él a Földön, gondolkodásunk legfontosabb tárgyául kínálkoznak: a feltetlen létének, a világ természetének és az ember rendeltetésének megértése. Az innen leszűrt elveknek alapján a filozófiától útmutatást várhatunk a gyakorlati és az alkalmazott filozófia minden egyes felmerülő kérdésében.

Az emberi szellemhez és gondolkodáshoz pedig az is méltó, hogy végül – a teljes világegyetem átalakulásáról nem is beszélve („Új ég és új föld” – ahogy a Biblia utolsó könyve, János Jelenései, vagyis az Apokalipszis kifejezi: Jel 21,1 skk.; lásd még K. Rahner-szemelvény az *eszkatológiáról*, 25. fej.) – felvessük a leg-súlyosabb kérdések egyikét: egy még érzékelhetetlenül, mégis elgondolhatóan távoli jövőben, midőn a Nap bizonyosan kihuny, s a „természet”, amely az embert éltette, amelyet csodáltunk – s amely a kozmocentrikus szemlélet, valamint az istenérvek jó részének alapjaként a theocentrikus szemlélet tárgyául is szolgált –, története végéhez ér, tehát világunk mai létmódjának vége szakad, akkor az ember, ha fizikai létét értelmével biztosítani tudja, a végső kérdéseket illetően bizonyára új látásmódot kell hogy kialakítson magának akkor is, ha alapelveit megőrizheti. Addig is, ahogyan az Apokalipszisben olvassuk: „Aki igaz, járjon továbbra is az igazság útján” (Jel 22,11).



TÁBLÁZATOK

1. A filozófia rendszere (részei, ágazatai, témái)

<p>LÉTELMÉLET. Az igazlét tana (metafizika / ontológia)</p> <p>Lét, létezés, lényeg, jelenség, látszat, reális, lehető-tényleges, egy-sok, szükségyszerű- esetleges, változó-állandó, egyes-általános, egyedi-egyetemes, egyszerű-összetett, folyamatos-megszakított, megegyezés-hasonlóság-különbség, véges-végtelen, immanens-transzcendens, osztály, kategória, részesedés</p>		
abszolút lét / szellem		relatív lét / anyag
<p>ISTENTAN Abszolútum Alap szellem</p>	<p>EMBERTAN (anthropológia) Az emberi természet ←[szellemi lélek – test]→ Az ember mint meghatározott és mint meghatározatlan természet. Az ember mint „második természet” Értelmes lény, erkölcsi lény, társas lény, hiány-lény, alkotó lény, élet-halál, kultúra Ember és kozmosz, ember és Abszolútum, s az ember mint önelv Az ember saját világa</p>	<p>VILÁGTAN (természettfilozófia/ kozmológia)</p> <p>A világ keletkezése és fennállása, a világ alkotóelemei és működése, az anyag fogalmi, őselv, rend, tér, idő (A világot <i>tudományosan</i> feltárja a fizika, kémia, biológia; a fizikai világ absztrakciója a matematika objektív világa; <i>matematika és logika</i> viszonya részben egymást fedő: a matematikát az emberi gondolkodás <i>felismeri</i>; a szellem önálló entitásként <i>részben</i> teremti; a valóság kimeríthetlensége miatt végleges, lezárt matematikai és logikai rendszer nem lehetséges)</p>

logikán túl	<p style="text-align: center;">LOGIKA. Az igazság tana. A gondolkodás természete</p> <p>Alapelvek (azonosság, ellentmondás, harmadik kizárása, elégséges alap), formák (fogalom, ítélet, következtetés), módszerek (indukció, dedukció, redukció). Logikai rendszerek. A meghatározás. Pánlogizmus</p>		részben logikán kívül (a világ nem „logikus”, hanem törvény és rend alapján áll fönn)
részben ismereten túl	<p style="text-align: center;">ISMERETELMÉLET. Az igazság tana</p> <p>Lét és megismerhetőség, objektív-szubjektív, ész és értelem, értelmi és érzéki megismerés (racionalizmus és empirizmus), fogalmi és intuitív megismerés, szkepticizmus, tudás, tévedés</p>		részben ismereten túl
részben esztétikumon túl (a szép mint egyszerű egyedül Plótinosznál vonatkozik teljesen az isteni egy-re)	<p style="text-align: center;">ESZTÉTIKA. A szép tana</p> <p>Az esztétikai értékek, a szép fogalma, egyszerű-összetett, arány (harmónia), érzéki és szellemi, egyes-különös-általános</p> <p>A szép vonatkozása: 1. az abszolútumra, 2. az emberre (emberi tevékenység és alkotás általában, és művészetfilozófia), 3. a világra (természeti szép)</p>		részben esztétikumon túl
	<p style="text-align: center;"><i>művészetfilozófia</i></p> <p>Valóság, észlelés, alkotás (utánzás), műalkotás (kompozíció, túlzás), befogadás/mű-élvezet (katarzis), művészet és társadalom, esztétikum és etikum</p>	a természeti szép problémája szép-fenséges, teleológia	

részben etikumon túl	<p style="text-align: center;">ETIKA. A jó tana</p> <p>I. <i>Általános etika.</i> 1. Az erkölcs <i>lehetősége:</i> a) meghatározottságok: törvény, rend, sors, természet-jog, közjó, lelkiismeret, erkölcsi érzék, b) szabadság, szabad akarat. 2. Az erkölcs <i>tartalma:</i> a) Értéktan: a Jó. Erénytan. 3. Az erkölcs <i>megvalósulása,</i> cselekvéstan: szándék és következmény, tudás és akarat, kötelesség, személy-fogalom.</p> <p>II. <i>Speciális/alkalmazott etika.</i> 1. mindenkori konkrét esetek. 2. korproblémák. a) egyetemes/globalis problémák, b) egyéni problémák. Jellegzetes témák: természet, gazdálkodás, gazdaságetika, munkaerkölcs, tulajdon, fényűzés, tudományetika, bioetika, egészség, önkény, erőszak, háború, önvédelem, csel, büntetés, politika és erkölcs, szociális erkölcs, szeretet, segítség, egyenlőség, szexuáletika, házasság, barátság, hivatás, szükségletek, öfenntartás, önrombolás, pihenés, igazmondás-hazugság, civilizáltság.</p> <p>III. <i>Átfogó problémák:</i> boldogság, személy, méltóság, elidegenedés, humanizmus, autentikus élet, az ember rendeltetése.</p>		etikumon kívül (élettelen, növényi és állati lét: akarat- szabadság nélkül)
<p>VALLÁSFILOZÓFIA mint átfogó érvényű diszciplína a vallásfilozófia mint metafizika</p>			
<p style="text-align: center;"><i>istentan</i></p> <p>Isten megismerhetősége, istenérvek, isten- bizonyítékok, inkarnáció</p>	<p style="text-align: center;"><i>valláselmélet</i></p> <p>A vallás mint emberi jelenség, a vallás mibenléte, a hit fogalma és tartalma, hit és értelem, a vallások értéke, a vallá- sok típusai, vallás és erkölcs, az egyház, a kultusz, politikai és népi vallás, vallástudomány, valláskritika</p>	<p style="text-align: center;"><i>a világ mint teremtés</i></p> <p>Az alap, a semmi és a nem-lét örök kozmosz vagy teremtett világ a teremtés fogalma, létrejövés és fejlődés, világciklus, protológia, esztatológia determináció, predes- tináció, gondviselés a theodicea, a rossz problémája a „lehetséges világok legjobbika” világ, etikum, esztétikum</p>	

Lényegében az embertanra korlátozódó diszciplínák		
Az isteni törvény mint a természettörvény alapja	<p>TÁRSADALOMFILOZÓFIA</p> <p>Az ember mint társadalmi lény egyén és közösség viszonyai a társadalom tagozódása, család, rendek és osztályok társadalmi és politikai rendszerek krizeológia és tranzitológia egyenlőség és szabadság politikaelmélet (politikum és etikum, hatalom), államtan (állam- és kormányformák, képviselőlet) jogfilozófia, természetjog, törvény igazságosság és közjó</p>	A kozmosz/univerzum mint a természettörvény alapja
Gondviselés, predestináció	<p>TÖRTÉNETFILOZÓFIA</p> <p>Lét és idő. Az ember történeti léte. Objektiváció. A történelem fogalma. Globalitás és lokalitás. Egyetemes történelem, világtörténelem. Múlt, jelen, jövő. Egyén és történelem. <i>a) Szubsztanciális történetfilozófia: a történelem értelme. A történelem menete, iránya, haladása, célja. Ciklikus és lineáris történetfilozófiák. Történetfilozófia és történetteológia. Kultúrfilozófia és civilizációelmélet. Kultúrkörök. Az egyetemes béke lehetősége.</i></p>	Végzet, sors

	<p><i>b) Kritikai történetfilozófia:</i> a történeti megismerés természete. Az egyes korok viszonya. Tény, adat, eset. Forrás, bizonyosság. Egyedi és általános. A történelmi törvény. A történeti tudás és megértés.</p>	
	<p>GAZDASÁGFILOZÓFIA A gazdaság fogalma. Ember-természet-társadalom. Az emberi szükségletek. A munka filozófiája. A termelés fogalma. Gazdasági rendszerek a történelemben. A pénz filozófiája. A tulajdon kérdése. Az elosztás. Redisztribúció és reciprocitás. A piac. A világgazdaság. A kapitalizmus fogalma és rendszere. A szociális igazságosság. A jóléti társadalom és állam. Korunk problémái. Gazdaság és erkölcs. A gazdaságelméletek története.</p>	<p>Az ember mint kozmikus tényező (globális problémák)</p>
<p>A halhatatlan lélek tana</p>	<p>PSZICHOLÓGIA lélektan Antropológiai alapok. A lélek fogalmának értelmezései. A lélektan irányzatai és részei. A pszichofizikai probléma: a test-lélek egymásra hatása. Racionalitás és irracionalitás. Az ösztön. Az akarat elmélete. Az érzelmek elmélete.</p>	<p>A világlélek tana</p>

	<p>A szeretet. A magatartás. Az egészséges személy és a fejlett személyiség. Fejlődéslelektan. Tömeglelektan. Nemzetkarakterológia Alkalmazott pszichológia (munkalelektan, kriminálpszichológia)</p>	
Gondviselés és balsors	<p>PEDAGÓGIA nevelés- és oktatáselmélet Az emberi természet állandó és változó elemei. Az eszmény. A képességek. Az élet- szakaszok. Emberré levés és szakképzettség. A műveltség fogalma és tartalma. A jó ember. A pedagógia részei. Neveléselmélet, oktatáselmélet, módszer- tan, szervezattan.</p>	Etológia
	<p>RETORIKA szónoklattan, a meg- győzés művészete A beszéd fogalma. Igazság, esztétikum és etikum a beszédben. A hatás. A beszéd fajtái és részei.</p>	

2. Korok és irányzatok

<i>Kor</i>	<i>Filozófus</i>	<i>Irányzat</i>	<i>Ágazat, témakör</i>	<i>Fogalom</i>
India és Kína ókori filozófiája	Konfuciusz Lao-ce	Védák Upanisadok brahmanizmus (= hinduizmus) buddhizmus konfucianizmus taoizmus	lételmélet etika	egy brahman-atman dharma nirvana tao jin-jang
Ógörög preszókratikus kor VI–V. sz.	Püthagorasz Hérakleitosz Parmenidész Empedoklész Anaxagorasz Démokritosz	milétoszi iskola hülozoizmus püthagoreizmus eleaták atomizmus	természet- filozófia kozmológia	arkhé apeiron logosz egy panteizmus dialektika aporia
A görög filozófia virágkora V. sz.	Szókratész Platón Arisztotelész	szofisták platonizmus arisztotelianiz- mus peripatetikus filozófia	metafizika etika logika politika	bábáskodás dialógus idea hülemorphizmus szubsztancia közép definíció
Hellenizmus IV–I. sz. Római filozófia	kitioni Zénón Epikurosz Pürrhón Plótinosz Cicero Seneca	sztoicizmus epikureizmus szkeptizmus újplatonizmus szókratikus iskolák	természet- filozófia logika etika	apatheia ataraxia epokhé emanáció
Ókeresztény filozófia (Patrisztika) II–VIII. sz.	Órigenész Nüsszai Szt. Gergely Lactantius Szent Ágoston Boethius	augusztinizmus negatív teológia	teológia hit és tudás dogmatika istentan történetfilozófia	egyházatya civitas személy abszolútum transzcendens
Középkori keresztény filozófia (Skolasztika) IX–XIV. sz.	Szent Anzelm Abaelardus Aquinói Szent Tamás Bonaventura Duns Scotus	tomizmus realizmus nominalizmus augusztinizmus skotizmus	univerzália-vita hit és tudás teológia istentan metafizika etika természetjog	summa lét-fogalom istenérvek abszolútum
Reneszánsz XV–XVI. sz.	Ficino Pico Erasmus Cusanus Macchiavelli Bruno	platonizmus arisztotelianizmus humanizmus okkultizmus panteizmus antropocentriz- mus	tudás etika politika ember természet	ellentétek egybeesése

<i>Kor</i>	<i>Filozófus</i>	<i>Irányzat</i>	<i>Ágazat, témakör</i>	<i>Fogalom</i>
XVII. század	Bacon Descartes Pascal Hobbes Locke Leibniz	racionalizmus empirizmus kartezianizmus	ismeretelmélet államelmélet új természetjog módszer vallásfilozófia	ködképek idea innata tabula rasa társadalmi szer- ződés theodicea elégséges alap
XVIII. század	Hume Montesquieu Rousseau Kant Herder Fichte Schiller	felvilágosodás racionalizmus szkepticizmus agnoszticizmus kantianizmus kritikai filozófia liberalizmus	államelmélet ismeretelmélet etika esztétika	hatalom- megosztás kategorikus im- peratívusz transzcendentális teleológia
XIX. század	Shelling Hegel Schopenhauer Kierkegaard Comte Feuerbach Marx J. S. Mill Nietzsche	idealizmus pozitivizmus materializmus irracionalizmus konzervativiz- mus szocializmus scientizmus nihilizmus	rendszerek tudomány metafizika és metafizika- ellenesség politikai filozófia etika esztétika	abszolútum dialektika tárgyasulás elidegenedés stádiumok szellem
XX. század	Rickert James Russell N. Hartmann Heidegger Jaspers Gilson Maritain Rahner	neokantianizmus pragmatizmus analitikus filo- zófia életfilozófia fenomenológia egzisztencializ- mus neoskolasztika perszonalizmus	ismeretelmélet lételmélet humanizmus antropológia értéktan tudományfilo- zófia hermeneutika	lét-fogalom egzisztencia jelenvaló lét szabadság hiánylény

IRODALOM

1. Filozófusok „bevezetései” a filozófiába

Bernhard Bolzano: *Mi a filozófia?* Szent István Társulat, Budapest, 2001; Wilhelm Dilthey: *A filozófia lényege*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2007; Heinrich Rickert: *A filozófia alapproblémái*. Európa, Budapest, 1987; Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*. Európa, Budapest, 1987; Max Scheler: *A filozófia lényegéről*. Szent István Társulat, Budapest, 2008; Maurice Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete*. Európa, Budapest, 2005; Jacques Maritain: *A filozófia alapelemei*. Szent István Társulat, Budapest, 1986; Böhm Károly: *Mi a filozófia?* Diotima, Kolozsvár, 1996; Bartók György: *A filozófia lényege*. Szeged, 1924; Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*. Danubia, Budapest, 1933³; (Halasy-)Nagy József: *A filozófia nagy rendszerei*. Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1929; Brandenstein Béla: *Bölcséleti alapvetés*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1935; Schütz Antal: *A bölcsélet elemei*. Szent István Társulat, Budapest, 1940.

2. Filozófusok könyvei filozófusokról

Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*, 1–2. Jel, Budapest, 2005–2007; Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. Európa, Budapest, 1986; Plátón: *Szókratész védőbeszéde*. *Összes Művei*, 1. köt. Európa, Budapest, 1984; Porphüriosz: Plótinosz életéről. In: Plótinosz: *Válogatott Írások*. Európa, Budapest, 1986; 351–386.; Marsilio Ficino: *A szerelemről. Kommentár Plátón „A lakoma” című művéhez*. Arcticus, Budapest, 2001; F. W. J. Schelling: *Bruno*. Helikon, Budapest, 1974; S. Kierkegaard: Az ironia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra. In: *Írásai*. Gondolat, Budapest, 1982; M. D. Chenu: *Aquinói Szent Tamás és a teológia*. Szent István Társulat, Budapest, 1999; G. K. Chesterton: *Aquinói Szent Tamás*. Szent István Társulat, Budapest, 1986; L. Sesztov: *Pascal*. Aeternitas, Felsőörs, 2002; J. Ortega y Gasset: *Elmélkedések Leibnizről*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2005; M. Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. T-Twins, Budapest, 1993; XVI. Benedek: *Az egyházatyák*. Szent István Társulat, Budapest, 2009; Leszek Kołakowski: *Mit kérdeznek tőlünk a nagy filozófusok?* Typotex, Budapest, 2012.

3. Filozófusok „önéletrajzai”

Szent Ágoston: *Vallomások*. Gondolat, Budapest, 1982; P. Abaelardus: *Szerencsétlenségeim története*. Helikon, Budapest, 1985; J.-J. Rousseau: *Vallomásaim*. Franklin, Budapest, 1908; *Vallomások*. Magyar Helikon, Budapest, 1962; F. Nietzsche: *Ecce homo*. Göncöl, Budapest, é. n.; K. Jaspers: *Filozófiai önéletrajz*. Osiris, Buda-

pest, 1998; B. Russell: *Filozófiai fejlődésem*. Gondolat, Budapest, 1968; B. Russell: *Önéletrajz*. Európa, Budapest, 1970.

4. Ágazati irodalom

Metafizika

Weissmahr Béla: *Ontológia*. Mérleg–Távlatok, Bécs–Budapest–München, 1992; Gottfried Martin: *Általános metafizika*. Holnap Kiadó, Budapest, 1998; Turay Alfréd: *Lételmélet*. Szeged, 1984; Bolberitz Pál: *Általános metafizika*. Budapest, 1980; Pauler Ákos: *Metafizika*. MTA, Budapest, 1938; Immanuel Kant: *Metafizikai és teológiai előadások*. Atlantisz, Budapest, 2013; Szombath Attila: *A feltétlen és a véges. A szabadság metafizikai rendszerének alapvonalai*. Kairosz, Budapest, 2009; Bognár Cecil: *Értékelmélet*. Szent István Társulat, Budapest, 1924.

Természetfilozófia

Alfred North Whitehead: *A természet fogalma*. Typotex, Budapest, 2007; Timothy Ferris: *A világmindenség. Mai kozmológiai elméletek*. Typotex, Budapest, 2011; Bolberitz Pál: *Lét és kozmosz*. Ecclesia, Budapest, 1985; B. G. Kuznyecov: *Filozófiatörténet fizikusoknak és matematikusoknak*. Gondolat, Budapest, 1983; Werner Heisenberg: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1967; Werner Heisenberg: *A rész és az egész*. Gondolat, Budapest, 1978; Carl Friedrich von Weizsäcker: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1980; Székely László: *Az emberarcú kozmosz*. Áron Kiadó, Budapest, 1997; Simonyi Károly: *A fizika kultúrtörténete*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2011⁵.

Logika

Madarász Tiborné–Pólos László–Ruzsa Imre: *A logika elemei*. Osiris, Budapest, 2006; W. C. Kneale–M. H. Kneale: *A logika fejlődése*. Gondolat, Budapest, 1987; Fogarasi Béla: *Logika*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1958⁴; Georg Klaus: *Bevezetés a formális logikába*. Gondolat, Budapest, 1963; Ruzsa Imre: *Klasszikus, modális és intenzionális logika*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984; J. K. Vojtsvillo: *A fogalom*. Gondolat, Budapest, 1978; Michael Dummett: *A metafizika logikai alapjai*. Osiris, Budapest, 2000; Ruzsa Imre: *A matematika és a filozófia határán*. Gondolat, Budapest, 1968; Torkel Franzén: *Gödel nemteljességi tételei*. Typotex, Budapest, 2013; Pauler Ákos: *Logika. Az igazság elméletének alapvonalai*. Eggenberger, Budapest, 1925; Arthur Schopenhauer: *Az elégséges alap tételének négyzeres gyökeréről*. L'Harmattan, Budapest, 2013.

Ismeretelmélet

Kelemen János: *A tudat és a megismerés*. Kossuth, Budapest, 1978; Turay Alfréd: *Ismeretelmélet*. Budapest, 1984; Weissmahr Béla: *Bevezetés az ismeretelméletbe*. Róma, 1978. Szeged, 1990; Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?* Osiris, Budapest, 2002; Forrai Gábor: *Kortárs nézetek a tudásról*. L'Harmattan, Budapest, 2014; Laki János (szerk.): *Tudományfilozófia*. Osiris, Budapest, 1998; Thomas S. Kuhn:

A tudományos forradalmak szerkezete. Gondolat, Budapest, 1984; Marx W. Warfösky: *A tudományos gondolkodás fogalmi alapjai.* Gondolat, Budapest, 1977; Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története.* Áron Kiadó, Budapest, 2000; Balázs János: *Hermész nyomában. A magyar nyelvbölcsélet alapkérdései.* Magvető, Budapest, 1987; Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer.* Gondolat, Budapest, 1984; Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete.* JATE Press, Szeged, 1998.

Antropológia

Rokay Zoltán: *Filozófiai antropológia.* Szent István Társulat, Budapest, 2000; Hár-sing László: *Filozófiai antropológia.* Áron Kiadó, Budapest, 2009; Karl Barth: *Ember és embertárs.* Európa, Budapest, 1990; Wolfhart Pannenberg: *Mi az ember?* Egyházfórum, Budapest–Luzern, 1991; Nyíri Tamás: *Az ember a világban.* Szent István Társulat, Budapest, 1981; Arnold Gehlen: *Az ember.* Gondolat, Budapest, 1976; Krzysztof Michalski (szerk.): *A modern tudományok emberképe.* Gondolat, Budapest, 1988; Gerd Haeffner: *Filozófiai antropológia.* Szeged, 1996; Karl Jaspers: *Mi az ember?* Katalizátor, Budapest, 2008; Alszegehy Zoltán: *Az ember jövője.* Róma, 1981; Boros László: *A halál misztériuma. Vigilia Kiadó, Budapest, 1998; Konrad Lorenz: Ember voltunk hanyatlása. Cartafilus, Budapest, 1996; Giuseppe Cocchiara: Az örök vadember. Gondolat, Budapest, 1965; Urs Bitterli: „Vadak” és „civilizáltak”. Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete. Gondolat, Budapest, 1982.*

Etika

Hársing László: *Bevezetés az etikába.* Bíbor Kiadó, Miskolc, 1999; Hársing László: *Irányzatok az etika történetében.* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2001; Hársing László: *Az etikai gondolkodás rövid története.* Áron Kiadó, Budapest, 2010; Alisdair MacIntyre: *Az etika rövid története.* Typotex, Budapest, 2012; Nyíri Tamás: *Alapvető etika.* Szent István Társulat, Budapest, 1994; Turgonyi Zoltán: *Etika.* Kairosz, Budapest, 2003¹, 2012²; Tarjányi Zoltán: *Az erkölcsi erények.* Szent István Társulat, Budapest, 2004; Beran Ferenc: *Etika. Az értékek tisztelete.* Gondolat, Budapest, 2007; Michael Quante: *Bevezetés az általános etikába.* Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012; Robert Spaemann: *Erkölcsi alapfogalmak.* Egyházfórum, Budapest, 2001; André Comte-Sponville: *Kis könyv nagy erényekről.* Osiris, Budapest, 2001; Josef Pieper: *A négy sarkalatos erény.* Vigilia Kiadó, Budapest, 1996.

Kecskés Pál: *Az erkölcsi élet alapjai.* Jel, Budapest, 2003²; Halasy-Nagy József: *Az erkölcsi élet.* Kolozsvár–Szeged, 2002; Varga Andor: *Az erkölcsi élet alapjai.* Róma, 1978; Brandenstein Béla: *Etika.* Szent István Társulat, Budapest, 1938; Horváth Barna: *Az erkölcsi norma természete.* Budavári Tudományos Társaság, Budapest, 1926. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2005; Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcsé.* Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1945. Universum, Szeged, 1991; Bognár Cecil: *Normák alkonya.* Budapest, 1930; Franz Brentano: *Az erkölcsi ismeret eredete.* Kossuth, Budapest, 1994.

Denis de Rougemont: *A szerelem és a nyugati világ.* Helikon, Budapest, 1998; Rüdiger Safranski. *A gonosz avagy a szabadság drámája.* Európa, Budapest, 1999; Bernard McGinn: *Antikrisztus.* AduPrint, Budapest, 1995; C. G. Jung: *Gondola-*

tok a jóról és a rosszról. Kossuth, Budapest, 1996; Alisdair McIntyre: *Az erény nyomában*. Osiris, Budapest, 1999; Somogyi Zoltán. *Az erkölcsi értékek világa. Etikai alapfogalmak és meghatározások*. Magvető, Budapest, 1984; W. Tatarkiewicz: *A boldogságról*. Kossuth, Budapest, 2010.

Esztétika

Gilbert, K. E.–Kuhn, H.: *Az esztétika története*. Gondolat, Budapest, 1966; Zoltai Dénes: *Az esztétika rövid története*. Kossuth, Budapest, 1987; Jánosi Béla: *Az eszthetika története*, I–III. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1899–1901; Eco, U.: *A szépség története*. Európa, Budapest, 2005; Loszev, A. F.–Sesztakov, V. P.: *Az esztétikai kategóriák története*. Gondolat, Budapest, 1982; Tatarkiewicz, W.: *Az esztétika alapfogalmai*. Kossuth, Budapest, 2006; Sík Sándor: *Esztétika*. Szent István Társulat, Budapest, 1942. Universum, Szeged, 1990; Meumann Ernő: *Az esztétika rendszere*. Pfeifer, Budapest, 1924; L. N. Sztolovics: *A szép kategóriája és a társadalmi eszmény*. Gondolat, Budapest, 1974; L. N. Sztolovics: *Az esztétikai érték természete*. Kossuth, Budapest, 1977.

Grassi, E.: *A szépség ókori elmélete*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997; Bugár M. István (szerk.): *Szagrális képzőművészet a keresztény ókorban*, I–II. Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest, 2004; Redl Károly (szerk.): *Az égi és a földi szépről. Források a későantik és a koraközépkori esztétika történetéhez*. Gondolat, Budapest, 1988; Bicskov, V.: *A bizánci esztétika*. Gondolat, Budapest, 1988; Mitrovics Gyula: *A magyar esztétikai irodalom története*. Debrecen–Budapest, 1928; Nagy Endre: *A magyar esztétika történetéből. Felvilágosodás és reformkor*. Kossuth, Budapest, 1983; John Ruskin: *Előadások a művészetről*. Révai, Budapest, 1934. PDF.

Magyar marxista esztétika: Lukács György: *A különőség mint esztétikai kategória*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1957; *Az esztétikum sajátossága*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1975³; *Adalékok az esztétika történetéhez*. Magvető, Budapest, 1972; *A művészet és az objektív igazság*. Magvető, Budapest, 1975; *A heidelbergi művészettudomány és esztétika*. Magvető, Budapest, 1975; Hauser Arnold: *A művészettörténet filozófiája*. Gondolat, Budapest, 1978; Heller Ágnes: *A szép fogalma*. Osiris, Budapest, 1998; Hermann István: *A polgári dekadencia problémái*. Kossuth, Budapest, 1967; Szigeti József: *Bevezetés a marxista–leninista esztétikába*. Kossuth, Budapest, 1964–1966, 1971².

Vallásfilozófia

Weissmahr Béla S. J.: *Filozófiai Istantan*. Mérleg–Távlatok, Bécs–Budapest–München, 1996; Schaeffler, Richard: *A vallásfilozófia kézikönyve*. Osiris, Budapest, 2003; Davies, Brian: *Bevezetés a vallásfilozófiába*. Kossuth, Budapest, 1999; Horváth Pál: *Vallásfilozófia és vallástörténet*. L'Harmattan–Zsigmond Király Főiskola, Budapest, 2006; Bolberitz Pál: *Isten a filozófiában*. Budapest, 1991; Turay Alfréd: *Isten kereső filozófusok*. Szent István Társulat, Budapest, 1990; Fischer, Norbert: *A filozófusok istenkeresése*. Agapé, Szeged, 2001; Coreth, Emerich: *Isten a filozófiái gondolkodásban*. Kairosz, Budapest, 2004; Gilson, Étienne: *Isten és a filozófia*. Kairosz, Budapest, 2004; Pannenberg, Wolfhart: *Teológia és filozófia*. L'Harmattan, Budapest, 2009.

Molnár Tamás: *Filozófusok istene*. Európa, Budapest, 1996; Mezei Balázs: *Valásbölcsélet*, I–II. köt. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2004; Pannenberg, Wolfhart: *Metafizika és istengondolat*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006; Swinburne, Richard: *A végső istenév*. Szent István Társulat, Budapest, 2013; Swinburne, Richard: *Van Isten?* Kossuth, Budapest, 1998; Leeuw, Gerardus van der: *A vallás fenomenológiája*. Osiris, Budapest, 2001; Otto, Rudolf: *A szent*. Osiris, Budapest, 1997; Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Európa, Budapest, 1987; Alister McGrath: *Az ateizmus alkonya*. Szent István Társulat, Budapest, 2008; Szalai Miklós: *Ateista érvek a mai angolszász filozófiában*. L'Harmattan, Budapest, 2005; Giovanni Martinetti S.J.: *A mai hit észérvei*. Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest, 2001.

Ian G. Barbour: *A természettudomány és a vallás találkozása*. Kalligram, Pozsony, 2009; Alister McGrath: *Tudomány és vallás*. Typotex, Budapest, 2003; John Polkinghorne: *Egyetlen világunk. A tudomány és a teológia kölcsönhatásai*. Kalligram, Pozsony, 2008; Jáki Szaniszló: *Isten és a kozmológusok*. Ecclesia, Budapest, 1992; Hetesi Zsolt–Teres Ágoston (szerk.): *Vallás és tudomány*. Budapest, 2005; Ward, Keith: *Isten, véletlen, szükségszerűség*. Ecclesia–Kairosz, Budapest, 1998; Szeiler Zsolt–Bakos Gergely–Sárkány Péter (szerk.): *Hit és ész. Teológiai és filozófiai közelművek*. L'Harmattan Kiadó–Sapientia Főiskola, Budapest, 2013; Fabiny Tibor: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998; Bugár M. István: *Kozmikus teológia. Források a görög filozófiai istentan történetéhez*. Kairosz, Budapest, 2005.

Alexej Loszev: *A mítosz dialektikája*. Európa, Budapest, 2000; Jeleazar Melejtynszkij: *A mítosz poétikája*. Gondolat, Budapest, 1985; G. S. Kirk: *A mítosz*. Holnap, Budapest, 1993; G. Dumézil: *Mítosz és eposz*. Gondolat, Budapest, 1986; M. I. Szyeblin–Kamenszkij: *A mítosz*. Kozmosz, Budapest, 1985; Láng János: *A mitológia kezdetei*. Gondolat, Budapest, 1979; Hahn István: *Istenek és népek*. Minerva, Budapest, 1980²; Mircea Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, I–III. Osiris, Budapest, 1995–1996; Sz. A. Tokarev (szerk.): *Mitológiai enciklopédia*, I–II. Gondolat, Budapest, 1988; *Mitológiai Ábécé*. Gondolat, Budapest, 1973; H. von Glasenapp: *Az öt világvallás*. Gondolat, Budapest, 1981³; J. G. Frazer: *Az Aranyág*. Századvég, Budapest, 1993²; C. G. Jung: *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*. Kossuth, Budapest, 1996; C. G. Jung: *A szellem szimbolikája*. Európa, Budapest, 1997.

Társadalomfilozófia

Karácsony András: *Bevezetés a társadalomelméletbe*. Rejtjel, Budapest, 1997; Dékány István: *A társadalomfilozófia alapfogalmai*. MTA, Budapest, 1933; Jan Szczeпаński: *A szociológia története*. Kossuth, Budapest, 1973; Kulcsár Kálmán: *A szociológiai gondolkodás fejlődése*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971²; Takács Péter (szerk.): *Államelmélet*. Szent István Társulat, Budapest, 2007.

Goodin, Robert E.–Klingemann, Hans-Dieter (szerk.): *A politikatudomány új kézikönyve*. Osiris, Budapest, 2003; Fisichella, Domenico: *A politikatudomány alapvonalai*. Osiris, Budapest, 2006; Paczolay Péter–Szabó Máté: *A politikaelmélet rövid története*. Kossuth, Budapest, 1984; Bihari Mihály–Pokol Béla: *Politológia*.

Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2000; Balázs Zoltán: *Politikai értékelmélet*. L'Harmattan, Budapest, 2007; Ottlik László: *Bevezetés a politikába*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1942.

Rusznák Rezső: *A kormányformák értelme és tartalma*. Pfeifer, Budapest, 1928; John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Osiris, Budapest, 1999; Földesi Tamás: *Az igazságosság dilemmái*. Kossuth, Budapest, 1983; John Dunn: *A demokrácia. Bevezetéslen utazás*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995; J. Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Gondolat, Budapest, 1971; Walter Lippmann: *A közjó filozófiája*. Bagolyvár, Budapest, 1993; Robert Michels: *A társadalmi osztály*. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1945.

Történetfilozófia

Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz, Budapest, 1994; Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Atlantisz, Budapest, 1996; Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Európa, Budapest, 2001; Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje*. Gondolat, Budapest, 1987; E. H. Carr: *Mi a történelem?* Századvég Kiadó, Budapest, 1993; Gyurgyák János–Kisantal Tamás (szerk.): *Történetfilozófia*, I–II. köt. Osiris, Budapest, 2006; Kornis Gyula: *Történetfilozófia*. Magyar Történelmi Társulat, Budapest, 1924; Braun Ottó: *Bevezetés a történetfilozófiába*. Pfeifer, Budapest, 1922; Glatz Ferenc (szerk.): *Történelemelméleti és módszertani tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1977; Huszár Tibor (szerk.): *Történelem és filozófia*. Gondolat, Budapest, 1974; Arnold J. Toynbee: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1971; Schütz Antal: *Isten a történelemben*. Szent István Társulat, Budapest, 1943⁴; Jean Danielou: *A történelem misztériuma*. Kairosz, Budapest, 2006.

Kultúrfilozófia

Nagy Sándor–S. Szabó Péter (szerk.): *Kultúrfilozófia*. Szöveggyűjtemény. Zsigmond Király Főiskola, Budapest, 2004; T. S. Eliot: *A kultúra meghatározása*. Szent István Társulat, Budapest, 2003; Prohászka Lajos: *Történet és kultúra*. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1946; Dan Sperber: *A kultúra magyarázata*. Osiris, Budapest, 2001; Jan Huizinga: *A holnap árnyékában*. Windsor, Budapest, 1996; Kenneth Clark: *Nézeteim a civilizációról*. Gondolat, Budapest, 1985; Somogyi József: *A nemzeteszme*. Szent István Társulat, Budapest, 1941; Joó Tibor: *A magyar nemzeteszme*. Franklin, Budapest, 1939.

Az Európa-eszméről: Maller Sándor: *Az Európa-eszme. A kezdetektől a megvalósulásig*. Mundus Kiadó, Budapest, 2000; Németh István: *Európa-tervek, 1300–1945*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2001; Bóka Éva: *Az európai egység gondolat fejlődéstörténete*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2001; Karikó Sándor (szerk.): *Európaiság. Politikai és morális kultúra*. Áron Kiadó, Budapest, 2001; Szénási Éva (szerk.): *Elméletek az európai egységről*. L'Harmattan, Budapest, 2002; Izikné Hedri Gabriella–Palánkai Tibor: *Európa ma és holnap*. Balassi Kiadó, Budapest, 2002; Erich Kussbach–Vörös Imre: *Európa mint keresztény értékközösség*. Hanns Seidel Alapítvány, Budapest, 1996; Frenyó Zoltán: A „keresztény Európa” eszméje. In: uő: *Kereszténység és filozófia*. Kairosz, Budapest, 2006. 81–102.

Novalis: *A kereszténység avagy Európa*. Budapest, 1991. (Klly.: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1991/4–5); Tolsztoj Leo: *Az újkor vége (1905)*. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1945; José Ortega y Gasset: *Elmélkedések Európáról (1949)*. L'Harmattan, Budapest, 2007; Paul Valéry: *Európa nagysága és hanyatlása*. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1945; Oscar Halecki: *Európa milleniuma*. Századvég Kiadó, Budapest, 1993; Robert Schuman: *Európáért*. Pannónia Könyvek, Pécs, 1991; Rémi Brague: *Európa. A római modell*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, h. n. 1994; Szűcs Jenő: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Magvető, Budapest, 1983.

Jogfilozófia

Helmut Coing: *A jogfilozófia alapjai*. Osiris, Budapest, 1996; Frivaldszky János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Szent István Társulat, Budapest, 2007; Frivaldszky János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Szent István Társulat, Budapest, 2011; Varga Csaba (szerk.): *Jog és filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981. Budapest, 1998; Mihelics Vid: *Katolikus tanítás a tulajdonjogról*. Új Ember Kiskönyvtár, Budapest, 1946; Földesi Tamás: *Emberi jogok*. Kossuth, Budapest, 1989.

Eckhart Ferenc: *A szentkorona-tan története*. MTA, Budapest, 1941. Attraktor, Gödöllő-Máriabesnyő, 2003; Kardos József: *A szentkorona-tan története*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1985; Kardos József: *A Szent Korona és a szentkorona-eszme története*. IKVA, Budapest, 1992; Kocsis István: *A Szent Korona tana*. Püski, Budapest, 1995; Zétényi Zsolt: *A szentkorona-eszme mai értelme*. Püski, Budapest, 1997; Tóth Zoltán József (szerk.): *A magyar Szent Korona és a Szentkorona-tan az ezredfordulón*. Szent István Társulat, Budapest, 1999; Tóth Zoltán József: *Megmaradásunk alkotmánya. A Szent Korona-tan*. Hun-idea, Budapest, 2007.

Gazdaságelmélet

Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*. Márton Áron Kiadó, Budapest, 1993; Navratil Ákos: *Közgazdaságtan*, I–II. Budapest, 1933–1939; Navratil Ákos: *Közgazdaságtan és filozófia*. Budapest, 1927; Kislégi Nagy Dénes: *Világnézet és gazdasági stílus*. Budapest, 1944; P. A. Samuelson–W. D. Nordhaus: *Közgazdaságtan*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2012; Mátyás Antal: *A polgári közgazdaságtan története*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1979; J. A. Schumpeter: *A gazdasági fejlődés elmélete*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1980; Czettler Jenő: *Az emberi gazdálkodás története*. Franklin, Budapest, é. n. (1939); Rondo Cameron: *A világgazdaság rövid története*. Mecénás Könyvkiadó. 1994. Heller Farkas: *A közgazdasági elmélet története*. Budapest, 1943; Phillis Deane: *A közgazdasági gondolatok fejlődése*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1984. Aula, Budapest, 1997. Mátyás Antal: *Magyar közgazdászok a két világháború között*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994.

Polányi Károly: *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Gondolat, Budapest, 1976; Witold Kula: *A feudális rendszer gazdasági elmélete*. Gondolat, Budapest, 1985; Henri Pirenne: *A középkori gazdaság és társadalom története*. Gondolat, Budapest, 1983; Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, Budapest, 1982; Peter L. Berger: *A kapitalista forradalom*. Gondolat, Budapest,

1992; Immanuel Wallerstein. *A modern világgazdasági rendszer kialakulása*. Gondolat, Budapest, 1983; Polányi Károly: *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2004; Drábik János: *Uzsoracivilizáció*, I–III. Gold Book Könyvkiadó, Debrecen, 2002–2003. MEK; David C. Korten: *Tőkés társaságok világhuralma*. Kapu, Budapest, 1996; Joseph Vogl: *A kapitalizmus kísértete*. Typotex, Budapest, 2013; Thomas Piketty: *A tőke a XXI. században*. Kossuth, Budapest, 2015.

Georg Simmel: *A pénz filozófiája*. Osiris, Budapest, 2004; Judik József: *A pénz*. Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1932; J. K. Galbraith: *A pénzügyi spekulációk rövid története*. AduPrint, Budapest, 1995; Günter Ogger: *A Fuggerek*. Kelly, Budapest, é. n. (1999); Gunst Péter: *M. A. Rothschild, a bankalapító*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992; Frederic Morton (Fritz Mandelbaum): *A Rothschildok*. Corvina, Budapest, 2002; A. V. Anyikin: *Egy tudomány ifjúkora*. Kossuth, Budapest, 1978; Lewis Mumford: *A város a történelemben*. Gondolat, Budapest, 1985; Lewis Mumford: *A gép mítosza*. Európa, Budapest, 1986; Szabó István: *A magyar parasztság története*. Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1940; Eperjessy Kálmán: *A magyar falu története*. Gondolat, Budapest, 1966; Imreh István: *A rendtartó székely falu*. Kriterion, Bukarest, 1973; Alexander Gerschenkron: *A gazdasági elmaradottság történelmi távlatból*. Gondolat, Budapest, 1984; J. Davidov: *Munka és szabadság*. Kossuth, Budapest, 1965; Ernst F. Schumacher: *A kicsi szép. Tanulmányok egy emberközpontú közgazdaságtanról*. Katalizátor, Budapest, 2014; Wilhelm Röpke: *Civitas Humana*. Hanns Seidel Alapítvány–Kráter Műhely Egyesület, Budapest, 1996.

Pedagógia

Fináczy Ernő: *Egyetemes neveléstörténet*, I–IV. köt. Horánszky, Budapest, 1906–1927. Könyvértékesítő, Budapest, 1984–1986; Pukánszky Béla–Németh András: *Neveléstörténet*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1998⁵; Gloviczki Zoltán–Zsinka László: *Nevelés és iskola az antik és középkori Európában*. Attraktor, Mária-besnyő, 2014; Bábosik István: *Nevelélmélet*. Budapest, 2004; Bábosik István: *Irányzatok és elméletek a magyar nevelésfilozófiában*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2006.

Weszely Ödön: *Pedagógia*. Révai, Budapest, 1932²; Friedrich Kron: *Pedagógia*. Osiris, Budapest, 2003; Tarjányi Zoltán: *Pedagógia*. Szent István Társulat, Budapest, 1998; Schütz Antal: *Pedagógia*. Szent István Társulat, Budapest, 2010; Marczell Mihály: *Neveléstan*. Élet, Budapest, 1938. Tinta, Budapest, 2002; Prohászka Lajos: *Pedagógia mint kultúrfilozófia*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1929; Zibolen Endre: *J. H. Pestalozzi*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1984; Dénes Magda: *J. F. Herbart pedagógiája*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1979.

Pszichológia

Lénárd Ferenc: *A lélektan útjai*. Franklin, Budapest, 1947; Jules Payot: *Az akarat nevelése*. MTA, Budapest, 1905. Franklin, Budapest, 1921³; M. Jarosevskij: *A pszichológia története*. Kossuth, Budapest, 1968; Pléh Csaba: *A lélektan története*. Osiris, Budapest, 2010; Salamon Jenő: *Fejlődéslélektan*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1975; Michael Cole–Sheila R. Cole: *Fejlődéslélektan*. Osiris, Budapest, 2006; R. C. Atkinson [et al.]: *Pszichológia*. Osiris, Budapest, 2005; Jánosi József: *A szellem*. Pázmány Péter Irodalmi Társaság, Budapest, 1935; C. G. Jung: *A lélektani típusok*. Európa, Budapest, 1988.

Retorika

Adamik Tamás–Aczél Petra–Jászó Anna: *Retorika*. Osiris, Budapest, 2005; Szörényi László–Szabó Zoltán: *Kis magyar retorika*. Helikon, Budapest, 1997; Vígh Árpád: *Retorika és történelem*. Gondolat, Budapest, 1981; Kudora János: *A magyar katolikus egyházi beszéd irodalmának ezeréves története*. Stephaneum, Budapest, 1902; Fischer Sándor: *A beszéd művészete*. Gondolat, Budapest, 1966; Fischer Sándor: *Retorika*. Kossuth, Budapest, 1975.

