

T U R A Y A L F R É D

Az ÚJKORI BÖLCSELET



A filozófia története III.

A filozófia története III. • Az újkori bölcsélet

A filozófia története III.

AZ ÚJKORI BÖLCSELET

Írta
TURAY ALFRÉD

Írta
Turay Alfréd

Szerkesztette és lektorálta
Bálint Erzsébet

Felelős kiadó
© Turay Alfréd

ISBN 978-615-02-0392-8

E-könyv [PDF]

2024

BEVEZETÉS

Az újkori bölcselet jellemzése, főbb korszakai és irányzatai

A bölcselet újkorán (más elnevezéssel: korai modern korán) általában a 15. század végétől kezdődő és a 19. század közepéig terjedő időszakot értjük.

Az újkori bölcselet történetének főbb korszakai, illetve irányzatai a következők voltak:

- I. A reneszánsz és a humanizmus: Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Francis Bacon, Galileo Galilei (15-17. sz.)
- II. A racionalizmus: René Descartes, Benedictus Spinoza, G. W. Leibniz (17-18. sz.)
- III. Az empirizmus: Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley, David Hume (17-18. sz.)
- IV. A felvilágosodás kora és Immanuel Kant bölcselete (17. sz. vége – 19. sz. eleje)
- V. A német idealizmus: J. G. Fichte, Fr. W. J. Schelling, G. W. Fr. Hegel (18-19. sz.)

I.

A RENESZÁNSZ ÉS A HUMANIZMUS KORA

A RENESZÁNSZ ÉS A HUMANIZMUS KORÁNAK FOGALMA ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

A reneszánsz (fr. *renaissance*, ol. *rinascimento*: újjászületés) kifejezés a nyugat-európai kultúrának a középkorból a kora újkorba való átmeneti szakaszára, a 14. és a 16. század közötti időszakára utal. Következő korszakait szokás megkülönböztetni: az előreneszánsz, a kora reneszánsz és a kései reneszánsz. E korszakokat az olasz művészettörténeti korszakolás szóhasználatát követők gyakorta a '300-as évek (ol. *trecento*), a '400-as évek (ol. *quattrocento*) és az '500-as évek (ol. *cinquecento*) kifejezésekkel jelölik.

A reneszánsz kifejezést elsőként Giorgio Vasari († 1574) olasz építész, festő és művészeti író használta. A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete című művében¹ az antik művészetek (a festészet, a szobrászat, az építészet) újraéledését, újjászületését értette a reneszánsz (ol. *rinascita* vagy *rinascimento*) kifejezéssel.

Később azonban kiterjesztették e fogalom körét: az emberrel, illetve az emberiséggel foglalkozó tudományok (lat. *studia humanitatis*) és az egész európai kultúra – benne a filozófia – reneszánszáról is beszéltek. J. Chr. Burckhardt († 1897) svájci kultúr- és művészettörténész *A reneszánsz kultúrája* Olaszországban című művében már a kultúra egészének megújulását jellemezte a kifejezéssel.² Ez a kiterjesztett szóhasználat, illetve az egész kultúra „újjászületésként” való jellemzése helytelen előfeltételezésén alapult: nevezetesen azon, hogy az ókort, mint a művészetek és a tudományok virágzásának időszakát, a „sötét” középkorban hanyatlás követte, amelyet aztán egy új, gyümölcsöző korszak váltott fel. Ez az előfeltevés már megfogalmazódott például J. Jacob Brucker († 1770) *A filozófia kritikus története* című ötkötetes művében is.³ Ezt a feltevést természetesen történetileg nem lehet igazolni: aki jól ismeri a középkori filozófiai rendszereket, aligha beszélhet sötét középkorról, illetve a középkori hanyatlás után felvirágzó filozófiai áramlatokról.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a filozófiatörténetben nem alkalmazhatjuk a reneszánsz filozófia megnevezést és korszakmegjelölést. Csupán megfelelő jelentést kell adnunk az „újjászületés” szónak. – A 15. századtól a filozófia is újjászületett, két szempontból is hozott újdonságot a középkorhoz képest.

A reneszánsz bölcselek egyrészt elszakadtak Arisztotelészről és a skolasztikától. Az elszakadás főként abban nyilvánult meg, hogy a reneszánsz gondolkodók

Arisztotelésztől független ókori bölcselek elgondolásait elevenítették fel. Kopernikusz például a napközpontú (heliocentrikus) rendszer eszméjét Cicero közvetítésével a püthagóreus Hiketasz (Kr. e. 5. sz.) tanaiból merítette.

A másik újdonságot abban fedezhetjük fel, hogy a reneszánsz filozófusai megteremtették a természettudományok önállóvá válásának lehetőségét. Megalkották a természetkutatás kísérletekre épülő és a valóságot nemcsak minőségi, hanem mennyiségi szempontból (matematikailag) is leíró tudományos módszereit. Ráébredtek, hogy az arisztotelészi filozófiai fogalmak csak minőségileg írják le a valóságot, de nem adnak igazi oksági magyarázatot. Segítenek ugyan a valóság felfedezésében (görög eredetű szóval heurisztikus fogalmak), mert általánosságban valamiféle érthető programra utalnak, de nem árulják el a vizsgált jelenség okait. Ezért utat mutattak abban, hogy miként lehet és kell a természeti jelenségek okait fűrkészni.

A skolasztikusok azt mondták például, hogy a kő azért esik lefelé, mert ez a természete (formája). Ez a minőségi leírás azonban nem adott oksági magyarázatot a kő természetére, formájára. Ezért a reneszánsz gondolkodói elkezdtek vizsgálni, mi az oka annak, hogy a kőnek olyan a természete (formája), mint amilyennek látják. Kísérileg kezdték vizsgálni a szabadesés jelenségének okait: felismeréseiket számadatokkal is rögzítették, s eljutottak a matematikailag leírható nehézségi (gravitációs) gyorsulás fogalmához, illetve a fizikai törvényhez. Galilei például megállapította, hogy ha eltekintünk a légellenállástól, az egyszerre elejtett, szabadon eső testek tömegüktől függetlenül, azonos sebességgel mozognak, és egyszerre érnek a talajra. Megállapította azt is, hogy a szabadon eső test által megtett út egyenesen arányos az indulásától eltelt idő négyzetével.⁴ A fizikai törvényre vonatkozó megállapításai természetesen nem tették feleslegessé az arisztotelészi forma fogalmát, hiszen tapasztalati alapon és mérések segítségével csak részletesen magyarázták és matematikailag jellemezték azt, amit a filozófus Arisztotelész formának nevezett.

Nemcsak a reneszánsz kifejezés jelentése, de a humanizmusnak mint a reneszánsz eszmei háttérének értelmezése is homályos. A latin *homo* (ember), illetve a *humanus* (emberi) szavakból származó humanizmus szó általánosságban olyan gondolkodási irányzatot jelent, amely elsősorban az emberre figyel, az ember méltóságát hangsúlyozza, és az eszményi ember kiművelését tartja legfontosabb céljának. A kifejezést először Fr. Niethammer († 1848) német evangélikus teológus és oktatási reformer alkalmazta korszakmegjelölésként. A reneszánsz kori humanizmus általános jellemzőit, illetve a középkortól eltérő humanizmus megkülönböztető jegyeit még senkinek sem sikerült egyértelműen meghatározni. Annyi bizonyos, hogy jóllehet a reneszánsz kori humanista gondolkodók filozófusok voltak, nem alkottak filozófiai rendszereket. Inkább az irodalomban, illetve az oktatás és a nevelés tudományának területein fogalmazták meg gondolataikat: e területeken szolgálták az embert azzal, hogy ókori forrásokhoz visszanyúló gondolataikkal igyekeztek megmutatni az eszményi ember megvalósításának lehetséges útjait.

A reneszánsz kor főbb humanista gondolkodói a következők voltak:

Itáliában az arezzói születésű költő, Francesco Petrarca († 1374) a *Canzoniere* (Daloskönyv) című művével vált a reneszánsz humanizmus előfutárává. Giovanni Boccaccio († 1375) író és költő a Firenzei Köztársaságban tevékenykedett. Véleménye szerint a költészet nemcsak az irodalomban érdemli meg a legmagasabb rangot, hanem a bölcsesség és az erényes élet megszerzésében betöltött szerepe miatt is. Legjelentősebb műve a *Decameron* (a tíz napra elosztott napi tíz történet), amellyel megteremtette a novella önálló irodalmi műfaját is. A firenzei humanizmus nagy támogatója volt a Medici-család: Cosimo de' Medici († 1464) és unokája, Lorenzo, 'il Magnifico' († 1492) a művészetek és a tudományok nagy mecénásai közé tartozott. – A Firenze környékéről származó Marsilio Ficino († 1499) Platón és Plótinosz műveiből készített latin fordításokat. Tanítványi körét a 17. századtól kezdve Firenzei Platóni Akadémia néven kezdték emlegetni. Az „akadémia” tagjai nagy szorgalommal foglalkoztak ókori görög íráskor latinra fordításával, valamint Platón és az ókori platonisták műveinek magyarázatával. – A középkor-italiai Fossa városából származó Giovanni Pico della Mirandola († 1494) úgy vélte, hogy az antik filozófia és a szentírási könyvek tartalmilag megegyeznek egymással. Az *Oratio de hominis dignitate* (Az ember méltóságáról szóló beszéd) című művét a történészek a reneszánsz humanizmus egyik fontos tanújának tekintik. Mirandola az ember méltóságát az akarat és a választás szabadságából vezette le: véleménye szerint a szabad akarat különbözteti meg az embert minden más teremtménytől, és ez alapozza meg istenképiséget és utánozhatatlan egyediségét is. – A firenzei Niccolò Machiavelli († 1527) író, filozófus és politikus korának egyik legnagyobb hatású humanista gondolkodója volt a jog- és az államfilozófia területén. Az *Il Principe* (A fejedelem) című művében a politikai hatalom kérdéseivel foglalkozott. Abból indult ki, hogy az uralkodó csak úgy tudja biztosítani hatalmát, ha erősebb ellenfeleinél. Ezért a hatalmat minden áron meg kell szereznie, ha lehet, erkölcsös úton, de nem szabad visszarettennie más eszközöktől sem. Machiavelli a politikát elválasztotta az erkölctől. Nem vette észre: abból a tagadhatatlan tényből, hogy a jó gyakran a rosszon keresztül valósul meg, nem következhet az – legalábbis a keresztény erkölcsstan szerint –, hogy a jó cél szentesíti a bűnös eszközt.

A humanizmus római kibontakozásának V. Miklós pápa († 1455) kultúrpolitikája adott erős lendületet: híres tudósokat és irodalmárokat hívott udvarába, támogatta az ókori görög szövegek latinra fordításának ügyét, és lelkes könyvgyűjtőként megteremtette egy új vatikáni könyvtár alapját. – Az itáliai származású és elsősorban Bécsben tevékenykedő Enea Silvio Piccolomini, aki II. Pius néven lett pápa († 1464), reneszánsz egyházfőként és humanista gondolkodóként vonult be a történelem lapjaira: polihisztor, a régészet és a művészet pártolója, valamint az emberi élet értékének elkötelezett hirdetője volt.

A horvát származású Vitéz János († 1472) esztergomi bíboros-érsek Mátyás király († 1490) egyik nevelője volt. Később az uralkodó kancellárja lett. Mátyás, aki a humanizmus egyik legfontosabb magyarországi előmozdítója volt, itáliai és hazai humanistákkal vette körül magát, és megalapította a híres *Bibliotheca Corvinianát*, a reneszánsz egyik legnagyobb könyvtárát. – Vitéz egyik unokaöccse, a Horvátországból származó Janus Pannonius, magyar nevén Csezmicei János († 1472) pécsi püspök a humanizmus első név szerint is ismert magyar költője.

A 16. század jelentős magyarországi humanistái közé tartozott Sylvester János († 1551 k.) bibliafordító, a magyar esszéirodalom megteremtője. Művei közé tartozik az Újszövetség

magyar fordítása és a *Grammatica Hungaro-Latina* (Magyar-latin nyelvtan), a magyar nyelv első nyelvtana.

Az Alpoktól északra a holland Rotterdami Erasmus († 1536) Ágoston-rendi szerzetes, filozófus és teológus volt a legbefolyásosabb humanista. Nagyon jelentős erőfeszítéseket tett azért, hogy az Újszövetségnek a görög szöveghez való visszatéréssel tiszta, hamisítatlan változatát kapja meg. Műveiben megkísérelte annak a humanista eszménynek megrajzolását, amelyet ő a *philosophia Christi* (Krisztus filozófiája) névvel illetett. – A németországi Brettenből származó Philipp Melanchthon († 1560), Luther Márton közeli barátja és munkatársa a protestantizmus első rendszerező teológusa. Humanista tudományszervezőként maradandó hatással volt a protestáns iskolák és egyetemek megszervezésére. – A németalföldi Delftből származó Hugo Grotius († 1645) a Holland Köztársaság humanista államférfija és jogásza volt. A *De iure belli et pacis* (A háború és a béke jogáról) című művének megírásával a modern nemzetközi jog előfutárává vált. Elgondolása szerint a jog nem a haszonban, s nem is a hatalomban, hanem az ember eszes és társas természetében, a „természetjogban” gyökerezik. A természetjog alapja a tulajdonhoz való jog. Belőle vezeti le Grotius az összes többi jogot: az ember eladhatja magát rabszolgának, a meghódított országok lakosai rabszolgasággal vásárolhatják meg jogukat az élethez, stb. A nép vagy az állam ellenben nem a király tulajdona, mint a cipője vagy a ruhája. Grotius a népfőlség elvét vallja: az uralkodó hatalma nem közvetlenül Istentől, hanem a néptől van; a hatalmat a nép kapja Istentől, és a nép bízta meg a királyt a hatalom gyakorlásával. Grotius azonban nem vonja le a népfőlség elvének következményét, s visszautasítja azt a nézetet, amely szerint a nép meg is ölheti az uralkodót, ha az visszaél hatalmával, és elnyomja a népet.

Az angol humanizmus legismertebb képviselője Thomas More (Morus Tamás, † 1535) államférfi és író, aki VIII. Henrik király titkáraként és diplomatájaként tevékenykedett, majd lord-kancellár lett. 1516-ban adta ki *Utópia* című könyvét, amelyben bemutatta az utópisztikus szocializmusra, vagyis a közösségi tulajdonon alapuló államra vonatkozó elgondolását. Kancellárként eleinte nem kívánt állást foglalni abban a vitában, amely második házasságának érvényesítését illetően alakult ki a király és a pápa között. Ám 1534-ben, amikor VIII. Henrik kiadta egyházfőiségi rendeletét, melyben szakított a római pápával, s önmagát az angliai egyház egyetlen és legfőbb fejévé nyilvánította, megváltozott a helyzet. Minden alattvalónak esküt kellett tennie erre az új törvényre. Morus lemondott kancellári tisztjéről, s megtagadta az eskü letételét. Ezért a londoni Towerbe zárták. Perének tárgyalásán kijelentette, hogy világi uralkodó nem tulajdoníthat magának vallási jogokat. Emiatt a király parancsára halálra ítélték és lefejezték.

A reneszánsz és humanizmus korának főbb, rendszert alkotó bölcselői: Nicolaus Cusanus (15. sz.), Giordano Bruno (16. sz.), Francis Bacon (16-17. sz.) és Galileo Galilei (16-17. sz.).

I.1 NICOLAUS CUSANUS

1. Élete és művei

Nikolaus Krebs (latinus nevén: Nicolaus Cusanus) 1401-ben született a Mosel folyó mellett lévő Kues (latin nevén: *Cusa*) településen, amely Triertől északra keletre található. A németalföldi Deventer kolostori iskolájának elvégzése után a Heidelbergi Egyetemen filozófiát tanult. 1417-től Páduában jogi, matematikai és természettudományos jellegű tanulmányokat folytatott. Itt szerezte meg az egyházjog doktora címet. 1425-ben a trieri érsek titkára lett. A következő évben már Kölnben tartózkodott, ahol egyházjogi előadásokat tartott, és jogtörténeti kutatásokba kezdett.

Itt tudta bebizonyítani, hogy az úgynevezett Konstantini Adománylevél (lat. *Donatio Constantini*) feltehetően a 8. században keletkezett hamisítvány. Az adománylevél szerint Nagy Konstantin császár († 337) a pápaságnak, pontosabban Szilveszter pápának adományozta Itália területét, és ezzel megalapozta az egyházi államot. A középkori pápák e dokumentum alapján igyekeztek elismertetni a pápaságnak a császársággal szembeni felsőbbbbségét.



NICOLAUS CUSANUS

1430 körül szentelték pappá. Részt vett az 1431-ben kezdődő Bázeli Zsinaton, ahol eleinte a zsinat, majd a pápa tekintélyét védelmezte. 1437-ben tagja volt annak a Konstantinápolyba küldött követségnek, amely a keleti egyháznak a Rómával való megbékélését szorgalmazta. 1438 és 1448 között Németországban pápai követként munkálkodott. Időközben bíborosi kinevezést kapott, majd 1448-ban ténylegesen is bíborossá lett. 1450-ben a tiroli Brixen püspökévé nevezték ki. Minthogy reformkísérletei többnyire kudarcot vallottak, Rómába vonult vissza, ahol a pápai udvar bíborosaként tevékenykedett. 1464-ben halt meg az umbriai Todiban.

Főbb művei: Cusanus sokféle tevékenysége ellenére is hűséges maradt a filozófiához, a teológiához és a matematikához. Figyelemre méltó műveket hagyott hátra. Legjelentősebb műve, a *De docta ignorantia* (A tudós tudatlanság) 1440-ben látott napvilágot. Valamivel később írta a *De coniecturis* (A feltevésekről) című művét. 1449-ben készült el az *Apologia doctae ignorantiae* (A tudós

tudatlanság apológiája) című alkotása. Ebben a heidelbergi teológus, Johannes Wenck († 1460) ellenvetéseire válaszol. 1450-ben írta az *Idiota de sapientia* (A laikus a bölcsességről), az *Idiota de mente* (A laikus a szellemről) és a *De staticis experimentis* (A mérlegelt kísérletek) című értekezéseit, melyekben természettudományos érdeklődése is megmutatkozik. Élete utolsó éveiben íródott a *De visione Dei sive de icona Dei liber* (Isten látásáról avagy Isten ikonjáról szóló könyv), a *De beryllo* (A nagyítótűveg), a *Triologus de possess* (Három személy közti párbeszéd a képességi és a valós lét egységéről), a *De non aliud* (A nem-más) és a *De venatione sapientiae* (A bölcsesség vadászása). E művek mellett jelentősek még a *De Deo abscondito* (A rejtett Isten), a *De dato patris luminum* (A fények atyjának ajándéka), a *De apice theoriae* (A teória csúcsa), a *Dialogus de Genesi* (Párbeszéd a Geneziszről), a *De ludo globi* (A kuglijátékról) és a *Compendium* (Tömör kivonat) című munkái, valamint prédikációi is. Külön említést érdemel két olyan műve, amelyek a kereszténységnek a nem keresztény vallásokhoz való viszonyáról szólnak: a *De Pace Fidei* (A hit békéje) és a *Cribratio Alchorani* (A Korán átrostálása).

Összes műve latin-német nyelvű szövegeit tartalmazza: Nikolaus von Kues, *Die Philosophisch-theologischen Schriften, 3 Bände* (Wien, 1989, Herder) kiadás.

Főbb műveinek online változata elérhető a Bibliotheca Augustana, litteraturae et artis collectio könyvtár honlapján.

2. Ismeretelmélete

Az ember három megismerőképesége: az érzék (lat. *sensus*), az értelem (lat. *ratio*) és az ész (lat. *intellectus*). Az érzék az értelemnek, az értelem pedig az észnek alárendeltje.¹

Az értelem tevékenysége következtető, kifejtő (latin eredetű szóval: diszkurzív) tevékenység. E tevékenység hasonlósága felfedezhető az állatok világában is. Az értelem az érzéki adatokra támaszkodik, és ezek alapján általános fogalmakat alkot.² Működésének alapvető törvénye az ellentmondás-mentesség elve. Ezért az ellentéteket egymástól elkülönültnek tekint, és nem tudja ezeket egybefogni.³ Mindaz, amit logikának nevezünk, kizárólag az értelemhez tartozik, s a logika törvényei csak az értelem számára mérvadóak. Azt, ami minden ellentétben túl van, az értelem a maga logikájával nem tudja elérni.⁴

Az ész tevékenysége az igazság egyszerű szemlélése (lat. *visio intellectualis, simplex intellectio*). Az állatoknál ez a képesség nem található meg. Ezért, jól lehet az állat is következtet, nincs róla tudomása, s nem tudja következtetéseit megítélni. Az ember az ész képességének köszönhetően tud következtetéseiről, s meg tudja azokat ítélni.⁵ Az ész önmagából meríti ismereteit, kritériumait. Mivel működése nem kötődik testi szervhez, nem az érzékiből való elvonat-

koztatás alapján szerez ismereteket.⁶ Képességileg valamennyi ideát magába zár, s tevékenysége abban áll, hogy a képességileg birtokolt ideákat valóságba vigye. Az érzéki ismeret csak indítást ad ehhez, miközben felébreszti a benne szunnyadó ideákat.⁷ – Az ész eleve tud a sokféleségben lévő dolgok egyetlen, egyszerű és egységes alapjáról.⁸ – Az ész eleve tud az ideákról, és ezért tudja, hogy az érzék és az értelem csak hozzávetőleges ismeretet nyújt. Tudatában van annak, hogy „semmi sem annyira pontos a világon, hogy ne lehetne még pontosabb, semmi sem olyan egyenes, hogy ne lehetne még egyenesebb, semmi sem olyan igaz, hogy ne lehetne még igazabb.”⁹ Az ész számára nem érvényes az ellentmondás-mentesség elve, az ellentétek össze nem férhetőségének törvénye. Az ész inkább egyesíti az ellentéteket, amennyiben felismeri, hogy azok kölcsönösen elviselik és kiegészítik egymást.¹⁰ – Az ész eleve tud a végtelenről, és ezért fedezi fel a dolgok végességét. Nem a határ tagadásával jutunk a végtelen fogalmához, hanem ellenkezőleg: a végtelen ismeretében fedezzük fel a dolgok végességét.

A dolgok egységes, eszményi és végtelen alapjára, vagyis az abszolútumra vonatkozó észismeretet Cusanus tudós tudatlanságnak (lat. *docta ignorantia*) nevezi.¹¹ E különös kifejezés azt jelenti, hogy az ész belátja korlátait, tud arról, ami a korláton túl van, jóllehet azt is tudja, hogy a korláton túli valóságról nem szerezhet világos fogalmi ismeretet: „Az a tudás, amely által az ember azt hiszi, olyasmit tud, ami nem tudható, nem tudás; ebben az esetben a tudás azt jelenti, az ember tudja, semmit sem tudhat.”¹² A tudós tudatlanság különbözik az egyszerű tudatlanságtól, a ténytudástól, és pedig azáltal, hogy tudunk róla. Úgy viszonyul a tudatlansághoz (vagy vélt tudáshoz), mint a látó embernek a napfényre vonatkozó tudása viszonyul a vaknak a napfényre vonatkozó tudásához.¹³ A vak semmit sem tud e fényességről, s ha hall is valamit róla, s úgy hiszi, hogy tud valamit a napfényről, akkor sem tud semmit. A látó ember tudása egészen más. Bevallja ugyan, hogy nem tud semmit a Nap fényességéről, de ezt azért mondja, mert megtapasztalja, hogy e fényesség meghaladja az ember látóképességét. Így neki tudása van nemtudásáról. – A tudós tudatlanság az Istenre irányuló háttéri (transzcendentális) tapasztalat. Erre utal Cusanus kijelentésével: „Tudós tudatlansággal rendelkezünk, ami nélkül nem kereshetnénk Istent.”¹⁴

3. Tanítása Istenről

Cusanus gondolkodásának középpontjában Isten áll. Ugyanakkor Isten létezésének kérdése kifejezetten mégsem vetődött fel filozófiájában. Ő ugyanis eleve Isten létének tényéből indul ki. Úgy vélte, hogy a feltétel egyrészt nem szorul bizonyításra, másrészt a feltételtől függő valóság nem vonhatja kétségbe a feltételt, amelytől függ. A sokaság szükségszerűen előfeltételezi az egységet. S Cusanus ebből a kétségbevonhatatlan egységből indult ki. Számára nem az egység

volt a probléma, hanem az, hogy a 'más', a 'sok' hogyan viszonyul az egyhez. Nem az abszolút elv létezésére akart rámutatni, hanem természetét fürkészte. A felfoghatatlant akarta megközelítő módon felfogni, s olyan nevet akart találni a 'minden nevet meghaladó' számára, amely a legmegfelelőbb a nevek közül.

Isten a legnagyobb (lat. *maximum*) és a legkisebb (lat. *minimum*): Ha Istenre gondolunk, a legnagyobbnak gondoljuk őt, azaz olyan nagy, aminél nagyobb nem gondolható. Ha azonban Isten a legnagyobb, akkor benne minden valóságos. Ha ugyanis nagyobbá válhatna annál, mint amilyen valójában, nem Ő volna a legnagyobb. Ebből azonban az következik, hogy Istennek mint legnagyobbnak egyben a legkisebbnek kell lennie. Mert ha benne minden valóság (lat. *actus*), nem lehet kisebb, mint amilyen. Ha kisebb lehetne, akkor lehetőségi lét volna benne, s nem volna tiszta valóság. Ami azonban már nem lehet kisebb annál, mint amilyen, az éppen a legkisebb. Isten egyszerre a legnagyobb és a legkisebb: a két ellentét, amely az értelem számára kizárja egymást, az ész szempontjából tekintve Istenben egybeesik.¹⁵

Istenben a lehetőségi lét (lat. *posse*) egybeesik a valós léttel (lat. *esse*). Ezt a gondolatot Cusanus a következő módon fejti ki: El kell fogadnunk, hogy ami lehetetlen, hogy valóra váljék, az nem válik valóra.¹⁶ Mindaz, ami valóságos, az lehetséges is, mert ami lehetetlen, az nem lehet sosem valósággá. Ezt a lehetőséget azonban meg kell előznie valamilyen valóságnak, amely a lehetőséget valóságba viszi. A lehetőséget megelőző valóságnak azonban magának is lehetségesnek kell lennie, mert ha nem volna lehetséges, akkor nem lehetne valóságos sem. Ez azt jelentené, hogy a lehetőségnek egyszerre kellene megelőznie és követnie a valóságot. De nem lehet korábbi, mert önmagát nem tudná valóságba vinni; ugyanakkor nem lehet utóbbi sem, mert lehetőség nélkül nincs valóság. S ebből az következik, hogy az első elvben a lehetőség és a valóság egyszerűen egybeesik, vagyis azonos egymással.¹⁷ Ezért ezt az elvet „a lehetőséggel egyenlő valós lét” (lat. *possest*) kifejezéssel kell jelölnünk.¹⁸

Isten az ellentétek egybeesése (lat. *coincidentia oppositorum*) és megszűnése. Minthogy Isten végtelen, Ő minden ellentét egysége. Mivel végtelenül nagy, végtelenül kicsiny, és fordítva. Mindaz, ami az értelem számára kibékíthetetlen ellentét, Istenben osztatlan, különbség és ellentét nélküli egység. Isten felette áll minden állításnak és tagadásnak. Ő mindaz, amit róla gondolunk, de éppúgy nem az, mint amit róla gondolunk. Ő mindaz, amit tagadunk róla, s ugyanakkor nem az, amit róla tagadunk.¹⁹ Isten megelőz minden különbséget és ellentmondást, s felette áll minden különbségnek és ellentétnek. Benne minden egy. Isten a feltétlen egyszerűség és a feltétlen azonosság.²⁰

Annak ellenére, hogy a végtelen és a minden ellentétet egységesítő egység felülmúlja fogalmi világunkat, Cusanus szerint a hozzávetőleges ismeretet nyújtó értelem világában (első-sorban a geometriában) találhatunk olyan analógiákat, amelyek valamelyest érthetővé teszik

a mindeneket egységesítő alap fogalmát. A körvonal és az egyenes vonal például egymásnak ellentétei. De ha a körhöz érintőt húzunk, s növeljük a kör átmérőjét, azt látjuk, hogy a körív egyre jobban közelít az egyeneshez. Ha a kört végtelennek gondoljuk, belátható, hogy ebben az esetben a körív és az egyenes vonal egybeesik. Az ellentétek a végtelenben egybeesnek.²¹ Ehhez hasonlóan a végtelenben a háromszög és az egyenes vonal is egybeesik. Ha a háromszög egyik oldalát a végtelenségig növeljük, ezzel szemközti, legnagyobb belső szögének (180°) szárai a legkisebb szögeinek (0°) száraival esnének egybe, és két oldala egybeesne a végtelen harmadik oldallal.²²

Isten az ellentétek egységeként feltétlenül szükségszerű valóság (lat. *absoluta necessitas*): Mivel Ő az ellentétek egysége, kizár minden ellentétet. Ennek következtében az isteni lét kizárja a nemlétet is. Nem lehet, hogy Isten ne legyen, mert Ő felülmúlja a lét és nemlét ellentmondását, azaz szükségszerű.²³ – Isten a feltétlen igazság, és ezért oly módon szükségszerű, hogy lehetetlen, hogy ne legyen; és lehetetlen ezt az igazságot nemlétezőnek gondolni. Ha ugyanis igaz, hogy Ő van, van igazság; ha pedig igaz, hogy Ő nincs, ugyancsak van igazság. Állíthatjuk azt, hogy „igaz az, hogy van igazság”, s mondhatjuk azt is, „igaz az, hogy nincs igazság” – mindkét esetben az igazság létét állítjuk. Ezért az igazság az, hogy van feltétlenül szükségszerű lét, amely maga az igazság, és amely által minden az, ami. – Isten léte megelőz minden kételyt: minden reá vonatkozó kérdés előfeltételezi Isten létét. Az a kérdés ugyanis, hogy „van-e Isten?”, előfeltételezi a feltétlen létet, illetve e létre vonatkozó ismeretünket.²⁴

Minthogy Isten végtelen, s benne az ellentétek egybeesnek, az isteni lét az értelem számára teljességgel elérhetetlen és felfoghatatlan (lat. *incomprehensibile*). Az értelem nem tud róla megfelelő fogalmat alkotni, és az ember nem tud megfelelő nevet adni Istennek. Ő megnevezhetetlen (lat. *innominabilis*) valóság.²⁵ A végtelen Isten önmagában véve a legérthetőbb valóság, de nem ilyen az emberi szellem számára. Hasonló a helyzet, mint a Nap esetében. A Nap a leginkább látható valóság, de ha beletekintünk, elvakítja a szemet, és így a szem számára leginkább látható valóság a legkevésbé látható valósággá válik. Ennek ellenére a szellemnek éppen akkor van legvalósabb ismerete Istenről, amikor az isteni végtelenség fénye elvakítja őt.²⁶ Ebben az értelem fölé emelkedő s a végtelenségtől elvakított látásban az emberi szellem Istent egynek, minden ellentétet felülmúló, egyszerű és titokzatos valóságnak „látja”.²⁷ Amikor a szellem belátja, hogy a végtelen meghaladja tudását, eljut a tudós tudatlanság állapotába, és ez a felfoghatatlanság felfogásaként a legvalósabb ismeret Istenre vonatkozóan.²⁸

Abban a fáradozásában, hogy megfelelő nevet találjon az isteni természet jelölésére, Cusanus végül is a transzcendentális tulajdonságokra vonatkozó hagyományos tanítást használja fel. Istent a nem-másvalami (lat. *non aliud*) névvel illeti, és úgy gondolja, hogy ennek a megnevezésnek alapjai már az ál-dénesi iratokban megtalálhatók.²⁹ Mint ahogy az egy, az igaz, a jó és a szép, úgy a

valami is fölcserélhető a lét (lat. *ens*) megnevezéssel. Minden létező valami (lat. *aliquid*), mert osztatlan önmagában (lat. *indivisum in se*), és minden mástól elkülönült (lat. *divisum ab omni alio*). Minden létező egy más-valami (lat. *aliud quid*).³⁰ Minden létező csak valamiként létezhet, s csak valamiként, azaz a mástól való különbözőségében ismerhető meg. A „más-valami” fogalma előfeltételezi a sokaságot, s a valami megismerése csak a sokaságra vonatkozó ismeretben lehetséges. Az azonban, ami ilyen módon létezik, nem lehet Isten, és Isten ilyen módon nem ismerhető meg. Istenre szükségszerűen a nem-más (lat. *non aliud*) nevet kell alkalmaznunk: a más előtt csak a „nem-más” található.³¹

A „nem-más” másvalami által nem fejezhető ki,³² mert mindennél egyszerűbb és minden másnál korábbi. A „nem-más” nem állítás, és nem tagadás. Minden előtt van, mint minden lét és megismerés elve (lat. *principium essendi et principium cognoscendi*).³³ A „nem-más” bizonyos értelemben a transzcendentális tulajdonságokat is felülmúló fogalom, amely a végső alapra utal.³⁴ Cusanus a „nem-mást” rejtélyes titoknak (lat. *aenigma*) is nevezi: „Aki annak alapján, hogy a nem-más önmagát határozza meg, látja, hogy a nem-más semmi más, mint a nem-más, és aki annak alapján, hogy a nem-más minden egyes dolgot meghatároz, látja, hogy a nem-más mindenben minden és az egyedekben egyed, az belátja, hogy a nem-más a másnak mása, és ez nem áll szemben a mással. Ez semmivel össze nem hasonlítható titok.”³⁵

4. A világ és Isten

Isten az abszolút nagyság, és ezzel az abszolút nagysággal szemben semmi sem állhat. Ezért azt kell mondanunk, hogy a végtelen nagyságban az összefogottság (lat. *complicatio*), azaz az egybeesés állapotában mindennek benne kell lennie. Isten minden, de csak annyiban minden, amennyiben benne minden összefogott egységben van (lat. *Deus complicitate est omnia*). Ugyanakkor Isten nem a dolgok közül való, amennyiben a dolgokat egymástól elkülönülten, azaz kifejtettségükben (lat. *explicatio*) szemléljük (lat. *Deus est nihil omnium explicite*). Azáltal, hogy minden Istenben van, Ő mindent magában foglal össze (lat. *omnia complicans*). És azáltal, hogy Ő maga mindenben benne van, kifejt mindent (lat. *omnia explicans*).³⁶ A világ minden egyes részében benne van az egész, mert Isten minden mindenben (lat. *quodlibet in quolibet*).

Isten minden létnek az összefogottsága, minden lényegnek lényege, minden forma formája, azaz mindennek a valós léte (lat. *actus omnium*).³⁷ Ez nem azt jelenti, hogy Isten minden dolognak közvetlenül alkotja lényegi formáját, hanem azt, hogy Isten az abszolút transzcendens forma: az összefogottság formájában benne van minden lényegi forma, s belőle erednek a lényegi formák. Isten azáltal minden dolog formája, hogy Ő ajándékoz minden formát (lat. *quia dat*

omnibus esse).³⁸ Ez másként fogalmazva azt is jelenti, hogy minden dolog, amennyiben Istenben van, annyiban azonos Istennel.³⁹

Mindaz azonban, ami az abszolút összefogottság (lat. *complicatio*), az egység állapotában van, a világban kifejtettségként (lat. *explicatio*) és sokféleségként nyilvánul meg. Isten tehát különbözik a világtól.⁴⁰ A világban lévő dolgok is egységet alkotnak, de csak viszonylagos egységet. A világ egység a sokféleségben, azaz a világ egysége nem az abszolút legnagyobb (lat. *maximum absolutum*), hanem a korlátozott, az összevont legnagyobb (lat. *maximum contractum*).⁴¹ Isten tehát ebből a szempontból is különbözik a világtól.

Isten összefogottan mindent magában foglal, amennyiben minden benne van; és Ő fejt ki mindent, amennyiben Ő mindenben benne van.⁴² Amennyiben minden dolognak az összefogottsága, mindaz, ami benne van, azonos vele; amennyiben pedig minden dolog kifejtettsége, Ő minden dologban az, ami a dolog. Cusanus azonban megjegyzi azt is, hogy az összefogottság és a kifejtettség módja felfoghatatlan számunkra. A tudós tudatlanság ezen a területen is érvényes.⁴³

Bár Cusanus időnként félreérthetően fogalmaz, mindenképpen el akarja kerülni az Istent a világgal azonosító panteizmust. Amikor például azt állítja, hogy Isten középpontja és kerülete is a világnak,⁴⁴ ezt nem panteisztikus és nem akozmista (a kozmosz valóságát tagadó) értelemben kell venni. A világ ugyanis szerinte nem határolt szféra, amelynek középpontja és kerülete van. Minden pontja centrumnak tekinthető, és nincs kerülete. Isten abban az értelemben nevezhető középpontnak, hogy mindenütt jelenvaló. S abban az értelemben kerülete a világnak, hogy helyhez kötött jelenléttel sehol sincs a világban. – A világ teofánia – miként Eriugena (9. sz.) mondotta –, az isteni lét korlátozódása, összevonódása (lat. *contractio*). Az univerzum, azaz az összevont legnagyobb az abszolút legnagyobból kiáramlás (lat. *emanatio*) útján származik.⁴⁵ Valamennyi teremtmény „mintegy teremtett isten” (lat. *quasi deus creatus*).⁴⁶ – Ugyanakkor a világ létezői mégsem azonosak minden szempontból Istennel.⁴⁷ Johannes Wenck ellenvetésére, miszerint Cusanus azonosítja a teremtőt és a teremtményt, illetve az ősképet és a képmást, a filozófus tömören csak ezt válaszolja: ilyesmit csak egy bolond (lat. *homo insensatus*) állíthat.⁴⁸ Határozottan mondja, hogy a teremtmények különböznek Istentől.⁴⁹

Jóllehet a világ véges dolgokból áll, mégis bizonyos értelemben végtelen. Például vég nélküli, illetve határtalan időben. Cusanus egyetért Platónnal abban, hogy az idő az örökkévalóság képmása,⁵⁰ és azt állítja, hogy a teremtés előtt nem volt idő. Ezért azt kell mondani, hogy az idő az örökkévalóságból fakad. Ha pedig az idő az örökkévalóságból származik, részesül is az örökkévalóságból: „Az időt tehát öröknek mondjuk, mivel az örökkévalóságból folyik. Így a világ is örök, mivel az örökkévalóságból és nem az időből származik. Az örök név azonban jobban illik a világra, mint az időre, mert a világ tartama nem függ az

időtől. Az ég mozgásának és az időnek – a mozgás mértékének – megszűntével ugyanis a világ léte nem szűnik meg.”⁵¹

Cusanus különbséget tesz az idő (lat. *tempus*) és a tartam (lat. *duratio*: létben való maradás, fennmaradás) között, bár nem fejt ki e témát. Az idő a mozgás mértéke, és így a szellem eszköze, a szellem függvénye.⁵² Ha a mozgás megszűnne, nem volna idő, de volna tartam. Az egymásra következő tartam (lat. *duratio successiva*), vagyis az idő, az abszolút tartamnak, azaz az örökkévalóságnak képe. Az örökkévalóság fogalmát úgy tudjuk valamiképpen megközelíteni, hogy vég nélküli tartamnak tekintjük. A világ tartama az isteni örökkévalóság hasonmása, s bizonyos értelemben végtelennek, azaz képességileg vég nélkülinek tekinthető.

Az egyetlen univerzumot nem határolja más univerzum. Ezért bizonyos értelemben térbelileg is végtelen. Nincs szilárd középpontja, illetve valamennyi pontja középpontnak tekinthető. Nincs abszolút értelemben vett „fenn” és „lenn”. A Föld nem az univerzum centruma, és nem is a legalacsonyabb része. A Napnak sincs kitüntetett helyzete. Ítéleteink ezeket a dolgokat illetően viszonylagosak. Az univerzumban minden mozog, és így a Föld is.⁵³ A Föld kisebb, mint a Nap, de nagyobb, mint a Hold, amint ezt a napfogyatkozások megfigyeléséből tudjuk.⁵⁴ Cusanus nem állítja kifejezetten, hogy a Föld a Nap körül kering, de azt mondja, hogy más testekkel együtt a Nap is, és a Föld is mozog, bár sebességük nem egyforma. Az, hogy nem észleljük a Föld mozgását, nem érv e mozgás ellen: a mozgást ugyanis csak fix ponthoz viszonyítva észleljük (ha például a hajóról nem látnánk a partot, és nem tudnánk a víz mozgásáról, azt hihetnénk, hogy a hajó álló helyzetben van).⁵⁵ Az égitestek mozgásának tanulmányozásához fix pontra volna szükségünk, de a világban nincs ilyen fix pontunk. Az asztrolómiában így csak megközelítő, illetve viszonylagos ismeretekre tehetünk szert.

A világ egyedi létezőkből áll. Nincs két pontosan egyforma egyed. Cusanus szerint igazuk van azoknak, akik azt állítják, hogy az egyetemesek (univerzálék) nem ténylegesen léteznek.⁵⁶ Csak az egyedi dolgok léteznek, s az egyetemes mint olyan a fogalmi rendhez tartozik. Mindazonáltal valamilyen faj tagjai sajátos közös természettel bírnak, amely valamennyiben összevontan (lat. *contracte*), azaz egyedi természetként van jelen. Az egyedi dolgok azonban nem valósítják meg teljesen fajuk minden tökéletességét, így a faj minden tagjának megvan a külön jellege.⁵⁷ Minden egyedi valóság sajátos módon nyilvánítja ki Istent. Az egyedek azonban nemcsak Istent tükrözik, hanem az univerzum egészét is. Az univerzum összevontan létezik minden véges egyedi dologban.⁵⁸

A világ harmonikus rendszer. Véges dolgok sokaságából áll, de tagjai úgy vonatkoznak egymásra és az egészre, hogy egységet alkotnak a sokaságban.⁵⁹ Az egyetlen univerzum az abszolút és egyszerű isteni egység „kifejtődése” (lat. *explicatio*).

Cusanus szerint a világnak van lelke, de ezt nem úgy kell érteni, mint ahogyan a platonikusok értették. A filozófus szerint ugyanis Platón és követőinek tanításában a világlélek különbözik az istenségtől. A világlélek (lat. *anima mundi*) nem az Istentől és a véges dolgoktól különböző valóság. A világlélek egyetemes forma, amely minden formát magába ölel, de nincs elkülönült léte. A formák ténylegesen az isteni Igében vannak, és a dolgokban összevontan, azaz egyedi formaként léteznek.⁶⁰ Így Cusanus szerint a világlélek azonos Istennel, „aki mindent mindenben végbevisz”.⁶¹ A világlélek tehát nem a világ és az Isten közti önálló közvetítő.

5. Az ember

Az ember a háromszorosan tagolt világrend része. Minthogy egyesíti magában a szellemi és a testi világot, az emberi természet valamiképpen magába zárja mindazt, ami a két említett világhoz tartozik. Az ember mikrokozmosz.⁶² És ebben az értelemben az emberi természet az Isten teremtett képmása. Isten valamennyi dolog abszolút összefogottsága. Az emberi természetben is megvannak a dolgok összefogottság (lat. *complicatio*) formájában, de nem abszolút, hanem összevont módon (lat. *contracte*). Így az ember bizonyos értelemben istennek és világnak is nevezhető: „Az ember ugyanis isten, de nem abszolút módon, mivel ember; tehát emberi isten. Az ember a világ is, de nem minden a maga összevontságában, mivel ember. Tehát az ember mikrokozmosz vagy valamilyen emberi világ. Az emberség tartománya tehát a maga emberi képességének megfelelően öleli át Istent és a világmindenséget.”⁶³

Miként a világnak, az embernek is van lelke.⁶⁴ Az emberi lélek szellem (lat. *mens*). Ez valamiféle isteni „mag”, amely testbe helyeződött.⁶⁵ Az emberi szellem a valamennyi dolog ősképeinek képmása (lat. *imago*).⁶⁶ Az önmagára fordulásban találja meg azt a kritériumot, amelynek alapján mindent megítél. A *mens* (szellem) kifejezést Cusanus a mérni, mértéket adni (lat. *mensurare*) kifejezésből eredezteti.⁶⁷ Megismerni annyi, mint mértéket adni.⁶⁸ Isten képmásaként az ember minden dolog mértéke. A lélek egyszerű, oszthatatlan erő.⁶⁹ A szellemi lélek egyben szubsztanciális formája (vegetatív és érzéki lételve) is az embernek.⁷⁰

A lélek mindenütt jelen van a testben. Hatását a vérben lévő életszellemen keresztül fejt ki a testre.⁷¹ A szellemi lélek csak meghatározott testtel állhat kapcsolatban.⁷² Az egyedi lélek nem nemzés útján jön létre, hanem közvetlenül Isten teremti.⁷³ A lélek úgy viszonyul a testhez, mint az összefogottság (lat. *complicatio*) a kifejtettséghez (lat. *explicatio*): ami a lélekben erő szerint van meg, az a testben valódi alakzatokban fejtődik ki.⁷⁴ Az egyszerű és élő lélek természete alapján halhatatlan. A szellem ugyanis elvonatkoztatja a változó és mulandó dolgokból a változatlant és az el nem múlt, s magára veszi. Ezt nem tehetné meg, ha nem volna halhatatlan. Az önmozgással rendelkező élő lélek

nem pusztulhat el semmiféle külső mozgás hatására, hiszen természetét illetően önmozgás, és a külső mozgások mérőjeként felette áll ezeknek a mozgásoknak.⁷⁵

6. Az emberi élet célja és a vallások

Az ember célja a felfoghatatlan és rejtőzködő Isten (lat. *Deus absconditus*). Ennek mutatója a végtelenre és a tökéletességre irányuló vágyakozás. A cél elérésében Krisztus segít, aki egyedüli közvetítő Isten és az ember között.

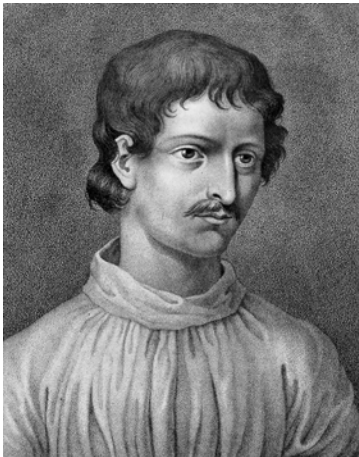
Az univerzum korlátolt, konkrét vagy összevont legnagyobb (lat. *maximum contractum*), Isten pedig az abszolút legnagyobb (lat. *maximum absolutum*). Az univerzum nem létezik az egyedi dolgoktól függetlenül, s egyetlen egyedi dolog sem testesíti meg fájának minden tökéletességét. Ez azt jelenti, hogy az abszolút nagyság sosem nyilvánulhat meg teljesen összevont vagy konkrét univerzumként. A legnagyobb konkrét (lat. *maximum concretum*) valóság Jézus Krisztus, aki nemcsak az univerzum tökéletességeit egyesíti magában (összevontan), hanem az istenséget is. Egyetlen személyként birtokolja az isteni és az emberi természetet, jóllehet ez az egység felfoghatatlan számunkra.⁷⁶ Krisztus a legnagyobb konkrét valóság, így a közbülső abszolútum (lat. *medium absolutum*) is: nemcsak abban az értelemben, hogy benne egyedülálló és tökéletes egységben van a teremtetlen és a teremtet, az isteni és az emberi természet, hanem abban az értelemben is, hogy ő az egyedüli és szükségszerű közvetítő, aki által az ember egyesülhet Istennel.⁷⁷ Nélküle lehetetlen volna elérni az emberi élet végső célját, az örök boldogságot. Ő az univerzum végső tökéletessége, s különösen az emberé, aki legmagasabb rendű képességeit csak a Krisztusba testesülés által válthatja valóra. Krisztusba azonban csak úgy testesülhet bele az ember, illetve csak úgy formálódhat képére, ha az egyházhoz tartozik, amely Krisztus teste.⁷⁸

Cusanus szerint csak egyetlen vallás van, amely azonban különféle vallási rítusokban nyilvánul meg.⁷⁹ Isten különféle prófétákat küldött a különféle népekhez, hogy ezek minden népet a maguk módján részesítsék vallási ismeretekben. A népek csak azért oszlanak fel különféle és egymással ellentétes vallási csoportokra, mert nem látják a különbözőségben az egységet, és megfeledeznek a külső forma mögötti tartalomról.⁸⁰ Valójában azonban a görögök, az itáliaiak, az arabok, a zsidók és a szkíták ugyanazt az Igazságot tisztelik, és még a sokistenhívők is egyetlen Istent tisztelnek sokféle istenükben.⁸¹ A különféle vallásokban a vallási tartalom egy és ugyanaz, csupán a kifejezőmódok és a formák különböznek. Cusanus szerint valamennyi vallásban felfedezhetők a Szentháromság nyomai. Isten Fiának megtestesüléséről valamennyi népet könnyen meg lehetne győzni saját vallási alapelvei alapján.⁸² Néhány bölcs és felvilágosult ember – a külsődleges formák uniformizálása nélkül – könnyen harmóniát teremthetne valamennyi vallás között.⁸³

I.2 GIORDANO BRUNO

1. Élete és művei

Filippo Bruno 1548-ban született a nápolyi királysághoz tartozó Nola városában. 15 éves korában lépett be a domonkosok rendjébe, s itt kapta a Giordano nevet. 1572-ben szentelték pappá. Hitbéli kételyei és a katolikus tanítást veszélyeztető nézetei miatt Nápolyból menekülnie kellett. Egy ideig Rómában tartózkodott, majd levetve szerzetesi ruháját Észak-Itáliába menekült, ahol rövid időre a kálvinista felekezethez csatlakozott. Ezt követően Genfben, Londonban, Párizsban és német lutheránus egyetemeken (Wittenberg, Helmstädt, Frankfurt) hirdette eszméit. Kötekedő és makacs természete miatt azonban sehol sem maradhatott hosszabb ideig.



GIORDANO BRUNO

1591-ben Giovanni Mocenigo velencei nemes meghívására Bruno visszatért Itáliába. Azonban meghívója egy idő után maga is veszélyesnek ítélte a filozófus nézeteit, és végül kiszolgáltatta őt az inkvizíciónak. A filozófust Krisztus és az apostolok személyének becsméréseivel, a katolikus dogmák (például a megtestesülés vagy a Szentháromság hittételének) tagadásával, a fennálló rend bírálásával stb. vádolták. A hét éven át tartó per azzal végződött, hogy Brunót máglyahalálra ítélték, s 1600 februárjában Rómában a Campo de' Fiori téren végrehajtották az ítéletet. – A Vatikán kevés hivatalos nyilatkozatot tett közzé Bruno perével és kivégzésével kapcsolatban. 1942-ben Angelo

Mercati bíboros, aki számos, Bruno perére vonatkozó, elveszettnek hitt dokumentumot fedezett fel, még azt nyilatkozta, hogy az egyház jogosan ítélte el a filozófust.¹ Bruno halálának 400. évfordulóján Angelo Sodano bíboros mélyszélesen sajnálatos eseménynek, „szomorú epizódnak” nyilvánította Bruno halálát.² Ugyanebben az évben II. János Pál pápa – Bruno perét is szem előtt tartva – általánosságban bocsánatot kért Istentől azért, hogy a hit és az erkölcs nevében olykor egyházi emberek is nemevangéliumi módszereket alkalmaztak, miközben az igazságot akarták megvédeni.³

Bruno főbb művei trilógiákat alkotnak: a) Az egyik trilógia az eredetileg olasz nyelven megfogalmazott természetfilozófiai és metafizikai jellegű párbeszédéből áll (London, 1584-85): *La cena de le ceneri* (Hamvazószerdai vacsora);⁴ *De l'infinito, universo e mondi* (A végtelenről, a világegyetemről és a világokról);⁵ *De la Causa, Principio ed Uno* (Az okról, az elvről és az egyről).⁶ b) A másik trilógiát az etikai jellegű dialógusok alkotják: *Lo spaccio della bestia trionfante* (A diadalmas fenevad kiűzése);⁷ *Cabala del Cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico* (A Pegazus ló kabbalája a Küllénéi Szamár című függelékkel együtt);⁸ *Degli eroici furori* (A hősi szenvedélyekről).⁹ c) A harmadik trilógia Bruno latin nyelvű tanításaiból áll: *De triplici minimo et mensura* (A háromszoros kicsinyről és a mértékről);¹⁰ *De monade, numero et figura* (A monaszról, a számról és az alakról);¹¹ *De immenso et innumerabilibus sive de universo et mundis* (A mérhetetlenről és a megszámlálhatatlanokról, vagyis a világegyetemről és a világokról).¹² Jelentősebb művei közé tartoznak még: *De umbris idearum* (Az ideák árnyai);¹³ *Summa terminorum metaphysicorum* (A metafizikai fogalmak összegzése);¹⁴ *Ars memoriae* (Az emlékezés művészete).¹⁵

2. Tanítása a filozófiai ismeret határaitól

A nolai filozófus különbséget tett az érzékelő és a szellemi ismeret között: „Nincs érzék, amely látná a végtelent, nincs érzék, amelyből reá következtetni lehet. Aki tehát az érzékek útján akarja azt megismerni, hasonlít ahhoz, aki a szemével akarja látni a szubsztanciát és a lényegét; aki pedig azért tagad egy dolgot, mert nem érzékelhető vagy látható, annak tagadnia kellene a saját szubsztanciáját és létét is. Éppen ezért csak okkal-móddal szabad az érzékek tanúságára hivatkozni; ennek csak érzéki dolgokban adunk helyet, sőt még itt sem bízunk benne addig, míg meg nem erősíti az értelemre támaszkodó ítélet. Az észre tartozik, hogy a távollevő s a hely- és időbeli távolságok által elválasztott dolgokról ítélezzék és számot adjon.”¹⁶

Korai írásaiban Bruno az emlékezés művészetével és a logikával kapcsolatos kérdéseket is tanulmányozott. A memóriát vizsgálva emlékezést elősegítő (mnemotechnikai) rendszert dolgozott ki. Logikai műveiben azt hangsúlyozta, hogy különbséget kell tennünk az egyetemes szellemben (Istenben) található ideák, a fizikai rendben formaként található ideák és a logikai rendben található szimbólumok vagy fogalmak között. Véleménye szerint a logika feladata az volna, hogy rámutasson, hogyan ered az ideák sokasága az „Egyből”.

3. Bruno ontológiája és kozmológiája

Bruno filozófiájának kiindulópontját és szóhasználatát természetszerűen korábbi filozófiák szolgáltatták. Átvette például az itáliai platonisták és a Nicolaus

Cusanus közvetítette újplatonikus sémát. Így Az ideák árnyai című művében a természetet a maga sokszínűségében olyasvalaminek tekinti, ami az isteni szubsztanciák feletti egységből emanálódik. Vallotta, hogy a természetben hierarchikus tagolódás van, amely az anyagtalantól az anyagig, a világosságtól a sötétségig terjed. S szerinte a természet annyiban érthető, amennyiben az isteni ideák kifejeződése. Az emberi eszmék csak árnyai vagy visszatükröződései az isteni ideáknak. Azt is állította: ha az érzéki észlelés szintjét elhagyva az ember bizonyos fokig képes is felemelkedni az isteni egység felé, ez az egység végső fokon felfoghatatlan az emberi szellem számára.

Ez a tradicionális séma azonban inkább csak háttérét adta Bruno eszmevilágának, amely a hagyományos tanítások ellenében fejlődött tovább. Az újplatonizmus például mindig hangsúlyozta az isteni transzcendenciát és felfoghatatlanságot. Ezt Bruno is hangoztatta, de ő inkább csak Istennek a világban való immanenciájára (lat. *immanentia*: bennmaradás, benne rejlés) figyelt, miközben gondolkodása a világot és az isteni létet azonosító panteizmus felé hajlott.

A nolai filozófus beszűkítette és a keresztény hagyománnyal ellentétes elemekkel színezte át az általa „isteninek” nevezett Nicolaus Cusanus filozófiáját. A tudós tudatlanság című cusanusi műből szinte kizárólag csak a második könyvet (az univerzumból szóló részt) vette figyelembe. Szerinte az univerzum (s nem Isten) valamennyi ismeretünk normája. S mindazt, amit Cusanus első sorban Istenről mondott, Bruno az univerzumnak is tulajdonította.

a) Az egész univerzum egyetlen szubsztancia vagy anyag (lat. *materia*), amely állandó folyamatban van, és a változásokban is megmarad. Bruno anyagon ebben az összefüggésben nem a fizikai anyagot értette (s nem is az arisztotelészi tiszta lehetőséget), hanem valamiféle közös szubsztrátumot, valami mátrixot vagy egyetemes anyagot, amelyben és amelyből a különféle határoló (külső) „formák” születnek. „Ha pedig azt mondd, hogy ez az egész sokaság egy oszthatatlan és minden dimenzió nélkül való lényben egyesül, én éppen azt nevezem anyagnak, amiben mindezek a formák egyesülnek. Az, mielőtt mint különféle és sokalakú élt a gondolatban, egyforma volt, s mielőtt valami formálnak fogták föl, előbb mint forma nélkül gondolták.”¹⁷ Ez az anyag oszthatatlan, amely mintegy magából bocsátja ki és hozza létre a különféle formákat és dimenziókat.¹⁸ Az anyag e formákat és dimenziókat kifejtetlenül, Cusanus kifejezésével élve az összefogottság (lat. *complicatio*) módján birtokolja: „Mint hogy tehát kifejti azt, amit kifejtetlenül tartalmaz, azért isteninek, legjobb ősanyának, a természeti dolgok szülőjének és anyjának, sőt szubsztanciája szerint az egész természetnek kell nevezni.”¹⁹

b) Bruno szerint a világ az egyetemes anyag és az egyetemes lélek (egyetemes forma) egysége. Pánpszichista (mindennek lelket tulajdonító) felfogása szerint a világnak is van lelke. Ez az egyetemes lélek (lat. *anima universalis*), egyete-

mes szellem (lat. *spiritus universalis*) vagy világlélek (lat. *anima mundi*), amely mindennek életet ad, mindenütt jelen van az univerzumban: „mindennek van lelke, van élete a szubsztancia szerint, de nem a valóság és működés szerint” – mondja.²⁰ Másutt a világléleket formának is nevezi: „Ha tehát... a lélek, az élet jelen van az összes dologban, és bizonyos fokozatok szerint megtölti az egész anyagot, akkor nyilván igazi valósága, igazi formája az összes dolognak. A világlélek ennél fogva alkotó formális elve a világegyetemnek és annak, ami benne foglaltatik.”²¹ A világlélek első és legfőbb képessége az egyetemes ész (lat. *intellectus universalis*): „Az egyetemes ész a világlélek legbensőbb, legvalódibb, legsajátosabb képessége, és ama része, amellyel hatni képes. Magamagával azonos valami, ami betölti a mindenséget, megvilágítja a világegyetemet és igazítja a természetet, hogy kellőképpen létrehozza fajait.”²² Cusanustól eltérően Bruno azt vallja, hogy a világlélek és az egyetemes ész az egyetemes anyaggal (a szubsztrátummal) együtt a világ organizmusának alkotóelvei közé tartoznak. Ezt mondja: „Ilyenformán ebben a szervezetben háromfélét különböztetünk meg: először is a dolgokban uralkodó egyetemes ész; másodszor a mindenségnek éltető lelkét; harmadszor a szubsztrátumot.”²³ A három alkotóelv egységét szem előtt tartva úgy gondolja, hogy az ellentétek egybeesésének (lat. *coincidentia oppositorum*) cusanusi elve nemcsak Istenre, hanem a világra vonatkozóan is érvényes. Felfogása szerint az anyag és a forma, a képességi lét (lat. *potentia*) és a valós lét (lat. *actus*), a potencialitás és az aktualitás stb. közötti filozófiai megkülönböztetés mesterséges ellentétek, amelyek csak a filozófusok elméjében léteznek, nem pedig magában a természetben. A természet ugyanis egység, amely ellentéteket tartalmaz.²⁴

c) Az érzékelhető világ látszatszerű jelenség. A világ különböző dolgokból és összetevőkből áll, de végső fokon minden egy. A részleges egyedi dolgok tehát mintegy körülményei (ol. *circostanze*) vagy járulékaik ennek az egy szubsztanciának: „mindazok a különbségek, amelyeket alakulás, összetettség, alak, szín és más egyéni sajátosságok és közös jegyek tekintetében a testeken észreveszünk, nem egyebek, mint ugyanannak a szubsztanciának különböző megjelenési formái; egy mozdulatlan, maradandó és örökkévaló lét ingadozó, mozgó, mulandó külseje... Ennél fogva mindaz, amiben a különböző nemek, fajok, különbségek, sajátosságok oka rejlik, mindaz, ami mint keletkező, elmúló és változó létezik: nem létező, nem lét, hanem a létezőnek és a létnek a körülménye és határozottsága; ez pedig egy, végtelen, mozdulatlan, szubsztrátum, anyag, élet, lélek, igaz és jó... Ami pedig a sokaságot teszi a dolgokban, az nem a létező, nem a magánvaló dolog, hanem csak jelenség, amely az érzékeknek mutatkozik, és csak a magánvaló dolog felszínén van.”²⁵ A véges és „külső formák változnak, sőt meg is semmisülnek, mert nem dolgok, hanem a dolgokon vannak; nem szubsztanciák, hanem a szubsztanciákon vannak; szóval akcideneciák és határozományok”.²⁶

d) Bruno természetfelfogását nemcsak Nicolaus Cusanus filozófiája befolyásolta, hanem a lengyel világi kanonok, Kopernikusz († 1543) tudományos feltevése is. A lengyel csillagász a *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Az égi pályák körforgásairól) című művében a szirakuzai Hiketasz elgondolásából kiindulva hipotézisként megalkotta a heliocentrikus világképet. Eszerint nem a Föld a világmindenség középpontja, hanem a Nap; a Föld és a többi bolygó a Nap körül kering, a Hold pedig a Föld körül. Minthogy Bruno nem volt természet-tudós, így tudományos szempontból semmivel sem járult hozzá e hipotézis igazolásához. Ám Kopernikusz föltevéséből merészen levont néhány spekulatív következtetést, amelyek aztán hatással voltak más gondolkodókra. A nolai filozófus föltételezte, hogy a korlátlan térben számtalan naprendszer létezik. Napunk egyszerűen egy csillag a többi között, s nincs kitüntetett helyzete, miként a Földnek sem. A helyre (fent és lent) és a helyzetre vonatkozó valamennyi ítéletünk viszonylagos, hisz abszolút értelemben semmi sem nevezhető az univerzum középpontjának. Egyáltalán nem biztos, hogy az élet és a szellem csupán a Földre korlátozódik. A szoláris rendszerek keletkeznek és elpusztulnak, de együttesen egy fejlődő rendszert, egyetlen organizmust alkotnak, amelyet a világlélek éltet. A Föld mozog, és a Nap körül kering. – E gondolatokkal Bruno asztronómiai és filozófiai szempontból egyaránt elvetette a földközpontú (geocentrikus) és az emberközpontú (antropocentrikus) felfogást. Rendszerében a Természet (lat. *Natura*) szerves egész. Ez a szerves egész áll Bruno gondolkodásának homlokterében, s nem az emberi lények, akik csupán a világszubsztancia járuléka, jóllehet más nézőpontból mindegyik az egész univerzumot tükröző egyed vagy egység (gör. *monasz*).

4. Bruno tanítása Isten és a természet egységéről

Bruno tudatában volt annak, hogy a dolgok végső elvét, alapját az emberi szellem nem képes hiánytalanul megismerni: „Így hát az isteni szubsztanciáról semmit sem tudhatunk meg, egyrészt végtelensége miatt, másrészt mert nagyon távol van azoktól a hatásoktól, amelyek szélső határát jelentik megismerő-képességünk területének; legfeljebb valamelyes nyomát ismerhetjük meg, mint mondják a platonikusok, távoli hatását, mint mondják a peripatetikusok, ruháját, mint mondják a kabalisták, mintegy csak hátulról láthatjuk, mint mondják a talmudisták, tükörképét, árnyékát és mint rejtvényt, mint mondják az apokaliptikusok.”²⁷

Bár a nolai filozófus vallotta, hogy Istent nem lehet hiánytalanul megismerni, mégis megkísérelte az isteni természet leírását. Filozófiai istentana a panteista, a panenteista és a teista felfogás között ingadozik. A panteizmus (gör. *pan*: mindenség; *theosz*: isten) azonosítja Istent a világmindenséggel. A panenteizmus (gör. *pan*: minden; *en*: -ban, -ben; *theosz*: isten) azt hirdeti, hogy a világ

Istenben van, de Isten felül is múlja a világot. A görög *theosz* (isten) szóról elnevezett teista nézet azt hangsúlyozza, hogy Isten teljességgel különbözik az általa teremtet világtól.

Bruno egyes kijelentései arra utalnak, hogy az egyetemes anyagot és a világ-lelket azonosította Istennel (a Szentlélekkel).²⁸ A parmenidészi létre utalva a mindenegység gondolatát hirdette: „Így hát a világegyetem egy, végtelen, mozdulatlan. Egy, mondom, az abszolút lehetőség, egy a valóság, egy a forma vagy lélek, egy az anyag vagy test, egy a tárgy, egy a létező, egy a legnagyobb és legjobb, amelyet nem lehet felfogni; ennél fogva határolhatatlan és korlátozhatatlan, s ennyiben határtalan és korlátlan, következőleg mozdulatlan.”²⁹ Másutt ezt írta: „Éppúgy van tehát a világegyetemnek is első elve, amelyet magával azonosnak kell felfogni, nem választva külön az anyagot és a formát, s amelynek az előbbivel való hasonlósága révén abszolút képességet és valóságot lehet tulajdonítani. Ennél fogva minden különös nehézség nélkül elfogadhatjuk, hogy a mindenség szubsztanciája szerint egy, s talán így fogta föl Parmenidész is, akivel oly csúful bánt el Arisztotelész.”³⁰ Bruno híressé vált kijelentése szerint a természet a dolgokban jelenvaló Isten (lat. *natura est deus in rebus*).³¹

A filozófusnak vannak olyan állításai, amelyek azt jelzik, hogy nem panteista, hanem panenteista felfogást vallott: „A kormányos, amennyiben együtt mozog a hajóval, része ennek; ha ellenben meggondoljuk, hogy azt kormányozza és mozgatja, akkor nem fogjuk fel résznek, hanem az egésztől külön ható tényezőnek. Így a világlélek is, amennyiben éltet és formál, belső és formális része a világegyetemnek; de amennyiben irányít és kormányoz, nem része a világnak, nem úgy viszonylik hozzá, mint az elv, hanem mint ok.”³² „Ily módon az egy legfőbb létező, amelyben a valóság nem különbözik a képességtől, amely abszolút módon minden lehet, s amely mindaz, ami lehet: kifejtetlenül egy, mérhetetlen, végtelen, minden létet magában foglal, kifejtve pedig az érzékelhető testekben s a képesség és valóság különválasztásában van, amint ezt bennük látjuk.”³³

S végül vannak olyan megjegyzései, amelyekből úgy látszik, mintha a filozófus különbséget tett volna a világ (a világlélek mint forma és az anyag) és Isten között. Azt írja például, hogy különbség van a teremtő természet (lat. *natura naturans*) és a teremtettség (lat. *natura naturata*) között.³⁴ Másutt a világlelket és az istenséget megkülönbözteti egymástól.³⁵ Van olyan írása, melyben a világot „a megközelíthetetlen isteni arc végtelen képmásának” nevezi.³⁶ Olykor a világegyetem végtelenségét és az isteni végtelenséget is megkülönbözteti: „A világegyetemet egészen végtelennek mondom, mert nincs széle, határa, sem felülete; a világegyetemet nem tökéletesen végtelennek mondom, mert minden egyes rész, amelyet belőle fölfoghatunk, véges, és mert a számtalan világok, amelyeket magában foglal, végesek. Istent egészen végtelennek

mondom, mert kizár magából minden határt és mert minden attribútuma (lényegi, változatlan tulajdonsága) egyformán végtelen; Istent tökéletesen végtelennek mondom, mert a maga egészében, végtelen és tökéletes módon van meg az egész világban és minden részében; ellentétben a világegyetem végtelenségével, amely csak a maga egészében tökéletes, de nem azokban a részekben – ha ugyan lehet a végtelenhez képest részekről beszélni –, amelyeket benne fölfoghatunk.”³⁷

Bruno filozófiai istenképe ellentmondásos: az Istenre vonatkozó kijelentései aligha hozhatók összhangba egymással. A fegyelmezett skolasztikus nyelvezettől elszakadó filozófus költői szárnyalású gondolatai, kifejezései és látnoki kijelentései félreérthetők voltak. Nem meglepő, hogy ellenfelei és bírái panteizmussal vádolták.

5. Bruno antropológiája és etikája

Az ember test és lélek egysége. A lélek kifejezésen Bruno elsősorban valamilyen életet adó, megelevenítő lételvet ért, amely jelen van minden élőlényben. Ez érvényes az emberi élőlényre is. Ezért mondja azt, hogy az ember lelke „sajátos és általános lényegét tekintve azonos a legyek, a tengeri osztrigák és a növények lelkével, és minden olyan dologéval, amely megelevenedett vagy lélekkel rendelkezik”.³⁸ A test és a lélek kapcsolatáról Platónhoz hasonlóan gondolkodik: „a lélek úgy van a testben, mint a kormányos a hajóban. A kormányos, amennyiben együtt mozog a hajóval, része ennek; ha ellenben meggondoljuk, hogy azt kormányozza és mozgatja, akkor nem fogjuk fel résznek, hanem az egésztől külön ható tényezőnek.”³⁹

A filozófus az egyedi lelkek három fajtáját különbözteti meg. Ezek: a vegetatív, az érző és az eszes lélek.⁴⁰ Az embernek a vegetatív és az érző lelkén kívül eszes lelke is van, és elsősorban ez, valamint a keze különbözteti meg őt az érző lélekkel rendelkező állatoktól. A mítosz nyelvén író Bruno ezt a gondolatot így fogalmazza meg: a régiek „azt mondták, hogy az istenek az embert ésszel és kezekkel ruházták fel, és magukhoz hasonlóvá tették azáltal, hogy hatalmat adtak neki a többi állat felett; ami nem csupán abban áll, hogy a természet szerint és rendesen, hanem a természet törvényein túl is képes cselekedni; ... a gondviselés úgy határozta meg, hogy a kezek számára a cselekvés, az ész számára pedig a szemlélődés legyen elfoglalva; így nem szemlélődik cselekvés nélkül, és nem dolgozik szemlélődés nélkül”.⁴¹ – A lélek eredetét illetően azt tanítja, hogy az ember lelkét, miként minden más lelket is a világlélek (világszellem) legfőbb képességként az egyetemes ész hozza létre az anyagban.

A lélek halál utáni sorsáról vallott ellentmondásos tanítása miatt a filozófust a személyes lélek halhatatlanságának tagadásával is vádolták. A szatíra irodalmi

műfajában megfogalmazott párbeszédének egyik szereplője általánosságban kijelenti: „minden szellem egyetlen szellemtől, Amphitritétől származik, és mindenki visszatér ehhez a szellemhez”.⁴² Amphitrité a görög mítoszok világában a tenger királynője volt, a tengert szimbolizálta. Így tőle származni annyit jelent, mint „az egyetlen szellem tengeréből” eredni. Bruno azonban nem mondja meg világosan, hogy az „egyetlen szellem tengere” azonos-e Istennel, s azt sem teszi egyértelművé, hogy a lélek visszatérése egyszeri, illetve végérvényes-e.

Egyes kijelentéseiből úgy látszik, hogy Püthagorasz (Kr. e. 6-5. sz.) tanítását követve a lélek-vándorlás (gör. *metempsziühószisz*) lehetőségét sem tartja kizártnak. Eszerint az „egyetlen szellem tengerébe” való visszatérés nem valamiféle végérvényessé váló örök üdvösség, hanem a lélek-vándorlás kezdete: a „szellem tengerébe” visszatérő lélek valamiféle energia-központként újra megtestesül, azaz növényi, állati vagy újabb emberi testet szervez (organizál) magának.⁴³ Álláspontja azonban nem egyértelmű. Egyik kihallgatásán megkérdezték tőle, hogy vallja-e a lélek személyes halhatatlanságára vonatkozó keresztény tanítást, illetve azt, hogy a lelkek nem mennek át egyik testből a másikba. Ezt felelte: „Azt tartottam és tartom, hogy a lelkek halhatatlanok, és hogy szubsztanciák, azaz racionális lelkek, és hogy – katolikusként szólva – nem mennek át egyik testből a másikba, hanem vagy a paradicsomba, vagy a purgatóriumba, vagy a pokolba kerülnek; én azonban, igaz, filozófiai okokat követve azt állítottam, hogy mivel a lélek a testben létezik, és nem létezik a testben [vagyis nem szerves része annak], ugyanúgy, ahogyan az egyikben létezik, létezhet a másikban is, és átmehet egyikből a másikba; és ha ez nem is igaz, legalábbis Pythagoras véleményéhez hasonlóan tűnik.” Amikor bírái felhívták a figyelmét a két tanítás együttes elfogadásából adódó értelmezési nehézségekre, Bruno ezt válaszolta: „ezeket a nehézségeket azoknak kell megoldaniuk, akik a lélek-vándorlást ténylegesen állítják, és nem neki, aki csupán lehetségesnek tartja”.⁴⁴

Etikájában szembefordul azokkal, akik az erényt a közepszerűségben látják. Azt állítja, hogy az igazi erény a hősi szenvedélyben, a szerelmes ember „őrült” lelkesedéséhez hasonló törekvésben (ol. *eroico furore*) csúcsosodik ki. Ez a hősi lelkesedés vagy őrült szenvedély emlékeztet arra, amit Platón az önfeledten törekvő szerelem vagy szeretet (gör. *erósz*) szerepéről írt. A hősi szenvedély Bruno szerint nem más, mint az Istentől, a Szépség, a Jóság és az Igazság egységéből eredő szerelem vagy törekvő szeretet (gör. *erósz*) vonzásába kerülő lélek önfeledt szellemi küzdelme egymásnak ellentmondó gondolataival annak érdekében, hogy felfogja a minden szépség, jóság és igazság ősforrását, és egyre teljesebb egységre juthasson ezzel a forrással.

A diadalmas fenevad kiűzése című művében Bruno egy mítoszhoz hasonló alkotás keretében erkölcsi reformot sürget. A párbeszédekből álló írásban az egyiptomi Ptolemaiosz (2. sz.) által említett 48 csillagképet eltorzult erkölcsi tulajdonságok és magatartásformák szimbólumaivá teszi. Azt állítja, hogy ezek a helytelen erkölcsi magatartásformákat sugalló szimbólumok jelen vannak „lelkünk égboltján” is: ezek összessége az a diadalmas fenevad, amely vezérli az emberiség erkölcsi életét. Ezt a fenevadat ki kell űzni magunkból. A Bruno

által megfogalmazott mítosz szerint az isteneket tanácskozássra hívó Jupiter szorgalmazza az erkölcsi reformot, vagyis azt, hogy űzzük el lelkünk égboltjáról a helytelen erkölcsi magatartásformák mintáit, s tegyünk helyükbe igazi erkölcsi értékeket és erényeket: „Száműzzük lelkünk egéről a Medve hamisságát, a megszólás Nyilát, a Csikó könnyelműségét, a zúgolódás Kuttyáját, a Kiskutya hízelgését. Kerüljön számkivetésbe Herkules erőszaka, az összeesküvés Lantja, az istentelenség Háromszöge, az állhatatlanság Ökörhajcsára és a durvaság Képheusza. Távolodjon el tőlünk a Sárkány irigysége, a Hattyú oktalansága...”⁴⁵ Az eltávolított erkölcsi fogyatékoságok helyébe olyan erkölcsi értékeket kell helyezni, mint amilyeneket az Igazságosság, a Mértékletesség, az Állhatatosság, a Nagylelkűség, a Türelem, az Igazság, az Emlékezés és a Bölcsesség istennője képviselnek.⁴⁶

6. Bruno elítélésének magyarázata

Giordano Bruno elgondolásai, költői szárnyalású gondolatai néha erőltetettek, és eszméi gyakorta a fantázia játéka. Gondolkodása szeszélyes, fegyelmezetlen és eléggé következetlen. Az egyiptomi, illetve a görög mítoszokból kölcsönzött szimbólumok gyakori használata miatt egyes írásait nehéz megérteni és értelmezni. Jóllehet a későbbi korok időnként érdemein felül felmagasztalták, nem tekinthetjük őt a reneszánsz legnagyobb gondolkodójának. A keresztény központi dogmák iránt (például a kinyilatkoztatás tévedhetetlensége, a Szentháromság, a megtestesülés stb.) nem tanúsított túl nagy tiszteletet. Ezért nem csupán a katolikusok, hanem a lutheránusok és a kálvinisták is ellene fordultak. Elítélésének oka nem az, hogy a skolasztikát elvetette, vagy hogy a kopernikuszi hipotézis terjesztője volt, hanem az, hogy – legalábbis látszatra – néhány keresztény dogmát tagadott. Nem meglepő, hogy tanítását elutasította a reformáció nehézségeivel szembesülő egyházi és állami vezetés. A vele kapcsolatos bánásmódot, a máglyán való elégetését azonban mai szemmel nézve semmiképpen sem tartjuk az evangéliummal összeegyeztethető cselekedetnek. Tragédiájának végső magyarázata az, hogy a keresztény vallásból csinált ideológiával került összeütközésbe. Mivel ennek az ideológiának szerepe az volt, hogy legitimálja a korabeli Európa társadalmi berendezkedéseit, Brunót a politikai hatalom gyakorlóit a közösség békéjét megbontó személynek, a társadalom ellenségének tekintették.

I.3 FRANCIS BACON

1. Élete és művei

Francis Bacon 1561-ben született Londonban. Filozófiai és teológiai tanulmányait Cambridge-ben végezte, majd két évet Párizsban töltött az angliai követ kísérőjeként. Apja halála után jogi tevékenységbe kellett kezdenie. Később több magasabb állami tisztséget is betöltött. 1618-ban lordkancellár és Verulam bárója lett, majd 1621-ben St. Albans algrófja (vicomtja). Ám ugyanebben az



FRANCIS BACON

évben a parlament megvesztegetéssel, korrupcióval vádolta meg őt. A per lefolytatása után pénz- és toweri börtönbüntetésre ítélték. A börtönből azonban néhány nap múlva királyi kegyelemmel szabadon bocsátották, és a pénzbírságot sem hajtották be rajta. Bacon egyébként elismerte, hogy elfogadott ajándékokat a viszálykodóktól, de azt állította, hogy ez nem befolyásolta bírói döntéseit. Az is lehet, hogy politikai intrikák áldozata lett. – A per után Bacon a politikai életből kiszorulva birtokára vonult vissza, és a tudománynak szentelte életét. 1626 áprilisában halt meg.

Főbb művei: *Essays* (Esszék);¹ *The advancement of learning* (A tudományok haladása);² *De sapientia veterum* (A régiek bölcsessége).³ Tervezett egy nagyobb művet, amelynek címe *Instauratio magna scientiarum* (A tudományok nagy megújítása) lett volna. Ennek első része a *De dignitate et augmentis scientiarum* (A tudományok méltósága és növekedése).⁴ Ez az írás A tudományok haladása című művének bővített latin változata. A tervbe vett *Instauratio* második részét *Novum Organum* (Új Organon)⁵ címmel Bacon 1620-ban publikálta. A harmadik rész, a *Phaenomena universi sive historia naturalis* (A világegyetem jelenségei, avagy természettörténet) a természetre vonatkozó kutatási anyagok gyűjteménye lett volna. Ebből csak vázlatok maradtak fenn.⁶ A többi tervezett rész egyáltalán nem készült el. A *New Atlantis* (Új Atlantisz)⁷ utópikus műve és a *Sylva sylvarum* (Az erdők erdeje)⁸ című alkotása halála után jelent meg.

2. Tanítása az emberi megismerésről

a) A valódi indukción alapuló tudomány

A *Novum Organum* című műben világosan körvonalazódik Baconnak az emberi tudományról vallott felfogása: „az emberi tudás és az emberi hatalom egy és ugyanaz”. A tudomány célja az, hogy kiterjessze az ember hatalmát a természet-re. E cél azonban csak a természet valós ismerete által érhető el: a „természet ugyanis csak engedelmességgel győzhető le” (lat. *natura enim non nisi parendo vincitur*).⁹ Az okozatokat nem ismerhetjük meg az okok pontos ismerete nélkül. A filozófus úgy véli, hogy korának tudománya nem alkalmas gyakorlati célok elérésére, és az ő korában használatos arisztotelészi logika alkalmatlan a tudományok felépítésére: „a jelenleg használatos logika sokkal kevésbé alkalmas az igazság kutatására, mint a fogalmi közhelyeken alapuló tévedések rögzítésére és szentesítésére; ezért sokkal több kára, mint haszna van.”¹⁰ A szillogizmus tételekből áll, a tételek szavakból, és a szavak fogalmakat fejeznek ki. Ha a fogalmak homályosak, s ha túlzottan elhamarkodott elvonatkoztatás eredményei, semmi sem bizonyos, ami rájuk épül. Ahhoz, hogy világos fogalmakhoz juthassunk, indukcióval, azaz olyan következtetési móddal kell élnünk, amelynek során alaposan megfigyelt egyedi jelenségekből, körültekintően elemzett tényekből kiindulva jutunk az általános érvényű tételhez, a tudományos igazsághoz. E meggyőződése alapján mondja Bacon: „Semmiben sem reménykedhetünk tehát a valódi indukción kívül.”¹¹

Bacon három állathoz hasonlítja a filozófusokat.¹² Az empirista olyan, mint a hangya, egyre csak gyűjt, de nem dolgozza fel az összegyűjtött anyagot. A spekulatív filozófus (Arisztotelész) olyan, mint a pók: szövegeti hálóját, csak önmagából alkot, de nem törődik a külső világgal. Az empirikus induktív módszer szorgalmazója (Bacon) olyan, mint a méhecske: összegyűjti a virágport, és aztán feldolgozza mézzé.

„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 elveig. Ez az igazi út, csak hogy nem próbálja ki senki” – mondja a filozófus.¹³ Bacon tisztában van azzal, hogy az indukciót korábban is használták, de ő a korábbinál alaposabb kutatást követel. Jól látja, hogy a megfigyelésre támaszkodó konklúzió értéke a megfigyelés jellegétől függ. Ezért mondja, hogy hasztalan dolog „a régit az újba töltögetni”,¹⁴ inkább újra és előlről kell mindent kezdeni: „Az alapokról kell kiindulni, ha nem akarunk örökké körbe-körbe forogni, és csak csekély és megvetendő haladást el-

érni.”¹⁵ Szerinte az arisztoteliánusok és a skolasztikusok elsiették a konklúziót, túlságosan bizakodtak a logikai kapcsok erejében, és elnagyolták a megfigyelést. Bacon szerint a hamis indukció támaszai a helytelen bizonyítások. Meggyőződéssel vallja, hogy „a legjobb bizonyítás a tapasztalat, feltéve, ha kísérletekre támaszkodik”.¹⁶ A kísérletek szaporítása azonban önmagában véve még nem elegendő. A jó kísérlet tervszerűen megy végbe. Nem a kísérletek számát kell szaporítani, hanem rendezetten és módszeresen kell végezni az indukciót.¹⁷ Hangsúlyozza, hogy a valódi indukció nem azonos az egyszerű felsorolással. Az általa javasolt empirikus induktív módszernek két fázisa van: az első az axiómák „kivezetése” (lat. *eductio*) a tapasztalatból; a második új kísérletek levezetése (lat. *deductio*) vagy származtatása az axiómákból. Modern nyelven fogalmazva: a hipotézist a tapasztalat tényei alapján kell megfogalmazni, és a megfigyeléseket, amelyek a hipotézis értékét igazolják, a hipotézisből kell levezetni.

Tételezzük fel, hogy valaki a hő formáját próbálja felfedezni. Mindenekelőtt azoknak az eseteknek listáját (lat. *tabula praesentiae*) kell elkészítenie, amelyekben a hő előfordul.¹⁸ Ezután azokat az eseteket kell felsorolnia, amelyek hasonlítanak az előzőkhöz, de a szóban forgó jelenség hiányzik belőlük (lat. *tabula absentiae*): például holdfény, csillagfény stb. Végül a jelenség erősödésének vagy csökkenésének táblázatát (lat. *tabula graduum*) kell elkészítenie: például az élőlény hőmérséklete növekszik a mozgás vagy a láz esetén. E táblák elkészítése után kezdődik valójában az indukció. Összehasonlítással meg kell vizsgálni, hogy melyik tényező van mindig jelen a hő jelenléte esetében, melyik hiányzik, amikor a hő nincs jelen, és mi változik az adott természet változásainak megfelelően.¹⁹ Ez a folyamat az elutasítás (lat. *reiectio*) vagy kizárás (lat. *exclusio*). Mindez az indukció alapjait rakja le, amely azonban csak akkor lesz teljes, ha pozitív állításhoz vezet.²⁰ A táblák összehasonlításával lehet eljutni az átmeneti jellegű pozitív állításhoz, amelyet Bacon az intellektuális megengedés (lat. *permissio intellectus*), illetve a kezdetleges értelmezés (lat. *interpretatio inchoata*) nevekkkel illet. A hő tanulmányozása esetében ilyen kezdetleges értelmezés lehet az, hogy a hő a mozgás egy fajtája.²¹

b) A bálvány- vagy ködképek (lat. *idola*)

Nehéz biztos ismeretre jutni, mert az embert sok előítélet befolyásolja. Ezek az előítéletek ködképekként, helytelen fogalmakként akadályozzák az igazság felfedezésének munkáját, és megnehezítik a kutatást. Négyfajta ködkép tartja hatalmában az emberi elmét: „az érthetőség kedvéért a következő nevekké ruháztuk fel őket: először a törzs ködképei; másodszor a barlang ködképei; harmadszor a piac ködképei; negyedszer a színház ködképei”.²² „A ködképekről szóló tanításnak ugyanaz a szerepe a természet magyarázatában, mint ami az álbölcselet cáfolatának a közönséges dialektikában.”²³

A törzs ködképei (lat. *idola tribus*) azok a tévedések, amelyek az emberi természetben gyökereznek, és akadályozzák a tárgyyszerű ítéletet. Hajlamosak vagyunk például arra, hogy megelégedjünk az érzéki bizonyossággal, pedig az érzék önmagában véve gyenge, és félrevezeti az embert. A természet tudományos megismerésében nem elegendő az érzékekhez

kötődni, még ha műszerekkel meg is „hosszabbítjuk” azokat. Az ember hajlamos arra is, hogy megragadjon azoknál az eszméknél, amelyeket egyszer elfogadott, elhitt, vagy amelyek tetszetősek neki, és nehezen fogadja el azokat, amelyek ezekkel ellenkeznek. Emellett az emberi értelem nem mentes az akarat és az érzelmek befolyásától: „könnyebben elhiszük ugyanis azt, amit igaznak óhajtunk”.²⁴ További probléma, hogy az emberi értelem alaptermészete folytán vonzódik az elvontságokhoz, és hajlamos arra, hogy a változékonyság állandónak tekintse (absztrakcióit teszi a dolgok helyébe). Ködképet jelent az is, hogy az ember gyakorta antropomorf módon értelmezi a jelenségeket: könnyedén olvas ki a természetből cél-okokat ahelyett, hogy a dolgok természetét tanulmányozná.

A barlang ködképei (lat. *idola specus*) az egyedi ember sajátos korlátaiból, vérmérsékletéből, neveltetéséből és az őt ért hatásokból származnak: „az emberi természet általános tévedéseinek kívül ugyanis mindenkinek megvan a maga egyéni ürege vagy barlangja, amely megtöri és beszenyyezi a természet fényét aszerint, hogy kinek milyen az egyéni természete, milyen neveltetésben részesült, kikkel érintkezik, mit olvas stb.”²⁵ Bacon itt szemmel láthatóan a platóni barlanghasonlatra utal.

A piac ködképei (lat. *idola fori*) a nyelvhasználatból származó tévedések: „a helytelenül és ügyetlenül kialakult szavak szembeötlő módon béklyóba verik az elmét”.²⁶ A köznyelvben használt szavak a közfelfogás szerint elképzelt dolgokat írják le. Amikor az éles elme látja, hogy a dolgoknak a köz által elfogadott elemzése nem megfelelő, a nyelv akadály lehet a megfelelő analízis kifejezésének. Olykor olyan szavakat használunk, amelyeknek a valóságban nincs megfelelőjük (például: szerencse vagy első mozgató).²⁷ Előfordul, hogy egyszerűen szavakat használunk anélkül, hogy fogalmunk volna róla, mit jelölnek, vagy anélkül, hogy általánosan elfogadott értelmük volna.

A színház ködképei (lat. *idola theatri*): „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 felerült vagy polgárjogot nyert, ugyanannyi színdarab készült el és került bemutatásra: megannyi képzeletbeli és színpadra illő világ.”²⁸ Általában három típusú hamis filozófia van. Az első a szofisztikus filozófia, amelynek fő képviselője Arisztotelész, aki dialektikájával megrontotta a természetfilozófiát. A második az empirikus filozófia, amely néhány részleges és homályos megfigyelésen alapul. A harmadik a babonás filozófia, amelyet teológiai megfontolások bevezetése fémjelez (ezt a filozófiát művelték: a püthagóreusok, Platón és a platónikusok).

c) A tudományok osztályozása

Bacon azt mondja, hogy a tudományokat az értelmes lélek képességei alapján kell felosztani.²⁹ E három képesség az emlékezet, a képzelőerő és az értelem. A történelem az emlékezethez, a költészet a képzelőerőhöz, a filozófia pedig az értelemhez tartozik.

A filozófia felosztása egy fa ágaihoz hasonlít, amelyek közös törzsből erednek. Ez azt jelenti, hogy van egy egyetemes tudomány, amely a többinek anyja, és ezt első filozófia vagy egyetemes tudomány néven ismerjük.³⁰ Ez a legfontosabb axiómákat és az alapvető fogalmakat (lehetséges, lehetetlen, létező, nem

létező stb.) tartalmazza. A filozófia három részre oszlik: az első rész az Istenséggel (lat. *Numen*) foglalkozik, a második a természettel, a harmadik az emberrel.³¹ Istent közvetett ismerettel (lat. *radio refracto*), a természetet közvetlenül (lat. *radio directo*) és az embert reflexióval (lat. *radio reflexo*) ismerjük meg.

3. A természetes teológia

A filozófia első része a természetes vagy racionális teológia (lat. *theologia naturalis vel rationalis*). Ez nem foglalja magában a kinyilatkoztatáson alapuló teológiát, amely a tudományok közé tartozik ugyan, de kívül áll a filozófián.

Azt a tényt, hogy Isten létezik, a természetből kiindulva is felismerhetjük.³² Így a természetes teológia elegendő az ateizmus cáfolatára. Bacon így ír erről: „Inkább elhiszem a Legendák könyvének minden regéjét, a Talmudot és a Koránt, mint azt, hogy a világmindenség gépezete értelem nélkül való. Isten azért nem tett soha csodát az ateisták meggyőzésére, mert mindennapos munkái is elegendők a meggyőzéshez. Kevéske filozófia hajlamossá teszi az ember elméjét az istentagadásra, az elmélyült filozófia azonban visszavezérli az emberi észet 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.”³³

4. A természetfilozófia

A természetfilozófia a filozófia második részeként egyrészt a természeti törvények megismerését, másrészt ezek alkalmazását szolgálja. Ennek megfelelően elméleti és operatív részre oszlik.

Az elméleti természetfilozófia fizika, amennyiben a hatóókokat vizsgálja, és metafizika, amennyiben a cél-okságot veszi tekintetbe. – A fizikai kutatásban a hatóókok helyébe nem szabad cél-okokat helyezni. Bacon szerint a fizikában a cél-okok keresése olyannyira terméketlen dolog, mint amilyenek az Istennek szentelt szüzek.³⁴ E tudományban nincs helye az olyan állításoknak, mint például az, hogy a felhők azért vannak, hogy öntözzék a földet, vagy hogy az élőlények bőre azért lett olyan erős, hogy védje őket a nagy hidegtől vagy melegtől. Az ilyen állítások ugyanis visszatartanak a hatóókok kutatásától és megismerésétől.³⁵ – Bacon azt állítja, hogy a természetfilozófia mint fizika a dolgok formáinak felfedezésére irányul.³⁶ A forma azonban az ő szóhasználatában nem az elvont lényeg és a cél-okot jelenti (mint az arisztotelészi metafizikában), hanem a törvényt és a vizsgált dolog fizikai szerkezetét. A forma egyrészt természettörvény: „a hő formája vagy a fény formája tehát nem jelent mást, mint a hő vagy a fény törvényét”.³⁷ Másrészt a forma a dolog rejtett fizikai szerke-

zete.³⁸ A dolgok rejtett szerkezetét Bacon a rejtett folyamat (lat. *latens processus*) névvel is illeti. A rejtett folyamatok közvetlenül nem figyelhetők meg, ezért ezeket tapasztalati-kísérleti úton kell feltárni.³⁹ – Az elméleti természetfilozófiában mint metafizikában azonban a természetet mégis tervszerű alkotásnak, azaz célirányosan (teleologikusan) működő rendszernek kell tekintenünk, mert az atomok véletlenszerű találkozásából a világról gondoskodó isteni ész irányítása nélkül nem jöhetne létre rend.⁴⁰

Az operatív természetfilozófia mechanika, amennyiben a fizika alkalmazása, és természeti mágia, amennyiben a metafizika alkalmazása. A mechanika alkalmazott fizika. A mágia Bacon szótárában nem valamiféle varázslás vagy titokzatos babonás szertartás, hanem a „rejtett formák” vagy törvények gyakorlati alkalmazása. Lehetetlen például, hogy az ifjúság egyik pillanatról a másikra (babonás mágiával) visszaadható az idős embernek. Az azonban lehetséges, hogy a test és a lélek kapcsolatának alaposabb megismerése alapján az élet meghosszabbítható.⁴¹

A természetfilozófia függeléke a matematika.⁴² A tiszta matematika magában foglalja a folyamatos absztrakt mennyiségről tárgyaló geometriát és a diszkrét absztrakt mennyiségről tárgyaló aritmetikát. A „kevert” matematikához Bacon szerint a perspektíva, a muzsika, az asztronómia, a kozmográfia, az architektúra stb. tartozik.

5. Az emberrel foglalkozó filozófia

A filozófia harmadik része az emberrel foglalkozik. Magában foglalja az antropológiát (lat. *philosophia humanitatis*) és a politikai filozófiát (lat. *philosophia civilis*).

Az antropológia egyrészt az emberi testtel, másrészt az érzéki lélekkel foglalkozik. A testtel foglalkozó antropológia részterületei: a medicina, a kozmetika, az atlétika és az élvezetekkel kapcsolatos tudomány (lat. *ars voluptaria*).⁴³ Az antropológia másik tárgya az érzéki lélek (gör. *psükhé*). Az értelmes és Isten teremtette halhatatlan lélek (lat. *spiraculum*) természete különbözik az érzéki lélektől, s ezért inkább a teológia tárgya, mintsem a filozófiáé.⁴⁴ Az érzéki lélekkel foglalkozó filozófia (azaz a pszichológia) képes annak a ténynek megállapítására, hogy az embernek vannak anyagi erőket felülmúló képességei, ezért a pszichológia a logika és az etika tudományához vezet.

A logika részei: a megtalálás, az ítélet, a megőrzés és az átadás művészete.⁴⁵ A megtalálás művészete (lat. *ars inveniendi*) névvel Bacon a természet értelmezésének azt a módját illeti, amelyet követve az ember kísérletek alapján axiómákhoz jut, amelyek megszabják a további kísérletek irányát.⁴⁶ Az ítélet művészete (lat. *ars iudicandi*) az indukcióról és a szillogizmus-alkotásról szóló

tudomány. A megőrzés művészete (lat. *ars retinendi*) az emlékezéssel foglalkozó tudományterület. Az átadás művészete (lat. *ars tradendi*) Bacon szerint a szónoklattant és a pedagógiát foglalja magában. A pedagógiával kapcsolatban a filozófus megjegyzi, hogy a jezsuiták módszereit kell tanulmányozni, mert a pedagógiát senki sem gyakorolta jobban, mint ők.⁴⁷

Az etika az ember javának (lat. *bonum*) természetével foglalkozik:⁴⁸ bemutatja az egyén javát, a közjót és azt, hogy miként kell a lelket kiművelni a jó elérése érdekében. A közjóval foglalkozó rész nem az embernek az államba való beilleszkedését tárgyalja, hanem azokat a tényezőket vizsgálja, amelyek az embert alkalmassá teszik a társadalmi életre.⁴⁹

A politikai filozófia három részre oszlik.⁵⁰ E három rész mindegyike olyan jót vesz szemügyre, amely az ember társadalmi létéből ered. A társalgásról szóló tanítás (lat. *doctrina de conversatione*) azt a jót mutatja be, amely az emberi társas érintkezésből származik. A közügyekről szóló tanítás (lat. *doctrina de negotiis*) azt a segítséget körvonalazza, amelyet az ember gyakorlati ügyeiben kap a társadalomtól. Az államhatalomról vagy köztársaságról szóló tan (lat. *doctrina de imperio sive respublica*) azt a védelmet mutatja be, amelyet a kormányzat nyújt az igazságtalanság ellen.

I.4 GALILEO GALILEI

1. Élete és művei

Galileo Galilei, a reneszánsz filozófusa és kiemelkedő természettudósa, az itáliai Pisa városában született 1564-ben. Felsőfokú tanulmányait a pisai egyetemen végezte: először medicinát, aztán matematikát tanult. Rövid ideig Firenzében tanított, majd matematikaprofesszor lett először Pisában (1589), később Páduában. 1610-ben Firenzébe ment, ahol a toscanai herceg udvari matematikusa és filozófusa lett, miközben az egyetemen fő matematikusként előadásokat is tartott. Az Inkvizícióval kapcsolatos ügye (asztrolómiai nézeteit illetően) 1616-ban kezdődött. Pere azzal végződött, hogy 1633-ban formálisan visszavonta tanait. A nagy tudós egy ideig fogságban is volt, de tudományos működését nem akadályozták: birtokára internálva dolgozhatott egészen 1637-ig, mígnem megvakult. 1642-ben halt meg.



GALILEO GALILEI

Főbb művei: *De motu* (A mozgásról);¹ *Sidereus nuncius* (A csillaghírnök);² *Lettera a madama Cristina di Lorena* (Levél Lotaringiai Krisztina nagyhercegnőhöz);³ *Discorso del flusso e reflusso del mare* (Értekezés a tengeri dagályról és apályról);⁴ *Il saggiatore* (Az aranymérleg);⁵ *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano* (Párbeszéd a két legnagyobb világrendszer-ről, a ptolemaiosziról és a kopernikusziról);⁶ *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica* (Párbeszédék és matematikai érvelések a mechanikához tartozó két új tudományt illetően)⁷ stb.

2. Galilei ismeretelmélete és tudományeszménye

A modern tudomány úttörőjének jelentősége nem csupán tudományos jellegű eredményeiben áll, hanem abban a tényben, hogy ő volt az újkori szaktudományos kutatási módszer egyik megteremtője.

Arisztotelész szerint a fizika tudományának két jelentős módszere van: az indukció (lat. *inducere*: rávezet) és a dedukció (lat. *deducere*: levezet). Az indukció azt jelenti, hogy a tudós egyes esetek megfigyeléséből absztrakció útján egyetemes érvényű tételekhez jut, amelyekből nyilvánvalóvá válnak azok a lényegi sajátságok, amelyek egy-egy járulékos vagy szubsztanciális formát (meleg, hideg, föld, víz, tűz, levegő stb.) jellemeznek. Megállapítja például: a tűz „forma” lényege abban áll, hogy fölfelé törekszik. – Ez a tétel aztán dedukció kiindulási pontja lehet, melynek segítségével újabb törvényeket fogalmazhat meg.

Galilei egyetért Arisztotelésszel a két módszer használatát illetően, de szemérveti az ókori Filozófusnak, hogy az indukcióban elhanyagolta az ellenőrzött kísérletet. Ezért állíthatta például azt, hogy a súlyosabb kő gyorsabban esik a földre, mint a könnyebb.⁸ Felrója neki azt is, hogy a tudományos gondolkodásban eltúlozza a dedukció szerepét. Arisztotelész megfigyelte például azt, hogy a földön a dolgok természetes mozgása lefelé irányul. Majd elszórt következtetéssel (ugyanaz a törvénye az egésznek, mint a részeinek) arra a konklúzióra jutott: a földgolyó sem mozoghat körmozgással.⁹ Galilei nehézséget lát abban is, hogy az arisztotelianusok a formák (lényeg, természet) heurisztikus (ismeretszerző) fogalmait nem leíró és felfedező sémáknak, hanem megokoló sémáknak is tekintették: azt mondták például, hogy a tűz azért törekszik felfelé, mert ez a természete, s nem vizsgálták ennek okát. Ez a szemlélet bizonyos értelemben akadályozójává vált a további tudományos megismerésnek.

Galilei Arisztotelészről eltérően értelmezi az indukció és a dedukció fogalmát. Egyrészt azt hangsúlyozza, hogy az indukció alapja nem az egyszerű megfigyelés, hanem a megismételt kísérlet. Másrészt azt emeli ki, hogy a jó indukció nem a dolgok természetére (nem a minőségekre) hivatkozik, hanem a dolgok matematikailag leírható sajátosságaira (a mérésekkel jellemezhető mennyiségekre). Csak a kísérletileg megalapozott és matematikailag jól leírható eredmények válhatnak a tudományos dedukció megbízható alapjává.

A filozófus egyetért azokkal a kortárs tudósokkal, akik szerint a tudományos vizsgálódás két mozzanata: egyrészt az elemzés, a feloldás vagy szétválasztás (ol. *momento risolutivo*), másrészt a szintézis vagy összetevő mozzanat (ol. *momento compositivo*), azaz az összefüggések megállapítása. A két mozzanat együttes használatát Galilei egyik levelében hipotézisből kiinduló érvelésnek (lat. *argumentum ex suppositione*) nevezi.¹⁰

A tudományos vizsgálódás azzal kezdődik, hogy az ember feltevést (lat. *suppositio*; gör. *hüpothesisz*) alkot valamiről. Például fölteszi, hogy a testek nem természetük alapján mozognak, hanem kívülről rájuk ható erő alapján. Ez a hatás sokféle lehet, mert például egy szabadon eső testre nemcsak a gravitáció hat, hanem a légellenállás, a szél, a környezet vonzóerői stb. is. Ezeket az erőket egymástól el kell választani (*momento risolutivo*), s mind-

egyik tényezőt külön kell vizsgálni. A szintézis mozzanatában (momento compositivo) a kiválasztott tényezőknek (például: légellenállás) és más mérhető tényezőknek (esési idő, a megtett út hossza stb.) összefüggését kell vizsgálni. Ezeknek a tényezőknek összefüggését azonban nem valamiféle eleve adott tételből kiindulva kell megítélni, hanem kísérlet és mérés alapján. Az ismételt mérések megmutatják, hogy milyen összefüggés van a kiválasztott tényezők között. Ezt az eredményt matematikai formában, ellenőrzött és igazolt feltevésként, azaz természeti törvényként lehet megfogalmazni. Ez az általánosítás aztán deduktív eljárások alapjául szolgálhat.

3. A valóság absztrakt leírása

Galilei szaktudományos szempontból kétségtelenül hasznos módszere filozófiai tekintetben absztrakt, azaz a valóság kimeríthetetlen gazdagságától elvonatkoztató és egyoldalú valóságszemlélethez vezetett. Az ő ontológiájában realitása valójában csak annak van, ami mérhető, s ami matematikailag kifejezhető.

„A filozófia – mondja Galilei – abban a nagy könyvben van írva, amely nyitva áll mindenkor szemeink előtt; az univerzumra gondolok; de nem olvashatjuk mindaddig, míg meg nem tanultuk a nyelvét, és nem barátkoztunk meg a jelekkel, amelyekkel írva van. A matematika nyelvén van írva, és a betűi háromszögek, körök és más geometriai alakzatok, amelyek ismerete nélkül lehetetlen egyetlen szót is megérteni.”¹¹

Ezt a tudományos szempontból hasznos, de filozófiai tekintetben egyoldalú látást Galilei még tovább szűkítette azzal, hogy egyes érzetminőségeknek (az úgynevezett másodlagos minőségeknek: szín, íz, illat, hang, meleg stb.) nem tulajdonított objektív realitást. Szerinte ezek pusztán az érzékelő alanyban vannak, s az elsődleges érzetekre (a matematikailag leírható kiterjedésre, alakra, mozgásra stb.) vezetendők vissza.¹² Egyrészt nem gondolt arra, hogy az elsődleges minőségeket is éppúgy érzékeljük, mint a többit (tehát a mérhetőség nem lehet kritériuma a valós és nem valós megkülönböztetésének), másrészt még nem jutott el arra a gondolatra, hogy a színnek, hangnak stb. éppúgy megvan az objektív, mérhető alapja, mint a mozgásnak.

A beszűkített valóságszemléletnek káros hatása rövidesen megmutatkozott a filozófiában: R. Descartes az anyagi valóságot a kiterjedéssel azonosítja, az empiristák pedig tagadják a kiterjedés nélküli szellemi valóságot. I. Kant számára már a Galilei-féle objektív és reális testek is jelenségek csupán.

4. Galilei összeütközése az ideológiával

Vallási szempontból Galilei istenhívő ember volt, s az is maradt élete végéig. Ennek ellenére összeütközésbe került az inkvizícióval. Az olasz természettudós, aki a Pápai Tudományos Akadémiának is tagja volt, az általa szerkesztett táv-

csővel végzett vizsgálatok alapján a lengyel kanonok, Kopernikusz († 1543) rendszerének igazát védelmezte. Emiatt feljelentették a pápai inkvizíciónál. 1616-ban a Nap központi helyzetéről és a Föld ön maga körüli forgásáról szóló tételt tévesnek nyilvánították, és Galileinek megtiltották, hogy véleményét bizonyított igazságként védelmezze. Galilei V. Pál pápának ígéretet tett erre, de ígéretét csak rövid időre tartotta be. Egyházi engedéllyel 1632-ben megjelentette a Párbeszéd a két legnagyobb világrendszerről, a ptolemaiosziról és a kopernikusziról című művét. Ebben többször is megsértette VIII. Orbánt, a következő pápát, aki elődje alatt Galileit pártfogolván arra kérte a tudóst, hogy tervezett írásában részrehajlás nélkül vesse össze a föld- és napközéppontú rendszert (azaz fogadja el a kopernikuszi tan hipotetikus jellegét). Galilei végül ennek az ellenkezőjét tette. A pápa helyesen mutatott rá például arra, hogy az árapály jelenségét Isten más módon is létrehozhatja, s nem biztos, hogy Galileinek van igaza, aki ezt a föld keringési sebességének ingadozásával magyarázta. Galilei a pápa ellenvetését a Párbeszédben sértő módon az együgyű Simplicio szájába adta, s egyáltalán nem hipotetikus jellegűnek mutatta be a kopernikuszi rendszert. Nem vette figyelembe azt sem, hogy ha a Nap központi helyzetének hipotézisével megmagyarázhatók bizonyos jelenségek, ezzel még nincs bizonyítva a Nap központi helyzete. – A mű megjelenése után az inkvizíció újabb eljárást indított Galilei ellen. A vád az volt, hogy a tudós, megszegve az 1616-ban kimondott hallgatási parancsot, a Föld forgását és a Nap központi helyzetét nem hipotézisként, hanem bizonyított tényként tárgyalta; s könyve nyomtatási engedélyének kieszközlésekor elhallgatta az inkvizíció reá vonatkozó döntését. Az inkvizíció Galileit életfogytiglani fogságra és arra ítélte, hogy vonja vissza tanait. A tudós (akit a különféle mendemondákkal ellentétben nem kínoztak meg) kijelentette: hajlandó tanítását ünnepélyesen visszavonni. Az életfogytiglani fogság szigorú ítéletét a pápa könnyű házi őrizetre változtatta, és megengedte Galileinek, hogy saját, Firenze mellett fekvő birtokán tartózkodhasson. Itt szabadon dolgozhatott, könyveket adhatott ki, s csupán a vendégek fogadása terén kellett némi korlátozást elviselnie. A tudós a megpróbáltatások közepette is hívő ember maradt, és élete végén apáca leánya volt a fő támogatója és vigasza.

Galileit nem nyilvánították eretneknek, és nem tudományos nézetei miatt ítélték el. Tény azonban, hogy perében egyik fél sem állt hivatása magaslátán.

Elítélésének oka engedetlensége és makacssága volt: megszegte ígéretét, makacsul ragaszkodott tanaihoz (tévedéseihez is), és sértő módon viselkedett. Kioktató módon avatkozott bele teológiai, szentírás-magyarázati kérdésekbe, s ezzel sok személyes ellenséget szerzett.

A pápai inkvizíció teológusai szűk látókörűek voltak, akik elsősorban a vallásból csinált ideológiát, illetve az ideológia legitimálta hatalmat védelmezték. Emellett nem voltak tisztában a bibliai műfajok értelmezésének alapszabályai-

val sem. S ez azért is különös, mert jóval korábban a Föld mozgását hirdető Nicole d'Oresme (aki Lisieux püspökeként halt meg 1382-ben) már megadta, hogy milyen irányba kellene haladnia a bibliaértelmezésnek. A Józsué könyvében szereplő napcsodával kapcsolatban (vö. Józs 10,12–13), amelyből kortárs gondolkodók a Nap mozgására és a Föld mozdulatlanságára következtettek, Nicole d'Oresme a következőket írta: „A hatodik évrre – amely a Szentírásra hivatkozik, hogy a Nap kering stb. – azt lehet mondani, hogy ezekben a részekben [az Írás] olyan kifejezéseket használ, amely megfelel a mindennapi emberi beszédmódnak, mint ahogy teszi ezt más helyeken is, például ahol írva van, hogy Isten „bánatos”, hogy „haragos”, hogy „megbékélt” és egyéb dolgok, és amelyek értelme nem pontosan az, mint amit a hangzásuk jelöl. Ugyancsak kérdésünkhöz tartozik, hogy azt olvassuk, hogy Isten betakarja az eget felhőkkel, és a valóságban az ég takarja be a felhőket... pontosan ezen az alapon mondhatjuk, hogy a látszat szerint Józsuá idejében a Napot állították meg és fordították visszafelé Ezékiás idején, de ténylegesen a Föld állt meg Józsuá idején, és az ő mozgása sietett vagy gyorsult fel Ezékiás idején... (vö. Sir 48,3)”.¹³ Galilei hasonló módon érvelt, de – talán éppen az érvelés hangneme miatt – bírái ebben az önkényes szentírás-magyarázat veszélyét vélték fölfedezni.

II. János Pál pápa a Pápai Tudományos Akadémia 1979. november 10-én rendezett ünnepi ülésén két szempontból is rehabilitálta a tudóst:¹⁴ Galilei helyesen állította, hogy a hit igazságai és a tudományos felfedezések között nem lehet ellentmondás; a Biblia értelmezésében pedig olyan elvekhez jutott el, amelyek később közkinccsé váltak.

A tudósnak egyrészt igaza volt, amikor azt vallotta, hogy a tudomány Istenhez vezet: „A természet könyörtelen, kizárólag saját törvényeit követve, ... amelyeket sohasem hág át, ... fejti ki hatását, és nem törődik azzal sem útjai, sem eszközei megválasztásánál, hogy az emberek felfogják-e vagy sem... De a természet útjai nem kevésbé segítenek bennünket abban, hogy Istent megtaláljuk, mint a Szentírás szavai”.¹⁵ – Másrészt abban is igaza volt, hogy a tudomány és a Szentírás nem kerülhet ellentétbe, mert az Írás nem természettudományos igazságokat, hanem vallási tanítást közöl velünk. A Bibliát értelmező Galilei helyesen gondolkodott, amikor ezeket írta: „ha a Biblia magyarázatánál valaki kizárólag a csupasz grammatikai jelentésre bízna magát, tévedésekbe eshetne. Nemcsak ellentmondásokra és az igazságtól távol eső állításokra bukkanhatna így a Bibliában, hanem súlyos eretnekségekre és bolondságokra is. Így például Istennek kezeket, szemeket kellene tulajdonítani, sőt testi és emberi érzelmeket, mint amilyen a harag, a büntudat, a gyűlölködés, sőt néha a múlt dolgainak elfelejtése és az eljövendő nem ismerése. Éppen ezért úgy tűnik, hogy semmiféle olyan fizikai jelenség, amelyet az érzéki tapasztalás vetít szemünk elé, vagy pedig kényszerítő érvelés bizonyít be nekünk, nem kérdőjelezhető meg (még kevésbé ítéltető el) a Bibliából vett passzusok tanúsága alapján, minthogy ezeknek más jelentése is lehet a szavak mögött.”¹⁶ Galilei így fogalmazta meg bibliaértelmezési alapelvét: „Azt mondanám, amit egy magas állású paptól hallottam: A Szentlélek arra szándékozik bennünket megtanítani, hogy miként jutunk az égbe, de nem azt, hogy miként mozog az ég.”¹⁷

1. Irodalom A reneszánsz és a humanizmus kora című fejezethez

- Brucker, J. J.: *Historia critica philosophiae*. Vol. 1–2. Lipsiae, 1742, Breitkopf. Online: <https://archive.org/details/JacobiBruckeriHistoriaCritica1/page/n7/mode/2up>
<https://archive.org/details/JacobiBruckeriHistoriaCritica2/page/n5/mode/2up>
- Burckhardt, J. Chr.: *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*. Basel, 1860, Schweighauser. Online: https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/burckhardt_renaissance_1860?p=7
- Copleston, Fr.: *A history of philosophy I–III*. New York, 1985, Image
- Coreth, E. – Schöndorf, H.: *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1983, Kohlhammer
- Crippa, C. – Ripamonti, D.: *La filosofia nella storia*. Casale Monferrato, 1991, Piemme
- Durant, W.: *A gondolat hősei*. Bp., 1990, Göncöl
- Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény*. Bp., 1966, Tankönyvkiadó
- Firpo, L.: *Il processo di Giordano Bruno*. Roma, 1993, Editrice Salerno
- Flasch, K.: *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Stuttgart, 1988, Reclam
- Galilei, G.: *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuoue scienze attenenti alla meccanica*. Leida, 1638, Elsevirii. Online: https://archive.org/details/bub_gb_E9BhikF658wC/page/n7/mode/2up
- Heinzmann, R.: *Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart, 1992, Kohlhammer
- Henrici, P.: *Adnotationes de historia philosophiae recentioris*. Romae, 1966, PUG
- Henrici, P.: *Testi-chiave del pensiero moderno*. Roma, 1989, PUG
- Mercati, A.: *Il Sommario del processo di Giordano Bruno*. Vatican City, 1942, Biblioteca Apostolica Vaticana
- Robertson, J. M. (szerk.): *The Philosophical Works of Francis Bacon*. London, 1905, G. Routledge & Sons
- Sodano, A. bíboros államtitkár levele a Giordano Brunóról szóló tanulmányi kongresszus alkalmából. Online, 2000. 02. 14. Római Kúria, Államtitkárság. https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_20000217_sodano-letter_it.html
- Stöckl, A.: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz, 1864, Kirchheim
- Szegő Katalin (szerk.): *Reneszánsz gondolkodók*. Kolozsvár, 1995, Polis
- Teres Ágoston: *Biblia és asztronómia*. Bp., 1994, Springer
- Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I–III*. Berlin, 1909, Mittler
- Vasari, G.: *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori (1550)*. Torino, 1986, Giulio Einaudi Editore. Online: [https://it.wikisource.org/wiki/Le_vite_de'_più_eccellenti_pittori,_scultori_e_architettori_\(1550\)](https://it.wikisource.org/wiki/Le_vite_de'_più_eccellenti_pittori,_scultori_e_architettori_(1550))
- White, M.: *Galileo Galilei*. Bp., 1994, Talantum
- Forrásmunkák – Nicolaus Cusanus:**
- Bibliotheca Augustana, litteraturae et artis collectio*. Online: <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>
- Cusanus, N.: *A hit békéje*. Bp., 2017, SZIT

Cusanus, N.: *A tudós tudatlanság*. Bp., 1999, Kairosz
 Kues, N. von: *Die Philosophisch-theologischen Schriften*, 3 Bände. Wien, 1989, Herder
 Nicolaus Cusanus. In: *Bibliotheca Augustana, litteraturae et artis collectio*. Online:
https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Cusa/cus_intr.html

Forrásmunkák – Giordano Bruno:

Bruni, J. N.: *De Immenso et Innumerabilibus. De Monade, Numero et Figura*. In:
 Bruno, G.: *Opera Latine conscripta*. Vol. 1. Pt. 2. Neapoli, 1879, Morano. Online:
<https://archive.org/details/pt2operalatineco01brun/page/n3/mode/2up>
 Bruni, J. N.: *De triplici minimo et mensura*. Róma, 1591, Ioannem Wechelum & Petrum Fischerum consortes. Online: https://archive.org/details/bub_gb_PVRkCyp8u-AC/page/n3/mode/2up
 Bruno, G.: *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino cillenico*. Online, 2006, LiberLiber. https://www.liberliber.eu/mediateca/libri/b/bruno/cabala_del_cavallo_pegaseo_etc/pdf/cabala_p.pdf
 Bruno, G.: *Két párbeszéd*. Bp., 1972, Helikon. Online: <https://mandadb.hu/tetel/443366>
 Bruno, G.: *La cena de le ceneri*. Online, 2007, IntraText Digital Library.
<http://www.intratext.com/y/ITA1490.HTM>
 Bruno, G.: *Spaccio de la bestia trionfante*. Milano, 1863, G. Daelli e Comp. Online:
<https://archive.org/details/SpaccioDeLaBestiaTrionfante/page/n11/mode/2up>
 Bruno, G. N.: *De gli eroici furori*. Milano, 2000, Mondadori. Online:
<https://archive.org/details/eroicifurorideglgiordanobruno/mode/2up>
 Brunus, J. B.: *De umbris idearum*. 1868, E. S. Mittlerum & Filium. Online:
https://archive.org/details/bub_gb_ZcEDcxELqfAC/page/n5/mode/2up
 Brunus, J. B.: *Summa terminorum metaphysicorum*. In: *Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta publicis sumptibus edita*. Vol. 1. Pt. 4. Neapoli, 1889, D. Morano. Online: <https://archive.org/details/jordanibruninola1pt4brun/page/n3/mode/2up>
 II. János Pál pápa: *Homília és könyörgések 2000. nagyböjtjének első vasárnapján*. Róma, 2000. Online: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/hu/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html
 Turner, W.: *Giordano Bruno*. In: *The Catholic Encyclopedia*. New York, 1908, Robert Appleton Company. Online: New Advent, <http://www.newadvent.org/cathen/03016a.htm>

Forrásmunkák – Francis Bacon:

Bacon, F.: *De sapientia veterum*. Amstelaedami, 1696, Henricum Wetstenium. Online:
https://archive.org/details/bub_gb_WDUq4WtnUUC/mode/2up
 Bacon, F.: *Essék*. Bp., 1987, Európa
 Bacon, F.: *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam; sive, Phaenomena universi, quae est Instaurationis magnae pars tertia*. Londini, 1622, I. Haviland, Impensis M. Lownes & G. Barret. Online: <https://archive.org/details/historianatvrali00baco/page/n5/mode/2up>
 Bacon, F.: *Neues Organ der Wissenschaften*. Darmstadt, 1974, WB
 Bacon, F.: *New Atlantis*. London, 1660, J. Crooke. Online:
<https://archive.org/details/fnewatlantis00baco/page/n3/mode/2up>

- Bacon, F.: *Novum Organum*. Bp., 1995, Nippon
- Bacon, F.: *Novum Organum*. New York, 1901, Collier. Online: <https://archive.org/details/baconsnovumorgan00bacouoft/page/n3/mode/2up>
- Bacon, F.: *Sylva sylvarum*. London, 1658, William Rawley. Online: <https://archive.org/details/sylvasylvarumo00baco/page/n7/mode/2up>
- Bacon, F.: *The Advancement of Learning*. London, 1915, Dent. Online: <https://archive.org/details/baconlogicad00bacouoft/page/n5/mode/2up>
- Humphries, S. (szerk.): *Bacon's Essays*. London, 1912, A. & C. Black. Online: <https://archive.org/details/baconsessay00baco/page/n11/mode/2up>
- Mayer, Ph.: *Francisci Baconis De dignitate et augmentis scientiarum libri IX. Norimbergae, 1829, Riegeli et Wiessneri*. Online: <https://archive.org/details/franciscibaconi01mayegoog/page/n4/mode/2up>
- Forrásmunkák – Galileo Galilei:**
- Favaro, A. (szerk.): *Le opere di Galileo Galilei. Vol. 1*. Firenze, 1890, Tip. di G. Barbera. Online: <https://archive.org/details/agh6462.0001.001.umich.edu/page/242/mode/2up>
- Galilei, G.: *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano*. Torino, 1970, Einaudi. Online: <https://archive.org/details/DialogoSopraIDueMassimiSistemiDelMondoTolemaicoECopernicano/page/n3/mode/2up>
- Galilei, G.: *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica*. Leida, 1638, Elsevirii. Online: https://archive.org/details/bub_gb_E9BhikF658wC/page/n7/mode/2up
- Galilei, G.: *Discorso del flusso e reflusso del mare*. In: *Le opere di Galileo Galilei. Vol. V*. Firenze, 1932, G. Barbera. 371–395. o. Online: <https://bibdig.museogalileo.it/tecanew/opera?bid=354798&seq=380>
- Galilei, G.: *Il saggiaiore*. Milano, 1953, Ricciardi. Online: <https://archive.org/details/saggiatore/page/n1/mode/2up>
- Galilei, G.: *Lettera a Carcaville [1637]*. In: *Le Opere di Galileo Galilei, Vol. VII*. Firenze, 1848, Società Editrice Fiorentina. Online: <https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN593496183>, 154. o.-tól
- Galilei, G.: *Lettera a Madama Cristina di Lorena, Granduchessa di Toscana [1615]*. In: *Le opere di Galileo Galilei. Vol. V*. Firenze, 1932, G. Barbera. 307–348. o. Online: <https://bibdig.museogalileo.it/tecanew/opera?bid=354798&seq=316>
- Galilei, G.: *Matematikai érvelések és bizonyítások*. Bp., 1986, Európa
- Galilei, G.: *Párbeszéddek*. Bukarest, 1983, Kritérion
- Galilei, G.: *Sidereus nuncius*. Venetiis, 1610, Thomas Baglioni. Online: <https://archive.org/details/Sidereusnuncius00Gali/page/n3/mode/2up>
- II. János Pál pápa: *Per la commemorazione della nascita di Albert Einstein*. Róma, 1979. Online: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/november/documents/hf_jp-ii_spe_19791110_einstein.html
- Simonyi Károly: *A fizika kultúrtörténete a kezdetektől a huszadik század végéig*. Bp., 1986, Gondolat

II.

A RACIONALIZMUS

A RACIONALIZMUS FOGALMA ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

A racionalizmus szó a latin *ratio* (értelem, ráció) kifejezésből származik. A szó eredete az arisztotelészi filozófiára nyúlik vissza. Arisztotelész az emberi szellemnek kétféle működését különböztette meg: az ész (gör. *nousz*) és az értelem (gör. *dianoia*) tevékenységét. Az ész a lényeglátás, az öntudat és a lét megragadásának képessége. Az értelem a lépésről lépésre következtető (diszkurzív) és a valóságot fogalmak alapján leíró szellem neve. Az ész mindig tud arról, hogy az általa vizsgált valóság a megismerés szempontjából kimeríthetetlenül gazdag. Az értelem azonban elvonatkoztat ettől a kimeríthetetlen gazdagságtól, s elsősorban azt veszi figyelembe, ami a létezőben következtető gondolkodás alapján feltárható, illetve ami benne fogalmilag megragadható adat.

Az észnek és az értelemnek különbségéről szóló tanítást a skolasztika is átvette. A középkori skolasztikusok – ha szóhasználatukban nem is voltak mindig következtetések – az észet többnyire a latin *intellectus*, az értelmet pedig a latin *ratio* szóval jelölték.

Az újkor racionalistáinál megfordul a szóhasználat: latin nyelvű műveikben többnyire az *intellectus* szóval jelölik az értelmet, és a *ratio* kifejezéssel az észet.

A racionalizmus az az újkori filozófiai irányzat, amelynek képviselői a valóság megismerése közben túlzottan kiemelik a matematikai összefüggéseket feltáró értelem (ráció) szerepét, s elhanyagolják vagy kevésbé tartják fontosnak a szellemi és az érzékelő tapasztalatot.

Az irányzat főbb jellemzői

Az újkori racionalizmus képviselői felelevenítik a platóni dualizmust: éles különbséget tesznek a szellemi világ és a fizikai anyagvilág között. A lelket nem arisztotelészi értelemben vett formának tekintik, hanem a fizikai anyagtól különböző és önmagában fennálló valóságnak (szellemi szubsztanciának), amelyet többnyire a latin *mens* (elme, szellem) kifejezéssel jelölnek.

A racionalista filozófusok szerint a valóság szabatos leírása csak a matematika segítségével lehetséges, és ezt a filozófiai leírásra is érvényesnek tartják. Egyetértenek Galileivel, aki egyik művében azt írta, hogy az univerzum „a matematika nyelvén van írva, és a betűi háromszögek, körök és más geometriai alakzatok, amelyek ismerete nélkül lehetetlen egyetlen szót is megérteni.”¹ Nem véletlen, hogy a racionalista filozófusok közül többen matematikusok is voltak.

A matematikai összefüggéseket feltáró értelmi vizsgálódás hangsúlyozása a racionalistáknál többnyire együtt jár a mechanisztikus szemlélettel is. A görög *mékhané* (gép) szóról elnevezett mechanisztikus felfogás képviselői a valóság leírásában eltúlozzák a *ratio*, a fogalmi gondolkodás szerepét. Nem veszik figyelembe a létezők formái közti minőségi (lényegi) különbségeket. Azt állítják, hogy nincs lényegi különbség az élettelen anyagi létezők formája (a fizikai testek érthető szerkezete), a növények érthető szerkezete (a növényi lélek), az állatok érthető szerkezete (az érzéki lélek), valamint az emberi létező lelke között. A világ valamennyi létezőjét gépnek tekintik, azaz mindent csak az élettelen testekre jellemző és az automatizmusokat eredményező formák vagy programok alapján értelmeznek. – Descartes munkássága nyomán kialakul az a lélek-felfogás, amelyről a 20. századi Gilbert Ryle brit filozófus azt mondta: eszerint a lélek nem más, mint „szellem a gépben” (ang. *ghost in the machine*).²

A matematika és a mechanisztikus szemlélet hangsúlyozásával az újkori racionalisták felerősítik azt a reneszánsz korban elkezdődött folyamatot, amelyben a filozófia és a szaktudományok fokozatosan elválnak egymástól. Jól mutatja ezt a francia Blaise Pascal († 1662) munkássága. Pascal elsősorban filozófus volt, miként ezt a *Pensées* (Gondolatok)³ című írása is tanúsítja. A nevéhez fűződő mechanikus számológép megalkotása, a légnyomással, a folyadékok fizikájával kapcsolatos kísérletei és számításai alapján azonban a matematikusok és a természettudósok is sajátjuknak tekintik őt. Hozzá hasonlóan az angol Sir Isaac Newton († 1727) is a filozófia és a tudomány határán tevékenykedett. *A Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (A természetfilozófia matematikai alapelvei)⁴ című műve, amely címében még megjeleníti a filozófia szót, valójában szaktudományos (fizikai, matematikai, mechanikai) témákról szóló alkotás.

Az újkori racionalista filozófiai irányzat főbb képviselői közé tartozott René Descartes (17. sz.), Benedictus Spinoza (17. sz.) és Gottfried Wilhelm Leibniz (17-18. sz.).

II.1 RENÉ DESCARTES

1. Élete és művei

René Descartes 1596-ban született a közép-franciaországi La Haye-en-Touraine településen (amely ma már a Descartes nevet viseli). 1604-től 1612-ig a jezsuiták vezetése alatt álló Királyi Kollégium tanulója volt La Flèche-ben, ahol a skolasztikus filozófia és az új természettudományok alapjaival is megismerkedett. 1616-ban Poitiers-ban jogi diplomát szerzett. Katonaként részt vett



RENÉ DESCARTES

a harmincéves háború (1618–1648) első szakaszában, és hadmérnökként bejárta szinte egész Európát. A táborozás csendes óráiban azonban tanulmányaival is foglalkozott. 1619 novemberének egyik éjjelén egy csodálatos tudomány alapvonalai villantak föl lelkében.¹ Ez a látomás elűzte a tudománnyal kapcsolatos korábbi kételeyeit. 1620-ban a Katolikus Liga hivatalos megfigyelőjeként jelen volt a Prága közelében lezajlott fehérhegyi csatában.

Katonai szolgálatának befejezése után egy ideig Párizsban élt. Ezt követően Hollandiában telepedett le, hogy az „aki jól rejtőzködött, jól élt” (lat. *bene qui latuit, bene vixit*) elv értelmében szabadon és zavartalanul dolgozhasson. Jóllehet

gyakran változtatta tartózkodási helyét, levelezés útján folyamatos kapcsolatban állt korának kiemelkedő tudósaival. Hollandiában megismerkedett egy Hijlena Jans nevű szobalánnyal, akitől 1635-ben kislánya született. A gyermek azonban csak néhány évig élt. Descartes 1649-ben a svéd Krisztina királynő hívására, aki érdeklődött filozófiája iránt, Stockholmba költözött. Ám nem bírta sokáig a zord éghajlatot, és 1650-ben – feltehetően tüdőgyulladás áldozataként – meghalt.

Főbb művei: *Regulae ad directionem ingenii* (Szabályok az elme vezetésére); *Le monde ou traité de la lumière* (A világ, avagy tanulmány a fényről); *Discours de la méthode* (Értekezés a módszerről); *Meditationes de prima philosophia* (Elmélkedések az első filozófiáról); az utóbbi művet az *Objections contre les Méditations avec les Réponses de l’auteur* (Ellenvetések az Elmélkedések-

hez és a szerző válaszai) levélgyűjtemény egészíti ki;² *Principia philosophiae* (A filozófia alapelvei); *Notae in programma quoddam* (Jegyzetek egy programmal kapcsolatban); *Les passions de l'âme* (A lélek szenvedélyei); *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (Az igazság keresése a természetes világosság által). Levelezésének egy részét angol fordításban a *Selected Correspondence of Descartes* (Descartes válogatott levelezése) gyűjtemény tartalmazza.

Descartes műveinek legjobb összkiadása 1897–1913 között jelent meg Párizsban Ch. Adam és P. Tannery gondozásában: *Oeuvres de Descartes*.

2. Descartes ismeretelmélete

A francia gondolkodót kora ifjúságától kezdve izgatta a biztos ismeret problémája. Ugyanakkor azt tapasztalta, hogy az emberi tudás minden területén bizonytalanság uralkodik. A filozófiával kapcsolatban például ezeket írja: „látam, hogy évszázadokon át a legkitűnőbb elmék foglalkoztak vele, s mégsem található benne csak egy dolog is, melyről ne vitatkoznának, mely tehát kétséges ne volna”.³ Véleménye szerint a helyes módszert kell megtalálni, mert ez vezet biztos ismeretre. A hagyományos logikát nem értékelte, mert szerinte ez nem növeli tudásunkat. Ő maga a matematika módszerét tekintette eszményinek, és útmutatásokat adott arra vonatkozóan, hogyan lehetséges nyilvánvaló szellemi belátásokból (intuíciókból) megfelelő módszert használva biztos ismeretben megragadni az igazságot.

a) Az igazság feltárásának módszere

Descartes a matematikát mintának tekintő tudományos módszer négy alapvető szabályát említi: 1. csak a biztos és nyilvánvaló ismeretet szabad igaznak tekinteni; 2. a vizsgált problémát annyi részre kell osztani, amennyi a legjobb megoldáshoz szükséges; 3. a vizsgálatot a legegyszerűbb és legkönnyebben megismerhető tárgyakon kell kezdeni, és fokozatosan kell haladni az összetettebb problémák ismerete felé; 4. a vizsgálódás közben teljes felsorolásokra és általános áttekintésekre kell törekedni.⁴

A filozófus célja az emberi tudás egészének megalapozása volt. A latin nyelven írt *Principia philosophiae* francia fordítójához címzett levelében az emberi tudás egészét fához hasonlítja: a fa gyökere a metafizika; törzse a fizika; a fa ágai pedig a mechanika, a medicina és az etika.⁵ Minthogy minden a gyökerektől függ, Descartes elsősorban a metafizikát akarta biztos alapokra helyezni.

b) Az igazság ismérvei

A bizonyosságot kereső Descartes számára az igazság kritériuma a világos és határozott idea (lat. *idea clara et distincta*): „általános szabályul fogadhatom el: mindazt, amit egészen világosan és egészen elkülönítetten látunk be, igaz”.⁶ A filozófia alapelvei című művében így ír a világos és elkülönített belátásról:

„Világosnak nevezem azt a felfogást, amely a figyelő elme előtt jelen van és nyilvánvaló. Így mondjuk, hogy azt látjuk világosan, ami a látó szem előtt jelen van, és erre elég erős és világos benyomást tesz. Elkülönítettnek pedig azt nevezem, amely amellet, hogy világos, minden egyébtől annyira el van különítve, hogy semmi egyebet, mint ami világos, nem foglal magában.”⁷ Különbséget kell tennünk a világosság és az elkülönítettség között. Ha például valaki nagy fájdalmat érez, a fájdalom felfogása nagyon világos benne, de nem mindig elkülönített: mert a fájdalomérzetbe belekeveredhet az a homályos ítélet, amely a fájdalom természetére vonatkozik. Ezért mondja a filozófus: „így tehát valamely felfogás világos lehet, amely nem elkülönített, de nem lehet elkülönített, ha nem világos”. – Ezt az igazságkritériumot nyilvánvalóan a matematika sugallta Descartes számára. A matematikai tétel mintegy önmagát kínálja a szellemnek; s ha a tételt a szellem világosan és határozottan látja, nem tehet mást, mint hogy elfogadja.

3. Descartes metafizikájának alapfogalmai

A filozófus metafizikájának három alapfogalma: a gondolkodó szubsztancia, Isten és a kiterjedt vagy testi szubsztancia. A szubsztanciát így határozza meg: „szubsztancián semmi mást nem érthetünk, mint olyan valóságot, amely úgy létezik, hogy létezésében nem szorul semmi másra”.⁸ Ez a szubsztanciafogalom szoros értelemben véve csak Istenre érvényes. Tág értelemben azonban azokat a valóságokat is szubsztanciának nevezhetjük, amelyek létezésükben egyedül Isten együttműködését feltételezik.

A tág értelemben vett szubsztancia két fajtája: a gondolkodó valóság vagy dolog (lat. *res cogitans*) és a kiterjedt vagy testi valóság (lat. *res extensa*). Ezek ugyanis létezésükben egyedül Isten közreműködésére szorulnak.⁹ A szubsztancia értelmileg alkotott különbséggel (lat. *distinctione rationis*) különbözik attribútumaitól, vagyis azoktól a tulajdonságaitól, amelyek változatlanul vannak meg benne.¹⁰ A szubsztancia csak attribútumai által ismerhető meg.¹¹ Minden szubsztanciának van egy fő attribútuma vagy fő sajátossága (lat. *proprietas*), amely természetét és lényegét alkotja, és amelyre a többi mind visszavezethető, illetve amelyből a többi magyarázható.¹²

A gondolkodó szubsztanciát Descartes elmének (lat. *ingenium*), léleknek (lat. *animus, anima*), értelemnek (lat. *ratio*) és észnek (lat. *intellectus*) is nevezi, illetve időnként a szellem (lat. *mens*) kifejezéssel is illeti.¹³ Azt állítja, hogy ennek fő attribútuma a gondolkodás (lat. *cogitatio*). A képzelődés, az érzékelés, az akarás stb. sajátosságai visszavezethetők erre a fő attribútumra.

A testi szubsztanciát a matematikailag jól leírható attribútumával, a kiterjedéssel (lat. *extensio*) azonosítja. Azt állítja, hogy az alak, a mozgás stb. sajátosságai visszavezethetők erre, amennyiben csak ebből a fő attribútumból magyarázhatók.

A szubsztanciák változó sajátosságait, arisztotelészi értelemben vett változó járulékait a filozófus a módozat (lat. *modus*) névvel jelöli.

4. A gondolkodó szubsztancia mint a metafizika alapja

A metafizika megalapozásához Descartes a módszertani kétely segítségével fog hozzá: „úgy gondoltam, ... el kell vetnem mint feltétlen hamisat mindazt, ami-ben csak a legkisebb mértékben is kételkedhetem, hogy lássam, nem marad-e végül is valami a meggyőződésemben, ami teljesen kétségbevonhatatlan”.¹⁴

Descartes módszertani kételye egyetemes annyiban, hogy mindenre kiterjed, ami kétségbe vonható. Kiterjed először is az érzékek adataira: minthogy az érzékek néha megcsalnak, „az okosság azt tanácsolja, hogy azokban, akik csak egyszer is megcsaltak, többé ne bízunk meg teljesen soha”.¹⁵ A testünkre vonatkozó érzéki adatokban is kételkedhetünk: „tegyük föl, hogy alszunk, s hogy... a szem kinyitása, a fej bólintása, a kéz kinyújtása csak csalfa képek”.¹⁶ A kétely kiterjed a matematika és a metafizika tételeire is. Kétségtelen ugyan, hogy kettő meg három az mindig öt, akár ébren vagyunk, akár álmodunk. Ám föltehetjük, hogy valamiféle gonosz és csalfa szellem (lat. *genius malignus*) játszadozik velünk, és ezért látjuk e tételt bizonyosnak. A módszertani kétely Isten létének kérdésére is kiterjeszthető.¹⁷ – A descartes-i kétely módszertani jellegű abban az értelemben, hogy a filozófus nem öncélúan, nem a kételkedés kedvéért gyakorolja, hanem azzal a céllal, hogy megtalálja a biztos igazságot. A módszertani kétely átmeneti jellegű. Ez azt jelenti, hogy a kétely csak egy állomás az igazság felé vezető úton: Descartes ugyanis nem a régi igazságokat akarja megdönteni, hanem éppen ezeket akarja megalapozni.

a) A gondolkodó szubsztancia

Az általános kétely a „gondolkodom, tehát vagyok” (lat. *cogito ergo sum*) formulával megfogalmazott biztos alaphoz vezet. Kételkedhetem mindenben, s mindenben csatlakozhatom, egy dolog azonban nem vonható kétségbe: én vagyok, aki kételkedem, illetve én vagyok, aki csatlakozom: „nem kételkedhetünk benne, hogy midőn kételkedünk, vagyunk”.¹⁸ A módszerről írt művében így fogalmazza meg az általános kétely révén megtalált archimedesi pontot: „mivel észrevettem, hogy ez az igazság: gondolkodom, tehát vagyok, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megengedni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem”.¹⁹ Másutt ezeket írja: „ez az ismeret – gondolkodom, tehát vagyok – valamennyi közt az első és a legbiztosabb, amelyre mindenki ráakad, aki módszeresen bölcselkedik”.²⁰

Descartes a „gondolkodás” kifejezést tágan értelmezi, azaz a kifejezést valamennyi tudatos aktus megjelölésére használja: „a gondolkodás szón mindazt

értem, ami olyképp megy végbe bennünk, hogy közvetlen tudomásunk van róla. Így tehát nemcsak érteni, akarni, képzelni, hanem érezni is itt ugyanaz, mint gondolkodni.”²¹ Amikor Descartes az érzékelést is gondolkodásnak nevezi, az érzéki adatok és az érzékelési aktusok szellemi megítélésére gondol. Azt akarja mondani, hogy ha nincs külvilág, s nincs testem, akkor csak az fordulhat elő, hogy azt gondolom, világosságot látok, zajt hallok, stb., s ilyen értelemben azonos érzékelésem a gondolkodással.²²

A gondolkodó szubsztanciának ez az önmagáról való bizonyossága nem valamiféle deduktív következtetés eredménye (azaz nem egy olyan szillogizmusnak konklúziója, amely a „mind-az, aki gondolkodik, van” főtételeből kiindulva következtet az egyedi léte), hanem a közvetlen tapasztalat, a szellemi belátás adata: „mindenki intuícióval képes felismerni, hogy létezik, hogy gondolkodik”.²³

A filozófus szerint a kételkedésben nemcsak a gondolkodási aktus léte válik nyilvánvalóvá, hanem a gondolkodó alanyé is: „azt találom, hogy a gondolkodás olyan tulajdonság, amely az enyém; egyedül ez nem választható el tőlem”.²⁴ A módszerről szóló írásában ezeket mondja: „felismertem, hogy olyan szubsztancia vagyok, amelynek egész lényege vagy természete nem egyéb, mint gondolkodás, amelynek, hogy létezzék, nincs szüksége semmiféle helyre, s amely nem függ semmiféle anyagi dologtól”.²⁵

A gondolkodó (tudatosan értő, ítélő, kételkedő stb.) szellem bizonyos saját létében. Ez a bizonyosság olyan erős, hogy még az embert megtevesztő csalfa szellem hipotézisének is ellenáll: „nem bánom, csaljon meg, aki tud, de azért mégsem fogja eszközölhetni, hogy amíg én azt gondolom, hogy valami vagyok, ne legyek semmi; hogy valamikor igaz legyen, hogy én nem léteztem soha, amikor most igaz, hogy igenis vagyok”.²⁶ – A bizonyosság azonban csak a szellem léteire vonatkozik, s nem a testére: „abból a tényből, hogy úgy vélem, sétálok, teljes joggal következtetek a szellem léteire, amely ezt véli, nem pedig a testére, amely sétál” – írja Descartes.²⁷

b) Az ideák tana

A metafizika biztos alapjának feltárása után Descartes rátér a tudat tartalmainak osztályozására és elemzésére. Mindenekelőtt különbséget tesz a sajátos értelemben vett ideák (melyek mintegy a dolgoknak képei), az akarati aktusok és érzelmek, valamint az ítéletek között.²⁸ Igazak vagy hamisak csak az ítéletek lehetnek, mert ezek állítják vagy tagadják az ideák és a külvilág megfelelőségét.

A sajátos értelemben vett ideák három típusa: a velünk született ideák (lat. *ideae innatae*), a kívülről származó ideák (lat. *ideae adventiciae*) és az általunk alkotott ideák (lat. *ideae a meipso factae*).²⁹

Velünk született ideák: a valóság vagy dolog (lat. *res*), az Isten, az igazság vagy a gondolkodás ideái. E velünk született eszmék a gondolkodás eleve adott (lat. *a priori*) formái. Arra az ellenvetésre, hogy a velünk született ideák feltételezése felesleges, mert a gondolkodás

képességei elegendők a gondolkodás magyarázatára, Descartes azt válaszolja, hogy ő sosem írt olyan velünk született ideákról, amelyek különbözőek lennének a gondolkodási képességektől.³⁰ Másként fogalmazva: a velünk született ideák egyrészt azok az emberi szellem természetével adott szabályok és minták, amelyeknek megfelelően a szellem a dolgokat felfogja. Ilyen szabályok és minták például az axiómák (semmiből semmi sem lesz; lehetetlen, hogy valami ugyanabban az időben legyen is, és ne legyen), az egyetemes fogalmak és az általánosító törvények, amelyeknek székhelye az emberi szellem.³¹ A velünk született ideák másrészt olyan hajlamok vagy készségek, amelyek a szellem számára lehetővé teszik, hogy megfelelő tapasztalatok alkalmával saját képességeiből merítve könnyedén megformálhasson bizonyos ideákat.³² Ezek az ideák ily módon csak képességileg, illetve csak létrehozó erejük szerint (virtuálisan) vannak meg az emberi szellemben.

A kívülről származó ideák közé tartozik például a zaj vagy a melegség érzete. Ezek az ideák zavarosak és homályosak, mert alapjuk nem írható le világos matematikai fogalmakkal. Emellett bizonyításra szorul, hogy valóban kívülről származnak, azaz bizonyítandó, hogy van kívülvilág.

Az általunk alkotott ideák képzeletünk alkotásai: ilyenek a szirének vagy a szörnyképek.

5. Tanítása Isten létéről és természetéről

Descartes-nak a gondolkodó tudat bizonyosságából kiindulva kell bizonyítania Isten létét, hiszen a módszertani kételyben Isten léte is kérdésessé vált. Három filozófiai bizonyítékot fogalmaz meg Isten létének igazolására.

a) Az isteneszme tökéletességéből kiinduló istenérv

Ez az érv a tudatban megtalálható isteneszméből indul ki, és annak okát keresi. Tudatunkban megtalálható az isteneszme, amely, ha a végtelent nem is tudjuk megérteni, világos és határozott fogalom. Ez a fogalom tartalmi szempontból minden tökéletesség foglalata: „az Isten néven végtelen, örökkévaló, változhatatlan, független, mindentudó és mindenható szubsztanciát értek, amely engem s minden egyéb létező dolgot (ha ilyen egyáltalán van) teremtettt” – írja Descartes.³³ Kérdés, hogy vajon a tökéletlen és fogyatékos emberi szellem hozta-e létre a feltétlen tökéletességre utaló isteneszmét. Descartes meggyőződéssel vallja, hogy az oknak tökéletesebbnek kell lennie okozatánál: „természetes eszünk egészen tisztán átlátatja velünk, hogy a ható- és teljes okban legalább annyi valóságnak kell lennie, mint okozatában..., s hogy ami tökéletesebb, azaz amiben több a valóság, az nem lehet okozata vagy következménye a kevésbé tökéletesnek”.³⁴ Éppen ezért a tudatban levő isteneszmének nem lehet oka a tökéletlen emberi szellem, hanem föl kell tételeznünk, hogy ezt az eszmét a valóságosan létező Isten helyezte belénk. Az isteneszmében szereplő „tulajdonságok olyan kiválóak, hogy minél figyelmesebben tekintem őket, annál kevésbé hihetem, hogy ez az eszme egyedül belőlem származhatott. Ennélfogva az eddigiekből szükségképpen azt kell következtetnem, hogy Isten van; mert bár a szubsztancia fogalma megvan bennem, amennyiben magam is szubsztancia

vagyok, azért egy végtelen szubsztancia fogalma, ha egy igazán végtelen szubsztancia nem helyezte volna belém, mégsem lehetne meg bennem, mert hiszen én véges lény vagyok.”³⁵

Az isteneszme tökéletességéből kiinduló érvet Descartes azzal egészíti ki, hogy rámutat: az isteneszmével rendelkező lény esetleges (lat. *contingens*), azaz nem hordozza önmagában létének és mibenlétének teljes alapját, illetve magyarázatát. Esetleges, mástól függő lény vagyok: „csak azt kell kérdezni magamtól: van-e bennem valamely erő, melynél fogva eszközölhetem, hogy én, aki most létezem, egy pillanattal később is létezni fogok. Minthogy csak gondolkodó lény vagyok, vagy legalábbis most lényemnek csak erről a részéről van szó: tudnom kellene róla, ha ilyen erő egyáltalán léteznék bennem. De nem tudok róla semmit, és így világosan átlátom, hogy valamely tőlem különböző lénytől függök.”³⁶ Ennek a tőlem különböző lénynek magasabb rendűnek kell lennie, mint én vagyok: hiszen a teljes okban legalább annyi valóságnak kell lennie, mint az okozatban. Ha ez a tőlem különböző (és az isteneszmével is rendelkező) lény alacsonyabb rendű, mint Isten, újra felvetődik a kérdés: önmaga erejében áll fenn, vagy más erejében. A fenntartó okok sorában nem mehetünk a végtelenbe, hanem el kell jutnunk a végső fenntartó okhoz, azaz Istenhez.³⁷

b) A végességünk felismeréséből kiinduló istenérv

Descartes szerint csak azért ismerhetjük föl önmagunk véges és fogyatékos voltát, mert tudunk a végtelen és tökéletes valóságról: „nem szabad hinnem, hogy a végtelennek fogalma nem igazi fogalom, hanem csak a véges fogalmának tagadása, amint például a nyugalom és a sötétség fogalma a mozgás és a világosság fogalmának tagadása által jön létre. Ellenkezőleg, világosan látom, hogy a végtelen szubsztanciában több a valóság, mint a végesben, hogy tehát bizonyos tekintetben a végtelennek a fogalma inkább van meg bennem, mint a végesé, azaz Istené inkább, mint a magamé. Mert miképpen tudhatnám különben, hogy kételkedem s kívánok valamit, azaz hogy valaminek híjával vagyok, s nem vagyok tökéletes, ha egy nálam tökéletesebb lény fogalma nem volna bennem, amellyel előbb össze kell hasonlítanom magamat, hogy mivoltom fogyatkozásait lássam?”³⁸

c) Az „ontológiai” istenérv

Descartes használja azt az érvet is, amely eredetileg Canterburyi Szent Anzelm (11. sz.) nevéhez fűződik. Ezt az érvet a 18. századtól kezdve ontológiai istenérvnek kezdték nevezni, mert úgy vélték: Anzelm nem a háttéri tapasztalatból, hanem csupán az Isten fogalmából (gör. *logosz*) kiindulva következtet Isten léteire (gör. *on*).

Descartes megfogalmazásában az érv a következőképpen hangzik: „minden egyéb dologban a létet meg szoktuk különböztetni a lényegtől, s így könnyen arra a gondolatra jutok, hogy Isten lényegétől is különválaszthatom a létet, tehát Istent tényleg nemlétezőnek is gondolhatom. Mindamellet, ha több figyelmet fordítok a dologra, világosan átlátom, hogy Isten lényegétől éppoly kevésbé választható el a lét, mint a háromszögétől a három szögének két derékszöggel

való egyenlősége vagy a hegy fogalmától a völgyé; s éppoly ellentmondás az, ha egy Istent (azaz egy legtökéletesebb lényt) gondolunk, aki nem létezik (akiben tehát egy bizonyos tökéletesség nincs meg), mint ha hegyet gondolnánk, amelynek nem volna völgye.” Természetesen „abból, hogy hegyet völgy nélkül nem képzelhetek, nem következik, hogy akár hegy, akár völgy van a világon; csak az következik, hogy hegy s völgy, akár vannak, akár nincsenek, elválaszthatatlanok. De abból, hogy Istent csak létezőnek gondolhatom, az következik, hogy a lét elválaszthatatlan tőle, tehát hogy valóban létezik. Azért hát nem gondolkodásom eszközli ezt, nem is ő kényszeríti a dolgokat, hanem ellenkezőleg, a dolog maga, Isten létének szükségessége kényszerít engem erre a gondolatra. Nem rajtam áll, akarok-e Istent lét nélkül gondolni, azaz akarok-e egy legtökéletesebb lényt egy fő tökéletességnek híjával gondolni, de azt igenis megtehetem, hogy lovat szárnyakkal vagy azok nélkül képelek.”³⁹

Descartes elutasítja azt a vádat, hogy ő pusztán Isten fogalmából következtet Isten léteire.⁴⁰ Minthogy azonban nem hangsúlyozza kellőképpen, hogy az Isten fogalma a háttéri tapasztalat alapján van meg bennünk, az ő megfogalmazásában Anzelm érve ontológiai istenérvvé válik. Ám ebben a formában az érv csak annyit mond, hogy ha van legtökéletesebb lény, akkor a létezés tökéletessége is hozzá tartozik.

Isten természetét illetően Descartes az isteni tökéletességek közül Isten igaz voltát vagy igazmondását (lat. *veracitas Dei*) emeli ki. Ez az igaz volt az isteni akaratnak az az erkölcsi minősége, amelynek alapján kizárhatjuk, hogy Isten becsap bennünket. Ez az erkölcsi minőség Isten feltétlen tökéletességéből következik: „Isten nem csalhat meg engem; a csalás és ámtítás mindig bizonyos tökéletlenséggel jár. Úgy látszhatnék ugyan, hogy csalni tudni a furfangosság vagy a hatalom jele; de csalni akarni bizonyára a gyöngeség vagy a rosszakarat bizonyága, és ezért Istenben lehetetlen.”⁴¹

A filozófus szerint Isten igazmondása szavatolja világos és határozott ideáink igazságérvényét, illetve feleslegessé teszi a módszertani kételyben alkalmazott gonosz és csalfa szellem (genius malignus) hipotézisét.

Annak megállapítása után, hogy Isten nem csaphat be bennünket, Descartes fölveti a kérdést: „De akkor honnét származnak tévedéseim?” – A kérdésre ezt válaszolja: „Abból az egy okból származnak, hogy az akaratnak nagyobb a köre, mint az észnek, én pedig nem szorítom az akaratot e határok közé, hanem kiterjesztem olyan dolgokra is, amelyeket nem értek. E dolgok irányában az akarat magában egészen közömbös, tehát könnyen eltévelyedik, s az igaz helyében a nem igazat, a jónak helyében a rosszat választja. Íme, ezért tévedek s vétkezem.”⁴² Ha azokban a dolgokban, amelyeket nem látunk világosan és határozottan, tartózkodunk az ítélettől, nem tévedünk. De ha az akaratot kiterjesztjük azokon a dolgokon túlra is, amelyeket ésszel világosan felfogunk, könnyen tévedésbe esünk.⁴³ A tévedés oka tehát az, hogy szabad akaratunkat helytelenül használjuk. E helytelen használat fogyatékoság vagy hiány (lat. *privatio*). És ez a fogyatékoság a cselekvésben van, „amennyiben az tőlem származik”, s nem a képességemben, amelyet Isten adott, s nem is magában az aktusomban, amennyiben az Istentől függ.⁴⁴

6. A kiterjedt szubsztancia

Az emberi testet és az érzékelhető dolgokat Descartes kiterjedt valóságoknak vagy kiterjedt szubsztanciáknak nevezi. A kiterjedt szubsztanciák együttese a kozmosz értelmében vett világ. Mivel a módszertani kételyben a világ létezése is kérdésessé vált, a filozófusnak igazolnia kell, hogy a testek világa létezik, azaz nem csupán valamiféle fondorlatos szellem kelti bennünk a világ valós létének élményét.

Azt állítja, hogy a kiterjedt valóságokból álló világ létezését Isten igazmondása szavatolja. A gondolkodó valóságnak az érzékelésben mutatkozó passzivitása, befogadó jellege a dolgok létezésére utal. Ezt az utalást megerősíti az a tény, hogy Isten nem csaló. Márpedig ha a testek képzetei „máshonnan származnának, s nem a testektől, akkor bizony csalással kellene Őt vádolnom, mert nem adott semmi olyan tehetséget, amelynek segítségével ezt kitudhatnám, hanem igenis nagy hajlandóságot arra a hitre, hogy a testek vannak. Tehát azt kell következtetnünk, hogy a testek vannak.”⁴⁵

A testi dolgok lényege kizárólag a kiterjedésben áll, hiszen erről lehet világos és határozott fogalmat alkotni: „a hosszúságba, szélességbe és mélységbe való kiterjedés alkotja a testi szubsztancia mivoltát”.⁴⁶ A többi érzékelt minőségről világosan csak azt fogjuk fel, hogy szubjektív érzetként vannak bennünk, s nem tudjuk megmondani, hogy az érzékelt adat milyen önmagában.

A filozófus Galileihez hasonlóan különbséget tesz a testek elsődleges és másodlagos minőségei között. Az elsődleges minőségek, azaz a kiterjedés és mindaz, ami a kiterjedésből közvetlenül következik (alak, helyzet, mozgás stb.), olyan minőségek, amelyeknek lényegéről világos és határozott fogalmat alkothatunk. Ezek objektív valóságok. A másodlagos minőségek, miként a szín, a hő, a keménység, a hang stb., inkább szubjektív érzetként vannak bennünk, amelyek a testek mozgató hatására keletkeznek érzékszerveinkben.⁴⁷ Feltehető, hogy a másodlagos minőségek nem jelenítik meg megfelelő módon az objektív valóságot: „arra kell következtetnünk, hogy testek vannak; (de) talán nem egészen olyanok, mint amilyeneknek érzékeink mutatják, mert az érzéki felfogás sok tekintetben homályos és zavaros”.⁴⁸

a) A testek mozgása

Descartes a mechanisztikus szemlélet újkori képviselőjeként azt vallja, hogy a világot alkotó kiterjedt szubsztanciák valamennyi változásának magyarázata a hely- és helyzetváltoztató mozgásban rejlik. A mozgás (lat. *motus*) valamely anyagi rész vagy test áthelyeződése a vele közvetlen kapcsolatban álló és nyugalomban levőnek tekintett testek közelségéből más testek közelségébe.⁴⁹ A mozgásnak ez a leírása azt feltételezi, hogy a mozgó dolog egyszerre csak egyféle mozgást végezhet. Ha azonban mozgáson azt a folyamatot értjük, amelyben a test egyik helyről a másikra kerül,⁵⁰ a test egyszerre többféle mozgással is rendelkezhet, mert a helyet különféle vonatkoztatási pontok alapján érthet-

jük. Így egyszerre állíthatjuk valamiről, hogy mozog és nem mozog: a partot elhagyó hajón levő ember mozgásban van a parthoz képest, de nem mozog a fedélzet korlátjához képest. A mozgás a testi szubsztancia egyik módozata, azaz olyasmi, ami mintegy hozzáadódik a testi szubsztanciához.

A világban levő mozgás első oka Isten, aki megőrzi az általa eredetileg teremtett mozgásmennyiséget: „mármint, ami az első okot illeti, számomra világos, hogy az nem lehet más, mint Isten, aki mindenható erejével megteremtette az anyagot, egyes részeit nyugalomban, más részeit pedig mozgásukban, és aki működésével fenntartja és megőrzi mindazt a mozgást és nyugalmat, amit a teremtés aktusában az anyaggal közölt”.⁵¹ Másként fogalmazva: Isten meghatározott mennyiségű energiával látta el a világot, s ennek teljes összege a világban változatlan marad, jöllehet a részenergiák egyik testből a másikba vándorolnak.

Szaktudományos szempontból Descartes a következő mozgástörvényeket fogalmazza meg: 1. A nyugvó test nyugalomban marad mindaddig, amíg valamilyen hatás nem éri; a mozgó test pedig változatlan sebességgel folytatja mozgását mindaddig, amíg valamivel nem találkozik, ami ezt a mozgást megváltoztatja.⁵² 2. Valamennyi mozgó test egyenes vonalban igyekszik mozgását folytatni; ahhoz pedig, hogy körpályán mozogjon, erőhatásra van szüksége.⁵³ 3. Ha a mozgó test egy másikkal találkozik, és kisebb ereje van ahhoz, hogy mozgását folytassa, mint a másiknak ahhoz, hogy annak ellenálljon, megváltoztatja irányát anélkül, hogy mozgásából veszítene; ha azonban nagyobb az ereje, akkor magával viszi a másikat, annyit veszítve mozgásából, amennyit a másiknak átad.⁵⁴ A mozgástörvények állandóságát Descartes végső fokon Isten változatlanóságából vezeti le.

A világ szaktudományos értelmezése és a Biblia tanítása között a filozófus nem lát ellentmondást. Így például annak ellenére, hogy a Föld mozgását másként magyarázza, mint Galilei, az itáliai tudós felfogását sem tartja vallási szempontból helytelennek. Egyik 1644-ben kelt levelében megjegyzi, hogy „a Szentírás összes kijelentései, amelyek a föld mozgása ellen szólnak, nem a világrendszerre vonatkoznak, hanem csak a beszédmódra”.⁵⁵

b) A tér (lat. *spatium*) és a hely (lat. *locus*)

„A tér vagy belső hely és a benne levő testi szubsztancia csak azokban a módokban különböznek, ahogyan felfogjuk őket”.⁵⁶ Ha eltekintünk a konkrét testtől, azaz mindattól, ami nem világos benne, csak a hosszúságba, a szélességbe és a mélységbe való kiterjedés marad. S tér-ideánk éppen ezt foglalja magában.⁵⁷ A teret és a testi szubsztanciát két különböző módon fogjuk fel. Ha a térre gondolunk, olyan kiterjedésre gondolunk, amelyet pillanatnyilag például egy kő tölt be, de amelyet betölthet más test is, ha ez a kő elmozdul. Ebben az esetben a kiterjedést nem valamilyen konkrét testi szubsztancia alkotójának tekintjük, hanem általánosságban gondolunk a kiterjedésre.

A hely nem jelent semmi különbözöt attól a testtől, amelyet valamilyen helyen levőnek mondunk.⁵⁸ A hely annyiban különbözik mégis a tértől, hogy más tes-

tekhez viszonyított helyzetet jelöl. Gyakran mondjuk, hogy egyik test helyét egy másik foglalta el, jöllehet e másik test nem ugyanolyan terjedelmű és alakú (azaz nem ugyanazt a teret foglalja el), mint az első.⁵⁹ A hely relatív: ha például valaki csónakkal kel át a folyón, s az átkelés egész ideje alatt ül, mondhatjuk, hogy ugyanazon a helyen van, ha a csónakhoz viszonyított helyzetét tekintjük, de azt is állíthatjuk, hogy megváltoztatta helyét, ha a viszonyítási pont a folyópart.⁶⁰

A Descartes-féle térfelfogás következményei: 1. Ha a tér és a testi szubsztancia lényegét alkotó kiterjedés között nincs valós különbség, a szoros értelemben vett üres tér lehetetlen.⁶¹ 2. Ha a testi szubsztancia lényege a kiterjedés, oszthatatlan atomok sem lehetségesek. A részecskéknak ugyanis kiterjedéssel kell rendelkezniük, s ha kiterjedéssel rendelkeznek, legalábbis elvileg oszthatók. Atomokról csak a mi felosztási korlátjainkhoz viszonyítva beszélhetünk. 3. A világ határozatlan módon (lat. *indefinite*) kiterjedt valóság, azaz nem lehetnek határai. Ha ugyanis határt gondolunk, teret gondolunk a határon túlra; de az üres tér lehetetlen. 4. Ha a testi szubsztancia és a kiterjedés alapján véve azonos egymással, az égnek és a földnek ugyanabból az anyagból kellett kialakulnia. 5. Nem lehetséges több világ: egyrészt azért, mert az anyag minden teret folyamatosan betölt, másrészt pedig nem tudunk elgondolni másfajta anyagot.

c) A tartam (lat. *duratio*) és az idő (lat. *tempus*)

A filozófus szerint különbséget kell tennünk a tartam és az idő között. A tartam a folyamatos és önazonosságban megvalósuló fennállás, létben maradás.⁶² A tartam és az idő a kétféle szemléletmód alapján különbözik egymástól: „mídon az időt a tartamtól általában véve megkülönböztetjük, és a mozgás mértékszámának nevezzük, akkor ez csak a gondolkodás módozata; mert hiszen a mozgásban levő dolgok tartamát nem gondoljuk másnak, mint a nem mozgókét; ez abból is kitűnik, hogy ha két test egy órán át mozog, az egyik lassan, a másik gyorsan, akkor nem számítunk az egyiknél több időt, mint a másiknál, ámbár igenis több mozgást. De hogy a dolgok tartamát megmérhessük, ama mozgások tartamával mérjük őket össze, amelyek a legnagyobbak és a legegyszerűsebbek, és amelyek által az évek és a napok keletkeznek, és ezt a tartamot nevezzük időnek. Ennek következtében az idő az általános értelemben vett tartamon kívül nem egyéb, mint a gondolkodásnak egy módozata.”⁶³ A dolgok tartammal rendelkeznek, azaz megmaradnak a létben. E fennmaradásra azonban csak összehasonlítás útján tudunk gondolni: s így jutunk az idő fogalmához, ami közös mértéke a különféle tartamoknak.

d) Az élő testek mint automaták

Az élő testek (a növények és az állatok) Descartes szerint automaták. A mechanisztikus szemléletet képviselő filozófus a skolasztikától eltérően azt tanítja, hogy a növények nem rendelkeznek vegetatív lélekkel: csak olyan érthető szerkezetek, programok (formák) alapján épülnek fel, illetve működnek, mint az élettelen testek vagy az emberalkotta gépek. Úgy gondolja, hogy az állatoknak

sincsen érzéki lelkük, ezek is csak automaták, amelyek pusztán mechanikus módon mozognak. Életfunkcióikat is az „életszellemek” (lat. *spiritus animalis*) helyváltoztató mozgása által végzik.⁶⁴ Az életszellemek a vér legfinomabb, de anyagi részei, amelyek az ókori Galénosz (2. sz.) tanítását követő Descartes föltevése szerint mechanikus úton hatnak az idegekre.

A filozófus határozottan állítja, hogy az állatoknak nem szabad észet tulajdonítanunk. Álláspontját elsősorban azzal indokolja, hogy az állatok nem tudnak értelmesen beszélgetni. Kétségtelen, hogy vannak olyan állatok (például a papagáj), amelyek képesek szavakat kiejteni, de ezek sem értelmes módon beszélnek, hiszen „nem tudják tanúságát adni annak, hogy gondolják is azt, amit mondanak”.⁶⁵ Nem mutatják jelét, hogy a kiejtett szavakat értik, s eltérően a siketnémáktól nem tudnak jeleket kitalálni, amelyekkel megértethetnék magukat. Az állatok jeleit adják ugyan érzelmeiknek, de ez a jeladás természetszerű, automatikus és nem értelmi folyamat. „Ez pedig nem azt bizonyítja csupán, hogy az állatoknak kevesebb eszük van, mint az embereknek, hanem azt, hogy egyáltalán nincs eszük. Mert hiszen látjuk, hogy a beszédhez csak igen kevés észre van szükség.”⁶⁶ Az a tény, hogy egyes állatok bizonyos cselekvésekben nagyobb ügyességet mutatnak, mint az emberek, még nem bizonyítja, hogy ésszel rendelkeznek: „az tehát, amit jobban csinálnak, mint mi, nem bizonyítja, hogy van elméjük, mert hiszen akkor több volna nekik bármelyikünkénél, s minden más dologban felettünk állnának. Ez inkább azt bizonyítja, hogy nincs elméjük, s hogy a természet működik bennük szerveik elrendezése szerint. Így az óra is, amely csak kerekekből és rugókból áll, sokkal pontosabban tudja számolni az órákat és mérni az időt, mint mi minden okosságunkkal.”⁶⁷

e) A testi létezők folyamatos fennállásának alapja

Descartes elutasítja a deista felfogást, amely azt hirdeti, hogy Isten megteremtette a világot, s aztán sorsára hagyta. Meggyőződéssel vallja, hogy a világ létezői minden pillanatban Isten fenntartó, megőrző erejére szorulnak. A világ létezőinek az Isten általi megőrzése (lat. *conservatio*) nem más, mint örökös újrateemtés (lat. *recreatio*): „Életem egész idejét ugyanis végtelen sok részre oszthatom, e részek pedig egészen függetlenek egymástól. Tehát abból, hogy az imént léteztem, nem következik, hogy most is kell létezniem, hacsak e pillanatban is valamely ok nem teremt engem újra, azaz ha fenn nem tart engem. Aki figyelmesen vizsgálja az idő mivoltát, okvetlenül átlátja, hogy a szubsztancia fenntartására tartamának minden pillanatában ugyanarra az erőre megcselekedetre van szüksége... Természetes eszünk meggyőző bennünket arról, hogy a teremtés és fenntartás nem valósággal, hanem csak a fölfogás szempontja szerint különbözik egymástól.”⁶⁸ Az idő vagy a dolgok tartama olyasvalami, aminek „részei nem függenek kölcsönösen egymástól, s nem léteznek egyszerre”.⁶⁹ A létezők tehát állandó újrateemtésre szorulnak.

7. Descartes dualista antropológiája

A latin *duo* (kettő) szóról elnevezett dualista kifejezés arra utal, hogy ember-tanában Descartes Platón nyomdokain halad: az embert Platónhoz hasonlóan két önálló szubsztancia, test és lélek szövetségének tartja.

A test teljes, tökéletes szubsztancia (lat. *substantia completa*). Az emberi test éppúgy gép, mint a növények vagy az állatok: „Ezt nem fogják különösnek tartani azok, akik tudják, hogy az emberek ügyessége milyen különböző automatákat, vagyis önmozgó gépeket tud alkotni, amelyek csak igen kevés alkatrész-ből állnak az állati test csontjainak, izmainak, idegeinek, artériáinak, vénáinak és minden egyéb részének nagy sokaságához képest; s ezért az állati testet gépnek fogják tekinteni, amely, mint Isten kezének műve, hasonlíthatatlanul jobban van elrendezve és sokkal csodálatosabb mozgásokat végez, mint akármelyik, amelyet az emberek feltalálhatnak.”⁷⁰ A légzés, emésztés, vérkeringés stb. a szellem beavatkozása nélkül, automatikusan mennek végbe az emberben. Kétségtelen, hogy elhatározhatjuk például, hogy sétálni megyünk. De a szellem ebben az esetben sem közvetlenül mozgatja a tagokat, hanem befolyásolja az életszellemeket, s nem új mozgásokat vagy energiákat teremt, hanem az Isten teremtette energiák vagy mozgások irányát változtatja. Az emberi test hasonlít egy olyan géphez, amely jórészt automatikusan működik, jóllehet energiáit különféle módokon alkalmazhatja a munkára. Az élő és a halott ember teste úgy különbözik egymástól, mint ahogyan például a működő és anyagi mozgatóelvvél (rugóval) rendelkező óra különbözik a törött rugójú órától, amely mozgásának elve nem hat többé.⁷¹

A lélek vagy szellem ugyanúgy tökéletes szubsztancia, mint a test.⁷² Descartes a lelket a gondolkodás aktusával vagy a tényleges tudattal azonosítja. Arra az ellenvetésre, hogy a lélek nem lehet azonos a gondolkodás aktusával, hiszen nem mindig gondolkodunk, azt válaszolja: a szellem állandóan gondolkodik. „Úgy véljem-e, hogy a szellem mindig gondolkodik? De hát hogyan gondolkodnék mindig, amikor gondolkodó szubsztancia? És mi csodálatos van abban, hogy nem emlékszünk azokra a gondolatokra, amelyekkel az anyaméhben vagy mély álomban voltunk elfoglalva, amikor még sok olyanra sem emlékszünk, amelyekről pedig tudjuk, hogy megvoltak, amíg ifjak, egészségesek és éberek voltunk.”⁷³ A filozófus szerint e gondolatokra azért nem emlékszünk, mert az emlékezéshez a jelen állapotban az agyba való bevésődés is szükséges; márpedig a magzat vagy az álomkórban levő ember agya nem alkalmas információk befogadására.

A lélek öt képességgel rendelkezik. A négy kognitív képesség: az ész (lat. *intellectus*), a képzelet (lat. *imaginatio*), az érzék (lat. *sensus*), valamint az emlékezet (lat. *memoria*). Az ötödik képesség a mozgatóerő (lat. *vis motrix*).⁷⁴ Ezek

nem különböznek reálisan a lélektől, hanem annak különféle működési módjai: „Ugyanazt az erőt nevezzük tehát... különböző működései szerint tiszta észnek, vagy képzeletnek, vagy emlékezetnek, vagy érzéknek; tulajdonképpen azonban elmének nevezzük...”⁷⁵ E képességek szenvedőlegesen és tevékeny módon (viaszként és pecsétnyomóként) is működnek.

A lélek halhatatlan valóság. A filozófus ezt azokkal szemben állítja, akik szerint az állatok ugyanolyan lélekkel rendelkeznek, mint az emberek: „az isten-tagadók tévedése mellett... semmi sem tántorítja el annyira a gyenge szellemeket az erény egyenes útjáról, mint ha azt képzelik, hogy az állatok lelke ugyanolyan természetű, mint a miénk, s hogy ennek következtében semmitől sem kell félnünk és semmit sem szabad remélnünk az élet után, csakúgy nem, mintha legyenek vagy hangyák volnánk. Ellenben ha tudjuk, mennyire különbözik egymástól az emberi és az állati lélek, akkor sokkal jobban értjük meg azokat az érveket, amelyek azt bizonyítják, hogy lelkünk egészen független a testtől, s ennél fogva nem is hal meg vele együtt. Minthogy pedig nem látunk más okokat, amelyek a lelket megsemmisíthetnék, azért természetesen jutunk ahhoz a belátáshoz, hogy a lélek halhatatlan.”⁷⁶

A test és a lélek kapcsolatának kérdését illetően Descartes nehéz helyzetben van. Egyrészt teljes szubsztanciának tartja a testet is, és a lelket is. Másrészt nem akarja elfogadni e platonikus típusú tan következményét, hogy tudniillik a test csak hordozója, eszköze a léleknek. Ezért azt állítja, hogy a lélek és a test között szorosabb a kapcsolat, mint a kormányos és hajója között: „A fájdalom, éhség, szomjúság stb. érzékelése által a természet arra is tanít engem, hogy nemcsak úgy lakom a testben, mint a kormányos a hajójában, hanem hogy leg-szorosabban egybe vagyok vele kapcsolva, mintegy egybeolvasztva, úgy, hogy vele együtt egy egészet alkotok. Ha ez nem így volna, miért éreznék fájdalmat, midőn a testem kap sebet? Hiszen mint tisztán csak gondolkodó lény, nem érezném a fájdalmat, csak tiszta gondolkodással venném észre a sebet, amint a kormányos szemével látja, hogy valami eltört hajóján.”⁷⁷

A test és lélek egységét, illetve szövetségét a kölcsönhatás (lat. *interactio*) hipotézisével igyekszik magyarázni: a tudatos lélek mozgatja a testet, s benyomásokat fogad a testtől.⁷⁸ Ennek az interakciónak helye a tobozmirigy. Arra a kérdésre azonban, hogy a kiterjedés nélküli lélek és a kiterjedt test hogyan tud hatni egymásra, végső fokon nem tud világos választ adni.

8. Descartes etikája

Jóllehet a filozófus eltökölte, hogy megalapozza a metafizika etikának nevezett ágát is, sosem dolgozott ki etikai rendszert. Mindazonáltal írt erkölcsi témákról vagy erkölccsel kapcsolatos kérdésekről is.

a) A szabad akarat és az erkölcs

Az emberi magatartás és az emberi cselekedetek erkölcsi megítélésének alapja az, hogy az ember az állatoktól eltérően szabad akaratral rendelkezik. A filozófus szerint akaratunk szabadsága egyrészt nyilvánvaló abból, hogy módszertani kételyt alkalmazhatunk: „bárkitől származtunk is, és bármily hatalmas, bármily csalfa legyen is az, mégis azt a szabadságot tapasztaljuk magunkban, hogy annak hívésétől, ami nem egészen biztos és megállapított, mindig tartózkodhatunk, és így a tévedéstől megóvhatjuk magunkat”.⁷⁹ Másrészt szabadságunk abból is nyilvánvaló, hogy az emberi tettek erkölcsileg dicsérhetők és elmarasztalhatók.⁸⁰

b) Az erkölcs és a szenvedélyek

Descartes etikai nézetei szoros kapcsolatban állnak a „szenvedélyekről” (lat. *passiones*) adott tanításával. A szenvedélyeket, vagyis a lélek befogadó, szenvedő állapotait a test okozza: az, ami a lélekben elszenvedés, a testben tevékenység.⁸¹ A szenvedély kifejezést Descartes tág értelemben használja, s időnként észlelésnek (lat. *perceptio*), érzelemnek (lat. *sentimentum*) vagy érzelmi felindulásnak (lat. *emotio*) is nevezi.⁸² Azt állítja, hogy hat elsődleges (primitív) szenvedély van, amelyekre a többi is visszavezethető. Ezek: a csodálkozás, a szeretet, a gyűlölet, az utánczési késztetés, az öröm és a szomorúság.⁸³

A szenvedélyek természetüket illetően valamennyien jók.⁸⁴ Ám visszaélhetünk velük, illetve eluralkodhatnak rajtuk. Ezért ellenőriznünk kell őket. Minthogy azonban a szenvedélyek vagy érzelmek teljes mértékben azoktól a testi tevékenységektől függenek, amelyek irányítják ezeket, a lélek csak közvetve lehet hatással rájuk.⁸⁵ Közvetett ellenőrzésükön Descartes egyrészt azt érti, hogy akaratunkkal nem egyezünk bele abba, amire a nem kívánatos érzelmi felindulás késztet: ha például a harag érzése ütésre lendítené kezünket, akaratunkkal megállíthatjuk azt.⁸⁶ Másrészt arra gondol, hogy különféle elképzelésekkel és megfontolásokkal mérsékelni tudjuk a nem kívánatos érzelem erősségét: a félelem érzését például csökkenthetjük a bátorságra segítő megfontolásokkal.⁸⁷

c) Az erkölcsi jó természetének megállapítása

A szenvedélyek csak az általuk kiváltott vágy (lat. *desiderium*, *appetitus*) közvetítésével vihetnek bennünket valamilyen cselekvési irányba. Ezért elsősorban a vágyakat kell szabályoznunk. S ebben a szabályozásban van segítségünk az erkölcs.⁸⁸ Kérdés, hogy milyen vágyakat tekinthetünk jónak, s milyen vágyakat rossznak. Descartes azt válaszolja, hogy a vágy abban az esetben jó, ha valódi ismeret következménye, s rossz, ha valamiféle tévedésen alapul. A filozófus szerint a vágyakkal kapcsolatban leggyakrabban abban tévedünk, hogy nem teszünk megfelelő különbséget a tőlünk függő és a tőlünk független dolgok között.⁸⁹ Csakhogy annak tudása, hogy valami szabad akaratunktól függ, s nem

csupán egy velünk történő és elviselendő esemény, önmagában véve még nem teszi az erre a dologra irányuló vágyat jóvá. Descartes természetesen tudatában van ennek, s hozzáfűzi, hogy figyelmesen meg kell vizsgálnunk a kívánandó dolog jóságát. Arra gondol, hogy az erkölcsi választás első feltétele annak megkülönböztetése, hogy mi az, ami hatalmunkban áll, s mi az, ami nem tőlünk függ. Ami nem tőlünk függ, azt a gondviselés rendelkezéseként kell elfogadnunk. Mindabban azonban, ami tőlünk függ, meg kell vizsgálnunk, hogy mi a jó, és mi a rossz. S az erényes élet abban áll, hogy azokat a cselekedeteket hajtjuk végre, amelyeket a legjobbnak ítélünk.⁹⁰

Az 1645-ben kelt levelében, amelyet Erzsébet pfalzi hercegnőhöz írt, kibővíti a témát, midőn Seneca *De vita beata* (A boldog életről) című művét kommentálja. A boldogság birtoklása abban áll, hogy szellemünk tökéletesen elégedett. Az ilyesfajta megelégedést két típusú érték eredményezi. Az egyik tőlünk függ: nevezetesen az erény és a bölcsesség. A másik értéktípus, miként a megbecsültség, gazdagság, egészség, jórészt nem tőlünk függ. Ezért annak ellenére, hogy a teljes elégedettséghez mindkét típusú javak szükségesek, feladatunk mégis abban áll, hogy a tőlünk függő értékek megszerzésére törekedjünk.⁹¹

Descartes nagyon keveset mond az erkölcsről tartalmi szempontból. Ennek oka az, hogy véleménye szerint a filozófiai etika kidolgozását az emberi természet vizsgálatának kell megelőznie; s nyilvánvalóan úgy gondolja, hogy még nem végezte el ezt a vizsgálatot. Mindazonáltal kijelenti, hogy a helyes morális ítélethez két dolog szükséges: egyrészt az igazság ismerete, másrészt pedig az a készség, hogy ha szükséges, emlékezzünk erre az ismeretre, s kövessük is beleegyezésünkkel. S ez az ismeret magában foglalja az Istenre vonatkozó ismeretet is: mert ez az ismeret tanít meg bennünket arra, hogy Isten rendelkezésének tekintvén az eseményeket, jó néven vegyük mindazt, ami velünk történik.⁹²

II.2 BENEDICTUS SPINOZA

1. Élete és művei

Baruch Spinoza (vagy d'Espiñoza) egy Hollandiába bevándorolt zsidó család sarjaként Amszterdamban született 1632-ben. Az amszterdami zsidó közösségben zsidó szellemben nevelkedett. Korán megismerkedett az Ószövetség és a Talmud világával. Foglalkozott a kabbalisztikus írásokkal, s olyan zsidó filozófusok tanaival, mint például Májmoni Mózes. Matematikai és filozófiai tanulmányokat is folytatott. Megtanult latinul, s valamennyit görögül is tudott. Gondolkodására jelentős hatást gyakorolt Descartes filozófiája.

Jóllehet hagyományos zsidó szellemben nevelték, nem tudta minden tekintetben elfogadni az ortodox zsidó teológiát és szentírás-magyarázatot. Nézetei miatt 1656-ban ünnepélyesen kiközösítették a zsidó hitközségből. A kiközösítés után vette fel a latin Benedictus Spinoza nevet. Ezt követően optikai lencsék csiszolásából élt, s visszavonult filozófusként dolgozott. 1673-ban felkínálták neki a heidelbergi egyetem filozófiai katedráját. Spinoza azonban szabadságát féltve visszautasította az ajánlatot. 1677-ben halt meg tüdővészben.

Főbb művei: Spinoza életében csak két művét jelentette meg, s ezek közül is csak az egyiket saját neve alatt. Az egyik mű: *Renati Descartes Principiorum philosophiae partes prima et secunda* (René Descartes A filozófia alapelveinek első és második része).¹

A másik munka: *Tractatus theologico-politicus* (Teológiai-politikai tanulmány), amely névtelenül jelent meg.² A posztumusz kiadású művek: *Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate* (Tanulmány Istenről, az emberről és az ő boldogságáról);³ *Tractatus de intellectus emendatione* (Tanulmány az értelem megjobbításáról);⁴ *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (Etika geometriai módon bizonyítva);⁵ *Tractatus politicus* (Politikai tanulmány);⁶ kiterjedt levelezésének anyagát angol fordításban a *Correspondence* gyűjtemény tartalmazza.⁷



BENEDICTUS SPINOZA

Az *Ethica, ordine geometrico demonstrata* címében szereplő „geometriai módon” kifejezés arra utal, hogy Spinoza formai szempontból Eukleidész Elemek⁸ című művét követi, amikor meghatározások (lat. *definitiones*), axiómák (lat. *axiomata*), tételek (lat. *propositiones*), következtetett tételek (lat. *corollaria*), megjegyzések (lat. *scholia*), bizonyítások (lat. *demonstrationes*) és magyarázatok (lat. *explicationes*) keretében mutatja be mondanivalóját.

2. Spinoza ismeretelmélete

Ismeretelméletében Spinoza abból az előfeltevésből indul ki, hogy az Istenben alapozódó világnak geometriai rendszerhez hasonló szerkezete van. Ezért a helyesen gondolkodó elme (lat. *mens*) fel tudja tárni a világ létezőinek rendjét. Meggyőződéssel vallja, hogy a szabatos gondolkodás esetében „az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata”.⁹ Feltevése szerint a logikus gondolkodás azért tárhatja fel a valóság szerkezetét, mert a geometriai módon felépülő valóságban minden éppoly szükségszerűséggel következik az őselvből, mint amilyen logikai szükségszerűséggel következnek a geometriai tételek az axiómákból. Az alapvető állítást, amelyet intuícióval (lat. *intuitus*: szellemi belátás) ragad meg, s amelyből mindent levezetni szándékozik, a filozófus ebben a tételben fogalmazza meg: „Minden, ami van, Istenben van, s Isten nélkül semmi sem lehet és nem is fogható fel.”¹⁰

Spinoza az emberi megismerésnek három fokozatát (nemét) különbözteti meg. Ezek: a határozatlan tapasztalat, a racionális megismerés és az intuitív ismeret.¹¹

a) A ismeret első neme (lat. *cognitio primi generis*) a határozatlan vagy bizonytalan tapasztalat (lat. *experientia vaga*). Ezt az ismeretmódot a vélemény (lat. *opinio*) vagy a képzelet (lat. *imaginatio*) nevekkel is illeti. Ez azonos az érzékelő tapasztalattal és az erre épülő indukcióval. Olyan ismeret, „amelyet nem határoz meg az értelem, hanem csak azért nevezzük tapasztalatnak, mert véletlenül kínálkozik, s nincs más vele ellenkező tapasztalatunk”.¹² „Határozatlan tapasztalatból tudom, hogy meg fogok halni. Ezt azért állítom, mert láttam, hogy mások, hozzám hasonlóak, meghaltak... Azt is tudom, hogy a kutya ugató állat, az ember meg eszes lény, s így ismerem körülbelül mindazt, ami a gyakorlati élethez tartozik.”¹³

A határozatlan tapasztalat ideái nem adekvát eszmék, azaz nem nyújtanak lényegyet feltáró és összefüggő tudományos ismeretet.¹⁴ Spinoza szerint adekvát vagy igaz ideánk akkor van egy dologról, ha ez az idea megegyezik eszményével, a dologra vonatkozó isteni elgondolással.¹⁵ Azt állítja, hogy a határozatlan tapasztalatban nincsen ilyen ideánk: „a léleknek sem önmagáról, sem a maga testéről, sem a külső testekről nincs adekvát ismerete, hanem csak zavaros ismerete van, valahányszor a természet közös rendje szerint fogja fel a dolgokat, azaz valahányszor külső körülmény, a dolgok véletlen találkozása készíti egy-egy dolog szemügyre vételére”.¹⁶

A megismerésnek ehhez a szintjéhez tartoznak a határozatlan általános fogalmak (például: létező, dolog, valami), amelyek zavaros, összetett képek. Ugyancsak ide tartoznak az úgynevezett általános vagy közös fogalmak (lat. *notiones communes*): ember, ló, kutya stb.¹⁷

A filozófus megjegyzi, hogy ha valamiféle idea nem adekvát jellegű, azaz nem nyújt lényegi ismeretet, ebből nem következik, hogy az idea minden tekintetben hamis vagy téves. Ha például a Napot nézzük, azt képzeljük, hogy körülbelül kétszáz lábnyira van tőlünk. Ez a benyomás önmagában véve nem hamis, mert a Nap valóban közelinek látszik. Tévedünk azonban, ha azt állítjuk, hogy a valóságban is ilyen távol van csak tőlünk. A tévedés tehát nem magában az elképzelésben van, hanem abban, hogy a valódi távolságot és elképzelésünk okát nem ismerjük.¹⁸

b) A megismerés második neme vagy racionális megismerés (lat. *cognitio secundae generis vel ratio*) a tudományos ismeret. Spinoza racionális, vagyis az értelem (lat. *ratio*) által adott magyarázatról beszél, jóllehet latin nyelvű műveiben az újkori racionalistákra jellemző módon az *intellectus* (ész) szóval jelöli az elmének azt a működését, amelyet az Arisztotelészt követő skolasztika az értelemnek tulajdonított. A racionális ismeret inadekvát és adekvát ideákat egyaránt tartalmazhat.

Spinoza szerint a racionális ismeretmód egyrészt „olyan ismeret, amelyben egy más dologból következtetünk egy dolog lényegére, de nem adekvát módon. Ez akkor történik, ha okozatból következtetünk az okra, vagy ha olyan általánosból következtetünk, amelyet mindig valamilyen tulajdonság kísér.”¹⁹ Például arra következtetnek, hogy egy bizonyos eseménynek vagy dolognak oka van, jóllehet nincs világos ideám az okról, és az ok és az okozat közti pontos összefüggést sem látom. Ez látszik abból is, hogy ilyenkor az okot csak nagyon általános kifejezésekkel magyarázzuk: tehát van valami, tehát van valamilyen erő stb.

Másrészt a tudományos ismeret adekvát ideákat is tartalmazhat. Amikor például az elme szeretné tudni a háromszög szögeinek és két derékszögnek nagyságbeli megegyezését vagy meg nem egyezését, ezt közvetlen látásból merített összehasonlítással nem érheti el. Ezért ebben az esetben kénytelen egyéb szögeket keresni, amelyekkel a háromszögnek három szöge egyenlő. Mikor azután ezeket két derékszöggel egyenlőnek találja, akkor tudja, hogy a háromszög szögeinek összege is két derékszög. Ez az ismeret adekvát, megfelel Isten elgondolásának.

c) Az ismeret harmadik neme (lat. *cognitio tertia generis*) az intuitív ismeret (lat. *scientia intuitiva*). Az intuitív ismeretet Spinoza az ész (a latin szövegekben: *ratio*) képességének tulajdonítja. Ez az ismeret nem más, mint az észnek a szellemi belátása (lat. *intuitio*). Az ész például egyetlen látással megállapítja, hogy a fehér nem fekete, a kör nem háromszög, a három több, mint kettő és annyi, mint egy meg kettő. Spinoza azt mondja, hogy ebben a szellemi belátásban a dolgokat lényegük által ismerjük meg.²⁰ A lényeget feltáró ismereten azt érti, hogy a dolgokat adekvát módon, vagyis az isteni lényeghez való relációjukban fogjuk fel. Ez azt jelenti, hogy a dolgokat úgy „látjuk”, amint Isten az örökkévalóság szempontjából (lat. *sub specie aeternitatis*) látja ezeket. Spinoza szerint az ész (nála: lat. *ratio*) természetéhez hozzátartozik, hogy a dolgokat

valamiképp az örökkévalóság szemszögéből fogja föl.²¹ Az örökkévalóság szemszögéből fölfogni valamit „annyi, mint úgy fogni föl őket, amennyiben Isten lényege által valóságos létezőkként gondoljuk el őket, vagyis amennyiben Isten lényege által létezést foglalnak magukban”.²² Másként fogalmazva, az örökkévalóság szempontjából fölfogni annyit tesz, mint azt látni, hogy a dolgok Istenben gyökereznek, és szükségszerű valóságok.²³

Ez elsősorban az öntudat fényében (az alapvető intuitív ismeretben, a gondolkodás élményében) feltáruló emberi elmére érvényes. Ezért mondja a filozófus: „Amennyiben elménk az örökkévalóság szemszögéből ismeri meg önmagát és a testet, annyiban szükségképp rendelkezik Isten ismeretével, s tudja, hogy ő maga Istenben van, és Isten által fogható fel.”²⁴ Spinoza meggyőződéssel vallja, hogy az embernek Isten intuitív megismerésére kell törekednie ahhoz, hogy eljuthasson a boldogságra: „A boldogság tudniillik nem egyéb, mint maga az elme nyugalma, amely Isten intuitív ismeretéből ered.”²⁵

3. Spinoza monista metafizikája

A görög *monosz* (egy, egyetlen) szóról elnevezett monista felfogás képviselői a világ különféle és változatos létezőit egyetlen alapra, egyetlen őselvre vezetik vissza. Ez az egyetlen alap Spinoza szerint az örök igazság, az intuícióban feltáruló Isten: „Isten létezése, valamint lényege örök igazság.”²⁶

Isten fogalmát a következőképpen adja meg: „Istenen a feltétlenül végtelen létezőt értem, azaz a végtelen sok attribútumból álló szubsztanciát, amelyek mindegyike örök és végtelen lényegét fejez ki.”²⁷ A szubsztancia Spinoza szerint az, „ami magában van és magában fogható fel, azaz aminek fogalmát más dolog fogalma nélkül alakíthatjuk ki”.²⁸ Az attribútum a szubsztancia lényegi tulajdonságát jelenti.²⁹ – Spinoza Isten egyetlenségét és végtelenségét vallja: „Istenen kívül nem lehet és nem is gondolható el semminemű szubsztancia.”³⁰

Az isteni alapról azt mondja, hogy „kétarcú valóság”: egyik arca az önmagában fennálló Isten, másik arca pedig a természetben megnyilvánuló Isten. Erre a kétarcúságra utal többek között azzal, hogy az egyetlen alapot az „Isten vagy természet” (lat. *Deus sive natura*) kifejezéssel is jelöli.³¹

Mivel az alap kétarcú, két szempontból is vizsgálható. Ha önmagában nézzük, az alap neve: „létrehozó természet” (lat. *natura naturans*). Ha a világ felől vizsgáljuk, neve: „létrehozott természet” (lat. *natura naturata*).

a) A létrehozó természet sajátosságai

A létrehozó természet nem más, mint az isteni szubsztancia és attribútumai, azaz Isten önmagában: „létrehozó természetén azt kell értenünk, ami magában van, és amit magából fogunk fel, vagyis a szubsztanciának olyan attribútumait, amelyek örök és végtelen lényegét fejeznek ki”.³² A létrehozó természet az isteni szubsztancia, amely önmagának oka (lat. *causa sui*). Spinoza megjegyzi:

„Önmagának okán azt értem, aminek lényege magában foglalja a létezést; vagyis azt, aminek természete csak létezőként fogható fel.”³³ Arra gondol, hogy ami csak önmagában és önmaga által ismerhető meg, annak nem lehet külső oka. Ezért az egyetlen, isteni szubsztancia önmagának oka, azaz önmaga által magyarázódik, s nincs vonatkozása tőle különböző okra.

A létrehozó természet mint önmagának oka szükségszerűen létezik és szükségszerűen cselekszik, azaz szükségszerűen gondolja el önmagát és a világot. Az önmaga okaként létező szubsztancia „természetéhez hozzátartozik a létezés, meghatározásában benne kell foglaltatnia a szükségszerű létezésnek, és így már pusztá meghatározásából létezést kell következtetnünk”.³⁴ – Létezéséhez hasonlóan Isten cselekvése is szükségszerű: „Az az örök és végtelen létező..., amelyet Istennek vagy természetnek nevezünk, ugyanazzal a szükségszerűséggel cselekszik, mint amellyel létezik.”³⁵ Spinoza azonban Isten szükségszerű cselekvését meglepő módon szabad cselekvésnek is nevezi. Szabadon cselekvőnek ugyanis azt mondja, aki csak saját természetének törvényei szerint és senkitől sem kényszerítve cselekszik. Márpedig Isten ilyen. Ebből „az következik, hogy egyedül Isten szabad ok. Mert egyedül Isten létezik kizárólag saját természetének szükségszerűségénél fogva.”³⁶

Az Istennel azonos létrehozó természet egyetlen és végtelen. A filozófus határozottan vallja: az Istennel azonos létrehozó természetnek hatóképessége (lat. *potentia*) végtelen. Spinoza hatóképességen a létezésre való képességet érti, miközben megállapítja: „Minthogy... képesnek lenni a létezésre: hatóképesség, ebből következik, hogy minél több realitás [tökéletesség]³⁷ illeti meg valamely dolog természetét, annál több ereje van önmagától a létezésre. Ezért a feltétlenül végtelen létezőnek, vagyis Istennek, feltétlenül végtelen hatalma van önmagától a létezésre, minél fogva feltétlenül létezik.”³⁸ Spinoza a hatóképességet törekvésnek (lat. *conatus*) is nevezi. „A hatóképesség vagy törekvés, amellyel léteiben megmaradni törekszik, nem más, mint magának a dolognak adott vagy aktuális lényege.”³⁹ Mivel Isten lényege szerint végtelen, létben maradási törekvése is végtelen.

A létrehozó természetnek végtelenül sok attribútuma, lényegi tulajdonsága van,⁴⁰ de mi ezek közül csak kettőt, a gondolkodást és a kiterjedést fogjuk fel.⁴¹ A gondolkodás Isten attribútuma, azaz Isten gondolkodó valóság (lat. *res cogitans*).⁴² Ehhez hasonlóan a kiterjedés is Isten felfogható attribútuma: Isten kiterjedt valóság (lat. *res extensa*).⁴³ Megjegyzendő, hogy amikor a filozófus Isten kiterjedéséről beszél, nem a testi, nem a térbeli, hanem az értelem által megragadott kiterjedésre gondol.

A testi kiterjedés az Arisztotelészt követő filozófia szerint olyan mennyiség, amely részekből áll s osztható.⁴⁴ Spinoza azonban azt állítja, hogy a feltétlenül végtelen szubsztancia oszthatatlan.⁴⁵ Úgy gondolja, hogy a testi, az osztható kiterjedés a határozatlan tapasztalatban

(az érzékelésben vagy képzeletben) mutatkozó jelenség, amely különbözik az értelem által felfogott kiterjedéstől. Az utóbbi végtelen, egyetlen és oszthatatlan.⁴⁶

b) A létrehozott természet jellemzői

A létrehozott természet Istennek a világ felé szükségszerűen megnyilvánuló arca. Másként fogalmazva, a létrehozott természet az affekciók vagy moduszok egysége: „Az egyes dolgok nem egyebek, mint Isten attribútumainak affekciói, vagyis moduszok, amelyek által Isten attribútumai bizonyos és meghatározott módon fejeződnek ki.”⁴⁷

Spinoza affekción a szubsztanciának az emberi megismerés különféle fokozataiban (az érzékelő, a racionális és az intuitív ismeretben) megmutatkozó állapotait érti. Modusznak a szubsztancia kifejeződéseit, megnyilvánulási módjait nevezi.⁴⁸ Minthogy szerinte csak egyetlen szubsztancia van, s ez az Isten, a szubsztancia affekciói vagy moduszai nem mások, mint az Istennek az emberi megismerés által befolyásolt (afficiált) megnyilatkozási módjai. Megjegyzendő, hogy szóhasználatában az affekció vagy modusz nem annyira valami (lat. *quod est*), hanem inkább „látásmód”, amely által (lat. *quo est*) az isteni szubsztancia a különféle megismerési szinteken ilyen vagy olyan „állapotúnak” mutatkozik.

Példával illusztrálva: A márványtábla, amelyet folyamatos kiterjedésű és áthatolhatatlan valóságnak látunk, az isteni szubsztanciának kifejeződése, affekciója vagy modusza a határozatlan tapasztalatban. Ugyanez a márványtábla, amelyet atomos szerkezetűnek és így áthatolhatónak tartunk, ugyancsak az isteni szubsztancia kifejeződése a racionális vagy tudományos megismerésben. S végül, a márványtábla, amelyet Isten örök elgondolásának tekintünk, az isteni szubsztancia affekciója vagy modusza az intuitív ismeretben.

Az affekciók vagy moduszok szükségszerű isteni okság útján erednek az isteni természetből: „Isten legfőbb hatalmából, vagyis végtelen természetéből... minden dolog szükségszerűen folyt, vagyis mindig ugyanazzal a szükségszerűséggel következik; mint ahogy a háromszög természetéből öröktől fogva és örökké következik, hogy három szögének összege egyenlő két derékszöggel.”⁴⁹

A létrehozott természet végtelen moduszai a gondolkodás és a kiterjedés attribútumaiban kifejeződő végtelen isteni természet megnyilvánulásai. Ezek: a végtelen értelem (lat. *intellectus*), valamint a mozgás és a nyugalom teljes és állandó összege.

A végtelen akarattal azonos végtelen értelem a gondolkodás isteni attribútumának logikailag [azaz nem időbeli értelemben] első megnyilvánulása a világ felé. Ez nem más, mint az emberi szellemek összessége: „kitűnik, hogy lelkünk, amennyiben megismer, a gondolkodásnak örök modusza, amelyet a gondolkodásnak valamely más örök modusza [ti. egy másik lélek] determinál, s ezt újra más, s így a végtelenségig; úgyhogy valamennyi modusz együttvéve Isten örök és végtelen értelmét alkotja”.⁵⁰ Ez a létrehozott természetben megnyilvánuló isteni értelem nem olyan, mint a létrehozó természetben lévő értelem. Az utóbbiról Spinoza szerint nem tudjuk megmondani, hogy milyen. Ezért írja: „ha Isten örök lényegéhez hozzátartozik értelem és akarat, ezen a két tulajdonságon bizonyára egészen mást kell érteni, mint amit

közönségesen értenek rajta az emberek. Mert annak az értelemnek és akaratnak, amely Isten lényegét alkotná, teljességgel különböznie kellene a mi értelmünkötől és akaratunktól, s legfeljebb csak a névben egyezhetnének: éppen csak annyira, amennyire a kutyacsillagzat és a kutya mint ugató állat egyeznek egymással.”⁵¹

A mozgás és nyugalom teljes és állandó összege a kiterjedés isteni attribútumának logikailag első megnyilvánulása a világ felé. Spinoza szerint a mozgás magának a létrehozott természetnek jellemzője, hiszen nincsen a létrehozott természettől különböző ok, amely mozgást vihetne a természetbe. A mozgás és a nyugalom teljes összege a természetben állandó, jóllehet arányuk az egyedi testekben állandóan változik. Ezért mondja a filozófus: „az egész természet egyetlen individuum, amelynek részei, azaz valamennyi test, végtelen sok módon változnak anélkül, hogy az egész individuum bármiképp megváltoznék”.⁵²

A létrehozott természet véges moduszai, azaz a világ egyedi létezői a gondolkodás és a kiterjedés isteni attribútumainak véges megnyilvánulásai.⁵³ Ezek szükségszerűen származnak Istenből: „az isteni természet szükségszerűségéből végtelenül sok módon végtelenül sok dolognak kell következnie”.⁵⁴

4. Tanítása az Istenben lévő világról

a) Az Istenből eredő és benne maradó világ

A világ mint létrehozott természet a végtelen és a véges moduszok összege és egysége. Ez az egység szükségszerűen árad ki a létrehozó természetből, de benne is marad abban. Spinoza szerint a dolgok szükségszerű eredése (lat. *resultatio*) Istenből, illetve a moduszok Isten általi okozása Istenben maradó (lat. *immanens*) és nem átható (lat. *transiens*), nem Istenen kívülre ható okozás.⁵⁵ Ez azt is jelenti, hogy jóllehet a létrehozott természet a létrehozó természetben marad, nem azonosítható minden további nélkül a létrehozó természettel. A világ Istenben van, de nem azonos vele minden tekintetben: mint ahogyan a fény-sugár által megvilágított kristálygömb is jelen van a fényben anélkül, hogy az üvegkristály fénnnyé vagy a fény üveggé válna.

A filozófus tehát nem a mindenséget (gör. *pan*) Istennel (gör. *theosz*) azonosító panteista felfogást vallja, hanem a panenteista nézetet. Azt tanítja, hogy minden Istenben van (gör. *pan en theó*: minden istenben), de Isten különbözik is a világtól, amennyiben felül is múlja azt. Bár felszínesen értelmezett kijelentései alapján egyes keresztények panteizmussal vádolták, és a zsinagógából is ezért közösítették ki, ő határozottan tiltakozott a panteizmus vádjá ellen. Az élete végén kelt egyik levelében így ír erről: „Az Istenről és a természetről alkotott véleményem messze eltér attól, amit a modern keresztények általában védeni szoktak. Én azt állítom, hogy Isten minden dologban lakozó ok, nem pedig kívülről jövő ok. Azzal, hogy azt mondom, hogy minden dolog Istenben van és Istenben mozog, egyetértek Pállal (ApCsel 17,22–31) és talán az összes ókori filozófussal is, bár más módon; és megkockáztatom, hogy azt mondom, az

összes ókori héberrel is... De egyesek szerint a Teológiai-politikai tanulmány azon a feltételezésen nyugszik, hogy Isten egy és ugyanaz, mint a 'természet', amelyet testi anyag tömegeként értelmezünk. Ez teljes tévedés.”⁵⁶

b) Az Istenből eredő és benne maradó világ jellemzői

A létrehozó természetből eredő és benne maradó világ szükségszerű eredés: „A dolgok természetében nincs semmi esetleges; hanem az isteni természet szükségszerűsége determinál mindent bizonyos módon való létezésre és működésre.”⁵⁷ A világ eredésének módja is szükségszerű: „A dolgokat nem hozhatta létre Isten semmilyen más módon és más rendben, mint ahogyan létrehozta.”⁵⁸

A véges dolgokat legfeljebb annyiban nevezhetjük esetlegesnek, hogy lényegük nem hordja magában a szükségszerű létezését: „Az Istentől létrehozott dolgok lényege nem foglalja magában a létezését.”⁵⁹ Ha azonban esetlegesen azt értjük, hogy a dolgok nem szükségszerűen származnak az isteni természetből, a világ dolgai nem esetlegesek. A nem szükségszerű eredés értelmében vett esetlegességet legfeljebb ismeretünk hiányosságai miatt tulajdoníthatjuk nekik.⁶⁰

Minthogy a dolgok szükségszerűen „áramlanak” ki Istenből, Spinoza szerint nincs értelme arról beszélni, hogy Isten valamilyen céllal (ajándékozás vagy jóságának kinyilvánítása végett) teremtette a világot. Isten a dolgokat a legfőbb tökéletességgel hozta létre, de csak azért, mert azok „szükségképpen következtek az adott legtökéletesebb természetből”.⁶¹ Úgy véli, hogy azoknak a véleménye, akik azt tanítják, hogy Isten mindent a jónak szempontjából tesz, kevésbé tér el az igazságtól. Ám szerinte még ez a vélemény sem egyeztethető össze az-
zal, hogy Isten nem céllal, hanem természete szükségszerűségéből cselekszik. Ezt írja: „Mert ezek, úgy látszik, föltesznek valamit Istenen kívül, ami nem függ Istentől, amire Isten alkotás közben, mint egy mintaképre tekint, vagy ami felé, mint valami cél felé törekszik. De ezzel valójában nem tesznek egyebet, mint hogy Istent a végzetnek vetik alá, aminél nagyobb képtelenséget pedig nem lehet állítani Istenről, akiről kimutattuk, hogy első és egyetlen szabad oka valamennyi dolog lényegének és létezésének.”⁶²

A filozófus nem gondol arra, hogy azok a zsidó és keresztény bölcselek, akik azt mondják, hogy Isten a jó kiáradása céljából teremtette a világot, nem rendelik alá Istent valamiféle jó végzetének vagy szükségszerűségének, hanem azt állítják: Isten legtökéletesebb természete azonos a jóval, a „jó végzetével”.

A világban nincs célirányosság: „a természetnek nincsen semmiféle maga elé tűzött célja” – mondja a filozófus.⁶³ Ez az állítása szigorúan determinista álláspontjának logikus következménye. A célirányosságot (azaz a természeti létezők érthető struktúrák kialakítására irányuló törekvéseit) gyakorta a célszerűséggel (a hasznossággal) összekeverő Spinoza három érvet is felhoz a célirányossági (görög eredetű szóval: teleologikus) szemlélet ellen.

A célirányosság szerinte antropomorf kivetítés: „valamennyi cél-ok csak az emberek kitalálása”.⁶⁴ Az ember úgy gondolja, hogy ő célirányosan cselekszik, s hajlik arra, hogy a termé-

szet működését is ennek hasonlóságára értelmezze. Ha tehát az emberek azt találják, hogy a szem látásra, a fogak rágásra, a növények és állatok táplálékul szolgálnak, s a nap arra való, hogy világítson, úgy vélik, hogy ezt valaki az ő hasznukra készítette. Ez a szemlélet azonban „teljesen feje tetejére állítja a természetet. Mert ami valójában ok, azt okozatnak tekinti, és viszont. Azután, ami természete szerint korábbi, azt későbbinek veszi.”⁶⁵ – E gondolatmenetben Spinoza nem veszi figyelembe, hogy a természeti létezők célirányos működésére felfigyelő filozófusok nem a célszerűségre, azaz nem a természeti eseményeknek az ember szempontjából hasznos voltára gondolnak, hanem arra, amit annak idején Arisztotelész így fogalmazott meg: az akadálytalanul működő „természet nem tesz semmit észszerűtlenül és céltalanul”.⁶⁶ Az ókori bölcse e kijelentéssel azt a meggyőződését fogalmazta meg, hogy a célfelismerő és célkitűző képességgel nem rendelkező természeti létezők, amennyiben akadálytalanul működhetnek, függetlenül attól, hogy az ember számára hasznos-e, vagy sem, mindig valamiféle érthető struktúra megvalósításán „fáradoznak”.

Spinoza úgy véli, hogy a célirányosságot és a mögötte feltételezett isteni irányítást a tapasztalat is cáfolja: Az embereknek „a természetben sok hasznos jelenség mellett sok kározt is kellett találniuk, ti. viharokat, földrengéseket, betegségeket stb., s ezeket abból származtaták, hogy az istenek haragra gerjedtek, mert az emberek megsértették őket, vagy a kultuszban vétkeztek ellenük. S noha a tapasztalat mindennap megcáfolta ezt, és számtalan példával mutatta, hogy hasznos és káros dolgok különbség nélkül érik a jámbort csakúgy, mint az istentelent, az emberek mégsem tudtak szabadulni a meggyökerezett előítélettől.”⁶⁷ – A filozófus nem gondol arra, hogy a zsidók és a keresztények által vallott isteni irányítás vagy gondviselés nem azt jelenti, hogy Isten megóvjá választottjait minden földi rossztól, hanem azt, hogy amennyiben teremtménye is úgy akarja, biztos kézzel vezeti őt az üdvösség felé.

A filozófus szerint a célirányossági szemlélet forrása az, hogy az önmagukat szabadnak és célok végett cselekvőnek tudó emberek nem veszik észre, hogy determinálva vannak: „az emberek szabadnak vélik magukat, hiszen tudatuk van akarásaikról és vágyaikról, míg az okokra, amelyek vágyakozásra és akarásra készítetik őket, mivel nem ismerik őket, álmukban sem gondolnak”.⁶⁸ Ha ez a tudatlanság megszűnne, azaz világossá válna, hogy minden dolog a természet örök szükségszerűsége szerint megy végbe, a cél-okról szóló tanítás feleslegessé válna. – A racionalista Spinoza a determinizmust helytelenül szembeállítja a célirányossággal. Ám a célirányossági szemlélet képviselői szerint a természeti célirányosság nem a determinált folyamatok ellenében, hanem azokon keresztül valósul meg. Amikor például a gyermek kunyhót vagy palotát épít építőköveiből, szükségszerű fizikai törvényekhez igazodva illeszti egymáshoz a kockákat. De építményének jellegét nemcsak ezek a törvények, hanem az általa kitűzött cél is meghatározza. Spinoza nem gondol arra, hogy az intuitív megismerésben az emberi elme beláthatná, hogy a célirányosság a természeti determinizmusokon keresztül jut érvényre. Ez azt is jelenti, hogy – állításával ellentétben – a determináltság fölfedezése nem jár szükségszerűen együtt a célirányossági szemlélet feladásával.

5. Spinoza antropológiája

a) Az ember mint „kétarcú” modusz

A filozófus szemléletében nemcsak a létrehozó természet kétarcú, hanem a világ valamennyi létezője és így az ember is. Ez a kétarcúság azonban nem azt

jelenti, hogy az ember lélek és test laza szövetsége (miként Platón vélte), vagy hogy két metafizikai lételvből, formából és anyagból áll (miként Arisztotelész tanította). Spinoza szerint csak egyetlen valóság, egyetlen végtelen isteni szubsztancia van, s az ember ennek az egyetlen szubsztanciának kétféle modusza, kétféle véges megnyilvánulási módja. E szemlélet alapján mondja: „a gondolkodó szubsztancia [a lélek vagy elme] és a kiterjedt szubsztancia [a test] egy és ugyanaz az isteni szubsztancia, amelyet majd az egyik, majd a másik isteni attribútum felől fogunk fel”.⁶⁹ – A filozófus szerint tehát az ember nem lélekből és testből áll, hanem egyetlen véges valóság, amelyet két különböző szempontból lehet szemlélni és leírni. Az egyik szempontból (az érzékelésben) ez a valóság emberi test, amely nem más, mint az ember modusz a kiterjedés isteni attribútumában szemlélve. A másik szempontból (a gondolkodásban) ez a valóság lélek (elme), amely ugyanez az ember modusz, de a gondolkodás isteni attribútumában szemlélve. A lélek és a test egy és ugyanazon modulusznak két „oldala”.

A kétarcú modusz alapvető jellemzője Spinoza szerint a törekvés (lat. *conatus*). Így ír erről: „Minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy megmaradjon léteben”.⁷⁰ Ugyanez vonatkozik a lélekre is: „Az elme... léteben megmaradni törekszik meghatározatlan tartamra, s e törekvésének tudatában is van”.⁷¹ Mivel az ember, minthogy modusz, nem lényege erejében létezik, s hatóképessége nem végtelen, létben maradási törekvését csak úgy lehet felfogni, hogy részesül Isten végtelen hatóképességéből: „Az a hatóképesség, amely által az egyes dolgok s következésképpen az ember is fenntartja a maga létét..., része Isten, vagyis a természet végtelen hatóképességének, azaz lényegének.”⁷²

b) A pszichofizikai paralelizmus

Minthogy a filozófus felfogásában a lélek és a test nem két különálló valóság, amelyek hatással lehetnének egymásra, Spinozánál föl sem merülhet a lélek és a test kölcsönhatásának kérdése. A lelki és a testi jelenségek összefüggésének témáját a lélekre és a testre vonatkozó isteni ideák párhuzamosságának (pszichofizikai paralelizmusának) hipotézise alapján tárgyalja. Úgy gondolja, intuícióval mindenki beláthatja, hogy az isteni elgondolásban „az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata”.⁷³ Ez azt jelenti, hogy a lélek és test kapcsolatának kérdését ebből a szellemi belátásból kiindulva kell vizsgálni: a gondolkodó emberi szellem mint Isten által elgondolt idea a gondolkodás isteni attribútumának modusza; ugyanakkor ez az idea párhuzamban áll azzal az ideával, amelynek tárgya a kiterjedés isteni attribútumának testi modusza. E párhuzamosság miatt: „Mindazt, ami az emberi elmét alkotó idea tárgyában végbemegy, az emberi elmének észre kell vennie, vagyis a dolog ideája szükségszerűen meglesz az elmében: azaz ha az emberi elmét alkotó idea tárgya egy test, akkor e testben nem mehet végbe semmi, amit az elme észre nem vesz [vagyis amiről nincs idea az elmében]”.⁷⁴

Spinoza szerint tehát nem a lélek és a test, illetve nem a lélek-idea és a test-idea áll kölcsönhatásban egymással, hanem a lélekre és a testre vonatkozó isteni ideák állnak párhuzamban. Ezt a párhuzamot és az ebből adódó következményeket fedezi fel az emberi elme, és a határozatlan tapasztalat megismerési szintjén felismerését így fogalmazza meg: a lélek hat a testre, illetve a test hatással van a lélekre.

A lélek önmagára vonatkozó ismeretét vagy öntudatát is a párhuzamosság magyarázza. Ha eltekintünk gondolatunk tárgyától, azaz ha gondolkodási ideánkat oly módon szemléljük, hogy eltekintünk a testi ideára való vonatkozásától, akkor az idea ideájával, öntudattal rendelkezünk. Az öntudat, azaz „az idea ideája nem más, mint az idea formája, amennyiben az ideát a gondolkodás moduszaként, tárgyra való vonatkozás nélkül tekintjük. Mihelyt ugyanis valaki tud valamit, ezáltal már azt is tudja, hogy ezt tudja, s egyszersmind azt is tudja, hogy tudja, amit tud, s így a végtelenig.”⁷⁵ – Az elme önmagáról való tudása Spinoza szerint is föltételezi a testről és a test állapotairól, az érzelmekről való tudást.⁷⁶

c) A kétarcú modusz affektusai

Affektuson Spinoza az érzelmeket vagy szenvedélyeket (vágyakozás, öröm, szomorúság, gyűlölet, harag, irigység stb.) érti,⁷⁷ amelyek azért jelennek meg, mert a test természeténél fogva hatást szenved el környezetétől. Az affektust így határozza meg: „Affektuson a test affekcióit értem, amelyek testünk cselekvőképességét növelik vagy csökkentik, elősegítik vagy gátolják, és egyszersmind ezeknek az affekcióknak ideáit.”⁷⁸

Az affektusok természeti szükségszerűségből vannak a lélekben.⁷⁹ A filozófus szerint az elmének nincs felettük korlátlan hatalma. Ugyanakkor azt is mondja, hogy az ember szolgátságban él, ha nem uralkodik ezeken az érzelmeken.⁸⁰

Három alapvető affektus van. Ez a három alapaffektus: a kívánság (lat. *cupiditas*), az öröm (lat. *laetitia*) és a szomorúság (lat. *tristitia*). Spinoza szerint az alapvető affektusokból különféle származékos érzelmek (jóakarát, harag, félelem, remény, vonzalom, ellenérzés stb.) vezethetők le.⁸¹

Az első alapvető affektus a tudatos vágy vagy kívánság: „az a törekvés, amellyel az ember létében megmaradni törekszik”.⁸² A tudatos vágy (lat. *appetitus*) „nem más, mint maga az ember lényege, amelynek természetéből szükségszerűen következik mindaz, ami az ő fenntartását szolgálja; s ezért az ember determinálva is van rá, hogy mindazt megtegye”.⁸³

A másik két alapvető affektus az öröm és a szomorúság. Mivel ezeket az affektusokat illetően a lélek többnyire passzív, Spinoza a szenvedély (lat. *pathema*, *passio*) nevet is használja jelölésükre. Így fogalmaz: „Örömm... azt a szenvedélyt értem, amely által az elme nagyobb tökéletességre megy át, szomorúságon pedig azt a szenvedélyt, amely által az elme kisebb tökéletességre megy át.”⁸⁴

d) A kétarcú modusz viszonylagos szabadsága

Spinoza ellentmondásos módon nyilatkozik az ember szabadságát, illetve szabad akaratát illetően.

Egyrészt úgy látszik, mintha tagadná a szabad akaratot, s mindent a szükségszerűségre, az Isten általi meghatározottságra (determináltságra) vezet vissza. Azt mondja, hogy az ember véges modusz, akit az isteni természet szükségszerűen determinál meghatározott módon való létezésre és működésre.⁸⁵

A filozófus elfogadja, hogy döntéseinkben, mérlegeléseinkben szabadnak érezzük magunkat. Ám ezt azzal magyarázza, hogy nem ismerjük döntéseink igazi determináló okait.⁸⁶ E meggyőződése alapján mondja: „Akik tehát azt hiszik, hogy a lélek szabad elhatározásából beszélnek vagy hallgatnak, vagy valami egyebet tesznek, azok nyitott szemmel álmodnak.”⁸⁷

Másrészt azonban olyan kijelentései is vannak, amelyekből az látszik, hogy elismeri: az ember modusz viszonylagos cselekvési szabadsággal rendelkezik. Szabad cselekvésnek azt nevezi, amely kizárólag természetünkből fakad, azaz csak a mi hatalmunktól függ.⁸⁸ Meggyőződése, hogy bár az ember modusz cselekedeteinek többsége determinált, az emberi elme képes szabad, azaz csupán saját természetéből fakadó „gondolati cselekedetek” végbevételére is.

Egyik 1666-ban kelt levelében arról ír, hogy az elme nincs olyan mértékben alávetve a sors szükségszerűségének, mint a test. Nyilvánvaló ez például abból, hogy világos és határozott ideákból más világos és határozott ideákat tud alkotni, és ebben az alkotásban nem játszik szerepet az elmétől különböző ok. Kizárólag saját természete alapján, azaz szabadon alkotja ezeket az eszméket.⁸⁹ Az elme viszonylagosan szabad cselekvése abból is nyilvánvaló, hogy képes inadekvát ideákból adekvát ideákat alkotni, azaz az örökkévalóság szempontjából szemlélni a dolgokat. Bár nincs korlátlan hatalma az érzelmek felett, viszonylagos hatalma mégis van az affektusok megfékezésére, illetve átalakítására.⁹⁰ Amikor például önmagát szemléli vagy adekvát ideákat fog fel, az érzelmi örömet cselekvő módon értelmi örömmé alakítja.⁹¹ Ez az átalakítás, illetve szemléletváltás kizárólag az elmétől függ, csupán az elme saját természetéből fakad, azaz Spinoza szóhasználatában szabad cselekvés.

Az egymásnak ellentmondó spinozai kijelentéseket talán akkor tudjuk kibékíteni egymással, ha figyelembe vesszük, hogy a filozófus az Istenről szóló tanításában Isten feltétlen szükségszerűségét is (zavaró módon) azonosítja az Ő feltétlen szabadságával. Egyrészt azt tanítja, hogy Isten csak saját természete szükségszerűsége alapján létezik és cselekszik,⁹² másrészt azt mondja, hogy éppen ezért Isten szabad ok.⁹³ – Ezt az azonosítást figyelembe véve a következő módon foglalhatjuk össze az ember viszonylagos szabadságára vonatkozó spinozai tanítást: Az ember Isten szükségszerű megnyilvánulásaként elméjét és testét tekintve sok szempontból determinált. Ám ez a sok szempontból meghatározott lény ugyancsak az isteni szükségszerű rendelés alapján részesül az Isten feltétlen szabadságából is. Ez azt jelenti, hogy az Isten által determinált elméjében képes szabadon cselekedni, azaz olyasmit tenni, aminek kizárólagos oka ő maga. Mivel a részesülés növeli hatóképességét, „önerőből” tud például az igazságtalanság ellen küzdeni. – Spinoza szerint tehát az ember korlátozottan szabad lény, és ez azért van így, mert a feltétlen szükségszerűséget és a feltétlen szabadságot egyesítő Isten véges megnyilvánulása, véges modusza.

e) A lélek halhatatlansága

A lélek halhatatlanságára vonatkozó spinozai felfogás meglehetősen homályos. Valószínűleg Arisztotelész véleményét követi, aki szerint csak a cselekvő ész halhatatlan. Ugyanakkor az ókori filozófushoz hasonlóan ő sem beszél világosan a lélek személyes halhatatlanságáról, és arról sem, hogy az eszük használatára el nem jutott emberek vagy az elhunyt csecsemők lelke halhatatlan-e. – Azt állítja, hogy az elmének a testtől függetlenül nincs olyan létezése, amely az időtartam kifejezéssel jellemezhető: „Csak addig tulajdonítunk tartamot az elmének, amíg a test fennáll.”⁹⁴ Mégis kijelenti: „Az emberi elme nem semmisülhet meg teljesen a testtel, hanem megmarad belőle valami, ami örökkévaló.”⁹⁵

Ez a halhatatlanság valamiképpen tudatos is az elme számára, hiszen a lélek az örökkévalóság szempontjából is képes megismerni dolgokat: „Mindazt, amit az elme az örökkévalóság szemszögéből ismer meg értelme révén, nem abból ismeri meg, hogy a testnek jelenlegi valóságos létezését fogja fel, hanem abból, hogy a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből gondolja el.”⁹⁶ Spinoza véleménye szerint a bölcs lelke, amennyiben adekvát ideákban fogja fel a dolgokat, és így értelmével uralkodik affektusain, már a földi testben élve örökkévalóságnak örvend.⁹⁷

6. Spinoza etikája

A racionalista filozófus szerint az erkölcsös, erényes élet alapja a létben maradási törekvés (lat. *conatus*).⁹⁸ Az ember akkor erényes, amikor a leghatékonyabban tudja saját lényegét megvalósítani, azaz saját létét fenntartani: „minél inkább törekszik valaki saját létét fenntartani, annál több benne az erény”.⁹⁹ Ám nem mindegy, hogy a törekvés folytán bennünk jelentkező affektusok a cselekvések forrásai, és így valóban az életben maradást szolgálják, vagy szenvedéseket okoznak, és csökkentik a cselekvőképességünket. Spinoza meggyőződéssel vallja, hogy az ész (nála: lat. *ratio*) adekvát ismeretei teszik leghatékonyabbá az életben maradásra való törekvést, hiszen ez a megismerés mutatja meg az embernek, mi az igazán jó neki. A szenvedélyek szolgásgában élő ember csak azt hiszi, hogy tevékenysége az életben maradást szolgálja, mert valójában éppen ellentétes tendenciák érvényesülnek az életében. Az erény nem más, mint észszerű törekvés.¹⁰⁰ ez vezet a szabadság és a boldogság felé.

a) Az erkölcsös élet felszabadulás a szolgaságból

Spinoza szerint az erkölcsös élet felszabadulás a szolgaságból, a szenvedélyek értelmében vett affektusok uralma alól. „Az emberi tehetetlenséget az affektusok mérséklésében és megfékezésében szolgaságnak nevezem. Az affektusoknak alávetett ember ugyanis nem a maga ura, hanem ura a sors, melynek annyira hatalmában van, hogy gyakran, noha belátja a jót, mégis a rosszat kénytelen követni” – mondja a filozófus.¹⁰¹ Amíg az emberen affektusai uralkodnak, szolgaságban él.

A szolgaságból úgy szabadulhatunk, hogy a szenvedélyt (a passzivitást) aktivitássá változtatjuk. Ezt azért tehetjük meg, hogy adekvát ideát alkotunk róla: „Az olyan affektus, amely szenvedély, megszűnik mint szenvedély, mihelyt világos és határozott ideát alkotunk róla.”¹⁰² Erre mindig lehetőségünk van: „Nincs a testnek olyan affekciója, amelyről ne alkothatnánk valamilyen világos és határozott fogalmat.”¹⁰³

A nem adekvát ideákat kétféle módon alakíthatjuk adekváttá. Egyrészt azért, hogy szükség-szerűnek tekintjük őket: „Amennyiben az elme valamennyi dolgot mint szükségszerűt ismeri meg értelme révén, annyiban többre képes az affektusok ellenében, vagyis kevésbé szenved tőlük.”¹⁰⁴ Ha például belátjuk, hogy a dolgok szükségszerűek, megenyhül a szomorúságunk, amely valamilyen jó elvesztése miatt van bennünk. Ehhez hasonlóan enyhül a szánakozásunk is, amelyet a beszélni nem tudó és az észérvek használatára még el nem jutott gyermekek vagy a szinte öntudat nélkül élő felnőttek láttán érzünk.¹⁰⁵ Másrészt a nem adekvát ideákat azért tehetjük világossá és határozottá, hogy kifejezetten Istenre vonatkoztatjuk őket. Spinoza szerint az „elme képes arra, hogy a test valamennyi affekcióját, vagyis a dolgok képeit Isten ideájára vezesse vissza”.¹⁰⁶ Ez annyit jelent, hogy hívő emberként életének valamennyi eseményét (a rosszat is) Isten akaratának tudja tekinteni.

b) A felszabadulás eredménye: a tökéletes ember

Az affektusok uralma alóli felszabadulás eredménye az erkölcsileg tökéletes ember, aki Spinoza szerint „egyedül az ész parancsa szerint él”.¹⁰⁷ Az ilyen ember főbb jellemzői a filozófus szerint: a rosszat, a testi-lelki bajokat jónak is tudja tekinteni; nem a haláltól való félelem vezérli életét; és tudja, hogy csak más emberekkel való közösségben képes hatékonyan létben maradni.

Az affektusok uralma alól felszabadult ember szemléletváltással a rossz fölé tud kerekedni. Ezt a gondolatot Spinoza így fogalmazza meg: „aki tehát szabadnak születik és szabad marad, annak csakis adekvát ideái vannak; s ennél fogva nincs meg benne a rossznak fogalma”.¹⁰⁸ Tanítása szerint mindaz, ami a hatóképességünket növeli, jó, és mindaz, ami a hatóképességünket csökkenti, rossz. A szükségszerűen bekövetkező testi-lelki bajokat a határozatlan tapasztalatban, az inadekvát ismeretben tekintjük rossznak. Ám ha adekvát ideát alkotunk a rosszról, és az Isten elgondolásának tartjuk azt, az életben maradási törekvés szempontjából a rosszat is jónak tudjuk tekinteni. – Ez a szemlélet nem lehet idegen a jézusi tanításra emlékező kereszténytől sem. Ő ugyanis tudja, hogy a hívő látásban, az örökkévalóság szemszögéből a rosszat is lehet jónak látni: „ha a földbe hullott gabonaszem meg nem hal, egymaga marad, de ha meghal, sok termést hoz” – mondja például Jézus János evangéliumában (Jn 12,24).

Az affektusok uralma alól felszabadult embert, aki hatékony módon akarja az életben maradási törekvést, nem a haláltól való félelem vezeti: „A szabad ember semmire sem gondol kevésbé, mint a halálra; bölcsessége nem a halálról, hanem az életről való elmélkedés” – írja Spinoza.¹⁰⁹ – A filozófusnak ez a tanítása Jézusnak a halálára emlékeztetheti a keresztényt, aki bár félt a haláltól, a legnagyobb jó elnyerésében bizakodva mégis elfogadással, az „Atyám! Kezedbe ajánlom lelkemet!” (Lk 23,46) szavak kíséretében tudott búcsúzni a földi élettől.

Az ész által vezetett ember belátja, hogy igazán hatékonyan csak a más emberekkel való közösségben képes létben maradni. Felismeri: „az ember számára semmi sem lehet hasz-

nosabb az embernél".¹¹⁰ Ezért mondja Spinoza: „az emberek... nem kívánhatnak becsebebet létük fenntartására, mint azt, hogy mindannyian úgy megegyezzenek minden dologra nézve, hogy valamennyiük elméje és teste szinte egy elmét és testet alkosson, s mindnyájan tőlük telhetően együttesen törekedjenek létük fenntartására, s mindnyájan együttesen keresék mindnyájuk közös hasznát. Ebből következik, hogy azok az emberek, akik az ész vezetése mellett keresik a maguk hasznát, nem vágyódnak semmi olyasmire, amit nem kívánnának a többi ember számára, s ezért igazságosak, hűségesek és becsületesek.”¹¹¹ – Ebből a felismerésből Spinoza olyan erkölcsi útmutatásokat vezet le, amelyek az evangélium radikális cselekvési elveire emlékeztetnek: „aki az erény útján jár, azt a jót, amelyet magának kíván, a többi embernek is fogja kívánni”;¹¹² „aki az ész vezetése szerint él, az tőle telhetőleg arra törekszik, hogy másnak őellene való gyűlöletét, haragját, lenézését stb. szeretettel, vagyis nemeslelkűséggel viszonozza”.¹¹³

c) Az Isten iránti értelmi szeretet

Az erkölcsileg tökéletes ember (időbeli és időtlen) életének leglényegesebb alkotóeleme „az Isten iránt való értelmi szeretet” (lat. *amor intellectualis Dei*). A szabad ember Isten iránti szeretetben él: „Aki önmagát és affektusait értelme révén világosan és elkülönítetten ismeri meg, az szereti Istent, és pedig annál jobban, minél jobban megismeri értelme révén önmagát és affektusait.”¹¹⁴ A szeretet ugyanis „öröm, amelyet egy külső ok ideája kísér”.¹¹⁵ Márpedig az affektusok értelmi megismerése örömet szül, és pedig egy külső ok, Isten ideája kíséretében, akiből adekvát ideáink erednek. Az ész által vezérelt ember belátja, hogy igazi java az, ha lelkét egyre inkább az Isten iránti szeretet foglalja el.¹¹⁶ E belátásból ered szükségképpen az Isten iránti értelmi szeretet. Az Isten ideájának mint oknak kíséretében fakadó öröm „az Isten iránti szeretet, nem amennyiben jelenvalónak képzeljük őt..., hanem amennyiben megértjük, hogy Isten örökkévaló. S ez az, amit Isten iránti értelmi szeretetnek nevezek” – mondja Spinoza.¹¹⁷

„Ámbár ennek az Isten iránti szeretetnek nem volt kezdete..., mégis megvan benne a szeretetnek valamennyi tökéletessége... Mert ha az öröm a nagyobb tökéletességre való átmenetben áll, a boldogságnak bizonyára abban kell állnia, hogy az elme magának a tökéletességnek birtokában van.”¹¹⁸ – Ez a szeretet elsősorban abban különbözik az érzelmi szeretettől, hogy nem a nagyobb tökéletességbe való átmenetből ered, hanem a tökéletesség szilárd birtoklásából. Ezért már nem is az időben van, hanem örök. Ez azt is jelenti, hogy „az elmének Isten iránt való értelmi szeretete maga Istennek szeretete, amellyel Isten önmagát szereti, nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az emberi léleknek az örökkévalóság szemszögéből tekintett lényegéből magyarázható; azaz a léleknek Isten iránt való értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti”.¹¹⁹ „Istennek az emberek iránti szeretete és az elme Isten iránti értelmi szeretete egy és ugyanaz.”¹²⁰

Spinoza szavai szerint „az Isten iránti állandó és örök szeretetben, vagyis Istennek az emberek iránti szeretetében” áll üdvösségünk és boldogságunk.¹²¹ – Ezek a szavak a keresztény embert János apostol kijelentéseire emlékeztetik: „Szeretet az Isten; aki a szeretetben marad, Istenben marad, és Isten őbenne” (1Ján 4,16).

7. Spinoza társadalombölcselete

a) A társadalom létrejötte

A filozófus szerint a társadalom kialakulását a biztonságos és félelem nélküli élet vágya mozgatta: „senki sincs, aki ne kívánná, amennyire csak lehet, biztonságban és félelem nélkül élni. Ez pedig semmiképp sem lehetséges, ameddig mindenki megteheti azt, ami neki tetszik, s az észnek nem adnak több jogot, mint a gyűlöletnek és a haragnak... Ha tekintetbe vesszük azt is, hogy az emberek kölcsönös segítség nélkül igen nyomorultan és az ész működése nélkül kénytelenek élni..., akkor egészen világosan látjuk, hogy a biztonságos és jobb életmód elérésére szükségképp egyesülniük kellett.”¹²²

A felvilágosultán látott, önérdeken nyugvó társadalmi szerződés alapja a hasznosság: „Mert az emberi természet egyetemes törvénye, hogy senki sem hanyagol el olyasmit, amit jónak ítéel, hacsak nem nagyobb jó reményében, vagy nagyobb kártól való félelemből.”¹²³ Ezért „minden szerződésnek csak hasznosságánál fogva van kötelező ereje; ha a hasznosság elesik, a szerződés is felbomlik, és érvényét veszti”.¹²⁴

b) A természetjog

A társadalom életét a természetjog (lat. *ius naturale*) vagy a természeti törvény (lat. *lex naturalis*) szabályozza. A természetjog vagy természeti törvény Spinoza szerint nem az emberi természetnek megfelelő erkölcsi törvény, hanem valamennyi létezőnek (így az embernek is) cselekvésmódja, amelyet a létrehozó természet (Isten) determinál: „A természet jogán és törvényén nem értek mást, mint minden egyes lény természetének ama szabályait, amelyek természettől fogva meghatározzák azt bizonyos módon való létezésre és működésre. A halakat például a természet determinálja arra, hogy ússzanak, s hogy a nagyobbak felfalják a kisebbeket.”¹²⁵

A természet joga addig terjed, ameddig hatalma vagy hatóképessége: „az egész természetnek, s következőleg minden egyes egyénnek természeti joga addig terjed, ameddig a hatalma. Következőleg bármit cselekszik is az egyes ember saját természete törvényeiből kifolyólag, azt teljes természeti jogánál fogva cselekszi; természetjoga akkora, amekkora a hatalma.”¹²⁶ S minthogy az embernek természetes ösztönzése van saját létének megőrzésére, s természetes joga arra, hogy ellenségnek tekintse mindazt, ami akadályozza ebben, ez magyarázza azt, hogy „az emberek természettől fogva ellenségek”.¹²⁷

c) A kormányzati hatalom

Az ész által diktált társadalmi szerződéssel az egyedi emberek természeti jogukat a legfőbb hatalomra ruházzák. S bárkinek „kezében van a legfőbb hatalom, akár egy embernek, akár kevésnek, akár végül valamennyinek kezében, bizonyos, hogy megilleti az a jog, hogy azt parancsolja, ami neki tetszik”.¹²⁸

Természetesen ez nem azt jelenti, hogy minden hatalmat és jogot át lehet ruházni. Hiszen vannak olyan dolgok, amelyek szükségszerűen következnek az emberi természetből, és amelyek nem változtathatók meg hatalmi szóval. Spinoza a zsarnoki kormányzatot sem akarja legitimálni. Egyetért Seneca véleményével: „erőszakos uralom még sohasem volt hosszú életű”.¹²⁹

A személyes szférába tartozó dolgoktól és a szélsőséges esetektől eltekintve azonban az egyedi ember engedelmeskedni köteles a kormányzat, a legfőbb hatalom, illetve az állam (lat. *imperium, respublica*) parancsainak. A legfőbb hatalom hozta törvények által születik aztán a bűn és az érdem, az igazságosság és az igazságtalanság stb. „Bűn tehát csak az államban gondolható, tudniillik csak ott, ahol az egész állam közös joga dönti el, mi a jó, s mi a rossz.”¹³⁰ S ahogy a bűn és az engedelmesség, „úgy az igazságosság és az igazságtalanság is csak az államban gondolható el”.¹³¹

d) A különféle kormányzati formák

A legfőbb kormányzati formák: a monarchia, az arisztokrácia és a demokrácia. Spinoza általános elvként hirdeti: „az az állam a leghatalmasabb és áll leginkább saját joghatalma alatt, amelyet észszerűséggel alapítanak és kormányoznak”.¹³² Másik alapelve szerint az állam célja az emberi szabadság biztosítása. „A szabad államban minden ember azt gondol, amit akar, és azt mondja, amit gondol.”¹³³ Az észszerűség és a szabadság követelményeinek a filozófus szerint legjobban a demokrácia felel meg. A demokráciát így határozza meg: „emberek általános egyesülése, amelynek a maga összességében legfőbb joga van mindenre, amire képes”.¹³⁴

e) Az állam és a vallási türelem

Az észszerűen szervezett államnak egyik fontos jellemzője a vallási türelem. Spinoza a Hollandiában tapasztalt vallásszabadsággal kapcsolatban írja: „úgy gondoltam, nem végzek hálátlan vagy haszontalan dolgot, ha kimutatom, hogy ezt a szabadságot nemcsak hogy a jámborságnak és az állam békéjének kára nélkül meg lehet engedni, de mi több, ezt a szabadságot csak magával az állam békéjével és a jámborsággal együtt lehet megszüntetni”.¹³⁵ Meggyőződéssel vallja, hogy mindaddig, amíg az nem veszélyezteti komolyan az államot, „mindenkinek meg kell hagyni a vélemény szabadságot és azt a lehetőséget, hogy a hit alapjait a maga gondolkodásmódja szerint értelmezze, s hogy mindenkinek hitét, azt, hogy jámbor-e vagy istentelen, egyedül tetteiből kell megítélni”.¹³⁶

II.3 GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

1. Élete és művei

Gottfried Wilhelm Leibniz 1646-ban született Lipcsében. Édesapja, akit korán elveszített, a lipcsei egyetem erkölcsstan professzora volt. A koraérett gyermek hamar megismerkedett a görög és a skolasztikus filozófiával. Ő maga mondja, hogy 13 éves korában olyan könnyedséggel olvasta a skolasztikus Fr. Suárez



GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

(† 1617) műveit, mint amilyen könnyedén az emberek regényt szoktak olvasni. – Egyetemi tanulmányait 15 éves korában kezdte meg. Megismerte többek között Bacon, Galilei és Descartes eszméit. Magányos sétáin azon vívódott, hogy megtartsa-e a szubsztanciális formákra és a cél-okságra vonatkozó arisztotelészi tant, vagy a mechanisztikus szemléletet fogadja-e el. Minthogy nagyon jól ismerte a skolasztikus filozófiát, bakkalaureátusi tézisét az egyediség elvéről írta.

1663-ban Jénába utazott, ahol matematikai előadásokat hallgatott. A jogi doktori címet a svájci Altdorfban nyerte el (1667). Az egyetem által felkínált tanári állásajánlatot visszautasította. Rövid időre Nürnbergben telepedett

le. Itt megismerkedett a mainzi választófejedelem miniszterével, aki a fiatal tudóst diplomatai álláshoz juttatta. 1672-ben diplomáciai megbízással Párizsba került, ahol összeismerkedett a filozófus Malebranche-sal és a matematikus Arnauld-val. A következő évben Angliába látogatott, ahol találkozott Robert Boyle fizikussal és Henry Oldenburg természetfilozófussal, a Royal Society titkárával. Majd visszatért Párizsba, és itt élt 1676-ig. Az utolsó párizsi éve emlékezetes, mert ekkor fedezte fel (Newtontól függetlenül) az infinitezimális számítást.

1676-ban Hollandiában meglátogatta Spinozát. Németországba visszatérve Hannoverben telepedett le, ahol közéleti és tudományos tevékenységet folytatott. Jelentős szerepe volt a Berlini Tudományos Akadémia létrehozásában, amelynek 1700-ban első elnöke lett. Tudományszervezői tevékenysége mellett a

keresztény felekezetek egyesítésén is fáradozott. Tervei között szerepelt a keresztény államok egyesítése, és egyfajta Egyesült Európa létrehozása. Kapcsolatban állt Nagy Péter cárral, s a szentpétervári Akadémia alapításának gondolatát is ő vetette fel először. – Utolsó éveit a filozófus magányosan, elhagyatottan töltötte. 1716-ban halt meg feltűnő részvétlenség közepette. Bár a londoni Royal Society és a Berlini Tudományos Akadémia örökös tagja volt, egyik intézmény sem tisztelte meg azzal, hogy megemlékezzen róla.

Főbb művei: *Dissertatio de Arte Combinatoria* (Disszertáció a kombinatorika művészetéről); *Discours de Métaphysique* (Metafizikai értekezés); *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (Az első filozófia megjobbításáról és a szubsztancia fogalmáról) = rövid. *De primae philosophiae emendatione*; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (A természet és a szubsztanciák kommunikációjának új rendszere) = rövid. *Système nouveau*; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Újabb vizsgálódások az emberi értelemről) = rövid. *Nouveaux essais*; *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Teodiceai tanulmány Isten jóságáról, az ember szabadságáról és a rossz eredetéről) = rövid. *Essais de Théodicée*; *La Monadologie* (Monadológia) = rövid. *Monadologie*; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (A természet és kegyelem észszerűen megalapozott elvei) = rövid. *Principes de la nature*.

Filozófiai szempontból fontos forrásnak számítanak Leibniz levelei, előadásai és kiadatlan kéziratai is: *Correspondance de Leibniz et d'Arnauld* (in: *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, Paris, 1900, Alcan); *Recueil des lettres entre Leibniz et Clarke* (in: *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, Paris, 1900, Alcan) = rövid. Clarke; *Sämtliche Schriften und Briefe* (Berlin, 2006, Akademie); *Explication de l'Arithmétique Binaire* (1703) = rövid. *Explication*; *Opuscules et fragments inédits* (Paris, 1903, Alcan).

Leibniz műveinek legnépszerűbb összkiadása C. I. Gerhardt nevéhez fűződik: *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz, 1–7 Band* (Berlin, 1875–1890, Weidmann) = rövid. Gerhardt 1–7; a francia gyűjteményes kiadás: *Oeuvres philosophiques de Leibniz* (Paris, 1900, Alcan); latin, francia és német nyelvű műveinek gyűjteményes kiadása: *Opera philosophica* (Berlin, 1840, Erdmann).

2. Leibniz ismeretelmélete

a) Az általános tudomány (lat. *scientia generalis*) eszméje

Leibniz a világ harmonikus rendjének bővületében élt. Egy 1669-ben kelt levelében a világ szépséges rendjét azzal magyarázza, hogy a természet Isten óraműve (lat. *horologium Dei*).¹ Feltehetően a világ rendjével kapcsolatos élményei és természetének harmonizáló hajlamai váltották ki a filozófusban az általános

tudomány megalkotásának tervét. Leibniz harmonizáló hajlamait tanúsítja, hogy a különféle filozófiai rendszerekben elsősorban nem a különbségeket nézte, hanem a hasonlóságokat. A filozófiai iskolákat szektáknak nevezve egyik levelében így ír: „Úgy tapasztaltam, hogy a legtöbb szektának igaza van abban, amit mond, de nem annyira abban, amit tagad.”² A filozófus szerint az általános tudománynak az lenne a feladata, hogy a többi tudomány számára megmutassa: megfelelő adatokból kiindulva hogyan kell új igazságokat feltalálni és bizonyítani.³

A filozófus elgondolása szerint az általános tudomány létrehozásához a hagyományos logika fogalmait matematikai jelekkel (karakterekkel, szimbólumokkal) kellene megjeleníteni. S ha valaki megtalálja e szimbólumok helyes kombinációjának módját, a fölfedezés logikáját vagy művészetét (lat. *ars inveniendi*) alkothatná meg, amellyel nemcsak régi igazságokat bizonyíthatna, hanem újakat is föltárhatna. Úgy gondolja, hogy létre lehetne hozni az egyes tudományok tárgyának megfelelő egyetemes jelrendszert (lat. *characteristica universalis*). Ez a jelrendszer „egy univerzális nyelv vagy írás lenne, de végtelenül különbözne mindattól, amit eddig terveztek, mert maguk a szavak vagy jelek vezetnék az észet, és a tévedések csupán számolási hibák lennének.”⁴ A számolás egyszerűsítése végett Leibniz megalkotja a kettes (lat. *binaris*) számrendszert, amely a mai elektronikus számítógépek alapjául is szolgál.⁵

Elgondolását az alábbi magyarázat fényében érthetjük meg:

Az Arisztotelész nevéhez fűződő logikában a következtetések fogalmai tartalommal rendelkező kifejezések. Klasszikus példája ennek a „Minden ember halandó / Szókratész ember / Tehát Szókratész halandó” deduktív szillogizmus. Leibniz problémásnak tartja az ilyen típusú következtetést. Úgy véli, ahhoz, hogy következtetésünk megbízható és helyes legyen, értenünk kellene a szillogizmusban szereplő fogalmakat (pontosan tudnunk kell, hogy mit jelentenek az ember, a halandó stb. kifejezések). Mivel e fogalmak tartalmát vagy jelentését nagyon szubjektív módon értelmezzük, Leibniz szeretné ezt a szubjektivitást a szillogizmusból kiküszöbölni. Azt javasolja, hogy a fogalmakat az algebraiban használt jelölésekkel (A, B, C) helyettesítsük, majd a fogalmak közti viszonyokat (a levezetés szabályait) is ezekhez hasonló jelekkel adjuk meg. Ekkor már nem kellene a fogalmak tartalmával foglalkoznunk: a helyes következtetéshez elegendő lenne a dedukció szabályait követnünk. Az említett példában ez így nézne ki: ha A, akkor B; ha C, akkor A; tehát ha C, akkor B. Leibniz szerint egy ilyen szimbólumrendszert bevezetve számolással (lat. *calculus*) le tudnánk vezetni a logikai kapcsolatokat. Visszamenőleg aztán a szimbólumokhoz tartalommal rendelkező fogalmakat rendelhetnénk, és ilyen módon „számolással” ellenőrizhetnénk következtetésünk helyességét.

Az általános tudomány létrehozására vonatkozó tervét (amellyel sok tekintetben a modern matematikai logika előfutárának bizonyult) a filozófus nem tudta megvalósítani. Ugyanakkor élete végéig meggyőződéssel vallotta, hogy az univerzum harmonikus rendszer, s benne minden racionalizálható.

b) Az észigazságok és a tényigazságok

Leibniz különbséget tesz az észigazságok (fr. *vérités de raisonnement*) és a tényigazságok (fr. *vérités de fait*) között: „Két fajtája van az igazságoknak: vannak észigazságok és vannak tényigazságok. Az észigazságok szükségszerűek és ellentétük lehetetlen, a tényigazságok esetlegesek és ellentétük lehetséges.”⁶ Az emelő törvénye (az erőkar hosszának és az erőnek a szorzata állandó, azaz ezek a mennyiségek fordítottan arányosak) például észigazság. Az azonban, hogy hány darab emelő van a világon, a tényigazságok sférájába tartozik. Egyik levelében ezt írja: „Szükségképpen igazság, hogy Isten létezik, hogy a derékszögek egymással egyenlők, stb.; ellenben esetleges igazság, hogy én létezem, hogy vannak a természetben testek, amelyek valóságos derékszöget tüntetnek fel.”⁷ Az észigazságok analitikus jellegűek, azaz az észigazságot megfogalmazó tétel alanyáról kimutatható, hogy a tétel állítmányát magában foglalja. A tényigazságok nem ilyen jellegűek. Az észigazságok a lehetőségek világára vonatkoznak, a tényigazságok pedig a létezés világára. Kivételt jelent az Isten létezését állító tétel, mert Leibniz szerint ez észigazság, s mégis a létezésre vonatkozik.

Az észigazságok, valamint az észigazságok közti összefüggések feltétlenül szükségszerűek abban az értelemben, hogy ellentettjük ellentmondást tartalmaz.⁸ Az észigazságok között vannak olyan alapvető igazságok, amelyeket Leibniz azonosságoknak (azonosságot állító tételeknek) nevez. Ezeket intuícióval ismerjük föl, s önmagukban nyilvánvalóak. Azonosságoknak (fr. *identiques*) nevezi ezeket, mert csak ugyanazt a dolgot ismétlik, s nem nyújtanak számunkra információt. Ilyen állító azonosság például a következő: „minden dolog az, ami”. Tagadó formájú azonosság például az, hogy „a meleg nem ugyanaz, mint a szín”.⁹ Az alapvető igazságokra hozott leibnizi példák többsége tautológia, ami nem más, mint valamilyen fogalomnak az önmagával való meghatározása. A filozófus úgy gondolta, hogy a logika és a matematika tautologikus kijelentésekre épülő rendszer. Erre utal az angol filozófushoz, Samuel Clarke-hoz írt egyik levelében is: „A matematika nagy alapja az ellentmondás vagy azonosság elve, vagyis az a tétel, hogy egy kijelentés nem lehet egyszerre igaz és hamis, s hogy ennek megfelelően A az A, és nem lehet nem-A. Ez az egyetlen elv elegendő az aritmetika és a geometria, tehát valamennyi matematikai elv levezetéséhez”.¹⁰

A tényigazságok, valamint a tényigazságok közti összefüggések csak feltételesen szükségszerűek, vagyis végső fokon esetlegesek. Ellentettjük nem rejt magában ellentmondást.¹¹ Leibniz szerint „különbséget kell tennünk az abszolút és a hipotetikus szükségszerűség között.”¹² Kétségtelen, hogy a dolgok között összefüggések vannak. Így például ha B esemény előfordulása A esemény előfordulásának függvénye, ez azt jelenti, hogy ha A esemény bekövetkezik, B is bekövetkezik. Ebben az esetben a következő hipotetikus kijelentést fogalmazhatjuk meg: ha A, akkor B is. Annak a rendszernek a léte azonban, amelyben ez az összefüggés fennáll, nem szükségszerű, hanem esetleges. A világ ilyen esetleges rendszer. A filozófus azt mondja, hogy a világ az együtt-lehetséges (lat. *compossibilis*) létezők összessége. S minthogy a létezőknek sokféle kombinációja lehetséges, elvileg többféle világ létezhetne: „az univerzum nem más, mint olyan elemek összege, amelyek bizonyos értelemben együtt lehetségesek. A ténylegesen meglevő univerzum valamennyi létező lehetőség összege... S minthogy a lehetőségeknek különféle kombinációi vannak, amelyek közül egyesek

jobbak, mint mások, több lehetséges univerzum létezik, mivel az együtt-lehetséges elemek valamennyi összege ilyet alkot.”¹³ Másként fogalmazva: „az idő, a tér és az anyag teljesen közömbösek lévén a mozgásokkal és az alakzatokkal szemben, az egész mindenség más-forma is lehetett volna.”¹⁴ Ezért ha A és B esemény közt szükségszerű összefüggést fedezünk fel, ez egyrészt azért van, mert létrejött az a rendszer, amelyben A és B szerepel. A rendszer léte azonban nem feltétlenül szükségszerű. Másrészt, A és B összefüggése csak azért szükségszerű, mert ez a rendszer olyan, hogy benne éppen B fér meg A-val. Ám ha a rendszer olyan lenne, amelyben A kizárja B-t, az említett összefüggés nem állna fenn. Ezért mondja – Spinoza felfogásával ellentétben – Leibniz: a mozgás törvényei, amelyek ténylegesen megvannak a természetben, és amelyeket a tapasztalat igazol, valójában nem igazolhatók olyan abszolút módon, mint például egy geometriai tétel.¹⁵ A tények és a tények közötti összefüggések nem feltétlenül szükségszerűek: „jóllehet jelenleg a mindenség valamennyi tevékenysége Istenre vonatkoztatva bizonyos..., ebből mégsem következik..., hogy az igazság, amely szerint egyik tény a másikból fakad, szükségszerű.”¹⁶

c) Leibniz gondolkodásának vezérlőelvei: az elégséges alap elve, a tökéletesség elve, a megkülönböztethetetlenek azonosságának elve és a folytonosság elve.

Az elégséges alap elve (lat. *principium reddendae rationis sufficientis*) a filozófus megfogalmazásában így hangzik: „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.”¹⁷

A tökéletesség elvének (lat. *lex melioris vel optimi*) értelmében egy hatásnak a legkisebb befektetéssel kell létrejönnie; és a természetben a hatások a legkisebb befektetéssel jönnek létre (vö. a fizikában a legkisebb hatás elvével): „a természet hatásaiban bőkezű, okaiban pedig, amelyeket alkalmaz, takarékos.”¹⁸

A megkülönböztethetetlenek azonosságának elve (lat. *lex identitatis indiscernibilium*) az elégséges alap elvének egyik következménye. A szubsztanciáknak belsőleg, minőségileg kell különbözniük egymástól, mert különben megkülönböztethetetlenek és azonosak lennének.¹⁹ Ha e belső különbség nem volna közöttük, Istennek nem lenne elégséges alapja arra, hogy ez egyiket más módon rendezze el, mint a másikat.²⁰ A tér- és időbeli különbségek csak a felszínen vannak, és ezek alapjául a belső különbözőség szolgál.²¹

A folytonossági elvet (lat. *lex continuitatis*) Leibniz egyik levelében így fogalmazza meg: „ha két eset különbsége az adott vagy felvett elemek sorozatában minden adott mennyiségnél kisebbé válik, akkor bármilyen tetszés szerinti kicsiny mennyiség alá kell süllyednie a különbségnek a keresett vagy levezetett nagyságok sorozatában is, amely a felvett sorozatból következik. Vagy közérthetőbben szólva: ha két eset (vagy adat) folytonosan közeledik egymáshoz egy adott sorozatban úgy, hogy végül is az egyik átmegy a másikba, akkor ugyanennek kell bekövetkeznie a levezetett vagy függő, azaz a keresett nagyságok megfelelő sorozatában is. Ez pedig a következő, még általánosabb elvtől függ: ha szabályos rend van az adottakban, akkor ugyanilyen rendnek kell lennie a

keresettekben (ismeretlenekben) is.”²² Az elv megvilágítására Leibniz a geometriából és a fizikából hoz példákat. A parabolát olyan ellipszisnek tekinthetjük, amelynek másik gyújtópontja végtelenül távol van, illetve olyan alakzatnak, amely ellipszisektől bármilyen tetszés szerinti kicsiny mennyiség alá csökkenthetően különbözik. Ehhez hasonlóan a fizikában a nyugalmat végtelenül kicsiny sebességnek vagy végtelenül nagy lassúságnak tekinthetjük. S ennek megfelelően „úgy kell felfogni a nyugalom szabályait, mint a mozgás törvényének speciális esetét”.²³ A folytonossági elv – mint metafizikai elv – azt jelenti, hogy a természetben nincs ugrás vagy diszkontinuitás.²⁴ Mi csak azért látunk diszkontinuitást a természetben, mert nem látjuk a parányi, a rendkívül kicsi (latin eredetű szóval: infinitezimális) változási állapotokat.

Leibniz valószínűleg tisztában volt azzal, hogy az infinitezimumok (a ténylegesen véges, de határtalanul kisebbíthető mennyiségek) föltételezésével csak korlátozott mértékben igazolta a folytonossági elvet. Egy 1716-ból származó írásában ugyanis azt mondja, hogy „az infinitezimális számítás hasznos, ha a matematikát a fizikában alkalmazzuk, de a dolgok természetéről nem ad felvilágosítást.”²⁵

3. Leibniz metafizikája

a) A monaszokról szóló tanítás (gör. *monadologia*)

Leibniz szerint az érzékelhető világ végső metafizikai alapjai nem valamiféle atomi részecskék, hanem kiterjedés nélküli erőegységek. Ezeket a kiterjedés nélküli erőegységeket a görög *monosz* (egy, egyetlen) szóból származtatott monasz kifejezéssel illeti: „a monasz görög szó, amely egységet jelent, vagyis azt, ami egy” – írja.²⁶

A filozófus úgy gondolja, hogy a folyamatos kiterjedésre (lat. *continuum*) és a kiterjedéssel rendelkező fizikai atomokra vonatkozó feltételezés labirintus az emberi szellem számára.²⁷ Ha ugyanis az atom kiterjedt valóság, elvileg a végtelenségig osztható: így a fizikai atomnak egyszerre kellene végtelenül nagynak és végtelenül kicsinynek lennie (ezt a problémát már az ókori Zénón is felvetette!). Leibniz ennek a nehézségnek megoldására alkotja meg a monaszokról szóló tanát. E tanítás értelmében tehát a valóság végső alapjai nem a fizikai atomok, hanem kiterjedés nélküli metafizikai erőegységek, amelyeket ő monaszoknak nevez.

A monaszok nem hasonlítanak Démokritosz és Epikurosz atomjaira, nemcsak azért, mert nem fizikai-anyagi természetűek, hanem mert nincs kiterjedésük, alakjuk és nagyságuk. Valamennyi monasz szellemi természetű, dinamikus és teleologikus jellegű erőközpont (fr. *être capable d'action*). Ezek a kiterjedés nélküli és oszthatatlan erőegységek „a természet igazi atomjai, egyszóval a dolgok elemei”.²⁸ A monaszok csak teremtés útján jöhetnek létre, s csak az isteni megsemmisítés által pusztulhatnak el.²⁹ Az erőegységek egymástól minőségileg

különböznek.³⁰ A monaszok zártak, egymásra nincsenek hatással. Leibniz ezt a gondolatot úgy fejezi ki, hogy „a monaszoknak nincsenek ablakaik, amelyeken át valami beléphetne vagy távozhatna”.³¹ Az érzékelhető létezők monaszok aggregátumai. Ezek az aggregátumok jelenségszerűek, s csak ezek észlelhetők. Maguk a monaszok azonban nem jelenségszerűek, nem észlelhetők, s csak a filozófiai elemzés révén tudunk róluk.³²

b) A monaszok formából és első anyagból álló szubsztanciák

A szubsztancia ideájának eredetét Leibniz az öntudatból magyarázza: „egy színre gondolni és tudatosítani azt, hogy arra gondolunk: ez éppúgy két teljesen különböző gondolat, mint ahogy maga a szín különbözik éntőlem, aki rá gondolok. És mivel felfogom, hogy más lényeknek szintén jogukban állhat ént mondani, vagy hogy ezt mondhatjuk róluk, ezáltal gondolom el azt, amit általános értelemben szubsztanciának neveznek.”³³ Másutt ezt írja: közvetlen tudatában vagyok önmagamnak mint egységnek, s innen ered a szubsztancia ideája.³⁴ Úgy véli, hogy a külvilág létében nincs okunk kételkedni. S ha a külvilágban összetett szubsztanciákat tapasztalunk, szükséges, hogy legyenek egyszerű szubsztanciák is.³⁵ Ezek az egyszerű szubsztanciák a monaszok.

A teremtett monaszok aktív és passzív metafizikai összetevőből állnak. Az aktív összetevőt Leibniz eredendő erőnek (lat. *vis primitiva*; gör. *entelekheia*), energiának, léleknek vagy aktivitásnak nevezi. A monaszok passzív összetevőjét az arisztotelészi értelemben vett első anyag (lat. *materia prima*) névvel illeti.

Az aktív összetevő vagy eredendő erő a monasz-szubsztancia alapvető jellemzője: „az energia vagy erő fogalma (amelyet a németek *Kraft*-nak, a franciák pedig *la force*-nek neveznek), melynek megfejtése egy külön tudománynak, a dinamikának rendeltetése, nagyban hozzájárul a szubsztancia igaz fogalmának megismeréséhez” – írja Leibniz.³⁶ Ennek az eredendő erőnek vagy dinamikus összetevőnek a szubsztanciális forma vagy entelekheia nevet adja: „Fel kellett tehát újból idézni és mintegy rehabilitálni a manapság oly rossz hírű szubsztanciális formákat, de oly módon, ami érthetővé teszi őket, és különválasztja helyes használatukat a velük eddig elkövetett visszaélésektől. Azt találtam hát, hogy az erő alkotja természetüket... Arisztotelész első entelekheiának nevezi ezeket. Én, talán érthetőbben, eredendő erőknék nevezem őket, amelyek nemcsak az aktust, vagyis a lehetőség kiegészítőjét tartalmazzák, hanem valamilyen eredeti tevékenységük is van.”³⁷ Ennek az eredendő erőnek (lat. *vis primitiva*) alapján „az összes egyszerű szubsztanciát vagy teremtett monaszt entelekheiának is nevezhetnénk, mert van bennük bizonyos tökéletesség..., és valamiképpen elég-ségesek önmaguknak..., aminek következtében ők a forrásai belső tevékenységeiknek, és ők maguk, hogy úgy mondjuk, testetlen automaták.”³⁸

A monaszok passzív összetevője az „első anyag”. Jóllehet Leibniz nem használja következetesen e kifejezést, többnyire az arisztotelészi első anyagot érti rajta. Az első anyag nem a fizikai anyagot s nem a testet jelenti: „az első anyag nem a tömegben vagy az áthatolhatatlanságban áll, jóllehet igénye van erre.”³⁹ A kifejezés inkább az arisztotelészi lehetőségi létre, a passzív potenciára (lat. *potentia passiva*) utal.⁴⁰ Annak állítása, hogy a teremtett szubsztancia egyik összetevője az első anyag, egyenértékű annak állításával, hogy a teremtett

szubsztancia korlátozott és tökéletlen. Ez a korlátozottság a monasz ellenállásában (tehetetlenségében és áthatolhatatlanságában), passzivitásában mutatkozik meg.⁴¹

c) A monaszok két jellemzője: az észlelés (lat. *perceptio*) és a törekvés (lat. *appetitus*).⁴²

Minden monasz az egész univerzumot tükrözi a maga nézőpontjából. S ez azt jelenti, hogy valamennyi monasz rendelkezik észleléssel. Az észlelés vagy percepció Leibniz szerint nem más, mint „a külső dolgokat megjelenítő monasz belső állapota”.⁴³ A monaszok egymást követő észlelései megfelelnek a környezet változásainak. – Minthogy a monaszok zártak, s nem lehetséges közöttük kölcsönhatás, az egyik észlelésből a másikba való átmenet belső elvnek köszönhető. Ennek a belső elvnek tevékenységét Leibniz appetíciónak, törekvésnek nevezi: „Törekvésnek nevezhetjük ama belső elv tevékenységét, amely a változást idézi elő, vagy az egyik észlelésről a másikra való áttérést.”⁴⁴

Az a tény, hogy valamennyi monasz rendelkezik észleléssel és törekvéssel, nem jelenti azt, hogy valamennyi monasz tudatos, vagy hogy ugyanúgy megtapasztalja törekvését, mint például az ember. Jóllehet minden monasz kifejezi és megjeleníti környezetének változásait, nem mindegyik tud erről. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy nem mindegyik monasz rendelkezik tudatos észleléssel. A tudatos észlelés (lat. *apperceptio*) a „belső állapot tudata vagy önmagára vonatkozó ismerete, reflexiója, amelynek nincs birtokában minden lélek, sőt ugyanaz a lélek sem mindig.”⁴⁵

Megjegyzendő, hogy az ember tudatos észlelése nem mindig világos. Például az az ember, aki malom közelében él, nincs mindig világos tudatában, hogy észleli a zajt. Vagy aki a tengerparton sétál, tudatában lehet a hullámok zajának általánosságban, de nincs tudatában azoknak a 'kis észleléseknek', amelyekből ez az általános észlelés összetevődik. Ezért mondja Leibniz: az emberek „cselekedeteik háromnegyed részében ugyanúgy cselekszenek, mint az állatok”.⁴⁶ Az ember többnyire a világos értelmi ismeret fokára sem jut el. Nem mindenki tudna például világos oksági magyarázatot adni arra, hogy miért lesz holnap is napfelkelte. Sokan csak megszokásból, emlékezet és észlelettársítás révén várják a holnapi fényt: „cselekedeteink háromnegyed részében mi is csak empirikusok vagyunk”.⁴⁷

d) A monaszok egymástól való különbsége

Leibniz szerint a monaszok az észlelés és a törekvés fokozatai alapján különböznek egymástól. E fokozatoknak megfelelően beszélhetünk „csupasz monaszokról”, a növények központi monaszáról (a növényi lélekről), az állatok központi monaszáról (az állati lélekről), az ember központi monaszáról (a szellemi vagy értelmes lélekről) és a legfőbb monaszról, Istenről.

Az élettelen testeket alkotó monaszok a tudatosság szempontjából mintegy állandó kábulatban élnek. Ezek az úgynevezett csupasz monaszok. – A növények csupasz monaszokból és egy magasabb rendű központi monaszból állnak. Ez a központi monasz sem tudatos. Csupán zavaros, tudattalan percepciókkal rendelkezik. – Az állatok központi monasza érzéki ismeretre és emlékezetre képes: „Az emlékezet egyfajta következtető tevékenységre teszi

képessé a lelket, ami hasonlít az észre, de attól mégis meg kell különböztetni. Ezért láthatjuk az állatoknál, hogy amikor észlelet támad bennük valamiről, ami feltűnik nekik, és amiről korábban volt hasonló percepciójuk, akkor emlékezetük megjelenítő tevékenysége folytán felkészülnek arra, ami ezzel össze volt kapcsolva az előző észleletben, és olyasféle érzéseik támadnak, mint amilyenek akkor voltak bennük. Például: ha botot mutatunk a kutyáknak, visszaemlékeznek a fájdalomra, amelyet okozott nekik, s vonítanak vagy elszaladnak.⁴⁸ – Az ember központi monasza a szellemi vagy értelmes lélek, amelynek alapján az ember appetícióval, tudatos és értelmi ismerettel, valamint istenismerettel rendelkezik. Az emberi „lelkek képesek önmagukra visszahajló szellemi aktusokra (reflexióra) és annak figyelembevételére, amit énnék, szubsztanciának, léleknek, szellemnek, egyszóval anyagtalan dolognak és igazságoknak nevezünk. És ez az, ami képessé tesz bennünket a tudományokra és Isten megismerésére, vagyis bizonyítható ismeretek szerzésére.”⁴⁹ – A legfőbb monasz, azaz minden monasz teremtetlen ősforrása nem más, mint a korlátlan tudású és mindenható Isten.⁵⁰

Az észlelés és a törekvés különféle fokozatainak föltételezésével Leibniz ellenétbe kerül Descartes felfogásával, miszerint éles különbség van az élettelen és az élő létezők, illetve az anyag és a szellem között. Leibniz számára bizonyos értelemben minden dolog élő, hiszen végső fokon minden dolog anyagtalan monaszokból áll. Ennek ellenére az észlelés és a törekvés világosságának megfelelően mégis van különbség a különféle létrendek között.

e) A monaszok eleve elrendelt összhangja

A filozófus szerint valamennyi monasz zárt világ, amely magában hordozza fejlődésének törvényeit és jövőjének eseményeit. A monaszoknak „nincsenek ablakaik”, nem tudnak egymásra hatni, illetve hatásokat befogadni.⁵¹ Ennek ellenére mindegyik úgy változik, hogy változása összhangban van a többi monasz változásával. Kérdés: ha a monaszok nem lehetnek hatással egymásra, mi magyarázza ezt az összhangot?

A felvetett kérdésre Leibniz az eleve elrendelt összhang (lat. *harmonia praestabilita*) tanával válaszol. Isten a teremtéskor úgy programozta be a monaszokat, hogy bármilyen változás történik később bennük, ez a változás összhangban lesz a többi monaszban lezajló változással. A monaszok között nincs oksági kölcsönhatás, és azt, amit a jelenségek síkján oksági hatásnak látunk, az eleve elrendelt összhang magyarázza: „az egyik szubsztanciának hatása a másikra csakis a tökéletes és kölcsönös összhangban áll, amely az első teremtés alkalmával határozottan és mindenkorra meg lett állapítva, és amelynél fogva minden szubsztancia saját törvényeiből kifolyólag megegyezik azzal, amit a többiek kívánnak, úgy, hogy az egyiknek működése a többieknek működését vagy változását követi vagy kíséri.”⁵² Isten úgy hangolta egybe a monaszok belső működését, mint ahogy az órás szinkronizálja az órákat.⁵³

A latin *occasio* (alkalom) szóról elnevezett okkazonalisták azt tanították, hogy Isten állandóan, azaz minden alkalommal újraigazítja az általa teremtetett „órákat”. Leibniz szerint Istennek

nem kell újra és újra belenyúlania a világ eseményeibe. A világot Ő teremtetten, Ő tartja létben, de a világ eseményei az eleve elrendelt összhang erejében mintegy automatikusan következnek be, s automatikusan kerülnek harmóniába egymással.⁵⁴

Az eleve elrendelt harmónia tanával Leibniz a mechanikus okságot és a cél-okságot is összhangba hozza egymással. Az anyagi dolgok szilárd és fölismerhető törvények szerint működnek. Működésük azonban a tökéletesség elvének megfelelő eleve elrendelt összhangnak rendelődik alá: a monaszok „a cél-okok törvényei szerint cselekszenek, törekvések, célok és eszközök által. A testek a hatóokok vagy a mozgás törvényei szerint működnek. S a két világ, a hatóokok világa és a cél-okok világa, összhangban van egymással.”⁵⁵

4. Leibniz tanítása a világról

a) A világban található érzékelhető testek nem érzékelhető monaszokból állnak, s minden e világi monasz első anyag és entelekhia összetétele. Az élettelen testet vagy második anyagot Leibniz időnként tömegnek, aggregátumnak vagy sok monaszból álló gépezetnek is nevezi. Az élő testek nem gépek: abban különböznek az élettelen testektől, hogy van bennük egy magasabb rendű, uralkodó vagy központi monasz (növényi, állati vagy emberi lélek), amely a monaszok egységét biztosítja.⁵⁶

A világ végtelen sok monaszból áll.⁵⁷ Ebből azonban nem következik, hogy minden testi szubsztancia vagy aggregátum ténylegesen végtelen számú monaszból tevődik össze. Ha azt mondjuk, hogy a testben végtelen számú monasz van, ez azt jelenti, hogy a monaszok száma meghalad minden véges számot.⁵⁸ Ezt a végtelent tehát inkább transzfinitnek vagy indefinitnek kell neveznünk.⁵⁹ A transzfinit (lat. *transfinitum*) olyan ténylegesen végtelen, amelynél a mennyiség rendjében nagyobb nem gondolható el. Az indefinit (lat. *indefinitum*) olyan ténylegesen véges, de képességileg végtelen mennyiség, amely hozzáadással, osztással vég nélkül növelhető. A filozófus azt állítja, hogy csak egyetlen valódi végtelen van, és ez az Abszolútum, aki felette áll minden összetételnek, és nem részek összeadásából ered.⁶⁰

A monasz-aggregátum értelmében vett szubsztanciák Leibniz szerint jelenségszerűek, s csak az észlelésben jelentkeznek.⁶¹ Ez azonban nem azt jelenti, hogy álmokképek vagy téves észlelések. A testek jól megalapozott jelenségek, hiszen alapjukban a nem érzékelhető, de valódi monaszok állnak.

b) A kiterjedés magyarázata: a matematikusként gondolkodó filozófus szerint a monaszok kiterjedés nélküli „metafizikai pontok”. Kérdés, hogyan származhat a kiterjedt test élménye a kiterjedés nélküli monaszok összekapcsolódásából.

Leibniz szerint a kiterjedés nem lehet eredeti adat, azaz nem lehet a monasz-aggregátum értelmében vett testi szubsztancia lényegi tulajdonsága.⁶² Inkább az a mód, amelyen a dolgokat felfogjuk. A kiterjedés a jelenségek világába tartozik. Nem jelent egyebet, mint a dolgok határtalan ismétlődését, amennyiben

e dolgok hasonlítanak egymásra, illetve amennyiben megkülönböztethetetlenek.⁶³ A monaszok különböznek egymástól. Vannak azonban olyan minőségeik, amelyek ismétlődnek, vagy ahogy Leibniz mondja, „szétáramlanak”. Hasonlattal szemléltetve: az áradó folyó felszínére kerülő, egymástól különböző, de egymásra színükben hasonlító sárgásbarna homokszemek együttesét szemünk folyamatos sárgásbarna kiterjedésnek látja. Leibniz szerint a szétáramló minőség a monaszok ellenállása, amely magába zárja a tehetetlenséget (lat. *inertia*) és az áthatolhatatlanságot (lat. *impenetrabilitas*).⁶⁴ Ha csupán ezeket a passzív minőségeket észleljük a monaszokban, ezek az erőegységek megkülönböztethetetlenek egymástól. A monaszok említett minőségeit ugyanis „ismétlődni” látjuk. S a kiterjedés nem más, mint a dolgok határtalan ismétlődése abból a szempontból, amelyben hasonlítanak egymásra. A kiterjedés jelenség, de jól megalapozott jelenség (lat. *phaenomenon bene fundatum*) – mondja filozófus.⁶⁵

c) Leibniz azt állítja, hogy a tér és az idő relatív jellegű, azaz csak az észlelő szellemmel együtt értelmezhető.⁶⁶

A tér (lat. *spatium*) az együttlétezések (lat. *coexistentiae*) rendjének ideája. Alapja az egy időben létező dolgok közötti rend. Ha eltekintünk a dolgok létrejövési módjától, s csak az együtt létező dolgokat figyeljük, észrevesszük a közöttük levő rendet is, s így jutunk a tér ideájához.⁶⁷ Ha pedig eltekintünk a ténylegesen létező dolgoktól, s csak a lehetséges relációk együttesére gondolunk, a tér absztrakt ideájához jutunk. Az absztrakt tér nem valóságos tér, hanem pusztán a lehetséges viszonyok rendjének ideája.

Az idő (lat. *tempus*) az egymásra következések (lat. *prae-, aut, post-existere*) rendjének ideája.⁶⁸ Ha egyik esemény a másikat követően jön létre, a köztük levő relációt úgy fejezzük ki, hogy az egyik esemény a másik után van, illetve a másik az egyik előtt van. Az idő ideájának alapja ez a reláció. Ha pedig eltekintünk az egymást követő dolgoktól, s csak egy ilyen lehetséges relációt gondolunk el, az idő absztrakt ideájához jutunk.

Az absztrakt tér, amelyben a dolgok elhelyezkednének, nem létezik. Hasonlóképpen nincs absztrakt és homogén idő sem, amelyben az események lejátszódnának. Az absztrakt tér és idő idea-jellegű. Ugyanakkor az együttlétezés és az egymásra következés valóságos. Így a tér és az idő olyan mentális képződmény, amelynek tárgyi alapja van.⁶⁹ Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy a tér és az idő jelenségszerű, de mindkettő jól megalapozott jelenség: az absztrakt ideáknak ugyanis objektív alapul szolgálnak a relációk.

5. Leibniz teodiceája

A görög *theosz* (isten) és *dikaiószisz* (igazolás) szavak összetételéből eredő teodicea (fr. *théodicée*) kifejezést először Leibniz használta a filozófiai istentan jelölésére. Teodiceájában Isten létezésének bizonyítékairól, valamint Isten és a világ kapcsolatáról tárgyal.

a) A filozófus meggyőződéssel vallja, hogy Isten léte többféle módon igazolható.⁷⁰ Főbb istenérvei a következők: az „ontológiai”, az örök igazságokból vett, a létezők esetlegességéből kiinduló, valamint az eleve elrendelt összhangból kiinduló érvek.

Az „ontológiai istenérv”: Ha az ontológiai érvet pusztán logikai bizonyítéknak tekintjük, ez az érvt fogalmazza meg, hogy az 'Isten létezik' tétel észigazság, így érvénye a priori nyilvánvaló. Azaz ha valaki elfogadja az alany (Isten) fogalmát, látni fogja, hogy az állítmány (létezik) is benne van az alany fogalmában. Istenre gondolva a legtökéletesebb lényre gondolunk. Minthogy a létezés is egy tökéletesség, ennek is benne kell lennie Isten fogalmában, mert egyébként nem Ő volna a legtökéletesebb lény. A létezés Isten lényegéhez tartozik, s ezért Istent olyan valóságnak kell tartanunk, amely szükségszerűen létezik. Mármint a szükségszerűen létező valóság nem lehet pusztán lehetséges létező. Mert egy pusztán lehetséges szükségszerűen létező lény képtelenség, azaz nem lehetséges. Ezért mondja Leibniz: „feltéve, hogy Isten lehetséges, létezik is, ami egyedül az istenség kiváltsága”.⁷¹ Ez az érvt föltételezi, hogy a létezés a tökéletességek közé tartozik.⁷²

A filozófus szerint az érvt korábbi megfogalmazásaiban az volt a hiba, hogy csak feltételezték, de nem igazolták azt, hogy Isten lehetséges.⁷³ Márpedig az érvt csak ennek bizonyításával használható. Igazolni kell, hogy Isten lehetséges, azaz hogy Isten ideája nem ellentmondásos. – Isten lehetséges voltát, azaz az istenfogalom ellentmondásnélküliségét Leibniz három úton próbálja igazolni. Az egyik érvtében arra mutat rá, hogy ha az önmaga általi lét (a szükségszerű lét) nem lehetséges, akkor a mástól való létezők sem lehetségesek, hiszen ezek az előbbtől függenek.⁷⁴ A másik érvtében arra hivatkozik, hogy az egyszerű minőségekről (amelyek abszolút módon és korlátok nélkül jelölnek valamilyen tökéletességet) nem mutatható ki, hogy összeférhetetlenek.⁷⁵ S végül a harmadik érvtben arra utal, hogy „semmi sem zárja ki annak lehetőségét, ami semmilyen korlátot, tagadást és ezért semmiféle ellentmondást nem foglal magában.”⁷⁶

Az örök igazságokból vett istenérvt Szent Ágoston hasonló jellegű istenérvére emlékeztet. A szükségszerű igazságok nem függenek az esetleges dolgoktól. Az az állítás, hogy a három egyenes vonal határolta alakzat három szöggel rendelkezik, abban az esetben is igaz, ha egyetlen háromszög sem létezik a világon. Minthogy az örök igazságok és lények nem a dolgoktól függenek, és nem emberi fikciók, valamiféle ontológiai alappal kell hogy rendelkezzenek.⁷⁷ Minthogy ez az alap nem az időleges dolgok világa, és nem az emberi szellem, az örök igazságoknak a szükségszerű isteni alapon kell gyökerezniük: „ha ugyanis van valami realitás a lényekben vagy lehetőségekben vagy pedig az örök igazságokban, akkor ennek a realitásnak valami olyasmiben kell gyökereznie, ami létező és valóságos, következésképp a szükségszerű lény létezésében, amelyben a lény magában foglalja a létezését, illetve amelynek a lehetséges volta elég ahhoz, hogy valóságos legyen.”⁷⁸

A létezők esetlegességéből (a tényigazságokból) kiinduló istenérv: Az elégséges alap elve azt mondja ki, hogy „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.”⁷⁹ – Mármost a világ dolgai esetlegesek. Ez azt jelenti, hogy nem hordozzák önmagukban létük és mibenlétük teljes magyarázatát. Mindig megkérdezhetjük róluk, hogy miért léteznek, s hogy miért olyanok, amilyenek. Ha elfogadjuk az elégséges alap elvét, 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?”⁸⁰ – Minden esemény vagy létező rajta kívüli körülményekre és okokra utal. „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. Eszerint a dolgok végső oka egy szükségszerű szubsztancia kell hogy legyen, amelyben a változások részletei csakis a legkiválóbb módon vannak meg mint forrásokban, és ezt nevezzük Istennek. 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.”⁸¹

Az eleve elrendelt összhangból kiinduló istenérv: Leibniz szerint az egymással érintkezni nem tudó monaszok csodálatos rendszert alkotnak. S ez a tény Istenre utal: „ebben a rendszerben új, meglepően világos bizonyítékot is találunk Isten létére. Mert ha ilyen tökéletes összhang van ennyi szubsztancia között, melyek nem érintkezhetnek egymással, akkor ez nem eredhet máshonnan, csak közös okból.”⁸² – Jóllehet ez az érv feltételezi a monaszokról szóló tan elfogadását, lefordítható a hétköznapi nyelvre is.

b) Isten és a világ kapcsolatáról a filozófus a következőket mondja:

Isten az általa alkotott együtt-lehetőség (lat. *compossibilitas*) törvényének figyelembevételével a lehetséges világok közül a legjobbat teremtette. Az együtt-lehetőség törvénye azt fogalmazza meg, hogy nem minden lehetőség valósulhat meg együtt. A filozófus meggyőződéssel vallja, hogy bármilyen nagy is az univerzum, nem tartalmazhatja az összes lehetséges fajt, mert vannak olyan fajok, amelyek nem férnek össze a jelenlegi létezőkkel.⁸³ Egyik levelében a következőket írja: Különféle lehetséges világok vannak, „az univerzum nem más, mint olyan elemek összege, amelyek bizonyos értelemben együtt lehetségesek... S minthogy a lehetőségeknek különféle kombinációi vannak, amelyek

közül egyesek jobbak, mint mások, több lehetséges univerzum létezik, mivel az együtt-lehetséges elemek valamennyi összege ilyet alkot.⁸⁴

Akik bírálják Leibniznek azt az optimista tételét, miszerint Isten a lehető legjobb világot teremtette, általában nem ügyelnek az együtt-lehetőség törvényére. Nem veszik figyelembe például azt, hogy ha Isten szabadságot (mérhetetlen értéket) adott az embernek, akkor ez a szabadság nem létezhet együtt a bűn és a szenvedés lehetőségét kizáró isteni determinizmussal.

Annak oka, hogy miért éppen bizonyos dolgok léteznek, s nem mások, az isteni akarat szabad döntéseiben van. A lehetséges legjobb világ választásának alapja a tökéletesség elve. Leibniz azt állítja, hogy Isten szabadon teremtette a legjobb világot, mert logikailag vagy metafizikailag semmi sem kényszerítette őt a legjobb választására: „Azt lehet mondani, bizonyos értelemben szükségszerű..., hogy Isten a legjobbat válassza... Ez a szükségesség azonban nincs ellentétben az esetlegességgel; mert ez nem az a szükségesség, amelyet az ember logikainak, geometriainak vagy metafizikainak nevez, s amelynek ellentettje ellentmondást tartalmaz.”⁸⁵ E kijelentésével a filozófus Isten erkölcsi jóságát elválasztja az isteni természettől, s ezt a jóságot valamiképpen „esetlegessé” teszi.

A teodicea egyik igen fontos feladata Isten igazolása a világban levő rosszal szemben.

Leibniz egyetért a skolasztikus filozófiával abban, hogy a rossz a létezőt megillető jóság hiánya (lat. *privatio boni debiti*). Az emberi létezőt például megilleti a látás tökéletessége, amely a vak embernél hiányzik, s ez a hiány a rossz. A filozófus szerint a rossznak sajátos értelemben nincs létesítő oka, mert a rossz éppen azért keletkezik, hogy a létesítő ok nincs hatással.⁸⁶ A rossz három fajtája: a metafizikai, a fizikai és az erkölcsi rossz. A metafizikai rossz a tökéletlenségben áll, a fizikai rossz a szenvedésben, és az erkölcsi rossz a bűnben.⁸⁷

A metafizikai rossz a véges létezővel szükségszerűen együtt járó tökéletlenség. A teremtett létező szükségszerűen véges, és a véges létező szükségszerűen tökéletlen. A teremtett létezőnek ez a lényegi korlátozottsága a tévedések és a hibák, azaz a rossz végső forrása.⁸⁸ Ez már a bűn előtt benne van a teremtett világban. A rossz tehát végső fokon metafizikai eredetű. Arra a kérdésre, hogy Isten miért adott létet a korlátozott és tökéletlen dolgoknak, Leibniz azt válaszolja, hogy a lét jobb, mint a nemlét. Ha jogunk van logikai mozzanatokat megkülönböztetni az isteni akaratban, azt kell mondanunk, hogy „megelőzően” (lat. *antece-denter*) Isten egyszerűen a jót akarta. Minthogy azonban a teremtmény korlátozottsága a teremtmény fogalmából következik, Isten csak korlátozott létezőket teremthetett. Ám a lehetséges világok közül a legjobbat választotta. Így „rákövetkező módon” (lat. *consequenter*), azaz az isteni teremtmény döntés után a lehető legjobbat akarja.⁸⁹ A legjobbat azonban nem akarhatta a tökéletlen létezők akarása nélkül. Még a legjobb világban is korlátozottnak kell lennie a teremtménynek.

A fizikai rossz a hiányosságból fakadó szenvedés. Ezt Isten nem abszolút módon akarja, hanem csak feltételesen: például azzal a feltétellel, hogy jó célra vezető eszköz lesz. A filozófus úgy látja, hogy összehasonlíthatatlanul több jó van a világban, mint rossz, s hogy a rossz valamiképpen a rendszerhez tartozik: az árnyékok jobban kiemelik a fényt. A fizikai rosszra

Leibniz különféle magyarázatokat ad. Először is arra hívja fel a figyelmet, hogy a szenvedés és a torzszülemények is a teremtett rendszerhez tartoznak, s nincs okunk feltételezni, hogy egy másik világ jobb lett volna. Másodszor: a fizikai szenvedések az erkölcsi rossznak következményei.⁹⁰ Harmadszor: a fizikai rossz gyakorta hasznos célt szolgál: bünteti a bűnöst, és eszköz a jobbá levésre. Leibniz hajlik arra, hogy a fizikai rossz metafizikai szempontból szükségszerű.⁹¹

Az erkölcsi rossz a bűn. Ezt Isten nem akarja, hanem csak megengedi. Az erkölcsi rossz is hiányosság,⁹² éspedig az akarat helyes rendjében való hiányosság. Minthogy a tökéletlenségek és a működési hibák a teremtmény eredeti korlátozottságából következnek,⁹³ az erkölcsi rossz mint lehetőség metafizikailag szükségszerű. Ha Isten korlátozott szabad akaratot teremtett, a bűn lehetőségét is meg kellett engednie. Mindazonáltal a bűnért a szabad teremtmény felel. Ezért jogosan kap jutalmat vagy büntetést az örökkévalóságban.⁹⁴ Isten azonban még az ember bűnét is jóra akarja fordítani. S ebben az összefüggésben Leibniz a katolikusok húsvéti örömeikére hivatkozik, amely a megváltásra alkalmat adó bűnt „szerecsés” jelzővel illeti.⁹⁵

6. Leibniz antropológiája

a) A filozófus tanítása szerint a lélek és a test kapcsolata az uralkodó monasz kapcsolata egy alacsonyabb rendű monasz-aggregátummal.

Ha ezt a kapcsolatot magyarázni akarjuk, néhány leibnizi elvet mindenképpen figyelembe kell vennünk. Először: az emberi lélek nem fizikai anyagból álló szubsztancia, s az emberi test (a jól megalapozott jelenség) kiterjedés nélküli, metafizikai monaszokból áll. Másodszor: az embert alkotó monaszok között nem lehetséges fizikai kölcsönhatás. Harmadszor: az emberi létezőt alkotó egyedi monaszokban bekövetkező változások közötti megfeleléség az eleve elrendelt harmóniának köszönhető.

Arra a kérdésre, hogy hogyan magyarázható a lélek és a test közti kölcsönhatás, a filozófus a következő választ adja: „a teremtményt cselekvőnek mondjuk, mégpedig amennyiben tökéletességének mértéke szerint hat kívülre, és mástól szenvedőnek, amennyiben tökéletlen. Így tehát cselekvést (lat. *actio*) tulajdonítunk a monasznak, ha világos percepciói vannak, és szenvedést (lat. *passio*), ha zavarosak.”⁹⁶ Ha a léleknek világos percepciói vannak, aktívnak mondjuk („hat a testre”); ha pedig a léleknek zavaros percepciói vannak, passzívnak mondjuk („a test hat a lélekre”). Ezért állítja Leibniz: „Egyik teremtmény tökéletesebb a másiknál, ha megtalálható benne az, aminek segítségével a priori magyarázatot adhatunk a másikban végbemenő történésre, és ebben az értelemben mondjuk, hogy ez gyakorol hatást a másikra.”⁹⁷ Fizikai kölcsönhatás nincs a lélek és a test között. Isten az eleve elrendelt harmóniában azonban úgy programozta a monaszokat, hogy a tökéletesebb állapothoz (a világos percepcióhoz) igazodjanak a kevésbé tökéletes állapotok. S ez azt jelenti, hogy többnyire a lélek „irányítja” a testet.

Leibniz filozófiájában nem világos, hogy a lélek-monasz és a testet alkotó monaszok hogyan alkothatnak egyetlen egységes létezőt. A filozófus beszél ugyan arról, hogy ő különbséget tett az anorganikus test (a nem sajátosan szubsztancia jellegű aggregátum) és az uralkodó monaszával szubsztanciális egységet alkotó organikus létező között,⁹⁸ de az utóbbi egységre nem ad megfelelő magyarázatot. Milyen alapon beszélhetek az „én testemről”, különösen akkor, ha a testemet alkotó monaszok állandóan cserélődnek? Ha uralkodó monaszon egyszerűen csak világos percepcióval rendelkező monaszt értünk, aligha elegendő a kérdésre azzal válaszolni, hogy a monaszok egységes testet alkotnak, és az én testemet alkotják, mert van köztük egy uralkodó monasz. A domináns monasz ugyanis különbözik a testet alkotó monaszoktól, és Leibniz szerint ezek is rendelkezhetnek világos percepciókkal!

Mi az a sajátos kötelék, amely az A ember testét alkotó monaszokat egyesíti és A ember lelkehez kapcsolja, s ami miatt erről a testről azt kell mondanunk, hogy A ember teste, és nem B emberé? A felvetett kérdésre Leibniz tanításában kétféle megoldási kísérlet kínálkozik.

Az egyik megoldási kísérlet szerint a filozófus arra gondolt, hogy a testet alkotó monaszok az eleve elrendelt összhang alapján – jóllehet zavaros módon – megközelítik az uralkodó monasz nézőpontját vagy percepcióit. Vagyis Isten úgy alkotta meg a szóban forgó monasz-együttest, hogy a testet alkotó monaszok mindig az uralkodó monasz változásaihoz igazodnak.

A másik megoldási kísérlet azon alapul, hogy az evangélikus Leibniz egy barátjához, a jezsuita Bosses atyához írt leveleiben valamiféle „lényegi kötelékről” (lat. *vinculum substantiale*) is beszél, amely egyesíti a monaszokat. Egy 1712-es levelében azt mondja, hogy „az önök átlényegülése” magyarázható ama föltevés nélkül is, hogy a kenyeret alkotó monaszok elvétnének (hogy tudniillik az átváltozáskor Krisztus lép a kenyér szubsztanciájának helyébe). Inkább azt kell mondani, hogy a kenyér „lényegi köteléke” megszűnik, és Krisztus testének lényegi köteléke alkalmazódik ugyanazokra a monaszokra, amelyeket korábban a másik kötelék egyesített. A kenyér és bor jelenségei azonban megmaradnak.⁹⁹

b) Az ember evolúcióját illetően Leibniz preformista felfogást vall. A latin *prae-* (elől, előtt) és *forma* (forma vagy lélek) szavak összetételéről elnevezett preformista feltevés szerint a csírában vagy magban miniatűr alakban eleve benne rejtőzik az élőlény teljes szervezete vagy lelke. A filozófus az emberre vonatkozóan azt állítja, hogy azok a monaszok, amelyek korábban csak érző lélekkel rendelkeztek, „felemelkednek az ész létfokára, és elnyerik a szellem kiváltságát”.¹⁰⁰ Egyik levelében pedig így ír erről: „a lelkek, amelyek már a dolgok kezdetétől fogva az ondóállatocskában benne rejlenek, nem eszesek, míg fogamzás által emberi életre nem rendeltetnek; mihelyt pedig eszesekké lettek és képessékké a tudatra s az Istennel való közösségre, véleményem szerint sohasem teszik le az Isten országában való polgárságuk jellegét.”¹⁰¹ Az érzéki lélek tehát képes arra, hogy értelmes lélekke váljon.¹⁰² Ugyanez a helyzet az ember testének esetében is. S minthogy az eleve elrendelt harmónia miatt a jövődő állapot már ott rejtőzik a jelenben, egy tökéletes intelligencia fel tudná fedezni az állapotban a jövődő ember testét és lelkét. Megjegyzi azonban, hogy nem minden érzéki lélek képes erre: s így egy pusztán állati lény sosem válhat emberré.¹⁰³

c) Leibniz a Teodiceában határozottan állítja az emberi cselekvés szabad voltát. S ez azért érdekes, mert metafizikai és logikai előfeltevései szerint Isten szemében az esetleges tények is analitikus jellegűek: az alany fogalmában virtuálisan ott rejtőzik valamennyi későbbi állítmánya (Caesar fogalmában benne van az a döntése, hogy átkel a Rubicón). A szubsztancia jelene jövőjétől terhes, s így az isteni ész eleve ismeri valamennyi szubsztancia teljes jövőjét. Kérdés azonban, hogy mindez hogyan egyeztethető össze az emberi szabadsággal. A filozófus nem ad megnyugtató választ.

Leibniz szemmel láthatóan a pszichikai determinizmus híve: azt vallja, hogy akaratunk mindig a legerősebb motívum irányába hajlik, és annak alapján cselekszik. A 'közömbösség szabadságának' (lat. *libertas indifferentiae*) fogalmát elutasítja: „nem helyes azt hinnünk, hogy a szabadság indetermináltságban, közömbösségben áll.”¹⁰⁴ Azt állítja, hogy a pszichikai determinizmus összeegyeztethető a szabadsággal: „Nem tekintem a szabadot és a közömböst ugyanazon dolognak, és nem állítom szembe a szabadot a determinálttal. Sohasem vagyunk teljesen közömbösek az egyensúlyi helyzet értelmében; mindig hajlunk az egyik vagy a másik oldal felé, és ennek megfelelően az egyik dolog inkább determinál bennünket; ez azonban a metafizikai szükségszerűség értelmében nem kényszerít az egyik dolog választására a másikkal szemben... Be kell vallanunk, hogy hipotetikus szükségszerűséggel végezzük az aktuális választást.”¹⁰⁵ A szabadság lényege a spontaneitás és az ismeret, vagyis az, hogy nem külső kényszernek engedve és tudatosan választunk: „a szabad cselekedet spontán és megfontolt.”¹⁰⁶ A szabadság belátással párosult spontaneitás.¹⁰⁷

Megjegyezzük: nehéz azonban belátni, hogy ez a felfogás, amely csak a spontaneitásban látja a szabadságot, hogyan egyeztethető össze azzal, hogy az ember felelős tetteiért. Hiszen bűnről és büntetésről beszélni csak akkor értelmes dolog, ha a bűnös embernek másként kellett volna tennie, s tudott is volna másként cselekedni (nem pusztán abban az értelemben, hogy logikailag más lehetősége is lett volna, hanem hogy gyakorlatilag is lehetősége volt erre).

Leibniz határozottan állítja, hogy az isteni előrelátás és gondviselés (az eleve elrendelt összhang) sem rontja le az ember szabadságát. Megsejti, hogy összefüggés van a szabadság és a szükségszerűség között: az ember szükségszerűen irányul a legfőbb jóra (Istenre), s minél inkább Istent választja, annál szabadabb. Azt mondja, hogy ha az ember a legjobbat teszi, attól nem válik kevésbé szabaddá: „ellenkezőleg, a legtökéletesebb szabadság akkor van, amikor semmi sem akadályozza, hogy a legjobbat tegyük.”¹⁰⁸

A filozófus magyarázata nem világos. Amikor ugyanis azt állítja, hogy Isten az egyedi szubsztancia fogalmából ki tudja olvasni annak teljes jövőjét, ezzel valamiképpen a részleges tetteket is determinálnak tartja. Kétségtelen, hogy ez az állítása összhangban van azzal a tanításával, hogy a szabadság lényege a spontaneitás. Nincs azonban összhangban azzal, amit a Teodiceában a bűnről és az örök szankciókról állít.

d) Társadalombölcseletében a filozófus azt tanítja, hogy az emberiség a történelem végcélja felé halad. Azzal az állítással, hogy Isten a lehetséges világok közül a legjobbat teremtette, nem akarja azt mondani, hogy a világ minden pillanatban eléri tökéletességének teljességét. A monaszok rendszere állandó fejlődésben van, s a természetes rendszer szinte belenő a természetfelettibe. Ezt a gondolatot Leibniz így fogalmazza meg: „a harmóniának következménye, hogy a dolgok természetes úton vezetnek el a kegyelemhez”.¹⁰⁹ A biológiai fejlődés az erkölcsi fejlődésben folytatódik. Vannak olyan érzéki lelkek, amelyek az eleve elrendelt harmónia erejében fölemelkednek a szellemek (értelmes lelkek) rangjára, azaz arra a szintre, amelyen már „az istenségnek képmásai”, és amelyen képesek az univerzum megismerésére és az Istennel való közösségre.¹¹⁰ A szellemek harmonikus egysége alkotja „Isten országát”, az „erkölcsi világot a természeti világban”.¹¹¹ A természet fizikai világa és a kegyelem erkölcsi világa között azért van összhang, mert mindkettőnek Isten a szerzője.¹¹²

A szellemi szintre jutó monaszok fejlődése vég nélküli folyamat. A túlvilági életről beszélve Leibniz megjegyzi: „A legfőbb boldogság (még ha együtt jár is Isten valamilyen boldogító színelátásával, vagyis megismerésével) sohasem lehet teljes, mert Isten, lévén végtelen, sohasem ismerhető meg teljesen. Ezért boldogságunk sohasem lesz olyan teljes élvezet, hogy ne hagyna semmi kívánnivalót (ami el is butítaná szellemünket), hanem örökös előrehaladás új gyönyörűségei és új tökéletességei felé.”¹¹³

2. Irodalom A racionalizmus című fejezethez

Boros Gábor: *René Descartes*. Bp., 1998, Áron

Boros Gábor (szerk.): *Spinoza-tanulmányok*. Bp., 1994, Áron

Copleston, Fr.: *A history of philosophy I–III*. New York, 1985, Image

Coreth, E. – Schöndorf, H.: *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1983, Kohlhammer

Descartes, R.: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Bp., 1994, Atlantisz

Doney, W. (szerk.): *Descartes: A Collection of Critical Essays*. London, 1970, Macmillan

Euklidész: *Elemek*. Bp., 1983, Gondolat. Online: <https://mek.oszk.hu/06200/06232/pdf/elemek1.pdf>

Henrici, P.: *Adnotationes de historia philosophiae recentioris*. Romae, 1966, PUG

Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I–II*. Freiburg, 1976, Herder

Narszkij, I. Sz.: *A nyugat-európai filozófia a XVII. században*. Bp., 1980, Gondolat

Newton, I.: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Londini, 1687, Societatis Regiae

Reason and reality. London, 1972, Macmillan

Rokay Zoltán: *Filozófiatörténet II. Újkor*. Bp., 2010, SZIT

Ryle, G.: *Descartes' Myth*. In: *The Concept of Mind*. London, 1949, Hutchinson

- Sellier, P. (szerk.): *Pascal: Pensées*. Paris, 1991, Bords
- Simonovits Anna: *Leibniz filozófiája a XX. század tudományának tükrében*. Bp., 1992, Akadémiai Kiadó
- Szabó Attila: *Leibniz lételemlete*. Bp., 1993, Blanket
- Szokolov, V. V.: *Spinoza filozófiája és a jelenkor*. Bp., 1981, Gondolat
- Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I–III*. Berlin, 1909, Mittler
- Forrásmunkák – René Descartes:**
- Adam, Ch. – Tannery, P. (szerk.): *Oeuvres de Descartes. I–XII*. Paris, 1897–1913, Cerf.
Online: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/texts/cartes.html>
- Alexander Bernát (ford.): *René Descartes: Értekezés az értelem helyes használatának módszeréről. Elmélkedések a Metafizikáról. A filozófia elvei*. Bp., 1906, Franklin
- Bennett, J. (text-prep.): *Objections to the Meditations and Descartes's Replies, 1642*. In the version presented at www.earlymoderntexts.com, 2007. Online: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/cartes1642.pdf>
- Bennett, J. (text-prep.): *Selected Correspondence of Descartes, 1619–1650*. In the version presented at www.earlymoderntexts.com, 2013. Online: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/cartes1619.pdf>
- Buchenau, A. (kiad.): *René Descartes' Regulae ad directionem ingenii*. Leipzig, 1907, Dürr'schen. Online: <https://archive.org/details/regulaeaddirecti00desc/page/n3/mode/2up>
- Dékány András (ford.): *Descartes: A lélek szenvedélyei*. Bp., 1994, Ictus
- Descartes, R.: *Discours de la Méthode*. Hamburg, 1960, Felix Meiner
- Descartes, R.: *Discours de la méthode*. Édition électronique. 2011, Les Échos du Maquis. Online: <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Discours-de-la-méthode.pdf>
- Descartes, R.: *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. In: *Oeuvres choisies de Descartes*. Paris, 1865, Garnier Frères. Online: <https://archive.org/details/oeuvreschoisiesd00desc/page/384/mode/1up>
- Descartes, R.: *Le monde ou traité de la lumière*. Paris, 1664, Girard. Online: https://archive.org/details/BIUSante_pharma_res011357/page/n5/mode/2up
- Descartes, R.: *Les passions de l'âme*. Amsterdam, 1650, Elsevier. Online: https://archive.org/details/bub_gb_2O05ZS1k7i8C/page/n3/mode/2up
- Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia*. Paris, 1967, J. Vrin
- Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia, 1641*. Online: <https://www.thelatinlibrary.com/des.html>
- Descartes, R.: *Notae in programma quoddam*. Amstelodami, 1648, Elzevir. Online: <https://archive.org/details/ned-kbn-all-00003575-001/page/n10/mode/2up>
- Descartes, R.: *Principia philosophiae*. Frankfurt, 1722, Knoch. Online: https://archive.org/details/bub_gb_8lue9Xxbmq8C/page/n3/mode/2up
- Szemere Samu (ford.): *Descartes: Válogatott filozófiai művek*. Bp., 1980, Akadémiai Kiadó
- Szemere Samu – Boros Gábor (ford.): *René Descartes: Értekezés a módszerről*. Bp., 1992, Ikon

Forrásmunkák – Benedictus Spinoza:

Bennett, J. (text-prep.): *Correspondence of Baruch Spinoza, 1661–1677*. In the version presented at www.earlymoderntexts.com, 2014. Online:

<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/spinoza1661.pdf>

Heinsius, D.: *Operum Historicorum Collectio Prima*. Amsterdam, 1673, Isaac Hercules.

Online: <https://archive.org/details/ned-kbn-all-00004200-001/page/n12/mode/2up>.

Lásd még: <https://spinozaweb.org/works/10>

Spinoza: *Etika*. Bp., 1969, Magyar Helikon

Spinoza: *Ifjúkori művek*. Bp., 1981, Akadémiai Kiadó

Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. Bp., 1980, Akadémiai Kiadó

Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Bp., 1978, Akadémiai Kiadó

Spinoza, B.: *Ethica, ordine geometrico demonstrata*. Hagae, 1905, Nijhoff. Online:

<https://archive.org/details/ethica00unkngoog/page/n9/mode/2up>

Spinoza, B.: *Kurze Abhandlung von Gott dem Menschen und seinem Glück*. Hamburg, 1959, Felix Meiner

Spinoza, B.: *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II*. Amstelodami,

1663, J. Riewerts. Online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k943625/f5.item>

Spinoza, B.: *Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate*. Halae ad Salam, 1852, Lippert.

Online: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10008242?page=4,5>

Spinoza, B.: *Tractatus de intellectus emendatione*. In: B. d. S. *Opera Posthuma*. Am-

sterdam, 1677, Rieuwertsz, 355–392. o. Online: <https://spinozaweb.org/works/26>.

Lásd még: <http://www.latinamericanhistory.net/tractatus.html>

Spinoza, B.: *Tractatus politicus*. In: Bruder, C. H.: *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*. Lipsiae, 1844, Tauchnitz. Online:

<https://archive.org/details/benedictidespin04brudgoog/page/n62/mode/2up>

Forrásmunkák – G. W. Leibniz:

Erdmann, J. E. (szerk.): *Leibniz Opera philosophica*. 1840, Berolini. Online:

https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Leibniz_-_Opera_philosophica,_ed._Erdmann,_1840.djvu

Gerhardt, C. I. (szerk.): *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz, 1–7 Band*.

Berlin, 1875–1890, Weidmann. Online:

Gerhardt 1: <https://archive.org/details/diephilosophisc02gerhgoog/page/n8/mode/2up>

Gerhardt 2: <https://archive.org/details/diephilosophisc06gerhgoog/page/n7/mode/2up>

Gerhardt 3: <https://archive.org/details/diephilosophisc08gerhgoog/page/n6/mode/2up>

Gerhardt 4: <https://archive.org/details/diephilosophisc05gerhgoog/page/n7/mode/2up>

Gerhardt 5: <https://archive.org/details/diephilosophisc03gerhgoog/page/n5/mode/2up>

Gerhardt 6: <https://archive.org/details/diephilosophisc07gerhgoog/page/n5/mode/2up>

Gerhardt 7: <https://archive.org/details/diephilosophisc00gerhgoog/page/n7/mode/2up>

Janet, P. (szerk.): *Correspondance de Leibniz et d'Arnauld*. In: *Oeuvres philosophiques*

de Leibniz. Paris, 1900, Alcan. Online: [https://fr.wikisource.org/wiki/](https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_de_Leibniz_et_d'Arnauld_(Félix_Alcan))

[Correspondance de Leibniz et d'Arnauld \(Félix Alcan\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_de_Leibniz_et_d'Arnauld_(Félix_Alcan))

- Janet, P. (szerk.): *Recueil des lettres entre Leibniz et Clarke*. In: *Oeuvres philosophiques de Leibniz*. Paris, 1900, Alcan. Online: [https://fr.wikisource.org/wiki/Recueil des lettres entre Lebniz et Clarke \(Félix Alcan\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Recueil_des lettres entre Lebniz et Clarke (Félix Alcan))
- Leibniz, G. W.: *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*. In: *Oeuvres philosophiques de Leibniz*. Paris, 1900, Alcan. Online: [https://la.wiki source.org/wiki/De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae](https://la.wiki source.org/wiki/De_primae_philosophiae_emendatione_et_de_notione_substantiae)
- Leibniz, G. W.: *Discours de Métaphysique*. Paris, 1907, Alcan. Online: [https://fr.wikisource.org/wiki/Discours de métaphysique](https://fr.wikisource.org/wiki/Discours_de_métaphysique)
- Leibniz, G. W.: *Dissertatio de Arte Combinatoria*. Lipsiae, 1666, Seuboldus. Online: <https://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/163509/7>
- Leibniz, G. W.: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Amsterdam, 1734, Changuion. Online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6526466z/f26.item.texteImage>
- Leibniz, G. W.: *Explication de l'Arithmétique Binaire*. 1703, Académie royale des sciences. Online: <https://hal.science/ads-00104781/document>
- Leibniz, G. W.: *La Monadologie*. In: *Oeuvres philosophiques de Leibniz*. Paris, 1900, Alcan. Online: [https://fr.wikisource.org/wiki/Monadologie \(Édition Janet, 1900\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Monadologie (Édition Janet, 1900))
- Leibniz, G. W.: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris, 1921, Flammarion. Online: <https://archive.org/details/nouveauxessaissu00leib/page/n5/mode/2up>
- Leibniz, G. W.: *Opuscules et fragments inédits*. Paris, 1903, Alcan. Online: <https://archive.org/details/opusculesetfrag00coutgoog/page/n10/mode/2up>
- Leibniz, G. W.: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. In: *Oeuvres philosophiques de Leibniz*. Paris, 1900, Alcan. Online: [https://fr.wikisource.org/wiki/Principes de la nature et de la grâce fondés en raison](https://fr.wikisource.org/wiki/Principes_de_la_nature_et_de_la_grâce_fondés_en_raison)
- Leibniz, G. W.: *Sämtliche Schriften und Briefe, Erster Band*. Berlin, 2006, Akademie. Online: <https://rep.adw-goe.de/bitstream/handle/11858/00-001S-0000-0006-B8E3-4/Vollversion-II%2c1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Leibniz, G. W.: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*. In: *Oeuvres philosophiques de Leibniz*. Paris, 1900, Alcan. Online: [https://fr.wikisource.org/wiki/Système nouveau de la nature](https://fr.wikisource.org/wiki/Système_nouveau_de_la_nature)

III.

AZ EMPIRIZMUS

AZ EMPIRIZMUS FOGALMA ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

Az empirizmus kifejezés a görög *empeiria* (tapasztalat, élmény) szóból származik. Ez a szó eredetileg az érzékelő ismeretet és azt a gondolkodásmódot jelentette, amely a valóság megismerésében – a racionalizmussal szemben – nem az értelem, hanem az érzékelés szerepét hangsúlyozta.

Az ó- és középkor nagy filozófusai nem becsülték le az érzékelő tapasztalat értékét, de a valóság megismerése szempontjából fontosabbnak tartották az értelmi vagy szellemi megismerést. Platón hiedelemnek nevezte az érzékelésben nyert tudást, amely megelőzi, de nem éri el a tudományos (értelmi és szellemi) ismeret szintjét. Ha az ember délibábot lát, nem az érzéki észlelet tudósítja őt a délibáb mutatta „valóság” nemlétéről. Érzékcsalódásunkról ugyanis csak az értelmi reflexióból tudhatunk. Arisztotelész határozottan vallotta, hogy minden ismeretünk az érzékeléssel kezdődik, de ezt az ismeretmódot felülmúlja a rá épülő fogalmi vagy értelmi ismeret. Az érzéki ismeretet az értelem ellenőrzi és felülbírálja: kimutatja például, hogy az az érzéki élmény, amelyben a vízbe mártott evezőlapát megtörtnek látszik, nem felel meg a valósággal azonos igazságnak. A középkor bölcselei Platón és Arisztotelész nyomdokain haladva empirikusok voltak abban az értelemben, hogy az érzékelő tapasztalatot a megismerés kiindulási pontjának tekintették, de azt tanították, hogy az érzékek nyújtotta tapasztalat csak az értelmi vizsgálódásnak alávetve vezethet tudományos ismerethez. Érzéki tapasztalaton tehát az értelem által felülvizsgált és igazolt érzékelést értették.

Az újkorban beszűkült az *empeiria* szó jelentéstartománya: megjelent az empirizmusnak az a változata, amelyet a latin *sensus* (érzék) szó alapján szenzualizmusnak nevezünk. A szenzualisták az emberi megismerés magyarázatában nem az értelem vagy szellem, hanem az érzékek tanúságára helyezték a hangsúlyt. Tapasztalaton a külső és a belső érzéki észlelést értették: azt tekintették valóságosnak, ami érzékelhető vagy elképzelhető.

Az újkori empirizmus alapvető ellentmondást hordoz magában. Az empiristák ugyanis egyrészt azt állítják, hogy csak az ismerhető meg, ami érzékelhető vagy elképzelhető. Másrészt azonban beszélnek érzékfeletti valóságokról (szubsztancia, lélek, Isten) is. Az utóbbiak létét vagy tagadják, vagy azt állítják róluk, hogy megismerhetetlenek. Ám akár tagadják létüket, akár csak megismerhetet-

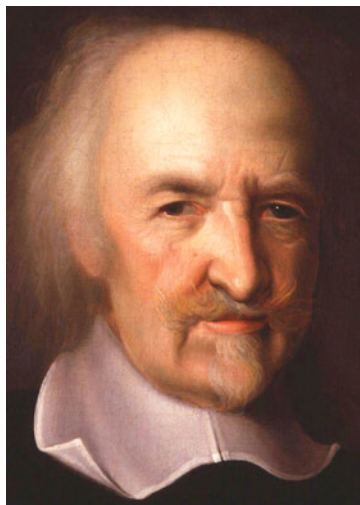
lenségüket hirdetik, mindkét esetben adósak maradnak a 'honnan tudhatunk az érzékfeletti valóságról?' kérdésre adott válasszal. Mentségükre legyen, hogy erre a kérdésre a szenzualista empirizmus korlátain belül maradva nem is lehet válaszolni: az érzékelő ismeret önmagában véve ugyanis sem nem igazolhatja, sem nem cáfolhatja azt, ami a feltételezés szerint az érzékelhetőség határain kívül van.

Az újkori empirista irányzat főbb képviselői közé tartozott Thomas Hobbes (17. sz.), John Locke (17. sz.), George Berkeley (18. sz.) és David Hume (18. sz.).

III.1 THOMAS HOBBS

1. Élete és művei

Thomas Hobbes anglikán lelkészcsalád gyermekeként 1588-ban született a dél-nyugat-angliai Malmesburyben. 1603-tól Oxfordban tanult, és itt ismerkedett meg a skolasztikus filozófia nominalista irányzatával. 1608-ban házitánítóként és titkárként a Cavendish család szolgálatába állt. Cavendish fiának kíséretében



THOMAS HOBBS

utazásokat tett Franciaországban és Itáliában. Angliába visszatérve irodalmi tanulmányokat folytatott. 1628-ban angolra fordította a görög történetírónak, Thuküdidésznek (Kr. e. 5. sz.) A peloponnészoszi háború című művét. Kapcsolatban állt Francis Baconnel és más filozófusokkal.

1629-től 1631-ig újra Franciaországba látogatott. Ekkor ismerkedett meg Eukleidész Elemek című művével, amelynek módszerét a filozófiában is követendő mintának tekintette. Angliába visszatérve újra a Cavendish család szolgálatába került. 1631-et követően is többször járt a kontinensen. Firenzében összeismerkedett Galileivel, Párizsban pedig találkozott a korabeli filozófiai és tudományos élet számos

kiemelkedő alakjával. Megismerkedett Descartes filozófiájával, s elküldte a filozófusnak a *Meditationes* című művével kapcsolatos ellenvetéseit.

1640-ben Angliából Franciaországba menekült, mivel a királyság intézményének felszámolásához vezető polgárháború kitörésekor – királpárti nézetei miatt – nem érezte magát biztonságban. 1652-ben tért vissza Angliába. A királyság visszaállítása után II. Károly kegyeit élvezte. Mélyen belemerült a tudományos élet teológiai és matematikai vitáiba. J. Bramhall († 1663) anglikán teológus püspök ateizmusával vádolta őt, a matematikus J. Wallis († 1703) pedig matematikai tévedéseit tette éles bírálat tárgyává. 1679-ben, 91 éves korában halt meg a devonshire-i Hardwick Hallban.

Főbb művei: *The Elements of Law, Natural and Politic* (A természeti és a politikai törvénykezés elemei); *De Corpore* (A test); *De Homine* (Az ember); *De*

Cive (Az állampolgár); *Ellenvetések* Descartes *Meditationes* című művéhez; *Tertias obiectiones* (Harmadik ellenvetéssor); *Human Nature, or The Fundamental Elements of Policy* (Az emberi természet: avagy a politika alapelemei); *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma) = rövid. Leviathan.

Latin nyelvű műveinek összkiadása: *Opera philosophica quae latine scripsit*, 5 vols (London, 1839–45, szerk. Molesworth). Angol nyelven írt műveinek összkiadása: *The English Works of Thomas Hobbes*, XI vols (London, 1839–45, szerk. Molesworth) = rövid. English Works.

2. Tanítása az emberi megismerésről

Hobbes ismeretelméletére és ezen belül az értelmi következtetésről szóló tanítására a nominalizmus és az empirista szenzualizmus nyomja rá bélyegét. A latin *nomen* (név) szóról elnevezett nominalizmus az a felfogás, amely szerint az arisztotelészi értelemben vett általános formák vagy lényegek (pl. ember mivolt, ló mivolt, kő mivolt stb.) nem a valóság érthető metafizikai szerkezetei, hanem pusztán nevek vagy elnevezések. Az empirista megnevezés a görög *empeiria* (érzékelő tapasztalat) szóból származik. A latin *sensus* (érzet, érzék, érzékelés) szó alapján megalkotott szenzualizmus kifejezés pedig olyan ismeretelméleti előfeltevésre utal, amely szerint ismereteink kizárólagos forrása az érzékszerveink által szerzett tapasztalat, az *empeiria*.

Empirista szenzualista előfeltevése alapján a filozófus az alábbi magyarázatot adja az emberi megismerésre:

Minden megismerésünk alapja az érzet (lat. *sensus*, *sensatio*): „A tárgy hatást gyakorol a szemre, a fülre vagy az ember egyéb testrészeire, és e különböző hatások különböző jelenségeket váltanak ki. Mindezeknek az a forrása, amit érzetnek nevezünk (mert az emberi elmében nem bukkanhat fel olyan képzet, amely eredetileg részben vagy egészben ne az érzékszervekben keletkezett volna). Minden egyebet ebből a forrásból vezetünk le.”¹ Az elmében felbukkanó képzet (lat. *imago*, *phantasma*, *imaginatio*) vagy eszme (lat. *idea*) a képzelőerő által jön létre. Hobbes szerint a képzet elhaló érzet, amely egy idő után emlékké (lat. *memoria*) válik: „Ezt az elhaló érzetet, ha magát a dolgot (vagyis az elképzelést) akarjuk megnevezni... képzetnek hívjuk. De ha az elhalást akarjuk megnevezni, s azt akarjuk megjelölni, hogy az érzet már halvány, régi és múltba veszett, akkor emlékről beszélünk. Így tehát a képzet és az emlék egy és ugyanaz a dolog, csak más-más szemszögből nézve más-más neve van.”² A képzet különbözik az elme által összetett képzettől (például a ló és az ember képzetéből összerakott kentaurétól), amelyet Hobbes a képzelgés vagy kitalálás (lat.

fictio) névvel illet. A képzetek és emlékek összessége a tapasztalat (lat. *experientia*): „Az emlékek bőségét, vagyis a sok dologra való emlékezést tapasztalatnak hívjuk.”³ Az ideák vagy eszmék „a testi nagyságoknak, a mozgásoknak, a hangoknak, a színeknek stb., valamint ezek rendjének és részeinek emlékképei és képzei”.⁴ Hobbes empirista előfeltevéséből nyilvánvaló, hogy csak érzékelhető ismerettárgyakat ismerhetünk meg. A Descartes Elmékedéseivel kapcsolatos ellenvetéseinek egyikében arról beszél, hogy ha az emberre gondolunk, felismerjük ideáját, azaz az alakból és színből összetevődő képét. Ezzel szemben Istenről nincsen képünk (lat. *imago*) vagy ideánk.⁵

Az idea vagy képzet fogalmát Hobbes szorosan összekapcsolja a beszéd (lat. *oratio*) és a megértés (lat. *intelligere*) fogalmával. Az empirista filozófus Istentől eredezteti az ember beszédképességét, amelynek fontos szerepe van az emberi megismerésben.⁶ A megértésről azt mondja, hogy ez nem egyéb, mint beszéd okozta elképzelés.⁷ Azt állítja, hogy a megértés az embernek és az állatnak közös képessége: „Mert a kutyák szokásból megértik, ha uruk hívja vagy szidja őket, s ugyanúgy sok más állat is. Az emberre egyedül jellegzetes megértés abban mutatkozik meg, hogy nemcsak az akaratát, hanem az észleleteit és gondolatait is megérti, oly módon, hogy a dolgok neveit igenlés, tagadás és más beszédformák kifejezése végett egymás után helyezi és összefűzi.”⁸

Hobbes a beszéddel kapcsolatban ad tanítást az egyetemes fogalmakról. Elgondolása mérsékelt nominalista felfogásnak tekinthető.

A filozófus szerint az ember azzal a céllal ad neveket az ideáknak, hogy a dolgok távollétében a nevek a dolgok ideáit az emlékezetbe hívják; hogy gondolatait másokkal közölni tudja; s hogy több különálló dolgot egyetemes névvel (lat. *nomen universale*) tudjon egybefogni. Különbség van a tulajdonnevek és az egyetemes nevek között: „A nevek közt egyesek tulajdonnevek, amelyek csupán egyetlen dologra vonatkoznak, ilyenek például: Péter, János, ez az ember, ez a fa. Mások sokféle dolog közös nevei, mint például ember, ló, fa. Ez ugyan mind csak egy-egy név, mégis mindegyik különböző egyedi dolgok neve, amelyet – ha az egyedi dolgokat összességükben tekintjük – egyetemesnek mondunk. A neveken kívül nincs is más egyetemes a világon, mert a megnevezett dolgok mind individuálisak és egyediek. Az egyetemes neveket valamilyen tulajdonság vagy más, járulékos sajátság hasonlósága alapján sok dologra alkalmazzuk, s amíg a tulajdonnév csak egyetlen dolog képét vetíti elénk, az egyetemes nevek sok dologét.”⁹

Néhány középkori nominalistához hasonlóan Hobbes is különbséget tesz az első és a második intenció (szándékolás, tudati irányulás) nevei, illetve kifejezései között. Az első intenció nevei (például: ez az ember vagy ez a kő) a külvilág egyedi ismerettárgyaira vonatkoznak. Az olyan logikai kifejezések ellenben, mint a filozófiai értelemben vett nem (lat. *genus*) vagy a faj (lat. *species*) vagy a következtetés (lat. *sylogismus*) lényegében nevek nevei, amennyi-

ben nem egyedi dolgokra, hanem az egyetemestre irányulnak: a tudatnak ahhoz a tárgyra irányulásához tartoznak, amelyet második intenciónak nevezünk.

A szélsőséges nominalisták azt tanították, hogy a második intenciós terminusok más kifejezések helyett állnak (így például az egyedi embereket jelölő nevek helyett áll az ember kifejezés). Hobbes hasonló dolgot állít. Azt mondja: mivel a beszédben rendezett nevek képzeink jelei, nyilvánvaló, hogy e nevek nem maguknak a dolgoknak jelei. A kő név például egy képzetnek vagy fantazmának jele.¹⁰ „A beszédet általánosságban arra használjuk, hogy belső gondolatmenetünket szavakban kifejezett gondolatmenetre, illetve gondolatsorainkat szósorokra alakítsuk át.”¹¹ S ha a gondolat (például az ember mint faj vagy a szillogizmus fogalma) is valamiféle kép, nyilvánvaló, hogy egyetemességet csak a szavaknak tulajdoníthatunk.

Hobbes azonban nem szélsőséges nominalista. Nem tanítja azt, hogy az egyetemességet kifejező neveknek nincs semmiféle valóságalapjuk. Azt mondja ugyanis: ha az egyetemes név vagy kifejezés közvetlenül mentális tartalmat jelöl is, ez nem jelenti szükségszerűen azt, hogy nincs kapcsolatban a valósággal. Közvetett kapcsolatban áll ugyanis vele, amennyiben a mentális tartalmat dolgok okozták. A gondolat „egy rajtunk kívül álló test – amelyet általában tárgynak nevezünk – valamilyen tulajdonságának vagy más kísérőjegyének lenyomata, illetve megnyilvánulása.”¹² Így annak ellenére, hogy egyetemességet csak gondolatokat jelölő szavaknak tulajdoníthatunk, az egyetemes kifejezések, illetve állítások és a számunkra megjelenő valóság közt fennáll a közvetett kapcsolat.

A filozófus a tudomány (a filozófia) magyarázatában sem mutatkozik következetes empiristának. Egyrészt kijelenti, hogy az érzékelő tapasztalat nem nyújt univerzális következtetést: „Mert ha az ember eddig mindig látta is, hogy a nappal és az éjszaka követi egymást, ebből mégsem következtethet arra, hogy ezután is így lesz, vagy hogy ez örökké így lesz: a tapasztalat semmi egyetemestre nem enged következtetni.”¹³ Ugyanakkor mégis azt állítja, hogy az érzékelő tapasztalatra épülő tudomány egyetemes következtetéseket fogalmaz meg.¹⁴

A tudományos ismeretszerzésre vonatkozik három kijelentése, amelyek látszólag ellentétben állnak szenzualista és nominalista előfeltevéseivel. Valójában azonban e kijelentések csak azt mutatják, hogy Hobbes nem tartozott a szélsőséges szenzualisták közé, vagyis nem állította azt, hogy az érzeteink „mögött” nincs semmiféle metafizikai valóság.

Az egyik kijelentés a tudományos módszerre, a dedukcióra vonatkozik. A filozófus az első elvekből kiinduló dedukció fontosságát hangsúlyozza. Véleménye szerint azonban az első elvek, amelyekből a dedukció kiindul, definíciók, azaz meghatározások. A definíciók pedig nem mások, mint a szavak értelmének magyarázatai.¹⁵ Másként fogalmazva: „a definíció ítélet, amelynek állítmánya az alanyt felbontja, ha lehet, és magyarázza, ha ez nem lehetséges.”¹⁶

A definíciókról azonban azt is írja, hogy ezek mint az igazolás alapelvei önkényesen alkotott (lat. *arbitrio factae*) igazságok, s mint ilyenek, nem bizonyíthatók.¹⁷ Másutt azt mondja az igazolás alapelveiről, hogy az első igazságokat önkényesen alkották meg azok, akik először adtak neveket a dolgoknak, vagy elfogadták mások elnevezéseit.¹⁸ Ám ha a definíciók a szavak jelentésének önkényes meghatározásai, akkor – Hobbes maga is elismeri – az ilyen definíciókból levont következtetések is önkényes jellegűek lennének. S ez azt jelentené, hogy szakadás van a tudományos tételek és a valóság között.¹⁹ – Az is lehet azonban, hogy ezt a tudományos ismeret szemszögéből nézve meglehetősen szkeptikusnak látszó véleményt lehetne jól is érteni. Elgondolható, hogy a filozófus csak annyit akar mondani: ha más jelentéssel ruháznánk fel a szavakat, s nem azzal, mint amelyet a múltban „önkéntesen alkottak” meg az emberek, állításunk nem lenne igaz. Mert igaz például az, hogy az ember élőlény, de ez azért van így, mert úgy tetszett az embereknek, hogy e két nevet alkalmazzák ugyanarra a valóságra.²⁰ Ha az „élőlény” kifejezésen követ értenénk, az a tétel, hogy az ember élőlény, nem volna igaz.

Másik problematikus kijelentése a definíció fogalmához kapcsolódik. Szerinte tévednek azok, akik azt állítják, hogy a definíció valamiféle dolog lényegét fejezi ki, s Arisztotelészhez hasonlóan úgy gondolják például, hogy a fehérség vagy valamilyen járulék azonos azzal, amit a 'nem' (lat. *genus*) vagy az 'egyetemes' (lat. *universale*) szóval jelölünk.²¹ Véleménye szerint a definíció nem a dolog lényegét fejezi ki, mert a meghatározás csupán beszédmód, amely a dologról alkotott képzetünk jelölésére szolgál. Ez azt jelenti, hogy nem maga a fehérség az egyetemes, hanem a fehérség szó.²² – E véleményével Hobbes elutasítja ugyan az arisztotelészi felfogást, de kijelentése önmagában véve nem szkeptikus állítás. Mert értelmezhetjük úgy, hogy a lényegről van olyan ideánk vagy képzetünk, amelyet a név jelöl és a definíció magyaráz.

Harmadik problematikus kijelentése az, hogy az arisztotelészi 'első anyag' pusztán név (lat. *merum nomen*). Az 'első anyag' kifejezést sajátos módon értelmezve azonban rögtön hozzáteszi: ez nem olyan név, amelyet feleslegesen használnak, mert olyan testképzetet jelöl, amely a kiterjedést leszámítva minden formától vagy járuléktól eltekint, s formák befogadásának képességét jelenti.²³ Hobbes számára az 'első anyag' és a 'test általában' nagyjából egyenértékű kifejezések. Minthogy azonban nincs általános test, az első anyag semmi.²⁴ – Ezzel azt akarja mondani, hogy nincsen olyan dolog, amely megfelelné az 'első anyag' kifejezésnek. Ilyen értelemben az első anyag valóban pusztán név. Ugyanakkor a testek elképzelésének egy módját jelenti; s a testek valóságosan léteznek. Ezért annak ellenére, hogy az említett név nem egy dolog neve, valamiféle kapcsolata mégis van a valósággal.

3. Isten léte és mibenléte

Az empirista filozófus azonosítja az elgondolhatót az elképzelhetővel. Ezért arra a következtetésre jut, hogy Isten természetének kérdése nem lehet tárgya a filozófiának. Azt állítja, hogy Isten létét empirista alapokon is felismerhetjük, de a végtelennek feltételezett Isten mibenlétéről, természetéről nem lehet bölcséleti ismeretünk. Azt mondja: „Mindaz, amit csak el tudunk képzelni, véges. Tehát semmi olyanról, amit végtelennek nevezünk, nem lehet se eszménk, se fogalmunk.”²⁵ Álláspontját egyik hasonlata alapján érthetjük meg.

A Leviathan című művében ezeket írja: „... ha egy vakon született ember hallja, amint a többiek arról beszélnek, hogy a tűz mellett melegszenek, s aztán őt magát is a tűz mellé viszik melegedni, könnyen felfogja, és meggyőződhet arról, hogy van ott valami, amit tűznek neveznek, s hogy ez az oka annak a melegnek, amelyet érez. Azt azonban nem tudja elképzelni, milyen a tűz, s az elméjében se merülhet fel róla olyan eszme, mint amelyet azok alkotnak maguknak, akik látják. És e világ látható dolgainak és csodálatos rendjüknek alapján azt is megértheti valaki, hogy mindennek valamilyen okának kell lennie, amit Istennek hívunk, de az elméjében mégse merül fel Istenről semmiféle eszme vagy kép.”²⁶

A filozófus e hasonlattal a következőket mondja: empirista alapokon (mások elbeszélésének hallatán, az érzékelhető világban látott rend láttán stb.) az ember beláthatja azt, hogy Isten létezik, miként a hasonlatban szereplő vak is ismeretet szerez az általa nem látható tűzről. Ám Isten mibenlétéről, természetéről éppúgy nem alkothat fogalmat, mint ahogy a vak sem tud olyan képet alkotni a tűzről, mint amelyet a tüzet látó társai.

Hobbes tehát Isten felfoghatatlanságát hangsúlyozza. Azt állítja: ha Istenről azt mondjuk, végtelen, e szó nem valamiféle pozitív ideát fejez ki, nem Reá, hanem az Ő felfoghatatlanságára utal.

„Következésképpen Isten neve nem arra szolgál, hogy felfogjuk Őt (hiszen felfoghatatlan, nagysága és hatalma pedig elképzelhetetlen), hanem hogy tisztelhessük.”²⁷ Hasonlóképpen: az olyan kifejezések, mint a szellem vagy a testetlen, önmagukban nem érthetők. „És ezért akik saját elmélkedésük alapján jutnak el odáig, hogy elismerjék egy végtelen, mindenható és örökkévaló Isten létezését, inkább bevallják, hogy Isten felfoghatatlan és megérthetetlen, mintsem hogy lényét a testetlen szellem kifejezéssel definiálják, és aztán beismerjék, hogy ez a definíció értelmetlen. Vagy ha mégis ilyen megjelöléssel illetik, ezt nem dogmaként teszik, nem azzal a szándékkal, hogy isteni lényét magyarázzák, hanem jámborságból, vagyis hogy olyan tulajdonságokkal tiszteljék Őt, amelyeknek jelentése a látható testek durvaságaitól minél inkább eltér.”²⁸

Hobbes felfogásában annak az irányzatnak folytatását és eltúlzását láthatjuk, amely már a középkorban megjelent azoknál, akik határozott különbséget tettek a filozófia és a teológia között, s akik a filozófiai teológiát a hit világába utalták. Hobbes is megteszi ezt, amikor azt mondja: Istenről nem lehet képzeünk. Ezért ha a filozófus jelekből következtethet is Isten léteire, Isten mibenlétéről, természetéről semmit sem tudhat. Az Ő mibenlétét csak a hitből, illetve a kinyilatkoztatás fényében ismerhetjük meg. Ez az álláspont egy szenzualista gondolkodó részéről logikusnak látszik, és nem jelent istentagadást. Emlékeztet a 13. századi Aquinói Tamás véleményére, aki a filozófia nyelvén megfogalmazott teológiai vizsgálódása után meglepő módon kijelentette: „az ember Istenre vonatkozó tudásának végső határa az, hogy megtudja, nem ismeri az Istent, amennyiben tud arról, hogy Isten felülmúlja mindazt, amit belátunk róla”.²⁹

Az empirista Hobbes tehát nem Isten létét tagadja, hanem az Istenről szóló beszéd nehézségeire hívja fel a figyelmet. Lényegében azt állítja, hogy Isten misztérium, akiről az érzékelhető világhoz szabott nyelvünkön és fogalmaink-

kal nem tudunk megfelelő módon beszélni: „Mert Isten lényé felfoghatatlan, tehát azt, hogy mi Ő, egyáltalán nem érthetjük meg, csak azt, hogy létezik, s ezért a neki tulajdonított attribútumokkal nem azt akarjuk megmondani egymásnak, hogy mi Ő, és nem Lényére vonatkozó véleményünket akarjuk kifejezésre juttatni, hanem csupán azt a vágyunkat, hogy olyan nevekkel tiszteljük Őt, amelyeket magunk közt a legtisztéletreméltóbbaknak tartunk.”³⁰

A Szentírásban megfogalmazódó keresztény kinyilatkoztatást Hobbes nem utasítja el, de az Írásnak az isteni természetre vonatkozó kijelentéseit sajátos módon értelmezi. John Bramhall († 1663) anglikán püspök istentagadással vádolta a filozófust. E vád alapja nem az volt, hogy Hobbes tagadja Isten létét, hanem hogy félreérthető módon és következetlenül beszél Istenről. A filozófus szavait valóban félre lehetett érteni, és következetlensége is nyilvánvaló.

A Bramhall püspökhöz írt válaszleveléből kiviláglik, hogy ő kifejezetten állította például azt, hogy Isten a legtisztább és legegyszerűbb testi szellem, s hogy a Szentháromság és benne a személyek egyetlen tiszta, örök testi szellemet alkotnak.³¹ Az „egyszerű testi szellem” kifejezés a püspök szerint ellentmondásos és istentagadással egyenértékű szóösszetétel. – Bramhall azonban nem veszi figyelembe, hogy Hobbes ebben a szövegösszefüggésben sajátos értelemben beszél a testről, illetve a testiről. Empiristaként abból indul ki, hogy minden szubsztanciát csak térbelileg, kiterjedt valóságként tudunk elképzelni. Testiségen egyrészt a nagyságot érti: „A testiségen olyan szubsztanciát értek, amelynek van nagysága, és így érték minden tanult embert, istenit és másokat, bár talán vannak olyan durva közönséges emberek, akik semmit sem neveznek testnek, csak azt, amit látnak és éreznek.”³² Másrészt a testi kifejezést a valós lét (a szubsztancia) szinonimájának tekinti. Egyetért Tertullianus († 220 k.) egyházi író szemléletével, aki a Krisztus látszattestét hirdető tévtanítók ellenében írta: „Minden, ami létezik, valamilyen test. Semmi sem testetlen, kivéve, ami nem létezik.”³³ E kijelentések háttérben az a felismerés húzódik, hogy az ember még a szellemi Istent is csak valamiféle kiterjedt valóságként tudja elképzelni. Szóhasználatának védelmében Hobbes Pál apostolra hivatkozik, aki egyik levelében ezt írja Krisztusról: „Őbenne lakik az Istenség egész teljessége testileg” (Kol 2,9). Idézi az apostol másik levelét is, amelyben Pál különbséget tesz az érzéki és a lelki (szellemi) test között (vö. 1Kor 15,44).³⁴ – Kétségtelen azonban, hogy Hobbes következetlen volt. Nem volt ateista, de amikor „testi szellemnek” nevezte Istent, ellentmondásba került önmagával: valamit állított az isteni természetről, jóllehet azt vallotta, hogy Isten mibenlétéről a filozófia semmit sem mondhat.³⁵

4. Hobbes tanítása a természeti testekről

A világegyetem a természeti testek összessége. Természeti testen a filozófus olyan véges valóságot ért, amely gondolatunktól függetlenül létezik, és amelyet csak térbelileg tudunk elképzelni: „test az, ami nem függ a gondolatunktól, de egybeesik vagy együttesen terjed ki a tér valamelyik részével.”³⁶ Figyelmeztet azonban arra is, hogy az ő szóhasználatában a járulék (miként a nagyság vagy a kiterjedés) az arisztotelészi felfogástól eltérően nem a test reális tulajdonsága,

hanem az a mód, ahogyan a testet elképzeljük, illetve a testnek az a képessége, hogy önmagáról képzetet alkosson bennünk.³⁷

„A világ (s ezen nemcsak a Földet értem, ... hanem az univerzumot, vagyis az összes létező dolgok egész tömegét), testi dolog, vagyis test, amelynek nagyságrendi kiterjedése, nevezetesen hosszúsága, szélessége és mélysége van. Amellett a test minden egyes része ugyan csak test, s ezeknek is ugyanilyen kiterjedései vannak, következésképpen az univerzum minden egyes része test, s ami nem test, nem is része az univerzumnak. Mivel pedig az univerzum a mindenség, ezért ami annak nem része, az semmi, s ezért sehol sincs. Ebből azonban nem következik, hogy a szellemek semmik, mert a szellemeknek kiterjedése van, és ezért valójában testek, jóllehet e fogalmat a mindennapi szóhasználatban csakis a látható és tapintható, vagyis az olyan testekre alkalmazzuk, amelyek egy bizonyos mértékig átlátszatlanok.”³⁸

Minthogy a gondolatunktól függetlenül létező valóságot az arisztotelészi hagyomány szubsztanciának (önmagában fennálló valóságnak) is nevezi, Hobbes a test kifejezést a szubsztancia szinonimájának tekinti. Kijelentését tehát úgy is átfogalmazhatjuk, hogy a világegyetem természeti szubsztanciák aggregátuma.

a) A természeti testek járulécai

A természeti testnek vagy szubsztanciának járulécai vannak. A járulékok (lat. *accidentia*) Hobbes szerint nem a tudatunktól függetlenül létező reális tulajdonságok, hanem azok a módok, amelyeken képzeteket alkotunk a testről. Ez egyenértékű azzal az állítással, hogy a járulékok a testnek azok a képességei, amelyek bizonyos képzeteket hoznak létre bennünk.³⁹

A filozófus különbséget tesz az elsődleges és a másodlagos járulékok vagy minőségek között. Vannak olyan járulékok (mint a kiterjedés és az alak), amelyek közősek minden testben, s nem szűnhetnek meg anélkül, hogy a test meg ne szűnne. Ezzel szemben vannak olyan járulékok is (például a keménység vagy a szín), amelyek nem közősek minden test számára, s megszűnhetnek vagy cserélődhetnek anélkül, hogy maga a test megszűnne.

A második fajtájú járulékok a testekben nem olyan módon léteznek, mint ahogyan a tudatban vannak jelen. A szín, a hang, az illat és az íz például fantazmák, azaz a jelenségek szférájába tartoznak. A mozgásban levő testek mozgásokat váltanak ki az érzékszervekben, s ezáltal keletkeznek a fantazmák, amelyeket aztán színnek, hangnak stb. nevezünk. A fantazma az érzékben levő kifelé irányuló mozgás és a tárgy által kiváltott befelé irányuló mozgás kölcsönhatásában jön létre. A szín például olyan mód, melyen a testről képzetet alkotunk, illetve tárgyi szempontból az a testi képesség, amely a szín képzetét okozza bennünk. Ez a testben levő képesség azonban nem szín. A jelenségszerű járulékok mögött – a mechanisztikus szemléletet követő Hobbes szerint – nincs más, csak kiterjedt testek és mozgás.

b) A tér és az idő

Hobbes szerint a tér az elmén kívül létező dolog képzete az elmében: „a tér a létező dolog képzete” (lat. *spatium est phantasma rei existentis*).⁴⁰ Az „idő a mozgás képzete, amennyiben a mozgásban az 'előbbi' és az 'utóbbi', vagyis az egymásra következést fogjuk fel” (lat. *tempus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius, sive successionem*).⁴¹

A filozófus természetesen nem arra gondol, hogy az elmén kívül létező dolog csupán fantazma vagy kép: ő ugyanis nem kételkedett a dolgok létében. Azt akarja mondani, hogy lehet képzetünk vagy képünk valamilyen dologról, amelyben nem veszünk figyelembe más járulékot, csak külsődlegességének tényét. S a tér ennek a külsődlegességnek a képzele. Jóllehet e képzetnek van objektív alapja, Hobbes mégis a felfogó alanyban létrejövő módosulás oldaláról közelíti meg a tér fogalmát. Az időnek is megvan az objektív alapja, nevezetesen a testek mozgása. A filozófus azonban ezt is a felfogó alany oldaláról magyarázza: az időt képzetnek nevezi, és azt mondja róla, hogy elsősorban nem a rajtunk kívül levő dolgokban van, hanem az elme gondolataiban.⁴² Arra a kérdésre, hogy vajon a tér és az idő végtelen-e, vagy sem, azt feleli, hogy a válasz képzelőerőnkől függ, azaz attól, hogy a teret és az időt határoltnak vagy határtalannak képzeljük. Mindenesetre a tér és az idő a végtelenségig osztható.⁴³

c) A mozgás és a változás

Mozgáson Hobbes a helyváltoztató mozgást (lat. *motus localis*) érti. A mozgás az egyik hely folyamatos elhagyása és egy másiknak elfoglalása.⁴⁴ Ha valamilyen test nyugalomban van, nyugalomban is marad mindaddig, míg egy másik test el nem mozditja. Hasonlóképpen: ha egy test mozgásban van, mozgásban is marad mindaddig, míg egy másik test nyugalomra nem készíti.⁴⁵ A mozgás okozója csak valamiféle másik és mozgó test lehet. – Hobbes a változást (lat. *mutatio*) is a helyváltoztató mozgásra vezeti vissza: a változás ama test részeinek mozgása, amely változik.⁴⁶

A filozófus különbséget tesz a vitális és az akaratlagos (latin eredetű szóval: animális) mozgások között. Szerinte a magasabb rendű állatokban és az emberben kétfajta jellegzetes mozgás megy végbe: „Az egyiket vitális mozgásnak nevezzük, ezek a nemzéssel kezdődnek, és amíg az élet tart, megszakítás nélkül folytatódnak. Közéjük tartozik a vérkeringés, érverés, lélegzés, emésztés, táplálkozás, kiválasztás stb., amelyekhez nincs szükség a képzelőerő segítségére. A másik fajta az animális vagy más néven akaratilag mozgás, például a járás, beszéd, a végtagok mozgatása oly módon, ahogy azt elménkben előzőleg elképzeltük.”⁴⁷

d) Az okság és a szükségszerűség a természetben

A filozófia az ok-okozati összefüggések feltárásával beszél a természetről. Az okról, illetve az ok-okozati összefüggésekről Hobbes ezeket írja: „Az ok pedig összege vagy együttese a ható (lat. *agens*) és az elszenvedő (lat. *patiens*) dolgok mindazon járulékeinak, melyeknek az illető hatás létrejöttéhez össze kell találkozniuk; ezekből beláthatjuk, hogy ha mind jelen vannak, akkor a hatásnak is be kell következnie, viszont ha csak egy is hiányzik közülük, a hatás elmarad.”⁴⁸

E körülírás megértéséhez tudatosítanunk kell, hogy Hobbes járulékon a testről való elképzelésünk módját érti, illetve a testnek azt a képességét, amely kialakítja bennünk a szóban forgó test képzetét. Ha a járulékokat fenoméneknek (jelenségeknek) nevezzük, azt mondhatjuk, hogy valamilyen okozatnak az oka azoknak a fenoméneknek összege a ható és az elszenvedő dolgokban egyaránt, amelyek találkoznak a hatás létrehozásában. Valamilyen dolognak oka az ennek a dolognak létehez (a ható és az elszenvedő dologban) szükséges feltételek összege. Ha a tűz felmelegíti kezemet, a tűz a ható dolog és a kezem az elszenvedő dolog. Az elszenvedőben létrejött járuléka a tűz tevékenységének hatása.⁴⁹

Hobbes különbséget tesz a hatóok (lat. *causa efficiens*) és az anyagi ok (lat. *causa materialis*) között. A hatóok a ténylegesen létrejövő okozathoz szükséges és a ható dologban levő járulékok összessége. Az anyagi ok a szenvedőben levő járulékok összessége. A teljes ok pedig a szenvedőben és a ható dologban levő járulékok összessége.

Ami a formai (lat. *causa formalis*) és a cél-okot (lat. *causa finalis*) illeti, Hobbes szerint mindkettő visszavezethető a hatóokra. A formai okkal kapcsolatban általánosítja Arisztotelész véleményét, aki azt állította, hogy az önmagukat kibontakoztató élőlényekben a forma azonos a hatóokkal. A cél-oksággal kapcsolatban azt mondja, hogy csak azokban a valóságokban jut érvényre, amelyek érzékkel és akarral rendelkeznek. Ám az ilyen valóságok is hatóokok.⁵⁰

Ha a teljes ok jelen van, a hatás létrejön.⁵¹ Ebből a megfigyelésből Hobbes azt az általános következtetést vonja le, hogy a hatás szükségszerűen következik a teljes okból. Ezért mondja: valamennyi hatásnak, amely létrejött vagy létre fog jönni, szükségessége a megelőző dolgokban van.⁵²

Az empirista filozófia a szükségszerű oksági hatásokkal foglalkozik. A szükségszerű oksági hatás abban áll, hogy a ható dolog mozgást hoz létre a szenvedő dologban. A semmiből való teremtés, az anyagtalan (szellemi) ok és a szabad ok fogalmainak Hobbes szerint nincs helyük a filozófiában. A filozófia csak a mozgásban levő testek hatásaival foglalkozhat, s csak a mechanisztikus és a szükségszerű törvényszerűségeket vizsgálhatja.

5. Hobbes antropológiája

A filozófus a skolasztikus hagyománytól eltérően az ember valóságában nem tesz különbséget a szellemi lélek és a test között. Ő az egész, illetve a teljes embert jelöli a természeti test (lat. *corpus naturale*) kifejezéssel.

a) Az ember mint természeti test

Természeti testen Hobbes a tudatunktól függetlenül létező véges valóságot (a teremtet szubsztanciát) érti. Az embert mint természeti testet természetes személynek is nevezi. A személyről (lat. *persona*) a következő leírást adja: „Személynek nevezzük azt, akinek szavait és cselekedeteit vagy sajátjának tekintjük, vagy pedig olyan szavaknak és cselekedeteknek, amelyek ténylegesen vagy képzeletből valaki vagy valami másnak tulajdonított szavakat és cselekedeteket képviselnek. Ha sajátjának tekintjük, az illető természetes személy, ha pedig olyanoknak, amelyek valaki másnak szavait és cselekedeteit képviselik, akkor fiktív vagy mesterséges személy.”⁵³

b) A természeti test vagy személy képességei

Hobbes az ember egészét nevezi testnek. Nem fogadja el a testtől elkülönített szellemi lélekre vonatkozó descartes-i tanítást. Ám ha nem is különbözteti meg

a testet és a lelket, ő is különbséget tesz a test és az elme képességei között.⁵⁴ A megismerő- (latin eredetű szóval: kognitív) képességek forrását az elme (lat. *mens*; ang. *mind*) szóval jelöli. Valójában azonban az elme működését is a testnek tulajdonítja. Szerinte az elméhez tartozó főbb kognitív képességek: az érzék (lat. *sensus*), a képzelőerő (lat. *imaginatio*) és a beszéd (lat. *oratio*) képessége, mely utóbbi a gondolatok megértését is lehetővé teszi.

c) A személy szenvedélyei vagy érzelmei

A filozófus szerint a különféle szenvedélyek (lat. *passiones*) a vágynak (lat. *appetitus*) és az ellenszenvnek (lat. *aversio*) különféle formái; leszámítva a gyönyört és a fájdalmat, mert ezek a jónak és a rossznak élvezése, illetve elszenvéde.⁵⁵ A vágy és az ellenszenv mozgások, így a szenvedélyek is azok. A külső tárgyak hatással vannak érzékszerveinkre, s így létrejön az agy mozgása és ingerlődése, amit képzetalkotásnak nevezünk. Az agynak e mozgása folytatódik a szívben, ahol e mozgást szenvedélynek vagy érzelemnek nevezzük.⁵⁶ Egyszerű érzelmei: a vonzalom, a vágy, a szeretet, az ellenszenv, a gyűlölet, az öröm és a bánat. Ezeknek különféle formái vannak, illetve a különféle szemléletmódoknak megfelelően különféle neveket illetjük őket. Ha például úgy véljük, hogy az áhított célt elérjük, a vonzalmat reménynek nevezzük; de ha véleményünk szerint nem érjük el a célt, a vonzalom a kétségbeesés nevet kapja.⁵⁷

Bizonyos vágyak és ellenszenvvel születnek az emberrel: így például az étel vagy a kiválasztás iránti vágy. A többiek a tapasztalatból erednek. Ám bármi legyen is vonzalmunk vagy vágyunk tárgya, azt a magunk részéről jónak nevezzük; gyűlöletünk és ellenszenvünk tárgyát rossznak; megvetésünk tárgyát pedig értéktelennek és jelentéktelennek.⁵⁸ – A jó és a rossz relatív fogalom. Nincs abszolút jó és abszolút rossz; s nincsen a vágyunk tárgyának jellegéből fakadó közös és objektív norma, amelynek alapján megkülönböztethetnénk a jót és a rosszat. A vágyak esetében a jó és a rossz kifejezéseket mindig a magunk viszonylatában használjuk.⁵⁹

d) A természeti törvények és az erkölcs

Az erkölcsi természeti törvény (lat. *lex naturalis*) az önfenntartásra irányuló értelem parancsa: „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 megoltalmazásra szolgáló eszközöktől megfoszt minket, továbbá, hogy elmulasszunk valamit, amivel véleményünk szerint életünket legbiztosabban megoltalmazhatnánk.”⁶⁰ A természeti törvények listáját Hobbes különféle felsorolásokban adja meg.

A *Leviathan* című műben tizenkilenc természeti törvényt említ. Ezek közül az első három így hangzik: „mindenki békére törekedjék, ameddig csak annak elérésére reménye van”; „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”⁶¹
„a megkötött megállapodásokat teljesíteni kell.”⁶²

Mivel tisztában van azzal, hogy az átlagember egyetlen pillantással nem tudja áttekinteni e sok törvényt, így összegzi mondandóját: „hogy senki se találhasson kibúvót, mindezeket a törvényeket egyetlen, könnyen érthető alapelvben foglaltam össze, amelyet még a legszerényebb szellemi képességű ember is felfoghat...: amit nem akarsz, hogy veled megtegyenek, azt ne tedd meg mással.”⁶³

Véleménye szerint „e törvények tudománya az egyetlen igazi erkölcsfilozófia. Mert az erkölcsfilozófia nem egyéb, mint annak a tudománya, hogy az emberi érintkezésben és társadalomban mi a jó és mi a rossz.”⁶⁴ Mindaddig, míg az emberek természetes állapotban élnek (harcban állnak egymással), a jó és a rossz mércéje az egyéni vonzalom. Az erkölcstudomány azonban bemutatja, hogy a társas léthez „minden embernek egyet kell értenie abban, hogy a béke jó, s így a béke útjai és eszközei, vagyis... az igazságosság, hála, szerénység, méltányosság, szánalom és a többi természeti törvény mind jók, tehát erkölcsi erények, ellentétük pedig, a vétek, rossz.”⁶⁵

A szóhasználatot illetően Hobbes megjegyzi, hogy a természeti törvények voltaképpen végkövetkeztetések vagy tantételek arra vonatkozóan, mi az, ami az emberi élet fenntartását és védelmét szolgálja. Ezeket a tantételeket nem helyes törvényeknek nevezni. A törvény ugyanis annak a szava, aki jogosan parancsol másoknak. „Ha azonban ugyanezeket a tantételeket Isten ígéjével hirdetett tantételeknek tekintjük, akkor – mivel Isten jogosan parancsol mindennek – mégis helyesen nevezzük őket törvényeknek.”⁶⁶

e) Az emberi akarat

Hobbes tudatában van annak, hogy az emberek bizonyos cselekvéseket mérlegelés (lat. *deliberatio*) alapján hajtanak végre. A mérlegelést azonban nem az észnek tulajdonítja, hanem a szenvedélyek alapján magyarázza: „a vonzalmaknak, ellenszenvnek, reménynek és félelemnek együttes érzetét, amely mindaddig tart, amíg a dolgot vagy megteesszük, vagy lehetetlennek ítéljük, mérlegelésnek nevezzük.”⁶⁷ S minthogy a vonzalmaknak, ellenszenveknek, reményeknek és félelmeknek váltakozó egymásutánja nemcsak az emberben, hanem az állatban is megtalálható, az állatok is képesek mérlegelni.

A filozófus felfogásában az akarat „a mérlegelés során utoljára felmerülő vonzalom.”⁶⁸ A cselekvés ettől az utolsó vonzalomtól vagy szándéktól függ. Ez nemcsak az emberre, hanem az állatokra is érvényes: a mérlegelni tudó állatoknak szükségképpen akaratuk is van. Mindebből az következik, hogy „olyan szabadság, amely mentes a szükségszerűségtől, nem található sem az emberek, sem az állatok akaratában.”⁶⁹

f) Az ember halhatatlanságának lehetősége

Az empirikus alapokon álló Hobbes szerint az ember halhatatlanságának kérdését a filozófia fel sem vetheti. Ha ugyanis nincs testtől függetlenül is fennállni

képes lélek (mint ahogyan ezt ő is állítja), kézenfekvőnek látszik, hogy a fizikai test halálával megszűnik a test funkciójának tekintett elme is.

A filozófus szerint azonban a lélek, pontosabban az ember (a test) halhatatlanságára vonatkozó tanítás nem a filozófiába, hanem a hit világába tartozik. Írásaiból kiviláglik, hogy keresztényként ő maga is hisz az ember feltámadásában és az örök életben. Bár jól tudja, hogy a hit tárgyát (ebben az esetben az ember halhatatlanságát) bizonyítani nem lehet, ezt a hitet mégis észszerű állásfoglalásnak tekinti.

Abból a bibliai megállapításból indul ki, hogy a hit hallásból ered: „Világos..., hogy a keresztények nem tudják, hanem csak hisznek abban, hogy a Szentírás Isten igéje, s az az eszköz, amelyet Isten a maga akaratából a hit elültetésére általában nekünk adományoz, megfelel a természetes módnak – vagyis hitünket tanítóink plántálják el bennünk. Ez megegyezik Szent Pálnak a keresztény hitre vonatkozó általános tanításával, amely szerint »a hit hallásból« van (Róm 10, 17), vagyis törvényes pásztoraink meghallgatásából fakad.”⁷⁰ Azt is hangsúlyozza, hogy a történeti Jézusra visszanyúló keresztény igehirdetés nem a lélek, hanem a test, azaz az egész ember feltámadásáról beszél.⁷¹ Jézust a „mi áldott megváltónk” névvel illeti,⁷² ami arra utal, hogy ő maga is a Jézustól eredő ’beszéd’ hallgatói közé sorolja önmagát. A feltámadás ígéretéről⁷³ szóló beszédet pedig észszerűnek tartja, sőt bizonyítéknak tekinti arra vonatkozóan, hogy az ember fel fog támadni a halálból, és eljuthat az örök életre. Ez a bizonyíték természetesen nem filozófiai érvekre támaszkodó, hanem a hit világába tartozó bizonyosság, amelynek lényege: megbízom a hiteles személyekben, azaz hitelt adok mások, végső fokon a történeti Jézus ’beszédjének’.

6. Hobbes társadalomfilozófiája

A filozófus elismeri, hogy az ember csak társakkal együtt, társadalomban tud élni. Arisztotelész azt tanította, hogy „az ember természeténél fogva társas lény.”⁷⁴ Hobbes ellenben úgy véli: a társadalmi együttlét nem természettel együtt adott létforma, hanem olyasmi, amit közmegegyezéssel létre kell hozni. Ezt a közmegegyezéssel létrehozott társas létmódot államnak (lat. *civitas*), nemzetközösségnek (ang. *commonwealth*), mesterséges természetnek, fiktív személynek vagy Leviatánnak is nevezi. A Leviatán az ókori zsidó világban egy képzeletbeli tengeri szörny, amely Isten uralma alatt áll.

Hobbes társadalomfilozófiája az állam létrejöttének okát, jellemzőit és szerepeit mutatja be.

a) Az állam létrejöttének oka

A filozófus úgy gondolja, hogy az állam létrehozásának szükségességét az ember természeti állapota indokolja. Az emberek természeti állapotát ugyanis a

„mindenki háborúja mindenki ellen” (lat. *bellum omnium contra omnes*) kifejezés jellemzi a legáltalóbb módon.⁷⁵

A természetjog (lat. *ius naturale*) mindenki számára azt jelenti, hogy önnön erejét saját akarata szerint lényének, vagyis életének megoltalmazására használhatja, s következésképpen mindent megtehet, amit e cél érdekében saját megítélése és értelme szerint a legelőnyösebbnek tart.⁷⁶ S minthogy az egyedek jogai és érdekei összeütközésbe kerülnek egymással, a természetes állapotban az ember az embernek farkasa (lat. *homo homini lupus*). A törvények hiányában értelmetlen dolog igazságtalanságról beszélni. Ahol nincs közhatalom, ott nincs törvény, ahol nincs törvény, ott nincs igazságtalanság.⁷⁷ Ebben az állapotban a megállapodások – kard nélkül – pusztá szavak, nincs erejük rá, hogy a legcsekélyebb biztonságot nyújtsák az egyedi embernek.⁷⁸ Szükséges tehát a közhatalom vagy kormányzat létrehozása, amely erővel rendelkezik, s amely büntetni képes.

b) Az állam létrejöttének módja

Hobbes szerint a közhatalom valamiféle mindenkinek mindenkivel kötött megállapodása (ang. *covenant*) által jön létre: „És így születik meg az a nagy Leviatán, vagy hogy tiszteletteljesebben fejezzem ki magamat, az a halandó isten, amelynek – a halhatatlan Isten fennhatósága alatt – békénket és oltalmunkat köszönhetjük” – írja.⁷⁹ A közhatalomnak vagy államnak lényegét így határozza meg: „egyetlen személy, akinek cselekedeteit illetően egy nagy emberi sokaság minden egyes tagja egymással kötött kölcsönös megállapodás alapján megbízónak tekinti magát avégett, hogy e személy mindannyiuk erejét és eszközeit a béke és a közös védelem érdekében úgy használhassa fel, ahogy célszerűnek tartja.”⁸⁰ E ’személy’ megtestesítője az uralkodó vagy valamilyen testület, a többiek pedig az alattvalók. A megállapodás útján különféle államformák jöhetnek létre. Ilyenek: a királyság, a demokrácia és az arisztokrácia. – Hobbes feltehetően csak az állam szükségességét indokló logika lépéseit akarta bemutatni, és nem arra gondolt, hogy történetileg minden egyes állam kifejezett megállapodás vagy szerződés alapján jött létre.

c) Az uralkodó jogai

A filozófus úgy véli, hogy az uralkodó felségjoga nem lehet feltételes. Ezért az alattvalók nem változtathatják meg az államformát, s nem dönthetik meg az uralkodó uralmát. A felségjog elidegeníthetetlen jog. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az uralkodó nem delegálhatja a végrehajtó hatalmat, vagy nem adhat konzultatív jogokat más személyeknek vagy testületeknek. A különféle alárendelt testületeknek azonban, mint például a parlamentnek, nem lehetnek az uralkodótól független jogai. Az uralkodó részéről nem beszélhetünk szerződésszegésről: „egyetlen alattvalója sem szabadíthatja ki magát az alárendeltségből azáltal, hogy e szerződés érvénytelenségével hozakodik elő.”⁸¹ Ennek indo-

ka az, hogy jóllehet az állam az egyedek megállapodása által jön létre, az uralkodó nem része a megállapodásnak: „mivel az emberek a megszemélyesítés jogát arra, akit uralkodójuknak neveznek, csak egymás közt, nem pedig mindannyiuk és közte létrejött szerződés alapján ruházták át, ezért az uralkodó részéről szerződésszegésről nem beszélhetünk.”⁸² Hobbes nézete szerint „az uralkodó semmilyen cselekedetét nem lehet alattvalóival szemben elkövetett jogtalanságnak tekinteni, és senkinek se szabad igazságtalansággal vádolnia őt.”⁸³ A felségjogok birtokosát az alattvalók nem végezhetik ki, és másféle büntetésben sem részesíthetik.

A felségjogokhoz tartozik annak megítélése is, „hogy mely nézetek és tanítások károsak a békére, s melyek szolgálják azt”.⁸⁴ Az államot gyengítő nézetek között említi például azt az elméletet, „amely szerint minden magánember megítélheti, mi a jó és mi a rossz cselekedet”.⁸⁵ Hasonlóképpen károsnak tartja azt a felfogást is, amely szerint csak az a bűn, amit valaki saját lelkiismerete ellen cselekszik.⁸⁶

A filozófus nem utasítja el a kinyilatkoztatást és a keresztény állam eszményét, „ahol az isteni akarat természetfeletti kinyilatkoztatásán igen sok múlik”.⁸⁷ Az egyházat azonban teljesen alárendeli az államnak. Az egyház és az állam közti konfliktust kizárólag a hatalom szempontjából értelmezi. A reformációra utalva megjegyzi, hogy a római egyház olyan jogokat akart magának tulajdonítani, mint amilyenekkel a világi uralkodó rendelkezik. Ezért a pápaságot a római birodalom szellemének nevezi: „És ha valaki megvizsgálja ennek a nagy egyházi birodalomnak eredetét, könnyen felismerheti, hogy a pápaság nem más, mint az elhalálozott római birodalom szelleme, amely annak sírján megkoronázva üldögél. Mert e pogány hatalom romjai közül így bukkant fel hirtelen a pápaság.”⁸⁸

Az anglikán Hobbes a következő módon határozza meg az egyházat: „a keresztény vallás hívőinek olyan társasága, amely egyetlen uralkodó személyében egyesül, akinek parancsára kötelesek összegyűlni.”⁸⁹ Nincs egyetemes egyház. A nemzeti egyházon belül az uralkodó a tekintély és jog végső forrása, és a Szentírás értelmezésében is ő mondja ki a végső ítéletet.

d) Az alattvalók szabadsága

A szabadság Hobbes felfogásában azt jelenti, hogy a mozgást nem akadályozza külső tényező. S ez a felfogás összhangban van determinista szemléletével. Az ember akarásai, vágyai és hajlamai szükségszerűek abban az értelemben, hogy meghatározó okok láncának végeredményei. Amikor azonban ezeknek a vágyaknak és hajlamoknak megfelelően cselekszik, s cselekvését külső tényező nem akadályozza, szabadon cselekvőnek mondjuk: „szabad embernek az olyan embert nevezzük, akit semmi se gátol abban, hogy amit ésszel és erővel megtehet, azt saját akaratából meg is tegye.”⁹⁰

A filozófus nem mutat rokonszenvet a törvényektől való szabadság gondolata iránt. Véleménye szerint „az athéniak és rómaiak szabadok voltak, vagyis az államuk szabad volt, ami azonban nem azt jelenti, hogy mindenkinek szabadságában állt saját képviselésével szemben ellenállást tanúsítania, hanem hogy a

képviseletnek szabadságában állt más népekkel szemben ellenállást tanúsítania, vagy azokat megtámadnia.”⁹¹

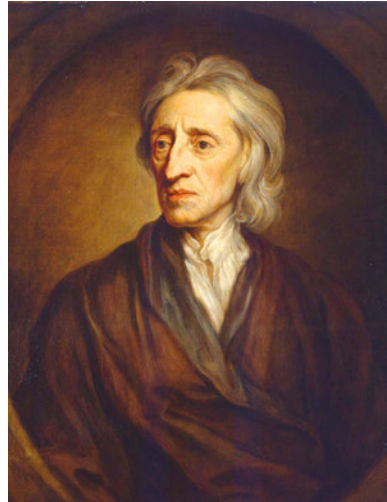
Ugyanakkor nyilvánvalónak tartja, hogy az államban nem minden cselekedetet szabályoznak törvények. Ezért az alattvalók sok tekintetben szabadságot élveznek. „Az alattvalók szabadsága tehát azokra a dolgokra korlátozódik, amelyek felől az uralkodó cselekedeteik szabályozásánál nem intézkedett. Ezek közé tartozik például az adásvétel vagy egyéb egymás közti megállapodás szabadsága, a lakhely, a táplálkozási mód, a foglalkozás, a gyerekek megfelelő neveltetése megválasztásának szabadsága és más hasonló.”⁹²

Hobbes úgy véli, vannak olyan esetek, amelyekben az uralkodóval szemben is ellenállást lehet tanúsítani. Az államalkotó megállapodás a béke és a biztonság érdekében, az élet védelmére jött létre. Ezért például ha az uralkodó valamelyik jogosan elítélt alattvalójának azt parancsolja, hogy ölje, sebesítse vagy csonkítsa meg magát, vagy hogy mondjon le az élelemről, „az alattvalónak szabadságában áll az engedelmességet megtagadnia”.⁹³ Az embernek nem kötelessége bűneinek bevallása sem. Hasonlóképpen: az embernek nem kötelessége megölnie embertársát vagy katonaként harcolnia az ellenséggel mindaddig, míg az engedelmesség megtagadása nem kockáztatja azt a célt, amelyért az uralkodói hatalom létrejött. Az uralkodó jogainak csak az szab korlátot, „hogy ő maga Istennek alattvalója, miért is köteles a természeti törvényeket megtartani.”⁹⁴

III.2 JOHN LOCKE

1. Élete és művei

John Locke protestáns (puritán) család sarjaként 1632-ben született a Bristol közelében levő Wringtonban. Tanulmányait Londonban és Oxfordban végezte, ahol a skolasztikus filozófia nominalista irányzatát ismerte meg. Nagy hatással volt rá a descartes-i filozófia világossága és következetessége, jóllehet tartalmi szempontból nem követte Descartes bölcseletét. A filozófia mellett orvostudománnyal, meteorológiával és más tudományágakkal is foglalkozott. Barátja volt a fizikus Robert Boyle-nak, s tagja volt a londoni Királyi Társaságnak. 1665-től egy ideig Brandenburgban követési titkárként teljesített diplomáciai szolgálatot. Angliába visszatérve Lord Ashley (később Shaftesbury első grófja) házában szolgált orvosi tanácsadóként és mint nevelő. 1675-től 1680-ig Franciaországban élt. Franciaországi tartózkodása alatt kapcsolatban állt a Descartes gondolatait követő és az ezeket a gondolatokat ellenző (az ún. karteziánus, illetve antikarteziánus) filozófusokkal. Itt ismerkedett meg a katolikus pap filozófus, Pierre Gassendi tanításával is, aki felújította és módosította a Démokritosz-féle atomelméletet.



JOHN LOCKE

1683-ban abba a gyanúba került, hogy résztvevője volt a csoportnak, amely II. Károly király és a trónörökös ellen merényletet tervezett. Ezért emigrációba kényszerült: Hollandiába menekült. Az emigrációból a dicsőséges forradalom (1688) után, vagyis azt követően tért vissza, hogy az angol parlament az elűzött katolikus király helyébe a hollandiai protestáns Orániai Vilmost hívta meg az angol trónra. 1691-ig kisebb állami hivatalt töltött be Londonban, majd az essexi Oatesban telepedett le. Itt a Masham család vendégeként élt. 1704 októberében halt meg, miközben Lady Masham zsoltárokat imádkozott betegágyánál.

Főbb művei: *An Essay concerning Human Understanding* (Értekezés az emberi értelemről) = rövid. Essay. Ezt a művét többször átdolgozta, s franciául, valamint

latinul is kiadta. *Two Treatises of Government* (Két értekezés a polgári kormányzatról) = rövid. *Two treatises*; *Second Treatise of Government* (Második értekezés a kormányzatról) = rövid. *Second treatise*; *Some Thoughts concerning Education* (Gondolatok a nevelésről); *The Reasonableness of Christianity* (A kereszténység észszerűsége). Levelei közül jelentősebbek: *A Letter concerning Toleration* (Levél a vallási türelemről); *Of the Conduct of the Understanding* (Az értelem vezetése) és több más levél.

Műveinek gyűjteményes kiadása: *The Works of John Locke. In ten volumes* (London, 1823, Tegg).

2. Ismeretelmélete

a) Ismerettartalmaink eredete

Locke határozottan állítja, hogy nincsenek velünk született elvek és ideák. Ez a gyakorlati (erkölcsi) elvekre éppúgy érvényes, mint az elméletiekre. Azt mondja, hogy ha lennének velünk született elveink, akkor már a gyermekeknek is rendelkezniük kellene ezekkel. S szerintem nem ez a helyzet. Továbbá: vannak olyan népek, amelyeknek nincs istenképzetük, s nincsen olyan erkölcsi eszme, amelyben valamennyi ember megegyezne. Ennek alapján a filozófus úgy gondolja, hogy az elme eredetileg „fehér lap (ang. *a white paper*), amelyre semmi sincs írva”¹ vagy „üres szoba” (ang. *empty cabinet*).²

Ideáinkat a tapasztalatból szerezzük. A tapasztalat egyik formája a közvetlen és külső tapasztalat, vagyis az érzékelés (ang. *sensation*), amely az érzékek közvetítésével érzéki tulajdonságokat (sárga, fehér, meleg, hideg stb.) szállít az elmének.³ A tapasztalat másik formája a belső és reflexív tapasztalat, vagyis az eszmélődés (ang. *reflexion*), amely saját elménk belső műveleteinek észrevése. Ezzel fogjuk fel az olyan műveletek ideáit, mint az észretevés, gondolkodás, kételkedés, elhívás, akarás stb.⁴

b) Az ideák

Locke szóhasználatában az idea kifejezés mindazt jelenti, amit az ember gondol, bármi legyen is gondolkodásának tárgya. Az idea „szót annak kifejezésére használom, amit az elmébeli képmás, képzet, faj szavak jelentenek, bármi legyen is az” – írja a filozófus.⁵

Locke (mint általában az angolszászok) nem platóni értelemben használja az idea kifejezést. Platón csak az érthető eszméket vagy programokat nevezte ideáknak. Locke szóhasználatában az idea nem csak az érthető, hanem mindenféle tudattartalmat jelöl, ami különbözik attól a tárgytól (és annak minőségeitől), amely a tudattartalmat létrehozta: „Mindazt, amit csak az elme magában észrevesz, vagy ami észretevésének, gondolkodásának vagy értelmének közvetlen tárgya, ideának hívom; és azt az erőt, amely elménkben ideát ébreszt, azon tárgy tulajdonságának nevezem, amelyben ez az erő lakik. Így egy hólabdában, amely-

nek ereje van arra, hogy bennünk a fehér, a hideg... ideáját keltse, az ezeknek az ideáknak elméleti felkeltésére szolgáló erőket úgy, ahogyan azok a hólabdában vannak, tulajdonságoknak, és úgy, ahogyan azok mint érzetek vagy észlelések értelmünkben vannak, ideáknak nevezem.”⁶ Az ideák mint érzéki benyomások és észleletek csak az elmében vannak.

A filozófus szerint nem szabad azt gondolnunk, „hogy ezek az ideák a tárgyban rejlő valaminek képei és hasonmásai volnának. Mert ezeknek az érzeteknek a legtöbbje az elmében semmivel sem hasonlít jobban valami rajtunk kívül levőhöz, mint amennyire az őket jelentő nevek hasonlótanak ideáinkhoz, amelyeket hangzásukkal mégis képesek felidézni bennünk.”⁷

Kérdés persze, hogy ha csak ideákat ismerünk meg, milyen alapon veti össze Locke a tudati ideát a valósággal, azaz milyen alapon állítja, hogy az elmében lévő idea nem hasonlít az érzékelt dologhoz.

c) Az elvonatkoztatás

Locke elvonatkoztatáson (ang. *abstraction*) azt a műveletet érti, amelyben egyszerű ideákat vagy ideakomplexumokat elválasztunk minden más ideától, amely őket valóságos létükben kíséri.⁸ Ha minden egyes ideát külön névvel kellene neveznünk, a nevek számának végtelennek kellene lennie. Ezt megakadályozandó az elme az egyes tárgyakról vett egyes ideákat általánosítja.

E felfogás szerint az egyetemesség és az általánosság nem a dolgok attribútuma (hiszen ezek mind részlegesek vagy egyediek), hanem az ideáké és a szavaké.⁹ Az idea vagy a szó természetesen részleges, de a jelentése egyetemes vagy általános. „Az tehát, amit az általános szavak jelentenek, a dolgok egy bizonyos fajtája; és mindegyik általános szó azáltal jelent fajtát, hogy az elmében levő elvont idea jele, és ha a létező dolgokat azzal az ideával megegyezőnek találjuk, akkor ama név alá soroljuk, ami annyit jelent, hogy ebből a fajtából valók.”¹⁰

Az a tény, hogy az egyetemesség csak a szavakhoz vagy az ideákhoz tartozik, a filozófus szerint nem jelenti azt, hogy az egyetemes ideának nincs objektív alapja. Feladva empirista előfeltevését és ellene mondva annak a nézetének, hogy csak ideákat ismerünk meg, Locke az ideák objektív alapjának megismeréséről is beszél: „Nem szeretném itt azt a benyomást keltetni, mintha elfeledném, még kevésbé, mintha tagadnám, hogy a természet a dolgok létrehozásakor közülük többet hasonlókká tesz. Nincs ennél nyilvánvalóbb, különösen az állatfajok és minden magról terjedő dolog esetében.”¹¹ Ám az elme műve az, hogy e hasonlóságot észreveszi, s hogy e hasonlóság alapján általános ideát hoz létre. S ha megalkottuk az általános ideát, például az arany ideáját, az egyedi dolgot annak alapján mondjuk arany-nak vagy nem arany-nak, hogy megfelel-e ennek az ideának, vagy sem.

Az elvonatkoztatás Locke-nál nem a dolog reális lényegének (lat. *essentia realis*) absztrakcióját jelenti. A filozófus a valóságos lényegtől megkülönbözteti a névleges lényegét (lat. *essentia nominalis*). Azt például, hogy egy adott dolog arany-e, vagy sem, annak alapján

szoktuk eldönteni, hogy megfigyeljük, rendelkezik-e azokkal a jellemző vonásokkal, amelyek szükségesek és ugyanakkor elégségesek is ahhoz, hogy egy dolgot aranynak minősítsünk. S éppen ezeknek a jellemzőknek összetett ideája az arany névleges lényege.¹² Locke szerint tehát ezt a névleges lényeget vonatkoztatjuk el azáltal, hogy az egyedi dolgokra jellemző sajátosságokat elhagyjuk, s csak a dolgok közös vonásait tartjuk meg.

d) A megismerés fokozatai

Az empirista Locke filozófiája a megismerés fokozatainak vizsgálatában racionalista fordulatot vesz. Az intuíciót és a demonstratív tudást magasztalja annak az ismeretnek rovására, amelyet szenzitív tudásnak nevez. Jóllehet nem tagadja empirista alapelveit, a matematikai tudást teszi meg az ismeret paradigmájává. S ebből a szempontból gondolkodása rokonságot mutat Descartes filozófiájával. A tudás három fokozata: az intuitív, a demonstratív és a szenzitív tudás.

Az intuitív tudás: „ha saját gondolkodásunk módjain akarunk eszmélődni, azt találjuk, hogy bizonyos alkalmakkor az elme két idea megegyezését vagy meg nem egyezését közvetlenül magukból az ideákból veszi észre minden más idea közbelépése nélkül; ezt – gondolom – intuitív tudásnak nevezhetjük.”¹³ Így az elme közvetlenül, az érzékelésen alapuló intuícióban veszi észre, hogy a fehér nem fekete, vagy hogy három több, mint kettő.¹⁴ Ez a legvilágosabb és legbiztosabb tudásfajta. Ez nem hagy teret a kétség számára, és ettől „függ minden tudásunknak minden bizonyossága és evidenciája”.¹⁵

A tudás második fokozata a demonstratív tudás. Ebben az elme nem közvetlenül, hanem más ideák közbeiktatásával (okoskodással) veszi észre az ideák megegyezését vagy meg nem egyezését. Közvetlen intuitív tudással nem tudjuk például, hogy a háromszög szögeinek összege két derékszöggel egyenlő. Ideákat kell közbeiktatni, hogy az említett egyenlőséget bizonyítsuk. Ez a tudás nem olyan könnyű és kész, mint az intuitív tudás. Emellett: a demonstratív tudásban minden lépésnek intuitíve nyilvánvalónak kell lennie.

A tudás harmadik fokozata a szenzitív tudás, amely a rajtunk kívül levő véges létezők egyedi létre vonatkozó tudás. Ezt Locke alacsonyabb szintű tudásnak tartja, mint az intuíciót és a demonstrációt: „ez meghaladja ugyan a pusztá valószínűséget, de nem éri el tökéletesen a bizonyosságnak fentebb említett egyik fokozatát sem.”¹⁶ Arra a kérdésre válaszolva, hogy vajon ideáinknak megfelelnek-e külső tárgyak, Locke azt mondja, a kételkedést nem szabad túlzásba vinnünk: „úgy vélem, el vagyunk látva egy olyan evidenciával, amely kétségeinket eloszlatja. Mert megkérdezek akárkit, vajon nem ellenállhatatlanul egymástól eltérő észrevevéseknek van-e tudatában akkor, amikor nappal ránéz a napra, és amikor csak rágondol éjszaka? Amikor ténylegesen ízleli az ürmöst, szagolja a rózsát, és amikor csak rágondol erre az ízre vagy szagra?”¹⁷ S ha az illető erre azt válaszolja, hogy az álom is megteheti ezt, még ebben az esetben is el kell ismernie, hogy az álomban égés és a valóságos égés állapota között nyilvánvalóan jelentős a különbség.

e) A valós lét megismerése

Minthogy az elmének nincs más közvetlen tárgya, mint saját ideái, a megismerés lényege az ideákkal való műveletekben áll. „Úgy látom tehát, hogy a tudás semmi egyéb, mint ideáink kapcsolatának és megegyezésének vagy meg-nem-egyezésének és összeférhetetlenségének észrevevése” – mondja Locke.¹⁸ Ennek

az előfeltevésnek némileg ellene mondva a filozófus így összegzi a dolgok valóságos létére vonatkozó tudásunk fajtáit: „intuitív tudásunk van saját létünket és demonstratív tudásunk Isten létét illetőleg; minden más dolog létezéséről csupán szenzitív tudásunk van, amely nem terjed túl az érzékeink számára megjelenő tárgyakon.”¹⁹

„Ami saját létünket illeti, ezt oly világosan és oly biztossággal vesszük észre, hogy sem nem szükséges, sem nem lehetséges bizonyítani. Mert semmi sem lehet számunkra saját létezésünknel evidensebb. Gondolkodom, okoskodom, gyönyört és fájdalomat érzek, lehet ezek közül nekem bármelyik is evidensebb, mint a saját létem?”²⁰

Locke szemmel láthatóan nem arra gondol, hogy anyagtalan lelkünk létezéséről van intuitív bizonyosságunk. S bár nem mondja meg pontosan, mit szemlélünk a saját létünkre irányuló intuíciónban, mégis azt állítja, hogy világosan felfogjuk gondolkodó önmagunkat.

Miként lehetünk biztosak az érzékelt dolgok létezését illetően? Locke is felteszi a kérdést: „Ha az elme nem vesz észre semmi egyebet, mint saját ideáit, akkor hogyan tudja meg, vajon azok magukkal a dolgokkal megegyeznek-e?”²¹ Azt válaszolja, hogy a külvilág létezőiről alkotott ideákat nem az elme alkotja, hanem kívülről jönnek az elmébe. Ezért ezeknek az észrevevéseket keltő dolgok műveinek kell lenniük, s így megegyezésben kell lenniük a dolgokkal: „a fehér-ség vagy keserűség ideája úgy, amint az az elmében él, pontosan megfelel annak az erőnek, amely felkeltésére ott van az illető testben, megvan mindaz a valóságos egyezése a rajtunk kívül levő testekkel, amely benne meglehet, vagy meg kell lennie. És egyszerű ideáinknak a dolgok létével való ilyen megegyezése a valóságos tudáshoz már elegendő.”²²

E válasszal csak az a probléma, hogy Locke – aki szerint az ideák a megismerésünk kizárólagos tárgyai – nem mondja meg pontosan, honnan tudhatjuk, hogy az ideák „kívülről” jönnek az elmébe, illetve hogyan ismerhetjük meg a külvilág és az idea megegyezését!

f) A megismerés és a nyelv

Isten az embert társas lénynek teremtette, s „nyelvet is adott neki, hogy ez a társulás hatalmas eszközévé és kötelékévé váljék”.²³ A nyelv szavakból áll, és a szavak az ideák érzékelhető jelei: „a szavak haszna tehát az, hogy ők az ideák érzékelhető jegyei, és az ideák, amelyeket a szavak képviselnek, az ő sajátos és közvetlen jelentéseik.”²⁴ Locke szerint a szavak elsősorban és közvetlenül a saját elménkben levő ideák jelei.

Az ideák azonban privát jellegűek. Ahhoz, hogy közölhessük ideáinkat másokkal, s hogy megtanulhassuk mások ideáit, érzékelhető és közös jelekre van szükségünk. S ezt az igényt elégítik ki a szavak. Locke szerint a dolgokat jelölő vagy képviselő ideák (vagy legalábbis egy részük) természetes jelek. A szavak ezzel szemben mind konvencionális, közmegegyezésen alapuló jelek: jelentésük választás vagy megegyezés alapján rögzült. A filozófus úgy véli: az ember-idea

például ugyanolyan a francia és az angol ember elméjében, az ideát jelölő szavak (fr. *homme*; ang. *man*) azonban különböznek.

A szavak nemcsak ideákat jelölnek: „azokon a szavakon kívül, amelyek az elmében levő ideák nevei, van még roppant sok más egyéb is, amelyeket arra használnak, hogy jelöljék a kapcsolatot, amelyet az elme az ideák vagy az állítások között létesít.”²⁵ Ha az ember másokkal közölni akarja gondolatait, nemcsak az ideák jeleire van szüksége, hanem más jelekre is, hogy megmutassa vagy sejttesse az azokkal az ideákkal abban az időben kapcsolatos egynémely sajátos tevékenységét. Ezt a tevékenységét jelzi a 'van' vagy 'nincs' szó használatával, elöljárószó, kötőszó stb. alkalmazásával.

A konvencionális jelek alkotta nyelv az ideák közlésének eszköze. Ám ez a közlés nem mindig könnyű dolog: „ahhoz, hogy a szavak az érintkezés célját szolgálják..., szükséges, hogy a hallgatóban pontosan ugyanazt az ideát támasszák, mint amelyet a beszélő elméjében képviselnek.”²⁶ Ez a cél nem mindig érhető el. Ha például a szó nagyon összetett ideát képvisel, nagyon nehéz biztosítani, hogy a közhasználatban levő név mindig pontosan ugyanazt az ideát jelentse. „Így esik meg, hogy a nagyon sokrétű ideák nevei – a legtöbb esetben ilyenek az erkölcsi szavak – két különböző emberben ritkán hordozzák ugyanazt a pontos jelentést, mert az egyik ember összetett ideája ritkán egyezik meg a másik emberével, sőt gyakran a saját magáé is különbözik attól, ami tegnap volt, vagy amivé holnapra válik.”²⁷

Emellett a szavakkal tudatosan is vissza lehet élni. Gyakran használnak szavakat világos idea nélkül: „nincs szükségem itt példák halmozására, mindenkinek eleget szolgáltatnak olvasmányai és társalgásai. Vagy ha valaki még jobban el akarja látni magát, az effajta kifejezések nagymestereinél – az iskolamestereket és a metafizikusokat értem (akik közé kell számítanunk korunk vitatkozó természetfilozófusait és morálfilozófusait is) – bőségesen kielégülhet.”²⁸ A visszaélés másik módja a szavak következtelen alkalmazása. – Mindebből Locke azt a következtetést vonja le, hogy nagyon fontosak lennének a szemiotikai (jeltani) kutatások: „Az ideáknak és a szavaknak mint a tudás hatalmas eszközeinek meggondolása tehát nem megvetendő része azok szemlélődéseinek, akik az emberi tudást egész terjedelmében kívánják áttekinteni. És ha mindezt pontosan mérlegelnénk és kellően megfontolnánk, talán másféle logika és kritika származnék belőle, mint az, amelyet eddig ismerünk.”²⁹

3. Az ismeretlenség homályába burkolódzó metafizikai valóság

Locke az arisztotelészi kategóriák számát tízről háromra redukálja, és a hagyományos felfogástól eltérően értelmezi azokat. Véleménye szerint a kategóriák összetett ideák, amelyek vagy moduszok, vagy szubsztanciák, vagy viszonyok.³⁰

a) A moduszok

A moduszok vagy módozatok összetett ideák, „amelyek, bár részekből vannak összerakva, mégsem foglalják magukban azt a feltevést, hogy önmagukban

fennállanak, hanem úgy tekintjük őket, mint a szubsztanciák függelégeit vagy járulékait; ilyenek azok az ideák, melyeket ezek a szók jelentenek: háromszög, háládatosság, gyilkosság stb.”³¹

A moduszoknak két fajtája van: egyszerű és kevert. Az egyszerű moduszok „ugyanannak az egyszerű ideának változatai vagy különböző kombinációi, minden más ideának belekeverése nélkül”.³² Ilyenek például: a tér, a tartam, a szám, a végtelenség, a mozgás, a hang, a szín, a tapintás és az íz. A kevert moduszok azok, amelyek „különböző fajta egyszerű ideákból állanak, és így alkotnak összetett ideát”.³³ A szépség ideája (a színnek és alaknak bizonyos együttese) például kevert módozat, hiszen különböző fajtájú ideákból tevődik össze.

Az empirista Locke szerint a moduszok az érzékelés tárgyai, de vannak olyan kevert moduszok, amelyeket nem igazol az érzékelő tapasztalat. A véges számról, térről vagy tartamról pozitív, tapasztalati ideánk van. Ám a végtelen számról, a határtalan térről vagy a mérhetetlen tartamról nincs pozitív ideánk. Ezek a kevert ideák az elme alkotásai: „a szám végtelensége valójában csakis abban a képességünkben van, hogy bármely korábbi számhoz mindig hozzá tudjuk adni egységek tetszőleges kombinációját, mégpedig oly sokáig és olyan sokszor, ameddig és amennyiszer csak akarjuk; amihez hasonlót megfigyelhetünk a tér és a tartam végtelenségében is.”³⁴

b) A szubsztanciák

Locke szerint a szubsztanciák a minőségnyalábok vagy a minőségkollekciók feltételezett hordozó alapjai (latin eredetű szóval: szubsztrátumai): „nem tudjuk elképzelni, hogy... az egyszerű ideák önmaguktól miképpen létezhesse, s így hozzászoktunk, hogy bizonyos szubsztrátumot gondoljunk hozzájuk, amelyben vannak, amelyből származnak, s amelyet ezért elnevezünk szubsztanciának.”³⁵ A szubsztancia általános eszméje nem más, mint „a bennünk egyszerű ideák ébresztésére képes tulajdonságok nem tudni miféle alátámasztójának feltételezése, mely tulajdonságokat közönségesen járulékoknak nevezzük.”³⁶ Mással így fogalmaz: az, amit a szubsztancia általános névvel jelölünk, „semmi egyéb, mint azoknak a tulajdonságoknak föltételezett, de ismeretlen alátámasztója, amelyeknek létét felismertük és amelyekről azt képzeljük, hogy *sine re substante* (= alátámasztó dolog nélkül) nem lehetnének, (és) ezt az alátámasztót szubsztanciának nevezzük, ami a szónak igazi jelentése szerint annyi, mint alatta álló, alátámasztó.”³⁷

Ez nem azt jelenti, hogy a szubsztancia semmi más, mint az elme koholmánya vagy a fantázia terméke. Locke ugyanis a szubsztancia ideájának eredetéről beszél, és nem a szubsztancia létéről. Annak állítása, hogy szubsztancia-ideánk azon a szokáson alapul, hogy hordozót posztulálunk a minőségeknek, nem egyenértékű azzal az állítással, hogy ez a szokás jogtalan, vagy hogy a szubsztancia nem létezik. Kétségtelen, hogy nem észleljük a szubsztanciát, de következtetünk rá mint a járulékok, minőségek vagy moduszok hordozójára. Amikor „ismeretlennek” nevezi, azt állítja, hogy e feltételezett hordozó jellemzőit nem ismerjük, s csupán csak annyit tudunk róla, hogy van.

A szellemi vagy gondolkodó szubsztanciával kapcsolatban Locke ezeket írja: „Megvan az ideánk az anyagról és a gondolkodásról, de talán sohasem leszünk képesek megtudni, vajon valamely pusztán anyagi lény gondolkozik-e, vagy nem.”³⁸ Mert nem látunk abban ellentmondást, hogy az isteni mindenhatóság éppenséggel az anyagi dolgot is elláthatja a gondolkodás képességével. A szellemi szubsztancia fogalma homályos és határozatlan.

Arra az ellenvetésre, hogy egy ilyen homályos szubsztanciafogalomból kiindulva nem tudjuk bizonyítani például a lélek halhatatlanságát, a filozófus ezt válaszolja: a lélek halhatatlanságának kérdésében a bizonyosság nem a filozófiai érvekből ered, hanem inkább a kinyilatkoztatásba vetett hitből.³⁹

c) A viszonyok

A viszonyok vagy relációk olyan összetett ideák, amelyek az ideák egymással való összehasonlításából származnak. „Így ha az elme Caiust tekinti mint tényleges létezőt, nem vesz be semmi olyat a róla alkotott ideájába, ami ne léteznék valóságosan Caiusban... Ugyanígy, amidőn kijelentem, hogy Caius fehér ember, akkor is mindössze az embert tekintem, aki fehér színű. De amikor Caiust férjnek nevezem, akkor már valamely más személyre is utalok; s midőn fehérebbnek mondom őt, valami egyéb dologra is célzást teszek; és gondolkodásom mindkét esetben továbbmegy valami Caiuson túlihoz, s ilyenkor két dolgot veszek fontolóra egyszerre.”⁴⁰

Locke tanítása a relációkról nem egyértelmű. Gyakorta úgy beszél a viszonyokról, mintha azok pusztán az elme alkotásai lennének.⁴¹ Kifejezetten állítja, hogy a viszonyt „a dolgok valóságos létezése nem tartalmazza, hanem ez valami külsődleges és reájuk helyezett valami”.⁴² Más esetekben ellenben úgy említi a relációkat, mintha azoknak a dolgokban is megvolna az alapjuk: hiszen furcsa volna azt állítani, hogy az apaság relációja csupán két embernek összehasonlításából ered.⁴³ Feltételezi azt is, hogy valamennyi véges dolog reálisan függ Istentől mint októl.⁴⁴

A viszony-ideák közül a legfontosabb az ok és az okozat ideája. Locke szavai szerint: „azt, ami valamely egyszerű vagy összetett ideát hoz létre, az ok általános névvel, amit létrehozott, azt okozat névvel illetjük.”⁴⁵ Az ok és az okozat ideáit annak megfigyelése útján nyerjük, hogy részleges dolgok, minőségek vagy szubsztanciák létezni kezdenek. Amikor például azt találjuk, hogy a fa nevű szubsztancia (amely összetett idea) a tűz alkalmazásával hamu nevű szubsztanciává válik (azaz egy másik összetett ideává), akkor a tüzet a hamuhoz viszonyítva oknak, és a hamut okozatnak tekintjük.⁴⁶

Locke egyes kijelentései arra utalnak, hogy szerinte az okság mint ideák közti viszony csak az elme alkotása. Ám a filozófus szerint az okság ideájának reális alapja is van. Ez a reális alap a mozgást előidéző erő vagy cselekvési képesség.⁴⁷ Kérdés, hogy honnan ered erre az aktív erőre, illetve az oksági hatékonyságra vonatkozó ideánk. A filozófus azt válaszolja, hogy az aktív erő legvilágosabb

ideája nem a testek működésének érzékeink útján való megfigyeléséből ered, hanem az elme saját művelete iránti reflexiójából.⁴⁸ Az érzékelt testek megfigyeléséből csak homályos ideát alkothatunk az ok-okozati összefüggésről. Ha megfigyelünk például egy meglökött golyót, amely az útjában álló másik golyót megmozdítja, nem veszünk észre aktív erőt az első golyóban: mert az „csak közli a mozgást, amelyet mástól kapott, és annyit veszít belőle, mint amennyit a másinak átadott. Ez pedig nagyon homályos ideát ad a testben levő aktív mozgásképeségről, mert csak azt látjuk, hogy csupán továbbadja, de nem hozza létre a mozgást.”⁴⁹ – Ha azonban tudati tevékenységünkre reflektálunk, világosabb ideát nyerhetünk az okságról. A befelé tekintésben (lat. *introspectio*) azt találjuk, hogy „pusztán akarással, tehát az elme pusztá gondolatával is megmozdíthatjuk ama testrészeinket, amelyek pedig korábban nyugalomban voltak.”⁵⁰ Tehát az akarás gyakorlása nyújtja az erő és az oksági hatás legvilágosabb ideáját.⁵¹

Megjegyezzük, hogy a filozófusnak nem sikerült empirikusan megmagyaráznia az ok és az okozat szükségszerű összefüggésének ideáját. Nem adott kielégítő magyarázatot arra, hogy az elme miként fedezi fel a szükségszerű összefüggést. Meggyőződéssel vallja, hogy a 'mindannak, aminek kezdete van, oka is van' állítás kétségbevonhatatlan és egyetemes érvényű tétel.⁵² A probléma csak az: nem magyarázza meg, hogy e tételt miként támasztja alá az érzékelő tapasztalat. Valószínűleg arra gondol, hogy a dolog kezdődésének és az oknak ideáját tapasztalat által szerezzük, majd szükségszerű összefüggést fedezünk fel az ideák között. Ennek alapján fogalmazzuk meg azután az okság egyetemes érvényű tételét. – Ez az elgondolás azonban nincs összhangban empirista előfeltevésével, illetve azokkal a megjegyzéseivel, amelyek szerint a viszony-ideák az elme alkotásai.

4. Tanítása Istenről

a) Isten léte és természete

Locke szerint Isten létéről demonstratív tudással rendelkezhetünk. Ezen azt érti, hogy Isten létét levezethetjük „intuitív tudásunk bizonyos adataiból”.⁵³ Az az intuitív tudás, amelyből a bizonyítás kiindul, a saját létünkre vonatkozó tudás: az ember tudja, hogy ő maga van.⁵⁴ Ez a tudás önmagában véve természetesen még nem bizonyítéka Isten létének. A bizonyításhoz más intuitív módon tudott igazságokra is szükségünk van. S ezek közül az első ez a belátás: „a pusztá semmi éppúgy nem hozhat létre egyetlen valóságos létezőt sem, amiként nem lehet egyenlő két derékszöggel sem.”⁵⁵ A saját létemre vonatkozó intuitív tudás tehát mutatja, hogy legalábbis egyvalami létezik. Mármint úgy tudom, hogy nem öröktől létezem, s létemnek kezdete volt. Aminek azonban kezdete volt, azt másvalaminek kellett létrehoznia. Kell tehát lennie valaminek, ami öröktől fogva van.⁵⁶

Amennyiben elfogadjuk, hogy van örök valóság, fölvetődik a kérdés, hogy milyen természetű. A válaszban Locke azt az elvet alkalmazza, hogy „ami létét és

kezdetét valami mástól nyerte, annak minden benne levő és hozzá tartozó része is szükségképpen másból jó.”⁵⁷ S minthogy az ember erőket, észrevevést és tudást talál magában, nyilvánvaló, hogy annak az örök valóságnak, amelytől függ, hatalmasnak és értelmesnek kell lennie. Hiszen egy olyan lény, amelyik híjával van a gondolkodásnak, nem hozhat létre gondolkodó lényt. Ebből Locke arra következtet, hogy „van egy örökkévaló, leghatalmasabb és legtöbbet tudó lény; s hogy valaki őt Istennek akarja-e nevezni, vagy nem, annak nincs fontossága. A dolog maga nyilvánvaló, és ebből az ideából, ha kellőképpen vizsgáljuk, könnyű levezetni mindazokat a további attribútumokat, amelyeket ennek az örökkévaló lénynek kell tulajdonítanunk.”⁵⁸

b) Az ész és a hit

Az ember azt várná, hogy a hittel elfogadott tételeket Locke a valószínű állítások közé sorolja. Valójában nem ez a helyzet. Ő ugyanis elfogadja az isteni kinyilatkoztatást, amely bizonyosságot nyújt a revelált (lat. *revelatio*: feltárás, kinyilatkoztatás) tanítás igazságáról. Isten tanúsága pedig kizárja a kételyt.⁵⁹ Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az Istenre vonatkozó valamennyi igazságot hittel fogadjuk el; hiszen Isten létéről például demonstratív jellegű tudásunk is van. A revelált igazságok észfeletti (de nem észellenes) igazságok, amelyeknek érvényét Isten tanúsága szavatolja. Locke tehát átvette azt a középkori megkülönböztetést, amely szerint az Istennel kapcsolatos igazságok között vannak olyanok, amelyek pusztán ésszel felismerhetők, s vannak olyanok, amelyeket csak a revelációból ismerhetünk.

Az empirista Locke tehát nem vonja kétségbe az isteni reveláció lehetőségét. Isten szavának tanúsága alapján ő maga is hisz a lélek halhatatlanságában, a test feltámadásában stb. Hangsúlyozza azonban, hogy azok a tételek, amelyek ellene mondanak az érzékelő bizonyosságnak, nem lehetnek isteni kinyilatkoztatások. Így például az átlényegülés katolikus tana, amely ellene mond az érzéki bizonyosságnak, szerinte nem észfölötti igazság, hanem észellenes tétel.⁶⁰

c) A vallási türelem

Locke a keresztény vallást tágan értelmezi, s ezért nem tartja fontosnak a felekezethez való tartozást. Ennek megfelelően messzemenő türelmet hirdet a különféle konfessziókkal (hitvallásokkal) szemben. A toleranciát tartja az igaz egyház legfőbb jellemzőjének.⁶¹ Szerinte vallási meggyőződése miatt senkit sem szabad kirekeszteni vagy állampolgári jogaitól megfosztani. „Ha egy római katolikus azt hiszi, hogy az, amit egy másik ember kenyérnek nevez, valóban Krisztus teste, akkor ezzel nem okoz kárt a felebarátjának. Ha egy zsidó nem hiszi, hogy az Újszövetség Isten Igéje, akkor ezzel nem változtat semmit az emberek polgári jogaiban. Ha egy pogány kételkedik mindkét Testamentumban, ezért nem büntetendő, mint romlott állampolgár... Készséggel elismerem, hogy ezek a vélemények hamisak és abszurdak. De a törvények dolga nem az, hogy

a vélemények igazságáról gondoskodjanak, hanem az államközösség, valamint az egyes emberek javainak és személyének biztonságáról és védelméről.”⁶²

Locke csak ott szab korlátokat a vallási türelemnek, ahol egy vallási közösség az egyes emberek javait, illetve személyi biztonságát veszélyezteti.

Ezért mondja: „Annak az egyháznak nem lehet joga arra, hogy a magisztrátus eltűrje, amely úgy van kialakítva, hogy mindenki, aki belép, ipso facto [a tényből következően] átmegy egy másik fejedelem hűségébe és szolgálatába.”⁶³ Ha ezt elviselnék, a politikai tisztségviselők testülete helyet adna egy idegen joghatóságnak a saját területén, és lehetővé tenné, hogy saját népét besorozzák katonának saját kormánya ellen. – A filozófus szerint a harcos, illetve az istentagadást a „vallás” igényével hirdető ateistákkal szemben sem kell vallási türelmet gyakorolni. Véleménye szerint „egyáltalán nem tűrhetők meg azok, akik tagadják Isten létét. Az ígéretek, szövetségek és esküszövegek, amelyek az emberi társadalom kötelei, nem tudnak hatni egy ateistára. Isten elvétele, bár csak gondolatban is, mindent felold; emellett azok, akik ateizmusukkal aláásnak és megsemmisítenek minden vallást, nem hivatkozhatnak a vallásra, hogy a tolerancia kiváltságát követeljék.”⁶⁴

5. Locke antropológiája és társadalomfilozófiája

a) Tanítása az emberről

Minden ember személy, utánozhatatlanul egyedi, önmagával azonos valóság. A skolasztikus hagyomány szerint a személy azonosságát az Isten által teremtet utánozhatatlanul egyedi szubsztancia (az egyedi lélek) biztosítja. Locke kerüli a szubsztancia kifejezést, mert szerinte az anyagi (a nem gondolkodó) szubsztanciákról nem lehet biztos ismeretünk. Abból indul ki, hogy a gondolkodásról (mint modusról) ellenben van belső tapasztalatunk.⁶⁵ Ezért a személy fogalmát a gondolkodás oldaláról közelíti meg: a személy „gondolkodó, értelmes lény, amely ésszel és reflexióval rendelkezik, s képes szemügyre venni önmagát mint önmagát, tehát mint olyan gondolkodó dolgot, amely különböző időpontokban és helyeken is ugyanaz; amit csakis ama tudatosság révén tehet meg, amely elválaszthatatlan a gondolkodástól, sőt úgy vélem, lényegi alkotórésze annak; elvégre lehetetlen, hogy bárki úgy észleljen, hogy ne észlelné, hogy észlel.”⁶⁶ – A személy vagy az én azonosságát a tudat biztosítja: „Az én a tudattól függ. Az én tehát ama tudatos, gondolkodó dolog (s nem számít, milyen szubsztanciából áll, szellemiből-e vagy anyagiból, egyszerűből-e vagy összetettből), mely gyönyört és fájdalmat érez, illetve amelyben ezek tudatosulnak, s amely boldogságra vagy nyomorúságra képes, és addig törődik önmagával, amíg ama tudat nyúlik.”⁶⁷

Bár a tudatot Locke reflexiónak (visszahajlásnak, visszapiillantásnak) is nevezi, nem valamilyen utólagos reflexióra gondol, azaz nem arra, hogy az észlelő ember utólagosan mintegy tárgyként szemléli önmagát és észlelőtevékenységét. Reflexión azt érti, hogy az észlelő ember magában az észlelésben hajlik vissza önmagára, amennyiben tevékenysége és énjé magában az észlelésben nem tárgyi módon jelen van önmaga számára: észleli azt, hogy

észlel, s tudja azt, hogy ő az, aki észlel. A szoros értelemben vett reflexiót (az éntudatot és az észlelő aktus tudatát) a filozófus nem keveri össze a tág értelemben vett s mindig utólagos reflexióval (amelyben az ember tárgyként tud önmagáról vagy valamilyen tettéről).

A tudattal azonosított személy az erkölcsi felelősség hordozója. Az én a jutalom s a büntetés tárgya: „A személy... azonosságában alapozódik meg a jutalom és a büntetés minden jogossága és igazságossága” – írja a filozófus.⁶⁸ Az erkölcsi felelősséggel kapcsolatban megjegyzi: ha ugyanaz az ember két különböző időpontban két különböző kapcsolhatatlan tudattal (például a józan és a részeg állapot tudatával) rendelkezik, akkor kétségtelen, hogy ugyanaz az ember különböző időpontokban más és más személy. Véleménye szerint ezt az emberi törvényhozás is figyelembe veszi: „az emberi törvények nem büntetik az örültet az épelméjű ember tetteiért, s az épelméjűt sem azért, amit mint örült követett el.”⁶⁹ Azt, aki magánál van és azt, aki magánkívül van, a törvényhozás két személynek minősíti.

b) A személy képességei

Az elme vagy szellem két képessége (ereje vagy tehetsége) az értelem és az akarat.⁷⁰ E képességek csak észbeli megkülönböztetés alapján, s nem valósan különböznek az elmétől.⁷¹ Az egyik képesség az értelem, amely az észrevevés képessége.⁷² Ennek jellemzője a tudatosság. A másik képesség az akarat: „az elmének azt a képességét, amellyel elrendelheti egy tetszése szerinti idea megfontolását vagy tartózkodást a megfontolástól, illetve melynek révén előnyben részesítheti a test valamely részének mozgásba hozatalát annak nyugalomban hagyásával szemben..., akaratnak nevezzük.”⁷³

Locke nem az akarat szabadságáról beszél, hanem az ember cselekvési szabadságáról. Véleménye szerint ugyanis az akarat és a szabadság is egy-egy képesség. Márpedig egy képesség nem lehet egy másik képesség attribútuma (lényegi jegye), hanem csak egy cselekvő emberé.⁷⁴ „A szabadságról alkotott ideánk... tetszőleges cselekvőben lévő képesség ideája, amelynek révén az illető, elméjének elhatározása vagy gondolata szerint, végrehajthat vagy éppen elkerülhet valamely meghatározott cselekvést, miáltal az egyiket előnyben részesíti a másikkal szemben” – írja.⁷⁵

Az ember cselekvési szabadságának metafizikai alapját Locke a keresztény vallás tanítására hivatkozva adja meg. Minden ember szükségszerűen törekszik a boldogságra. Lényünk végtelenül bölcs Alkotója ruházott föl bennünket a szabadság hatalmával, hogy ily módon ösztökéljen bennünket olyan cselekedetekre, amelyek alapján elérhetjük ezt a boldogságot.⁷⁶ Isten azt akarja, hogy a különféle mértékű gyönyörök, illetve fájdalmak megtapasztalása segítsen bennünket a végső boldogság elérésében: „van még egy oka annak, hogy Isten miért hintett más és más mértékű gyönyört, illetőleg fájdalmat ide is, oda is, mindama dolgokba, melyek körülvesznek bennünket, és hatást gyakorolnak reánk, s miért vegyítette őket össze szinte mindenben, amivel gondolataink és érzékeink foglalatoskodnak; nos, nem másért, mint hogy tökéletlenséget s a teljes boldogság hiányát lelvén mindazon örömekben, amelyeket a

kellemes dolgok nyújthatnak nekünk, végtére is oda jussunk, hogy a boldogságot csakis az Ő élvezésében keressük, akinél teljes öröm van, s kinek jobbján gyönyörűségek vannak örökké (Vö. Zsolt 16,11).⁷⁷

c) Az emberi közösség a természeti állapotban

Amint azt a kormányzatról szóló művének második kiadásában kifejti, Locke egyetért az anglikán teológus, Richard Hooker († 1600) véleményével, aki szerint a természeti állapotban az emberek szabadok és egyenlők voltak: „A bölcs ítélőtű Hooker oly magától értődőnek és vitathatatlannak tartja az emberek természettől való egyenlőségét, hogy erre alapozza az emberek közötti kölcsönös szeretet kötelezettségét, amelyre egymás iránti kötelességeiket építi, és amelyből levezeti az igazságosság és a szeretet nagyszerű elveit.”⁷⁸ A társadalom eredetének vizsgálatában a filozófus Hobbeshoz hasonlóan a természeti állapot eszméjéből indul ki. Az ő hipotézise szerint azonban a természeti állapot nem hadiállapot volt: „A természeti állapot voltaképpen az, ha emberek úgy élnek együtt az észnek megfelelően, hogy nincs közös földi feljebbvalójuk, akinek hatalmában állna ítélni közöttük.”⁷⁹ A hadiállapot a természeti állapot megsértése.

Locke úgy véli, hogy a természeti állapotot az ésszel felismerhető természeti erkölcsi törvény biztosítja: „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.”⁸⁰ Az emberek ugyanis valamennyien Isten teremtményei. S jóllehet az ember megvédheti magát a támadóval szemben, s megbüntetheti az agresszort (hiszen nincs még világi uralkodó), lelkiismeretét köti az erkölcsi természeti törvény, amely a társadalomtól függetlenül is kötelez. A természeti erkölcsi törvény egyetemesen kötelező törvény, amelyet az Istenre, az ember és Isten kapcsolatára, valamint az emberek alapvető egységére figyelő ész hirdet meg.

d) A politikai társadalom eredete

A polgári társadalom eredetét Locke a társadalmi szerződés elméletével magyarázza. Isten az embert társas lénynek teremtette: bár a természeti állapotban az emberek fölött nincs közös e világi hatalom, „a szükség, a célszerűség és a természetes hajlandóság erejével arra indította, hogy társaságban éljen.”⁸¹ A társadalom tehát természetes képződmény. A család éppúgy természetes az ember számára, mint a polgári vagy politikai társadalom, amennyiben az kielégíti szükségleteit. Mert annak ellenére, hogy a természeti állapotban az emberek függetlenek egymástól, a gyakorlatban nagyon nehéz megőrizni szabadságukat és jogaikat. Abból a tényből ugyanis, hogy a természeti erkölcsi törvény lelkiismeretben mindenkit kötelez, nem következik, hogy mindenki engedelmeskedik

is e törvénynek. Az embernek érdeke tehát, hogy szervezett társadalmat hozzon létre annak érdekében, hogy jogait és szabadságát hatékonyabban juttathassa érvényre.

Igaz ugyan, hogy Locke más képet festett a természeti állapotról, mint Hobbes, de ő sem tekinti eszményinek ezt az állapotot. Először is: „noha a természeti törvény nyilvánvaló és érthető minden eszes teremtmény számára, mindazáltal az emberek – akiket elfogulttá tesz saját érdekük, és akik, mivel nem tanulmányozták, tudatlanok e törvényt illetően – mégsem vetik alá magukat egykönnyen ennek mint olyan törvénynek, amelyet kötelező alkalmazniuk az egyes esetekben.”⁸² Kíváncsú tehát az írott törvény, amely kifejezetten megfogalmazza a természeti törvény tartalmát. Másodsor: a természeti állapotban nincs olyan ismert és elfogulatlan bíró, aki tekintéllyel el tudná dönteni a vitákat. Harmadszor: ebben az állapotban hiányzik a hatalom, amely alátámasztaná a helyes ítéletet, és biztosítaná a kellő végrehajtását. Ez az állapot arra készíti az embereket, hogy társadalommá egyesüljenek.⁸³

A filozófus szerint „a nagy és fő cél, amiért az emberek államokká egyesülnek, és kormányzatnak vetik alá magukat, a tulajdonuk megvédelem.”⁸⁴ A tulajdon kifejezést azonban itt nem a szokványos értelemben kell venni, mert Locke tágabb értelemben használja ezt a szót: az emberek azért társulnak, hogy „megvédjék életüket, szabadságukat és vagyonukat, amit közös elnevezéssel tulajdonnak nevezek”.⁸⁵

A politikai vagy polgári társadalom úgy jön létre, hogy mindegyik ember lemond a természeti törvény végrehajtásának hatalmáról, és átengedi azt a közösségnek: „az emberek természettől fogva mindnyájan szabadok, egyenlők és függetlenek, és ezért saját beleegyezése nélkül senkit sem lehet a vagyonából kitenni és alávetni egy másik ember politikai hatalmának. Az egyetlen mód, ahogyan valaki megváltik természetes szabadságától, és magára veszi a polgári társadalom kötelékeit, az, hogy megállapodik más emberekkel: összefognak és közösséggé egyesülnek abból a célból, hogy nyugodtan, biztonságban és békében éljenek egymással, hogy zavartalanul élvezzék javaikat, és nagyobb biztonságban legyenek mindenkivel szemben, aki nem tartozik a közösséghez.”⁸⁶

Ellenvetésül fel lehetne hozni, hogy a társadalmi szerződés vagy megállapodás nyomait nehéz fölfedezni a történelemben. Locke elismeri, hogy a történelmi adatok e téren hiányosak, de azt állítja, hogy mindenképpen fel kell tételeznünk a természeti állapotot és az abból való kiemelkedést.⁸⁷ A filozófus tehát a társadalmi szerződést minden bizonnyal történelmi eseménynek tekintette.

e) A tulajdonjog

A természetes jogok közül Locke a tulajdonjognak szentel legtöbb figyelmet. Minthogy az embernek kötelessége és joga létének megőrzése, azokhoz a dolgokhoz is joga van, amelyek e cél eléréséhez szükségesek. A föld javait Isten adta az embereknek. S ha Isten nem is osztotta föl a földet és javait, az ész megmutatja, hogy Isten akaratával összhangban van a magántulajdon eszméje. – A magántulajdonhoz az elsődleges jogcímet a munka szolgáltatja. A természeti

állapotban az ember munkájának gyümölcse a sajátja: „Bár a víz a kútban mindenkié, ki kételkednék abban, hogy a kancsóban a víz csakis azé, aki kimerte? Az ő munkája vette ki a természet kezéből, ahol közös és a természet valamennyi gyermekéé volt, és ezáltal sajátította ki.”⁸⁸

Locke nem állítja, hogy minden ember határtalanul halmozhatja tulajdonát mások rovására. Véleménye szerint „ugyanaz a természeti törvény, amely tulajdont ad nekünk..., egyszersmind korlátozza is ezt a tulajdont.”⁸⁹ A föld javai arra valók, hogy élvezzük őket. Ezért az ember annyit foglalhat le a javakból munkájával, amennyit fel tud használni úgy, hogy bármi módon javára váljék az életnek, és ne ártson. „Ami ezen túl van, az már meghaladja az ő részét, és másoké.”⁹⁰

6. Locke erkölcsbölcslete

Minthogy Locke elutasítja a velünk született eszmék tanát, elutasítja a velünk született gyakorlati vagy morális elvek hipotézisét is. Erkölcsi elveinknek (vagy legalábbis azok elemeinek) a tapasztalatból kell származniuk. Ez azonban nem akadályozza annak, hogy bizonyossággal felismerhessük az erkölcsi elveket. Ha ugyanis már vannak tapasztalatból eredő ideáink, ésszel megvizsgálhatjuk azokat, s megállapíthatjuk a köztük levő megegyezés vagy meg nem egyezés viszonyait. Különbséget kell tennünk az etikai tételben szereplő ideák vagy kifejezések, valamint a tételben állított viszony között. Az erkölcsi szabályban szereplő ideáknak végső fokon a tapasztalatból kell származniuk; a szabály igazsága vagy érvénye azonban független a megfigyeléstől. Ha például az igazmondás erkölcsileg jó, az 'igazmondás' és az 'erkölcsileg jó' ideáinak a tapasztalatból kell erednie; de az ideák közt állított viszony akkor is érvényben van, ha az emberek többsége nem mond igazat.

E megkülönböztetés alapján az empirista Locke racionalista etikát terjeszt elő. Azt mondja, hogy „az erkölcsstan is bizonyítható ugyanúgy, mint a matematika”.⁹¹ Ennek alapja az, hogy az etika olyan ideákkal foglalkozik, amelyek reális lények. A természettudományokban csak a dolgok nominális lényegét ismerjük meg. A matematikában azonban nincs különbség a valós és a névleges lényeg között. S ugyanez a helyzet az etikában is. Az igazságosság ideája például végső fokon a tapasztalatból származik abban az értelemben, hogy a tapasztalatból erednek azok az elemek, amelyekből az idea összetevődik. Nincsen azonban olyan valóság, amely ennek az ideának rajtunk kívül megfelelne. Ezért az etika demonstratív tudomány lehet: „Mert a bizonyosság nem egyéb, mint ideáink egyezésének vagy eltérésének, meg nem egyezésének észlelése, a bizonyítás nem egyéb, mint az ilyen megegyezésnek más ideák beiktatásával vagy közegén át való észrevétele; erkölcsi ideáink pedig, mint a matematikaiak, maguk az ősképek, s így szabatos és teljes ideák – tehát minden megegyezés vagy

meg nem egyezés, amelyet bennük találunk, igaz tudást termel ugyanúgy, mint a matematikai alakzatok esetében.”⁹²

A jót és a rosszat Locke az öröme és a fájdalomra vonatkoztatva írja körül. Jónak azt nevezzük, ami képes élvezetet okozni vagy növelni, illetve képes a fájdalmat csillapítani bennünk. Rossznak pedig azt nevezzük, ami valamely fájdalmat képes okozni vagy növelni, illetve csökkenteni tud valamely élvezetet.⁹³ Az erkölcsi jó nem más, mint szándékos cselekvéseink egybehangzása azzal a törvénnyel, amelynek értelmében a törvényhozó akaratánál fogva jó (élvezet) származik reánk. Az erkölcsi rossz pedig szándékos cselekvéseink ellenkezése bizonyos törvénnyel, amelynek következtében a törvényhozó akaratánál fogva rossz (fájdalom) ér bennünket.⁹⁴

A filozófus a törvények három fajtáját különbözteti meg: az isteni törvény, a polgári törvény és a közvélemény vagy a hírnév törvénye.⁹⁵ Az isteni törvény az, mely a tettek erkölcsi jóságának vagy rosszságának megítélése szempontjából a végső kritérium: „Úgy gondolom, nem akad annyira állatias ember, aki tagadná, hogy Isten szabályt adott az embereknek önmaguk kormányzására. Istennek joga van hozzá. Teremtényei vagyunk. Jósága és bölcsessége van arra, hogy cselekvéseinket a legjobb felé irányítsa. Hatalma van arra, hogy törvényét olyan jutalmakkal és büntetésekkel foganatosítsa, amelyeknek a másik életben végtelen súlya és tartama lesz; senki sem vehet ki bennünket kezéből. Ez az erkölcsi helyességnek egyetlen igazi próbaköve.”⁹⁶

Az isteni törvényről beszélve mondja Locke: „isteni törvényen értem azt a törvényt, amelyet Isten állított fel az emberek cselekedeteinek mértékéül, akár a természet adta értésükre, akár a kinyilatkoztatás szava.”⁹⁷ Másutt ezt írja: „Egy végtelen hatalmú, jóságú és bölcsességű legfelsőbb lény ideája – akinek művei vagyunk, s akitől függünk – és a saját magunkról mint értelmes, eszes lényekről való ideánk, világosak lévén bennünk, ha helyesen meggondoljuk és követjük őket, úgy vélem, kötelességeinknek és cselekvésszabályainknak olyan alapokat szolgáltatnak, amelyek az erkölcsant a bizonyítható tudományok közé helyezik. Nem vonom kétségbe, hogy önmagukban nyilvánvaló tételekből kiindulva, olyan vitathatatlanul szükségszerű következtetésekkel lehet kidolgozni a jónak és a rossznak mértékeit, mint a matematikában, ha valaki ugyanazzal a pártatlansággal és figyelemmel fordul feléje mind az egyik, mind a másik tudományban.”⁹⁸ Locke szerint tehát, ha figyelmesen megvizsgáljuk az isteni és az emberi természetet, valamint a két természet viszonyát, olyan nyilvánvaló erkölcsi elvekhez juthatunk, amelyekből más részleges morális elvek is levezethetők. A filozófus azonban nem dolgozott ki demonstratív etikai rendszert.

III.3 GEORGE BERKELEY

1. Élete és művei

George Berkeley az írországi Kilcreene-ben (Kilkenny közelében) született 1685-ben. Családja angol származású volt. Tanulmányait a Kilkenny College-ban kezdte meg. 1700-tól a dublini Trinity College-ban tanult tovább, ahol a skolasztikus filozófián kívül Descartes, Locke és Newton írásaival is meg-



GEORGE BERKELEY

ismerkedett. Majd ugyanennek a kollégiumnak tanára lett. 1710-től kezdődően protestáns lelkészként működött, és különféle akadémiai feladatokat látott el. Egyik londoni útja alkalmával megismerkedett J. Addison († 1719) esszéíróval, J. Swift íróval († 1745), A. Pope († 1744) költővel és más neves személyiségekkel. Két alkalommal a kontinensre is el látogatott.

1724-ben esperesi megbízást kapott. Esperesi működése idején felvetődött benne a gondolat, hogy az angol telepesek és az indiánok gyermekeinek nevelése végett iskolát alapít a Bermuda-szigeteken. 1728-ban megnősült, elvette Anne Forstert, s feleségének, valamint néhány lelkésznek társaságában Amerikába

utazott. Itt Rhode Islanden telepedett le. Miután azonban a tervezett iskolához kért anyagi támogatást nem kapta meg, 1731-ben visszatért Angliába.

Egy ideig Londonban élt, majd 1734-ben kinevezték az írországi Cloyne püspökévé. A katolikusokkal szemben felekezeti békére törekedett, és magáévá tette az emberek gondjait. Gazdasági kérdéseket is tanulmányozott, hogy valamilyen enyhíthessen a szegény sorsú ír embereken. Életének erre az időszakára esik a kátrányvíz (fenyőkátrányból és vízből előállított keverék) mellett kifejtett propagandája: a kátrányvizet ugyanis a pestis elleni „csodaszernék” tekintette. A kátrányvíz gyógyászati alkalmazásának érdekében végzett kutatásaiból és az új gyógyászati eszközt népszerűsítő törekvéseiből látszik, hogy a püspök nem volt érzéketlen a szenvedő emberek iránt. – 1752-ben családjával együtt Oxfordban telepedett le. 1753-ban halt meg. Az oxfordi Christ Church-ben temették el.

Főbb művei: *Arithmetica* (Aritmetika); *Miscellanea Mathematica* (Vegyes matematikai művek); *On Infinities* (A végtelenekről); *An Essay towards a New Theory of Vision* (Értekezés a látás új elméletéről) = rövid. *Essay*; *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (Értekezés az emberi tudás alapelveiről) = rövid. *Principles*; *Passive Obedience* (Passzív engedelmesség); *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (Hülasz és Philonusz három párbeszéde) = rövid. *Three dialogues*. Az *Essay* és a *Principles* előkészítő művének tekinthetők jegyzetfüzetei, amelyeket A. C. Fraser 1871-ben *Commonplace Book* (Közhelyes könyv) címen publikált, 1944-ben pedig A. A. Luce professzor *Philosophical Commentaries* címen adott ki. *De Motu* (A mozgásról); *An Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain* (Esszé Nagy-Britannia tönkretételének megakadályozásáról); *Alciphron, or The Minute Philosopher* (Alkiphron, avagy A jelentéktelen filozófus); *The Theory of Vision, or Visual Language, Shewing the Immediate Presence and Providence of a Deity, Vindicated and Explained* (A látás elmélete vagy vizuális nyelv, amely az Istenség közvetlen jelenlétét és gondviselését mutatja, igazolja és magyarázza); *The Analyst or A Discourse Addressed to an Infidel Mathematician* (Az elemző, avagy Egy hitetlen matematikushoz intézett értekezés); *A Defence of Free-Thinking in Mathematics* (A szabadgondolkodás védelme a matematikában); *The Querist* (A kérdező); *A word to the wise: or, an exhortation to the Roman Catholic clergy of Ireland* (Egy szó a bölcsekhez, avagy buzdítás Írország római katolikus papságához); *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water And divers other Subjects* (Siris: filozófiai reflexiók és vizsgálatok a kátrányvíz erényeiről és különféle más témákról); *Farther Thoughts on Tar-water* (További gondolatok a kátrányvízről).

2. Tanítása a megismerésről

a) Az észlelés mint tapasztalat

Az empirista Berkeley tanítása szerint minden ismeretünk a tapasztalatból indul ki. A tapasztalat azonos az észleléssel (lat. *perceptio*). Véleménye, hogy csak az nevezhető valóságosnak vagy létnek, ami valamilyen tudatban van, vagy abba kerül. Ezt a gondolatot úgy fogalmazza meg, hogy a dolgok léte azonos az észlelt létükkel: „lenni (lat. *esse*) és észleltnek lenni (lat. *percipi*) a dolgok számára ugyanaz”.¹

„A különböző érzetek vagy az érzékre bevésődött eszmék, bármennyire is keverednek vagy kombinálódnak egymással... nem létezhetnek másként, mint az őket észlelő elmében. Azt hiszem, erről intuitív ismeretet szerezhet bárki, aki odafigyel arra, hogy mit értünk a létezés kifejezésen, amikor azt az érzékelhető dolgokra alkalmazzuk. Az asztalra, amelyen írok, azt mondom, hogy létezik; vagyis látom és érzem; és ha nem lennék a dolgozószobámban, azt mondanám, hogy létezik; ezt úgy értem, hogy ha a dolgozószobámban lennék, észlelhetném,

vagy hogy egy másik szellem ténylegesen észleli. Volt egy szag, vagyis szagolták; volt egy hang, vagyis hallották; egy szín vagy alak, és azt látással vagy tapintással érzékelték. Ez minden, amit ezeken és a hasonló kifejezéseken érteni tudok. Ami ugyanis azt illeti, amit a gondolkodás nélküli dolgok abszolút létezéséről mondanak, anélkül, hogy bármilyen kapcsolat lenne az észlelésükkel, az számomra tökéletesen érthetetlen. A létük (lat. *esse*) észleltnek lenni (lat. *percipi*) lét, és az sem lehetséges, hogy az őket észlelő elmén vagy gondolkodó dolgokon kívül bármilyen létezésük lenne.”²

A lét és az észlelt lét azonosítása nem azt jelenti, hogy amit nem észlelünk, az egyáltalán nincs. Berkeley csupán azt állítja, hogy mindannak, ami van, valamilyen tudathoz kell tartoznia. Ezt elsősorban a materialistákkal szemben hangoztatja, akik úgy vélik, hogy például a fizikai anyag létezhet elgondoló tudat (Isten) nélkül is. Velük szemben állítja: „A materialisták és a köztem folyó vitában nem az a kérdés, hogy a dolgoknak van-e valódi létezésük ennek vagy annak a személynek az elméjén kívül, hanem az, hogy van-e abszolút létezésük, amely különbözik az Isten által észlelttől és minden elmén kívül esőtől.”³ A filozófus tehát nem azt akarja mondani, hogy a fizikai anyag egyáltalán nem létezik, hanem azt, hogy a valamilyen elmétől függetlenül létező anyag nem lehetséges, elme nélkül el sem gondolható.

b) A tapasztalat adatai: a tudat tárgyai

Berkeley szerint a tapasztalatnak háromféle adata, és így a tudatnak háromféle tárgya van. Ezek: az érzékelés ideái, a reflexiós fogalmak, valamint az emlékezet és képzelet segítségével alkotott eszmék.⁴

Az érzékelés ideái képzetszerű eszmék. Ezeket a filozófus az észlelt egyedi létezőkkel azonosítja. Minden idea képzeleti megjelenítés (lat. *repraesentatio*), s ez csak konkrét lehet (képszerű képzet, „állókép”). Elvont képek (ang. *abstract pictures*) nincsenek. Nem képzelhető el például olyan általános háromszög, amely „sem nem derékszögű, sem nem ferdeszögű, sem egyenlő oldalú, sem egyenlő szárú, sem pedig egyenlőtlen oldalú, hanem egyidejűleg mindegyik és egyik sem.”⁵

Az általános ideákat a filozófus nominalista módon fogja fel. A konkrét részleges (különös) idea általános érvényűvé válhat (egyetemes idea lehet belőle), amennyiben több egymáshoz hasonló és azonos szóval kifejezett idea jelölésére használjuk: „meg kell jegyezni, hogy én egyáltalán nem az általános ideák létét tagadom, csupán az absztrakt általános ideáét... Mármint, ha azt akarjuk, hogy szavainknak értelmük legyen, és csak arról beszéljünk, amit fel is tudunk fogni, akkor úgy hiszem, el kell ismernünk, hogy egy önmagában véve különös idea akkor válik általánossá, ha vele képviseltetjük az ugyanilyen fajtájú összes egyéb különös ideát, vagy ezeknek a helyébe állítjuk.”⁶

A reflexiós fogalmak az elme saját tevékenységének megfigyeléséből eredő homályos ismeretek vagy fogalmak (lat. *notiones*). Berkeley azt állítja, hogy a tudat tevékenységéről, mint például az akarásról, a szeretetről, a gyűlöletről stb. nem alkothatunk ideát, azaz statikus képet. Megfogalmazása szerint e tevé-

kenységekről csak „valamiféle ismeretünk” (ang. *some notion*) van, amennyiben ismerjük vagy értjük a tevékenységekre utaló szavak jelentését.⁷

Az emlékezet és a képzelet ideái (a fantazmák) azok az eszmék, amelyeket tetzésünk szerint hozunk létre. Míg az érzékelés ideáinak észlelésében passzívak vagyunk, az emlékezet és a képzelet ideáinak esetében elménk aktív. Az elme által létrehozott ideák, az elképzelések, az álmképek stb. az érzékelés ideáinak másolatai vagy képei.⁸

A tapasztalat adatai közé nemcsak az észlelt dolgok (az ideák) és a reflexió homályos fogalmai tartoznak, hanem az észlelő elme (ang. *mind*), szellem (ang. *spirit*) vagy lélek (ang. *soul*) is. Az észlelő elme – képzeeteivel és fogalmaival ellentétben – önmagában fennálló valóság, azaz szubsztancia. Az észlelő elméről azonban éppúgy nincs képszerű ideánk, mint ahogyan a tudati tevékenységeinkről sincs. Lelkünkéről csak nem képszerű ismerettel (lat. *notio*, ang. *notion*) rendelkezünk.

Bár lelkemről nincs ideám, „mindazonáltal tudom, hogy én, aki szellem vagy gondolkodó szubsztancia vagyok, ugyanolyan biztosan létezem, mint ahogyan tudom, hogy az ideáim léteznek. Továbbá, tudom, hogy mit értek az én és az önmagam kifejezéseken; és ezt azonnal vagy intuitíve tudom, bár nem úgy érzékelem, mint ahogyan egy háromszöget, egy színt vagy egy hangot érzékelek. Az elme, szellem vagy lélek az az oszthatatlan, kiterjedés nélküli valami, amely gondolkodik, cselekszik és érzékel. Azért mondom, hogy oszthatatlan, mert nem kiterjedt; és nem kiterjedt, mert a kiterjedt, alakos, mozgó dolgok ideák; és ami ideákat érzékel, ami gondolkodik és akar, az nyilvánvalóan nem idea, és nem is olyan, mint egy idea. Az ideák inaktív és érzékelt dolgok. A szellemek pedig tőlük teljesen különböző létezők. Ezért nem mondom, hogy a lelkem egy idea, vagy olyan, mint egy idea.”⁹

3. Az Isten elgondolásában lévő kozmosz

A létet az észlelt vagy valamilyen tudatban lévő léttel azonosító Berkeley szerint a kozmosz az észlelt és észlelhető létezők (ideák) összessége. Ez nem jelenti azt, hogy a filozófus a szolipszizmus álláspontját vallaná. A latin *solus ipse* (egyedül ő maga) kifejezésről elnevezett szolipszista felfogás szerint kizárólag az egyedi szellem vagy tudat létezik, s a világ minden létezője ennek az egyedi tudatnak elgondolása, észlelése vagy képzelete. Berkeley nem állít ilyesmit: azt mondja, hogy ha az érzékelhető dolgok léte nem az én egyedi szellememtől, személyes észlelésemtől függ, a dolgok akkor is valóban léteznek, de csak azért, mert egy végtelen szellem (Isten) elgondolásai.

„Számomra... nyilvánvaló, hogy az érzékelhető dolgok nem létezhetnek másként, mint az elmében vagy a szellemben. Ha pedig nem a gondolkodásomtól függenek, s létük független az általam észlelt léttől, ebből nem azt a következtetést vonom le, hogy nincs valós létük, hanem azt, hogy kell lennie egy másik elmének, amelyben léteznek. Amennyire tehát biztos, hogy az érzékelhető világ valóban létezik, annyira biztos, hogy van egy végtelen, mindenütt jelenlévő Szellem, aki tartalmazza és támogatja azt.”¹⁰

Nyilvánvaló, hogy azok is tévednek, akik a filozófusnak akozmista (a kozmosz látszat jellegét hirdető) felfogást tulajdonítanak. Ő nem azt tanítja, hogy az észlelt és az észlelhető létezőkből álló kozmosz csak az emberi észlelésben áll fenn, hanem azt, hogy az isteni tudattól függetlenül nem létezhetne.

Berkeley az isteni tudattól való függőséggel magyarázza azt is, hogy az érzékelés eszméit állandóság, rend és törvényszerű összekapcsolódás jellemzi.

„Az érzéki ideák erősebbek, élénkebbek és világosabbak, mint a képzelet ideái; azonfelül állandóak, rend és összetartozás jellemzi őket, s nem véletlenszerűen idéződnek fel, mint azok, amelyek az emberi akarat hatására jönnek létre, hanem szabályos láncolatban vagy sorban, amelynek bámulatra méltó összefüggése kielégítően tanúskodik szerzője bölcsességéről és jóindulatáról. Mámost azokat a társulási szabályokat vagy megállapodott módokat, amelyeken az elme, amelytől függünk, érzéki ideákat kelt bennünk, természeti törvényeknek nevezzük; ezeket tapasztalással tanuljuk meg, ez tanít meg arra, hogy ilyen meg ilyen ideák a dolgok szokásos rendje szerint ilyen meg olyan más ideákkal járnak együtt.”¹¹

4. Berkeley tanítása Istenről

Isten szellem, s a szellem nem lehet az érzékelő tapasztalat tárgya. Róla éppúgy nem lehet ideánk, mint ahogy a szellemi szubsztanciának tekintett lelkünk-ről vagy mások lelkéről sem tudunk képzetet alkotni.¹² Ennek ellenére Berkeley úgy gondolja, hogy a tapasztalatból kiindulva mégis szerezhetünk ismeretet Istenről, és igazolhatjuk létét. – Azt mondja, hogy jóllehet saját tevékeny lelkünk-ről nem lehet inaktív (állóképszerű) eszménk, a lelki tevékenységeinkre irányuló reflexióinkból szerezhetünk róla valamiféle ismeretet. Úgy véli, hogy ehhez hasonlóan az Istenről is lehet közvetett ismeretünk: mint ahogyan szellemünk aktivitásáról ismeretet nyerünk a képzeleti és emlékképek megalkotása közben, úgy a tevékeny isteni szellemről is lehet tudásunk.

„Mert az Istenre vonatkozó valamennyi ismeretet úgy szerzem meg, hogy saját lelkemre reflektálok, felerősítve annak erejét és eltávolítva tökéletlenségeit. Ezért bár nincs róla inaktív (állóképszerű) ideám, de bennem van valamiféle aktív gondolkodó képe (ang. *thinking image*) az istenségnek. És bár nem az érzékszerveimmel érzékelem Őt, mégis van róla fogalmam, vagy reflexió és érvelés útján ismerem meg. A saját elmémről és a saját eszmémről közvetlen tudásom van; és ezek segítségével közvetve felfogható más szellemek és eszmék létezésének lehetősége. Továbbá a saját lényemből és a függőségből, amelyet énemben és eszmém-ben találok, az értelem cselekedetével szükségszerűen következtetek egy Isten létezésére, és minden teremtetett dologra Isten elméjében.”¹³

Berkeley úgy véli, hogy ennek az ismeretnek alapján Isten létét és tulajdonságait is igazolhatjuk. Abból indul ki, hogy az érzéki ideákat nem mi hozzuk létre, hiszen az észlelésben szellemünk passzív módon viselkedik. S minthogy feltételezi, hogy a lét csak tudati lét lehet, gondolatmenetét így folytatja: föl kell tételeznünk, hogy azokat az ideákat, amelyeket nem mi alkotunk, közvetlenül az Isten, azaz a mi akaratunktól különböző hatalmas és bölcs akarat hozza

létre bennünk. Ha pedig az emberi szellemeket megelőző és az azoktól függetlenül létező érzéki dolgok létezésére gondolunk, ugyancsak Isten akaratával és észlelésével kell ezeket együtt gondolnunk.

„Mindenki előtt nyilvánvaló, hogy ama dolgok, amelyeket a természet műveinek neveznek, tehát az általunk észlelt ideák vagy érzetek túlnyomó része nem általunk jön létre, és nem az emberek akaratától függ. Létezik tehát valami más Szellem, amely okozza őket; az ugyanis elfogadhatatlan, hogy önmaguktól állnak fenn... Ám ha figyelmesen szemügyre vesszük a természeti dolgok szilárd szabályosságát, rendjét és láncolatát, a teremtetés bámulatos nagyszerűségét, szépségét és tökéletességét a nagyobb dolgokban, és nem mindennapi ötletességét a kisebbekben, valamint az egésznek a pontos harmóniáját és illeszkedését, mindenekfölött pedig az élvezet és fájdalom soha eléggé nem csodálható törvényeit, az állatok ösztöneit vagy természetes hajlamait, vágyait és szenvedélyeit – mondom, ha mindezt tekintetbe vesszük, s közben szem előtt tartjuk az Egy, Örök, végtelenül Bölcs, Jó és Tökéletes attribútumok jelentését és horderejét, akkor világosan észrevevesszük, hogy ezek az előbbiekben említett Szellemet illetik meg, azt, aki cselekszi mindezt mindenben, és minden Őbenne áll fenn.”¹⁴

A filozófus úgy gondolja, hogy Isten tevékeny módon és bensőleg van jelen minden szellemenben. A természet rendje az Ő „beszédje”, amely által attribútumait és akaratát kinyilvánítja. Minden ugyanis, ami történik, Isten szabad akaratából történik, s a természet törvényei nem mások, mint az isteni akarat szilárd rendelkezései. A filozófus szerint a tőlünk különböző többi emberi szellem is csak Isten közvetítésével tud ránk hatást gyakorolni.

„Egyetlen olyan emberre utaló jel vagy általa kiváltott hatás sincs, amely ne tanúskodnék egyúttal még sokkalta erősebben ama Szellem létéről, akit a természet Alkotójának nevezünk. Mert nyilvánvaló, hogy az emberi akarat csak a test végtagjainak mozgatása révén tud hatást gyakorolni más személyekre, ám az már teljesen a Teremtő akaratától függ, hogy e mozgásokra valamilyen idea következzen vagy idéződjék fel a másik személy elméjében. Egyedül 'Ő tart meg mindenedet hatalmának szavával', és létesíti a szellemek között azt a kapcsolatot, amelynek révén ezek képesek észlelni egymás létezését. Ez a tiszta és világos fény azonban, miközben mindent bevilágít, maga láthatatlan marad.”¹⁵

A filozófus átveszi az ágostoni megvilágítás (lat. *illuminatio*) tanát, miszerint az örök és változatlan minták (a platóni ideák) megvilágítják szellemünket, azaz lehetővé teszik, hogy az eszmék tökéletessége alapján ítélhessük meg, illetve rangsoroljuk földi dolgainkat. A tiszta és világos fényről beszélve Berkeley hasonló gondolatot fogalmaz meg: a természetet észlelő ember magában az észlelésben érinti valahogyan az isteni (immár platonikus értelemben vett) ideákat is.

5. Berkeley antropológiája

A filozófus szerint az ember szellemnek (ang. *spirit*) és képzetek gyűjteményének (ang. *collection of ideas*) az egysége. A szellem a lélek, a képzetek gyűjteménye pedig a test.

A lélek vagy elme szellemi szubsztancia, amely az értelem és az akarat képességeivel rendelkezik. „A szellem egyetlen egyszerű, osztatlan és aktív létező: amennyiben észleli az ideákat, értelemnek nevezzük, amennyiben létrehozza ezeket vagy bármilyen más módon foglalatoskodik velük, akaratnak mondjuk.”¹⁶ Jóllehet a lélekről mint tevékeny szellemről, illetve tevékenységeiről nem tudunk ideát (képszerű képzetet, ’állóképet’) alkotni, mégis van róla valamilye ismeretünk (ang. *notion*).¹⁷

A test Berkeley szerint nem szubsztancia, hanem képzetek gyűjteménye (ang. *collection of ideas*), ideák kombinációja (ang. *combination of ideas*). Ismeretelméletében láttuk, hogy a filozófus az észlelt (vagy valamilyen elme által elgondolt) létet azonosítja a valós léttel. Ezért kijelentése nem úgy értendő, hogy emberi testem nem valóságos, hanem csak aktív képzeletem szüleménye. Inkább azt akarja mondani, hogy testem az isteni elmétől eredő és függő ideák kombinációja, vagyis olyan képzetgyűjtemény, amelyet elmém passzív módon befogad, azaz észlel.

A filozófus szerint az ember sok szempontból Isten által determinált lény, de az emberi akarat szabad. A testünket és a világ egészét jelentő érzéki képzetek összességét az isteni elme gerjeszti (okozza) bennünk. „Az érzéki észlelés ideái ... nem véletlenszerűen gerjesztődnek, amint az emberi akarat hatásai gyakran, hanem szabályos láncolatokban vagy sorozatokban, amelyek csodálatra méltó összekapcsolódása kellőképpen tanúsítja szerzőjük bölcsességét és jóindulatát. A meghatározott szabályokat vagy módszereket pedig, amelyekben az elme, amelytől függünk, az érzékelés eszméit gerjeszti bennünk, a természet törvényeinek nevezzük.”¹⁸ Ez azt jelenti, hogy az érzéki eszméink meghatározottságnak (determinizmusnak) rendelődnek alá. Erre utal Berkeley, amikor azokat a módokat, amelyeken Isten érzéki eszméinket okozza, természeti törvényeknek nevezi. Az emberi akarat azonban az emlékezet és a képzelet eszméinek létrehozásában, illetve az eszmékkel kapcsolatos műveleteiben nem mutat az isteni okozáshoz hasonló rendet: véletlenszerűen és rendezetlenül működik, illetve kezeli eszméit.¹⁹ Berkeley szerint ez mutatja annak, hogy az emberi akarat szabad: semmi sem determinálja, illetve az ember akaratlagos döntéseinek oka egyedül az akarata.

Az ember szabadságával együtt jár az a tény, hogy erkölcsileg felelős tetteiért. A filozófus véleménye az, hogy az erkölcsi felelősség nem magában a cselekvésben, hanem a cselekvésre irányuló akaratban rejlik. Jóllehet az életében s cselekedeteiben (a testével és cselekedeteivel azonos érzéki eszmék világában) bekövetkezett változások nem az ember akaratának eredményei, erkölcsileg akkor is felelős, amennyiben akarja vagy nem akarja ezeket a változásokat.

Az alapvető erkölcsi törvények összességét Berkeley Istentől eredő természeti törvénynek nevezi, és megállapítja róla: „a természet törvénye olyan szabályok

vagy előírások rendszere, amelyeket ha mindannyian, minden időben, minden helyen és minden ember betart, szükségszerűen elősegítik az emberiség jólétét, amennyiben az emberi cselekedetekkel elérhető.”²⁰ Ezek közé a szabályok vagy előírások közé tartoznak a tízparancsolat és a keresztény erkölcs előírásai. A filozófus Pál apostol tanítására hivatkozva (vö. Róm 13,1–2) a keresztény erkölcs előírásai közé sorolja azt a követelményt is, amelyet ő egy különös kifejezéssel ’passzív engedelmességnek’ (ang. *passiv obedience*) nevez. Ezen azt érti, hogy nem szabad erőszakosan ellenállni a legfőbb világi hatalomnak.²¹ Ezt az elvet a zsarnoki hatalom esetében is követendőnek tartja, és így indokolja: „ha a dolgokat helyesen mérlegeljük, akkor kiderül, hogy a kormányzat rossz tulajdonságainak erőszakkal való orvoslása a legjobb esetben is nagyon veszélyes kísérlet, és gyakran rosszabb állapotba hozza a közösséget, mint amilyenben azelőtt volt.”²² Véleménye szerint az erőszakos ellenállással együtt járó vérontás, nyomorúság és zűrzavar olyan állapotot teremt, amely elviselhetetlenebb, mint amit a legabszolútabb és legsúlyosabb zsarnokság néven ismerünk a földön. Álláspontjának megerősítése végett Platónra is hivatkozik,²³ és így összegzi véleményét: „Mindent egybevetve azt hiszem, a pogány filozófussal zárhatunk, aki szerint a bölcs embernek az a dolga, hogy soha ne kísérelje meg a kormányzat erőszakos megváltoztatását, ha az nem javítható meg honfitársai lemeszárlása és száműzése nélkül: hanem nyugodtan üljön, és imádkozzon jobb időért.”²⁴

Berkeley szerint az ember lelke halhatatlan valóság: „a lélek oszthatatlan, testetlen, kiterjedés nélküli, és következésképpen romolhatatlan. Semmi sem lehet világosabb, mint az, hogy a mozgások, változások, bomlások és felbomlások, amelyeket óránként látunk a természetes testeknél... nem érinthetnek egy aktív, egyszerű, nem összetett szubsztanciát: egy ilyen létező tehát természetének ereje által felbomolhatatlan, vagyis az ember lelke természeténél fogva halhatatlan.”²⁵

Probléma: A filozófus azt mondja, hogy a lélek létezése az észlelésben, az akarásban/cselekvésben, azaz a gondolkodásban áll. Ez felveti azt a kérdést, hogy vajon a hol gondolkodó, hol nem gondolkodó léleknek melyik állapota jut el az örökkévalóságra. A kérdést a filozófus azzal válaszolja meg, hogy Descartes-hoz hasonlóan azt mondja: a lélek mindig gondolkodik. Véleménye szerint az idő nem más, mint az elménkben lévő eszmék egymásra következése. Nincsen egyetemes időfolyam vagy tartam, amelyben valamennyi lélek részt vesz. Minden léleknek ’saját ideje’ van. Ez azt is jelenti, hogy amikor nem gondolkodunk, számunkra idő sincsen. A saját időben a gondolkodó állapotokat nem szakítják meg a nem gondolkodás állapotai. S ebben az értelemben mondja a filozófus, hogy lelkünk mindig gondolkodik: „Az idő... az elménkben lévő eszmék egymásra következésétől elvonatkoztatva semmi. Ebből következik, hogy bármely véges szellem időtartamát az egymást követő ideák vagy cselekvések számával kell megbecsülni ugyanabban a szellemben vagy elmében. Ennek egyértelmű következménye, hogy a lélek mindig gondolkodik.”²⁶

III.4 DAVID HUME

1. Élete és művei

David Hume egy elszegényedett skót kisbirtokos fiaként 1711-ben született Edinburgh-ben. Családja jogi pályára szánta őt, de az ifjút jobban érdekelt a filozófia és a tanítás. Minthogy azonban apja nem volt olyan jómódú, hogy fia hajlamait támogathatta volna, először kereskedelmi tanulmányokat folytatott



DAVID HUME

Bristolban, majd Franciaországba ment, ahol irodalmat tanult. Franciaországi tartózkodása alatt írta meg az *Értekezés az emberi természetről* című művét. Visszatérése után, 1737-től egy ideig anyjával és testvérével együtt Skóciában élt. 1745-ben az edinburgh-i egyetemen filozófiai katedrát pályázott meg, de szkeptikus és ateista híre miatt e pályázata eredménytelen maradt. Egy ideig magántanítóként és titkárként kereste kenyerét. Közben azonban filozófiai művein is dolgozott.

1752-ben az edinburgh-i jogi fakultás könyvtárosa lett. Könyvtárosi működése alatt kezdett bele Anglia történelmének megírásába. 1763-ban Párizsba ment, ahol az angol követ-ség titkáráként dolgozott. Párizsban kapcsola-

latba került a francia Enciklopédia összeállításán fáradozó enciklopédistákkal, többek között Rousseau-val is. Angliába való visszatérése után két évig államtitkári állást töltött be. 1769-ben visszatért Edinburgh-be, és itt élt 1776-ban bekövetkező haláláig.

Főbb művei: *A Treatise of Human Nature* (*Értekezés az emberi természetről*) = rövid. *Treatise*; *Essays, Moral and Political* (*Erkölcsei és politikai tanulmányok*); *Political Discourses* (*Politikai tanulmányok*); *An Enquiry concerning Human Understanding* (*Vizsgálódás az emberi értelemről*) = rövid. *Enquiry*; *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (*Tanulmány az erkölcs alapelveiről*) = rövid. *Principles of Morals*; *The natural History of Religion* (*A vallás természettörténete*) = rövid. *NHR*; *Dialogues concerning Natural Religion* (*Beszélgetések a természetes vallásról*) = rövid. *Dialogues*.

2. Hume ismeretelmélete

Hume a tudat tartalmairól, e tudattartalmak kapcsolatáról és különbségéről, az eszmék (ideák) társulásáról, az elvont egyetemes eszmékről, a megismerés és a valóság viszonyáról, valamint az emberi megismerés tárgyairól értekezve mutatja be ismeretelméletét. Ez az ismeretelmélet fenomenalisztikus jellegű. A görög *phainomenon* (jelenség) szóról elnevezett fenomenalisztikus leírasmód jellemzője az, hogy a valóságot úgy mutatja be, ahogyan az az észlelésben megjelenik az ember számára. Észlelésen a filozófus kizárólag az érzékelő tapasztalatot érti.

a) A benyomások és az ideák

Az emberi megismerést vizsgáló empirista filozófus szerint a tudattartalmak vagy észleletek (ang. *perceptions*) két csoportja: a benyomások (ang. *impressions*) és az ideák (ang. *ideas*) vagy eszmék. „Az emberi szellem észleleteit két különböző fajtára lehet osztani, benyomásokra és ideákra”¹ – írja.

A benyomások az érzékelő tapasztalat közvetlen adatai: „Azokat az észleleteket, amelyek a legerőteljesebben és a leghevesebben lépnek föl, benyomásoknak nevezhetjük; e név alá foglalok minden érzetet, szenvedélyt és emóciót, abban az állapotában, ahogyan először megjelenik a lélekben.”²

A benyomások lehetnek egyszerűek és összetettek. Más szempontból a benyomások két fajtája: az érzékelés benyomásai és a reflexió benyomásai. Az első fajtába sorolható benyomásaink „előttünk ismeretlen okból támadnak a lélekben”.³ A második fajta benyomásaink jórészt ideákból származnak: az eredeti benyomásokról (hidegérzet, szomjúságérzet stb.) a szellem másolatot (ideát) készít, s amikor ezek az ideák felmerülnek a lélekben, a hidegérzet, szomjúságérzet stb. új benyomásait hozzák létre.⁴

Az ideák vagy eszmék a benyomások képmásai vagy halvány utánzatai: „Ideának pedig a benyomásoknak az elmében vagy gondolkodásban megjelenő halvány képmásait nevezem.”⁵ Az ideák a benyomásokhoz hasonlóan vagy egyszerű, vagy összetett ideák.

b) A benyomások és az ideák kapcsolata és különbsége

Az ideák általában megfelelnek a benyomásoknak: „Ha behunom a szemem és elképzelem a szobámat, kialakuló ideáim pontosan visszaadják korábbi benyomásaimat; egyikben sincs olyasmi, ami ne volna meg a másikon is... Az ideák és a benyomások láthatólag mindig megfelelnek egymásnak.”⁶ Vannak azonban kivételek is. Az összetett idea (például egy város ideája) nem felel meg pontosan az összetett benyomásnak (a város összetett érzetének). Emellett van olyan összetett idea, amelynek közvetlenül nem felel meg semmilyen összetett benyomás: „Elképzelhetek magamnak valami olyan várost, mint az Új Jeruzsálem: utcái aranyból, falai gyémántból – holott sohasem láttam ilyesmit.”⁷ Ebben az esetben összetett ideának nem felel meg semmiféle összetett benyomás. Az ellenben kétségtelennek látszik, hogy minden egyszerű benyomáshoz megfelelő idea tartozik, és viszont.⁸

Az ideák és a benyomások különbsége eltérő élelénkségükben van: a benyomások erőteljesen és hevesen lépnek föl, az ideák kevésbé élénk módon. Vannak természetesen olyan esetek is, amelyekben a benyomások és ideák élelénksége megközelíti egymást: „így alvás közben, lázas állapotban, az őrültség megnyilvánulásaként vagy a lélek bármely heves érzelmi felindulásában könnyen előfordulhat, hogy ideáink megközelítik benyomásainkat, mint ahogy, másrészt, néha az is megesik, hogy benyomásaink oly halványak és erőtlének, hogy nem tudjuk megkülönböztetni őket ideáinktól.”⁹ Általánosságban mégis érvényes, mondja a filozófus, hogy „a legelevenebb gondolat még mindig alatta áll a legbágyadtabb érzetnek”.¹⁰

Hume szerint nincsenek velünk született ideák, hiszen ideáink a benyomásokból erednek. A benyomások megelőzik az ideákat abban az értelemben, hogy az ideák a benyomásokból származnak: „Ha azt akarom, hogy egy gyermek ideát alkosson magának a bíbor vagy a narancsszínről, az édes vagy a keserű ízről, akkor a tárgyakat állítom elé, vagy – más szavakkal – felkeltem benne ezeket a benyomásokat, és nem teszek olyan értelmetlenséget, hogy az ideák felidézésével próbáljam létrehozni a benyomásokat.”¹¹

c) Az ideák társulása

Ha valamely benyomás egyszer megjelent az elmében, idea gyanánt kétféleképpen jelenhet meg újra: vagy úgy, hogy élelénkségét illetően csak kismértékben veszít eredeti elelénkségéből (s mintegy közbülső helyet foglal el az idea és a benyomások között), vagy pedig semmi sem marad eredeti elelénkségéből, s teljességgel ideává válik. Az első módon az emlékezőtehetség ismétli benyomásainkat, a második módon pedig a képzelőerő.¹²

Az emlékezőtehetség (lat. *memoria*) és a képzelőerő (lat. *imaginatio*) ideái egyrészt élelénkség szempontjából különböznek. Másrészt a memória nemcsak az ideákat őrzi meg, hanem rendjüket, helyzetüket is. Az imagináció azonban ebből a szempontból kötetlen. A képzelőerő szabadon áthelyezheti és megváltoztathatja ideáit: ez történik a költeményekben vagy a regényes történetek meséiben: „másról sincs szó bennük, mint szárnyas lovakról, vad sárkányokról és szörnyű óriásokról; teljesen felforgatják a természetet”.¹³

Annak ellenére, hogy a képzelőerő szabadon választhatja szét és egyesítheti az ideákat, az ideák összekapcsolása mégsem véletlenszerűen történik, hanem valamiféle „asszociációt teremtő minőség” alapján, amelynek révén az egyik idea természetes módon maga után vonja a másikat.¹⁴ Ezt a minőséget vagy egységesítő elvet „valamiféle gyengéd készítésnek (ang. *gentle force*) foghatjuk föl, amely általában érvényesül”.¹⁵ Hume szerint e gyengéd vonzerő okairól szinte semmit sem tudunk, természetét nem tudjuk megmagyarázni. Ugyanakkor felsorol három minőséget, amelyek az asszociációt játékba hozhatják: „Három minőség létezik, amely képes ilyen asszociációt teremteni és átvezetni a szel-

lehet az egyik ideától a másikig, nevezetesen a hasonlóság, a térbeli és időbeli érintkezés, valamint az ok és okozat kapcsolata.”¹⁶

Hasonlóságon alapuló asszociáció megy végbe például akkor, amikor a festmény felébreszti az ábrázolt személy képzetét. Térbeli és időbeli érintkezésen alapul a képzettársítás, amikor többszöri érintkezés révén összekapcsolódnak a képzetek: az egyik érzet a megszokás miatt felidézi a másikat, a villámlás a dörgést, a tűz az égés érzetét stb. Az okságon alapuló asszociáció (például a seb látása feleleveníti a fájdalom érzetét) a tér és időbeli érintkezésen alapuló képzettársítással magyarázható.

d) Az elvont egyetemes ideák

Hume megdicséri a nagy filozófust, Berkeley-t, aki azt állította, hogy „minden általános ideánk olyan különös eszme csupán, mely egy bizonyos névhez van csatolva, s hogy a különös ideák e név révén kapnak szélesebb jelentést, a név teszi, hogy a különös ideák alkalomadtán felidéznek a hozzájuk hasonló egyedi tárgyakat.”¹⁷ Hume az általános ideát képnek vagy képzetnek tekinti, és nem érthető struktúrának, mint Arisztotelész vagy a skolasztika. A kép csak egyedi lehet. Ezért mondja: annak föltételezése, hogy van olyan háromszög, amely mindegyik háromszöggel azonos, ugyanakkor egyikkel sem azonos, képtelenség. „Az elvont ideák tehát önmagukban véve egyediek, bármilyen általánossá válhatnak is a tekintetben, hogy mi mindent képviselnek.”¹⁸

Az egyedi ideák általánossá válására a következő magyarázatot adja: megszoktuk, hogy ha gyakran megfigyelt dolgok között hasonlóságot találunk, valamennyiükre ugyanazt a nevet alkalmazzuk. Miután e szokást elsajátítottuk, ha a nevet halljuk, a név hallása feleleveníti az említett dolgok egyikének ideáját. A név nem tudja felidézni az összes dolog ideáját, de megteremti bennünk azt a készséget vagy szokást, hogy alkalomadtán bármely másik dolog ideáját előteremtsük. Vegyük például azt – mondja Hume –, hogy a háromszög szó kimondásához valamelyik egyenlő oldalú háromszög ideája kapcsolódik. Ha ezután azt állítjuk, hogy a háromszög szögei egyenlők, akkor nyomban előzőlni képzeletünket sok más egyedi (egyenlőtlen oldalú, egyenlő szárú stb.) háromszög, amelyek mutatják, hogy előbbi állításunk hamis. A kérdésre, hogy a név hallatán miért tudjuk oly könnyedén felidézni a többi különös ideát, Hume ezt válaszolja: szellemünk működésének végső okaira nem lehet magyarázatot találni.¹⁹

e) Az ismerettevékenység és a valóság

Hume azt tanítja, hogy az emberi megismerés nem éri el a valóságot. A benyomások eredete ismeretlen.²⁰ A benyomások ténylegesen a tudatban vannak, de nem mondhatjuk róluk, hogy az elmén kívüli elsődleges minőségek hozták őket létre (mint ahogyan ezt Locke állította). Arra sem hivatkozhatunk, hogy Isten okozta ezeket (miként ezt Berkeley tanította). Egyszerűen nem tudjuk, s nem is fogjuk megtudni, vajon van-e az elmén kívül valamilyen ok, amely létrehozta bennünk a benyomásokat, vagy pedig elménk teremő ereje hozza őket létre. Az asszociálódó ideák megjelenítette érthető rend sem a dolgok (objektív) rendjéből ered, hanem a szellemnek abból a pszichikai hajlamából, hogy ideákat meghatározott módon egymáshoz kapcsoljon.

Ezért az igazságot sem úgy kell felfognunk, mint a szellem és a valóság megegyezését, hanem az idea és a benyomás megegyezésének kell tekintenünk. Igaz az idea abban az esetben, ha megfelelő benyomás is van vagy lehetséges hozzá. Mert ha ilyen nincs vagy nem lehetséges, az idea jelentés nélküli puszta szó: „Ha tehát felmerül bennünk a gyanú, hogy egy filozófiai fogalmat (ahogy ez nagyon is gyakran megesik) minden meghatározott jelentés vagy eszme nélkül alkalmaznak, csak azt kell megvizsgálnunk, milyen benyomásból ered ez az állítólagos eszme. És amennyiben ilyen benyomást lehetetlen felfedezni, gyanúnk beigazolódott.”²¹

f) Az emberi megismerés tárgyai

Hume szerint a megismerés tárgyai nem a valóságos dolgok, hanem vagy az ideák és az ideák közti viszonyok, vagy pedig a tények és a tények közti viszonyok: „Az emberi értelem vagy vizsgálódás valamennyi tárgyát önként adódóan két fajtára oszthatjuk, nevezetesen eszmék közötti viszonyokra és tényekre” – írja.²²

A tudomány tárgyai tehát egyrészt az ideák és a köztük levő viszonyok (ang. *relations of ideas*). Hume szerint ideákkal és a köztük lévő viszonyokkal foglalkozik a mértan, az algebra és a számtan tudománya. Az eszmék közötti viszonyok (például az átfogó négyzete egyenlő a két befogó négyzetének összegével) vizsgálatában bizonyosságra juthatunk, mert ezek nem függenek a létező dolgoktól: „Ha a természetben sohasem létezett volna kör vagy háromszög, az Eukleidész által bebizonyított igazságok akkor is mindörökké bizonyosak és magától értetődők maradnának” – mondja a filozófus.²³

A benyomásokként jelentkező tények (ang. *matters of fact*) és a tények közti viszonyok is a tudomány tárgyai között szerepelnek. Hume szerint a tényekkel foglalkozó tudományokban nem juthatunk olyan bizonyosságra, mint az ideákkal foglalkozó tudományokban: „Valamennyi tény ellenkezője is lehetséges, mert az sosem tartalmazhat ellentmondást, s az elme éppoly könnyűszerrel és világosan el tudja képzelni, mintha a valóságnak teljesen megfelelné. A nap holnap nem fog felkelni – ez a tétel semmivel sem kevésbé érthető és éppoly kevésbé tartalmaz ellentmondást, mint az az állítás, hogy fel fog kelni. Ezért hiába is igyekeznénk téves voltát bizonyítani.”²⁴

Hume következetlen, szkeptikus és végső fokon agnosztikus filozófus.

Következetlen, mert amikor azt mondja, hogy csak a benyomásokat és az ideákat ismerjük meg, és nem a valóságot, nem gondol arra, hogy ennek az állításnak igazolásához valamilyen mértékben mégis csak meg kell ismernünk a valóságot is.

A filozófus szkeptikus (a biztos ismeret lehetőségét kétkedve fogadó) gondolkodó. Szemmel láthatóan azt állítja, hogy a tényekkel foglalkozó tudományokban nem juthatunk bizonyosságra.

Agnosztikus, a valóság megismerhetőségét tagadó bölcselelő is, hiszen föltevése szerint nem a dolgokat ismerjük meg, hanem csak a benyomásokat.

3. A metafizika lerombolása

Hume véleménye szerint a hagyományos metafizika alapfogalmai: az abszolút tér, a szubsztancia ideája és az okság elve. Empirikus előfeltevései alapján úgy véli, hogy ezek az alapvető metafizikai fogalmak nem igazolhatók, mert nincs tapasztalati alapjuk.

a) Az abszolút tér ideája, azaz egy olyan határtalan kiterjedésnek eszméje, amely a testeket megelőzően, üres térként (lat. *spatium vacuum*) is létezik, fiktív (kitalált és nem igazolható) idea. Az embernek ugyanis csak a tér egyes részeiről vannak benyomásai, azaz csak egyes kiterjedt és fennmaradó minimummokról, s nem a kiterjedésről mint olyanról. Mivel minden benyomásnak van egy minimuma, amelyen túl nem észlelhetünk semmit (s amiért a benyomások oszthatóságának határai vannak), az üres tér nem okozhat bennünk semmiféle benyomást.²⁵

b) A szubsztancia ideája is fiktív eszme, mert nincs tapasztalati alapja. Az empirista előfeltevésekből kiinduló Hume a szubsztanciát nem szellemileg belátható struktúrának fogja föl, hanem valamiféle elképzelhető szubsztrátumnak (hordozó alanyak). Erről a hordozó alanyról mondja azt, hogy megismerhetetlen, azaz nem alkothatunk róla képzetet, mivel nem valamiféle benyomásnak a megfelelője. Véleménye szerint a szubsztancia szó egyszerűen ideák gyűjteményére utal: „nem alkotunk magunknak olyan ideát a szubsztanciáról, mely több volna, mint a különös tulajdonságok ilyen vagy olyan összességének az ideája, és nem is gondolunk semmi többre, amikor beszélünk vagy elmélkedünk róla.”²⁶

A belső szubsztancia (az én vagy lélek) sem lehet a közvetlen észlelés tárgya. Hume azt mondja, hogy a belső szubsztancia, a tudattevékenységek feltételezett maradandó forrása, vagyis az én sem jelentkezik a reflexióban: „ami engem illet, bármennyire igyekszem közvetlenül megjeleníteni azt, amit saját magamnak nevezek, mindig erre vagy arra a sajátos észleletre bukkanok, a hideg vagy a meleg, a sötétség vagy a világosság, a gyűlölet vagy a szeretet, a fájdalom vagy az öröm észleletére. Sohasem sikerül oly módon elcsípnem saját magamat, hogy egyben ne találkoznám valamilyen észlelettel is.”²⁷ – Megjegyezzük, hogy Hume összekeveri az éntudatot a befelé tekintéssel (lat. *introspectio*) vagy az utólagos reflexióval. Az ilyen reflexióban valóban nem lehet megtalálni a tudat tárgyai között az ént vagy lelket. Az éntudat azonban nem ezt jelenti, hanem azt, hogy miközben észlelek valamit, tudok arról, hogy észlelek, anélkül, hogy észlelő énemről tárgyszerű képem lenne.

c) A filozófus szerint a hagyományos metafizika harmadik alapfogalma, az okság elve csak megszokásból eredő hiedelmen (ang. *belief*) alapul, ezért alkalmatlan arra, hogy általa biztos ismeretet szerezhessünk a valóságról.

Az okság elve az okozat felől megközelítve azt mondja ki, hogy „ha valami létezni kezd, akkor szükségképpen oka is van létezésének”.²⁸ Az ok felől megközelítve az elv azt mondja, hogy „ilyen és ilyen sajátos okoknak ilyen és ilyen sajátos okozatai vannak”.²⁹ Az elv azonban lényegileg felülmúlja a benyomá-

sok rendjét, mert ebben az elvben nem csupán a benyomásokból nyert ideákat társítjuk egymással, hanem szükségszerű összefüggést is föltételezünk bennük: föltételezzük, hogy az egyik tárgy szükségszerűen elvezet egy eddig még ismeretlen másik tárgyhoz.

Az okság elve azonban nem igazolható a tapasztalatot megelőzően (lat. *a priori*) és a tapasztalat alapján (lat. *a posteriori*) sem.

A tapasztalatot megelőzően azért nem igazolható, mert a 'létrehozás' viszonya nem található meg az ideák mint ideák között. S minthogy a képzelőerő elválaszthatja egymástól az ok és az okozat ideáját, szükségszerű összefüggés sem lehet közöttük.³⁰ – Az okság elve az érzékelő tapasztalat alapján (lat. *a posteriori*) sem igazolható. Az érzéki tapasztalat ugyanis csak az időbelileg egymást követő vagy a térbelileg érintkező benyomások közti állandó kapcsolatot (ang. *constant conjunction*) mutatja, de nem mutatja a köztük levő szükségszerű kapcsolatot (ang. *necessary conjunction*), amelynek alapján egyiket a másiktól le lehetne vezetni.³¹

Hume meggyőződéssel vallja, hogy az okság elve nem más, mint megszokáson alapuló hiedelem. A hiedelmet vagy vélekedést úgy definiálhatjuk – mondja –, mint „olyan eleven ideát, melyet egy éppen megjelenő benyomáshoz kapcsolunk vagy asszociálunk.”³² „Ha megszoktuk, hogy két benyomást mindig együtt találunk, akkor az egyiknek a megjelenése vagy ideája közvetlenül átvezeti szellemünket a másiknak az ideájához.”³³ „Így például emlékszünk rá, hogy láttuk a tárgyak lángnak nevezett fajtáját, és éreztük az érzeteknek azt a fajtáját, amelyet melegnek nevezünk. S azt is felidézzük, hogy ezek valamennyi múltbeli előfordulásuk során állandóan találkoztak egymással. Az egyiket minden további nélkül oknak nevezzük, a másikat pedig okozatnak, és az egyiknek a létezéséből a másikéra következtetünk.”³⁴

A filozófus elismeri, hogy a gyakorlati életben a megszokás szinte legyőzhetetlen hitet eredményez a tárgyak létét és az oksági összefüggések tárgyi érvényét illetően. Úgy véli azonban, hogy ezt a legyőzhetetlen hitet elméletileg nem tudjuk alátámasztani.³⁵

4. Tanítása Istenről és a vallásról

Hume szerint a világból, illetve ennek rendjéből kiindulva az okság elvének alkalmazásával nem bizonyíthatjuk egy végtelenül tökéletes és értelmes oknak, Istennek a létét.

Az okság elve elsősorban azért alkalmatlan Isten létének igazolására, mert ok-okozati összefüggést csak akkor állíthatunk, ha az ok és az okozat jelenségei között állandó kapcsolatot fedeztünk fel. Az empirista filozófus szerint azonban Istenről mint okról nem lehet tapasztalatunk. Ezért a világ adottságaiból a létesítő okára történő következtetés bizonytalan, mert a feltételezett ok az emberi tapasztalat körén teljesen kívül esik.³⁶

Hume azt az istenbizonyítékot is problémásnak tartja, amelynek megalkotói a világ rendjében valamiféle tervszerűséget (ang. *design*) látnak, és ebből a terv-

szerű rendből kiindulva következtetnek a végtelenül bölcs Tervezőre.³⁷ Azt mondja: ha valamilyen okozatból következtetünk az ok léteire és természetére, az oknak csak olyan minőségeket tulajdoníthatunk, mint amelyek elegendők az okozat magyarázatához. „Ha azonban további sajátságokat tulajdonítunk neki, vagy ha más okozatok kiváltására is képesnek minősítjük, ez esetben csakis a vélekedés jogával élünk.”³⁸ Ez azt jelenti: ha el is fogadjuk, hogy Isten a világegyetem rendjének megteremtője, ebből csak az következik, hogy pontosan olyan mérvű hatalom, szellemi képesség és jóindulat birtokában van, mint amilyen az alkotásában megnyilvánul. Ennél többet sosem leszünk képesek bebizonyítani.³⁹

A vallás eredetét és természetét vizsgáló Hume úgy véli, hogy az emberiség kezdeti vallása a sokistenhit (politeizmus) volt. Véleménye szerint a sokistenhívő emberek első vallási eszméi nem a természet tervszerűnek látszó alkotásainak szemléléséből eredtek, hanem olyan érzelmekből, mint a félelem vagy a remény.⁴⁰ Amikor aztán a sokistenhitet felváltotta az egyistenhit (monoteizmus), a félelem vagy a remény érzelmei már csak egyetlen láthatatlan és értelmes hatalom iránt táplálódtak. Az idők folyamán az emberek megpróbálták a vallást racionális alapokra helyezni, de a racionális érvek – legalábbis Hume szerint – nem bírják el a kritikai elemzést.

5. Tanítása a világról

A filozófus azt állítja: jóllehet a testek létezésébe vetett hit természetes hit, nem tudjuk igazolni, hogy ideáinknak és benyomásainknak objektív valóságok felelnek meg.⁴¹ Az érzékek nem lehetnek forrásai annak az elgondolásnak, hogy a testek észlelésünkötől függetlenül is folytatják létüket. Az érzékek ugyanis egyrészt nem mutatnak észleléseinktől különböző testeket,⁴² másrészt nem működhetnek úgy, hogy abbahagyják működésüket. Az empirista Hume úgy gondolja, hogy az elme nem igazolhatja a testek objektív létezését: „a filozófia azt tanítja, hogy minden, ami megjelenik szellemünknek, észlelet csupán, s nem folyamatosan és a szellemtől függetlenül létezik”.⁴³

A filozófus elgondolása szerint a benyomásoknak megfelelő objektív valóságok föltételezése a képzelőerőnek köszönhető. Ha észleleteinkben állandóság és összefüggés mutatkozik, a képzelőerő hajlik arra a föltételezésre, hogy egymástól elszakított észleleteinket valamiféle rejtett valóságos létezés kapcsolja össze.

Egymástól elszakadó észleleteink gyakorta az állandóság jegyét mutatják, azaz vannak állandóan visszatérő és egymáshoz hasonló benyomásaink: „a hegyek, a házak, a fák, amelyekre éppen pillantásom esik, mindig ugyanilyen rendben táruultak elém, és ha elfordítván a tekintetemet vagy lehunyván pilláimat, egy időre szem elől veszítem is őket, utána mindjárt a legcsekélyebb változás nélkül jelennek meg számomra.”⁴⁴ S ha az észleletek változnak is, változásaikban gyakorta összefüggést fedezhetünk fel: „ha egy órányi távollét után vissza-

térek szobámba, a kályhában égő tűz már nincs abban az állapotban, mint egy órával korábban, ámde megszoktam, hogy más esetekben hasonló változás megy végbe ugyanennyi idő alatt, akár jelen vagyok, akár nem. Tehát ez a változások során megmutatkozó összefüggés is jellemzője a külső tárgyakkal, nemcsak állandóságuk.”⁴⁵

Ha a szellem megfigyeli a benyomások állandóságát és a benyomások közti összefüggést, arra törekszik, hogy ezt az állandóságot és összefüggést teljessé tegye: „képzeloerőnk, belemerülve valamilyen gondolatmenetbe, gyakran akkor sem áll meg, amikor tárgya elmaradt már mögötte, miként az evezők által mozgásba hozott gálya is folytatja útját, noha nem kap újabb lökést.”⁴⁶ Az állandóságot és az összefüggést a képzeloerő azzal a föltételezéssel teszi teljessé, „hogy egymástól elszakított észleleteinket valóságos létezés kapcsolja össze, amely rejtve marad érzékeink előtt”.⁴⁷

Az észlelések összefüggései eredményezik a képzeloerőben azt a hitet, hogy a tárgyak folyamatosan léteznek, és az egymástól különböző észleletek állandósága (ami a memóriaképek egybemosásából adódik) vezet ahhoz a föltevéshez, hogy a tárgyak észleleteinktől függetlenül is léteznek. E föltevés helyességét azonban Hume szerint racionálisan nem tudjuk bizonyítani.

Minthogy az okság elve szokáson alapul, a világ tudományos megismerése lehetetlen. A tudomány igazságait nem bizonyítjuk, legfeljebb valószínűsítjük – mondja a filozófus. Nem tudjuk, hanem hisszük, hogy minden ember meg fog halni, vagy hogy holnap fölkel a nap.⁴⁸ A természet eredetére és sajátosságaira vonatkozóan sem lehet biztos tudásunk: „Amíg nem tudunk megnyugtató magyarázatot találni arra, hogy ezer és ezer tapasztalat birtokában miért hisszük, hogy a felemelt kő leesik és a tűz éget, addig miképpen alkothatnánk magunknak kielégítő ítéletet a világ keletkezéséről, a természet öröktől való és örökké tartó rendjéről?”⁴⁹

6. Hume antropológiája

a) Fenomenalisztikus embertana

Hume az ember valóságát, illetve a lélek és test egységét is fenomenalisztikus módon írja le: úgy mutatja be, ahogyan az az észlelésben megjelenik az ember számára. Ennek megfelelően mondja, hogy a belső tapasztalatban, a befelé tekintésben (lat. *introspectio*) mutatkozó lélek vagy elme nem valamiféle szellemi szubsztancia (miként ezt a skolasztika állította), hanem észleletek kötege vagy együttese.⁵⁰ – Abból kiindulva, hogy az elmében észlelésein, azaz benyomásain és eszméin kívül semmi sem lehet reálisan jelen,⁵¹ a külső tapasztalat tárgyait, így a testet is észleletek együttesének nevezi.

Állításait félreértenénk, ha úgy értelmeznénk, hogy ezekben tagadja az elme észleléseitől független lélek és test létezését. Hume előfeltételezi a lélek (elme, lélek, szellem vagy én) és a test valóságos létét.⁵² Ő csak annyit akar mondani, hogy az észlelésben soha nem jelentkezhethet az észleléstől függetlenül létező

elme vagy test metafizikai valósága. Kifejezetten állítja, hogy az ő fenomenalisztikus leírásában az elme lényege ugyanúgy ismeretlen marad számunkra, mint a külső testeké.⁵³

Hume az elmét (lelket, szellemet vagy ént) belső észleletek kötegének tartja. Beszél ugyan valóságáról, leírja asszociációkat teremtő, emlékező, képzelő és akarati képességeit, de maga is bevallja, hogy az elme természetét és egységesítő tevékenységét nem tudja megfelelően magyarázni. Egyik írásában az elmét színpadhoz hasonlítja, és ezt mondja róla: „Az emberi szellem olyan, mint valami színház, ahol sorra fellépnek a különféle észleletek, jönnek és mennek, s a helyzetek végtelen változatosságában keverednek egymással. Valójában nincs benne egyszerűség, ha egy meghatározott időpontban tekintjük, és nincs azonoság, ha különböző időpontokat hasonlítunk össze... És ne hagyjuk magunkat félrevezetni a színház hasonlatától. Kizárólag maguk az egymást követő észleletek alkotják szellemünket, és a leghozzávetőlegebb képzetünk sincs a színpadról, amelyen ezek a jelenetek lejátszódnak, vagy arról, hogy miféle anyagokból ácsolták ezt a színpadot.”⁵⁴ – Ugyanez a helyzet az ember testének esetében is. Az ember teste külső észleletek kötege: benyomások és ideák egysége, amelyek eredete ismeretlen. Az észleléseinktől független testet nem ismerhetjük meg.

b) A lélek megismerhetőségének nehézségei

Hume szerint a tudattevékenységek egységesítő alapjának és forrásának tekintett lélekről vagy énről nem lehet érzéki benyomásunk és ideánk: „az én vagy személyiség nem lehet egy bizonyos benyomás, hanem inkább olyasvalami, amire – a feltételezés szerint – benyomásaink és ideáink sokasága vonatkozik. Ha volna olyan benyomásunk, mely alapjául szolgálhatna az én ideájának, akkor ennek a benyomásnak változatlanul ugyanannak kellene maradnia egész életünk során, minthogy az én állítólag ily módon létezik. Ám valójában nincsenek ilyen állandó és változatlan benyomásaink... következésképpen egyáltalán nincs ilyen ideánk.”⁵⁵

Azt a hajlamunkat, hogy szellemünknek azonosságot, egyszerűséget és folyamatos létezést tulajdonítunk, Hume azzal magyarázza, hogy összekeverjük az azonosságot az összekapcsolt tárgyak képzetével.⁵⁶ Az emberi szellem nem más, mint egymást követő és egymással relációban levő észlelések kötege. Az emlékezet hasonlóságot fedez fel a különféle percepciókötegek között. „Ez a hasonlóság okozza a keveredést, ez késztet bennünket arra, hogy – tévesen – az azonosságnak a képzetével helyettesítsük az összekapcsolt tárgyakét.”⁵⁷ A képzelőerő folyamatosan fennálló és önmagával azonos valóságnak tekinti az egymástól különböző, de egymásra hasonlító percepciókötegeket. S „így jutunk el a léleknek, az énnak és a szubsztanciának a képzetéhez”.⁵⁸

Hume-nak a személy azonosságára vonatkozó magyarázata egyáltalán nem kielégítő. Félreérthető módon használja például az azonosság kifejezést. Úgy látszik, azt állítja, hogy észleleteinknek tulajdonítunk azonosságot. Ez azonban nem igaz még abban az esetben sem, ha valóban folyamatosan fennmaradó alanynak tekintjük magunkat. Továbbá a filozófus nem

ad valós magyarázatot a memória működésére, jóllehet hangsúlyozza szerepét. Nehéz belátni, hogy elmélete alapján egyáltalán hogyan lehetséges a memória. Nem teszi világossá, hogy ha az elme csak észleletek kötege, amelynek minden tagja különbözik a másiktól, hogyan gyűjtheti egybe az emlékeket. Egyik percepció észleli a másikat? S ha igen, hogyan?

A filozófus feltehetően tisztában volt az említett nehézségekkel. A szubsztanciális lélek fogalmát kiiktatván ugyanis bevallja, hogy nem tudja magyarázni a tudat egységét: „minden reményem szertefoszlik, amikor ezután meg kellene magyaráznom, hogy milyen elvek szerint egyesülnek az egymást követő észleletek elménkben vagy tudatunkban. Nem talállok olyan elméletet, amely kielégítő választ adna erre a kérdésre. Röviden, nem tudom összeegyeztetni egymással az alábbi két elvet, és az sem áll módomban, hogy lemondjak valamelyikről. Különböző észleleteink mind különböző létezők – így az egyik. S a másik: szellemünk sohasem észlel valóságos kapcsolatot a különböző létezők között.”⁵⁹

c) Az ember halhatatlanságának lehetősége

Hume fenomenalisztikus lélektana alapján nincs értelme a lélek halhatatlanságáról beszélni. Ennek ellenére a filozófus nem zárta ki a halál utáni továbbélés logikai lehetőségét. James Boswell skót író egy beszélgetésben (1776. júl. 7.) megkérdezte őt, lehetségesnek tartja-e a jövődő életet. Hume azt válaszolta: lehetséges, hogy egy tűzre dobott széndarab nem ég el. Ezt komoly válasznak szánta arra utalván, hogy a halál utáni élet logikai lehetőség. Hozzátette azonban: az ember legértelmetlenebb álma az örök élet vágya.⁶⁰

d) Az emberi akarat és a szabadság problémája

Hume szerint az akarat valamiféle benyomás: „akaratlan nem értek semmi mást, csupán azt a belső benyomást, amelyet érzünk és felismerünk, amikor tudatosan hozzuk létre testünknek valamilyen új mozgását, illetve szellemünknek valamilyen új észleletét”.⁶¹

A motívum és a cselekvés között ugyanolyan állandóságot figyelhetünk meg, mint amelyet az észlelt jelenségek között is megfigyelhetünk. És ez az állandóság ugyanúgy befolyásolja szellemünket, mint a fizikai dolgok esetében: azaz arra készteti szellemünket, hogy „egyiknek a létezéséből a másikéra következtesünk.”⁶² Ha az állandósággal összekapcsolódó jelenségeket a szükségszerű (oksági) összefüggés jellegével ruházzuk fel, nincs okunk arra, hogy az akaratitaktusoktól megtagadjuk ugyanezt. Kétségtelen, hogy tetteinket gyakorta meghatározásoktól mentesnek éljük meg. Ahogy növekszik azonban tudásunk, annál világosabbá válnak a karakter, a motívum és a választás közti összefüggések. Nincs megfelelő okunk annak föltételezésére, hogy létezik a szabadság kitüntetett szférája, amelyből hiányzik a szükségszerű kapcsolat.

Ennek az állításnak megértéséhez figyelembe kell vennünk, hogy Hume számára a szükségszerűség hiánya a véletlent (ang. *chance*) jelenti. Véletlenül pedig az oknélküliséget érti. Így az ő látásában az az állítás, hogy az ember bizonyos esetekben a közömbösség szabadságával rendelkezik, egyenértékű azzal, hogy bizonyos esetekben az emberi aktusoknak nincs oka: „Az én definícióm szerint az ok-okozati kapcsolatnak lényeges alkotórésze a

szükségyszerűség; következésképpen a szabadság, megszüntetvén a szükségyszerűséget, egyúttal megszüntet minden okot, vagyis nem más, mint a véletlen. Ám a véletlen – a közfelfogás szerint – ellentmondást foglal magában, s a tapasztalattal mindenképpen ellentétes, ezért ugyanezeket az érveket föl lehet hozni a szabadság és a szabad akarat ellen is.”⁶³

A filozófusnak ez az álláspontja érthetőbbé válik, ha figyelembe vesszük, hogy ő az oksági kapcsolatnak csak egyetlen típusát fogadta el: nevezetesen azt, amelyben a jelenségek közti állandó kapcsolat alkotja az objektív elemet, a szükségyszerű összefüggés elemét pedig a megfigyelő alany viszi e kapcsolatba. Az okságnak e leszűkített látásában természetyszerű, hogy a (szükségyszerű elemet kizáró) szabad cselekvés ok nélküli cselekvés volna.

Hume szerint csak akkor beszélhetünk az ember szabadságáról, ha a szabadságot az önkéntességgel (ang. *spontaneity*), a külső kénysztől való mentességgel azonosítjuk. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az értelmes lény cselekedeteinek nagy részét külső kényszer nélkül hajtja végre. A filozófus úgy véli, csak a spontaneitás értelmében vett szabadság illeti meg az embert. Azzal is érvel, hogy ha az úgynevezett szabad aktusokat a véletlennek kellene tulajdonítanunk (azaz ok nélküliek lennének), Isten részéről is igazságtalan dolog volna, hogy a felelősséget az emberre hárítja, s elítéli helytelen tetteiért.

Nyilvánvaló, hogy Hume-nak a szabadságra vonatkozó fejtegetései az okságra vonatkozó előítéletének függvényei. S ha ezek az előfeltevések nem állják meg helyüket, a filozófus szabadságfogalma is problematikussá válik.

e) A szenvedélyek vagy emóciók

A szenvedélyek (érzelme) vagy emóciók a reflexió benyomásaihoz tartoznak. „Az eredeti benyomások vagy az érzékelés benyomásai úgy támadnak a lelkünkben, hogy nem előzi meg őket valamilyen másik észlelet; testi állapotunk, életerőink mozgása hozza létre őket, vagy pedig az, hogy tárgyak hatnak külső szerveinkre. A másodlagos vagy reflexiós benyomások az előbbiek némelyikéből alakulnak ki vagy közvetlenül, vagy pedig az eredeti benyomás ideájának közvetítésével. Érzékeink minden benyomása az előbbi fajtába tartozik, a testi fájdalmakkal és örömekkel együtt, míg a szenvedélyek és más hasonló emóciók az utóbbiba tartoznak.”⁶⁴ Így a testi fájdalom benyomása eredményezheti például a bánat, a félelem, a remény stb. szenvedélyeit. Ezek másodlagos benyomások, hiszen egy elsődleges, eredeti benyomásból (a fájdalomból) származnak.

Hume különbséget tesz a közvetlen és a közvetett szenvedélyek között. A közvetlen szenvedélyek a gyönyör vagy a fájdalom megtapasztalásából közvetlenül erednek. Ilyenek: a vágy, a viszolygás, a bánkódás, az örvendezés, a félelem stb. emóciói. A közvetett emóciók nem a gyönyör vagy a fájdalom élményéből erednek közvetlenül, hanem „a benyomások és az ideák kettős kapcsolatából származnak”.⁶⁵ Ilyenek: a büszkeség, a szégyenkezés, a szeretet, a gyűlölet stb.

A filozófus hangsúlyozza, hogy a szimpátia jelentősen befolyásolja emocionális életünket. Mások szenvedélyeit e szenvedélyek hatásai alapján ismerjük: „amikor szimpátia révén tölti

el valamilyen érzelem a lelkünket, először hatásaiból ismerjük föl, az arckifejezésben és a beszédben megnyilvánuló külső jeleiből, amelyek alapján ideát alkotunk róla magunkban.”⁶⁶ Minthogy a benyomás és az idea különbsége az élenkség fokozatában áll, az élénk idea benyomássá alakulhat. És éppen ez történik a szimpátia esetében. Ha valamilyen szenvedélyt hatásai alapján megismertünk, s ideát alkottunk róla, előfordulhat, hogy „ez az idea nyomban benyomássá alakul át, s olyan erőssé és elevenné válik, hogy valójában már magát a szenvedélyt érezzük.”⁶⁷ Ennek az átalakulásnak alapja az, hogy „a természet nagyfokú hasonlóságot teremtett minden emberi lény között, és hogy sohasem tapasztalunk másokban olyan szenvedélyt, mely – kisebb vagy nagyobb mértékben – ne volna meg bennünk magunkban is.”⁶⁸

Mindaz, amit Hume a szimpátiáról mond, aligha egyeztethető össze azzal, amit az emberi elméről és az okságról tanít. Tény azonban, hogy a filozófus tudatában volt az emberi létezők közötti bensőséges kapcsolatoknak. Látásában az emberek közössége nem egymástól elszigetelt lények világa, hanem a hétköznapi tapasztalat univerzuma, amelyben az egyedi emberek sokféle kapcsolatban állnak egymással.

7. Hume társadalomfilozófiája

a) A társadalom születése

Hume szerint a társadalom szervezett emberi közössége hasznossága miatt jött létre: „az összefogás növeli erőnket; a foglalkozások megosztása gyarapítja képességeinket; a kölcsönös segítség révén kevésbé vagyunk kitéve a sorscsapásoknak és a baleseteknek. Ily módon válik előnyössé számunkra a társadalom: fokozza erőnket, képességeinket és biztonságunkat.”⁶⁹

A szervezett közösséget azonban nem a hasznosságát mérlegelő értelmi reflexió hozta létre, hanem inkább valamiféle érzés. Kifejezett ígéret vagy szerződés nélkül is létrejöhet megegyezés az emberek között. Hume szemléletes példája szerint: „Ha ketten kezelik az evezőket egy csónakban, megegyezés vagy megállapodás révén teszik ezt, bár sohasem váltottak ígéretet... Hasonlóképpen a nyelvek is emberi megállapodások révén alakultak ki, minden ígéret nélkül.”⁷⁰

Kétségtelen, ahhoz, hogy társadalom születhessen, nemcsak az kell, hogy hasznos legyen az emberek számára, hanem „tudniuk is kell ezekről az előnyökről”.⁷¹ A primitív ember azonban nem reflexióval jutott erre a felismerésre, hanem a család közvetítésével. A nemek közötti természetes vonzalom egyesíti a szülőket, fenntartja kapcsolatukat, mígnem kialakul egy új kötelék is: az utódokról való gondoskodás. Ily módon több embert egyesítő társulás teremődik. „És nem telik hosszú időbe, amíg a zsenge szellemükre ható megszokás tudatosítja is a gyermekekben, hogy mi minden hasznuk lehet a társulásból, s egyben alkalmassá teszi őket rá, amennyiben fokozatosan lecsiszolja az együttműködés útjában álló szögleteségeket és önző hajlamokat.”⁷² A család, pontosabban a nemek közti természetes vonzalom „az emberi társadalom első és eredeti elve”.⁷³ A tágabb körű társadalomba való átmenet elsősorban azáltal történik, hogy érzik a javak birtoklása szabályozásának szükségét.

Hume nem rokonszenvezett a természeti állapot gondolatával: „levonhatjuk a következtetést, hogy az ember számára teljességgel lehetetlen hosszabb ideig

megmaradni a vadságnak azon a fokán, amely a társadalmat megelőzi, és hogy az embert magában ebben a kezdeti állapotában is joggal tekintjük társas lénynek. Ami egyébként nem akadály, hogy a filozófusok, ha úgy tetszik nekik, az állítólagos természeti állapotra is kiterjesszék elmékedéseiket, feltéve, hogy azt pusztán filozófiai fikciónak tekintik, amely sohasem volt és sohasem lehetett valóságos.”⁷⁴ Az ember legalábbis családi társulásba született bele.

b) A kormányzat eredete

A kormányzat is hasznossága miatt jött létre.⁷⁵ A kormányzat nemcsak az igazságosság biztosítása és a viták megszüntetése miatt hasznos, hanem a közjót előmozdító tervek, elgondolások megvalósításában is: „Így épülnek hidak, nyílnak új kikötők, emeltetnek védfalak, vágatnak csatornák, így szerelnek fel hajóhadakat és állítanak hadseregeket, mindenütt a kormányzatok jóvoltából...”⁷⁶

Hume úgy véli: annak ellenére, hogy a kormányzat nagyon hasznos, és szinte nélkülözhetetlen az ember számára, a primitív állapotban az ember megvolt kormányzat nélkül is: „A kormányzat nélküli társadalom állapota valójában az emberiség egyik legtermészetesebb állapota, amelynek sok család összekapcsolódása esetén és jóval az első nemzedék után is fenn kell maradnia. Csak a gazdagságnak és a javaknak a gyarapodása kényszerítette rá az embereket, hogy kilépjenek ebből az állapotból.”⁷⁷ A filozófus tehát nem osztja azoknak nézetét, akik szerint az emberek kormányzat nélkül képtelenek lennének társadalomban élni.

c) A kormányzat iránti hűség és engedelmesség problémája

Hume szerint a kormányzat iránti engedelmesség nem ígéreten alapul: „az állampolgárok nem azért tartoznak engedelmisséggel a kormányzatnak, mert valamilyen ígéretet tettek”.⁷⁸ A kormányzat iránti engedelmesség alapja a hasznosság vagy érdek: „ez az érdek, úgy látom, abban áll, hogy a politikai társadalomban olyan biztonságot és védelmet élvezünk, amilyent sohasem érhetünk el, amíg szabadok és függetlenek vagyunk.”⁷⁹

Mindebből azonban az is következik, hogy ha a kormányzat létéből eredő haszon megszűnik, a kormányzat iránti engedelmesség kötelezettsége is megszűnik: „És minthogy közvetlenül az érdek szentesíti a kormányzatot, nem maradhat fenn az egyik, miután a másik megszűnt; amennyiben polgári eljárásaink addig fokozzák az elnyomást, hogy uralmuk teljesen tűrhetlenné válik, úgy többé nem vagyunk kötelesek engedelmeskedni nekik. Megszűnt az ok, meg kell szűnnie az okozatnak is.”⁸⁰ Mindazonáltal a forradalomhoz súlyos okok kellene.

d) A nemzetközi jog

Azzal, hogy különféle államok érintkezésbe kerülnek egymással, létrejön azoknak a szabályoknak együttese, amelyet Hume nemzetközi jognak nevez. „Olyan dolgok tartoznak ide, mint a követek személyének sérthetetlensége, a hadüzenet, a mérgezett fegyverektől való tartózkodás, és más hasonló kötelességek,

amelyek, mint nyilvánvaló, sajátosképpen a különböző társadalmak érintkezésére vonatkoznak.”⁸¹ Ezeknek a szabályoknak is az érdek vagy a haszon az alapja, és nem szüntetik meg a természeti törvényeket. Tehát a fejedelmeket is kötik az erkölcsi törvények: „ugyanaz az érdeken alapuló természetes kötelezettség érvényes a független birodalmak viszonyaira is, s ugyanilyen erkölcs jön létre belőle, úgyhogy a legromlottabb ember sem fogja helyeselni, ha egy fejedelem szándékosan és saját kezdeményezésére megszegi adott szavát, vagy megsért valamilyen szerződést.”⁸²

Ennek ellenére a fejedelmet a morális törvények nem kötik olyan erővel, mint a magánszemélyeket. Mivel a különböző államok közti kapcsolat nem olyan szükséges és előnyös, mint az egyedek közti kapcsolat, ezért az erkölcsi kötelezettség is gyengébb e téren. Hume szerint nagyobb elnézést kell tanúsítanunk, ha egy fejedelem vagy miniszter téveszti meg a másikat, mint amikor egy magánember szegi meg úri becsületszavát. „Ha esetleg fölvetődne, hogy milyen arányban áll egymással ez a kétféle erkölcs, azt mondanám, hogy sohasem lehet pontos választ adni e kérdésre, és hogy képtelenség számokban megadni arányukat. Nyugodtan állíthatjuk azonban, hogy az emberek, miként ezt sok más esetben meg lehet figyelni, maguktól megtalálják a helyes arányt, nincs szükségük hozzá külön művészetre vagy tanulmányokra.”⁸³

8. Hume erkölcsfilozófiája

Tény, hogy az emberek különbséget tesznek az erkölcsi jó és rossz között.⁸⁴ E morális megkülönböztetések megalapozása azonban vita tárgya. Egyesek az értelemre, mások a morális érzékre (ang. *moral sentiment*) hivatkoznak. Hume nem tagadja ugyan az értelem megvilágító, mérlegelő szerepét, de azt állítja, hogy végső fokon a morális érzék dönti el, hogy mit tartunk helyesnek vagy helytelennek.⁸⁵

A filozófus érveket hoz arra vonatkozóan, hogy a morális megkülönböztetések nem az értelemből erednek.

A morális megkülönböztetés nem eredhet a tényekre irányuló értelemből. „Vegyünk valamilyen cselekedetet, melyet bűnösnek tekintünk, például a szándékos emberölést. Vizsgáljuk meg minden oldalról, hátha megtaláljuk azt a bizonyos tényt vagy létező valamit, amit bűnnek nevezünk. Bárhogyan forgatjuk is, csupán ilyen és ilyen szenvedélyeket, indítékokat, akarásokat és gondolatokat találunk. Tényállás nincs a dologban... Sohasem sikerül megtalálnunk, amíg nem saját bensőnk felé fordítjuk tekintetünket, amíg nem érezzük, hogy helytelenítés támad bennünk a szóban forgó cselekedet iránt. Ez is tényállás, igen, de érzéseink tárgya, nem eszünké. Bennünk magunkban van, nem a tárgyban.”⁸⁶

A jó és a rossz morális megkülönböztetése nem eredhet az ideák relációival foglalkozó értelemből sem. Hume nem fogadja el azt a nézetet, hogy „az erkölcs bizonyítás tárgya lehet.”⁸⁷ Ebben az esetben ugyanis a bűnnek és az erénynek valamiféle relációban (hasonlóságban, ellentétességben, minőségi vagy mennyiségi fokozatokban stb.) kellene állnia. Az ilyesfajta relációk azonban inkább az anyagi dolgokban vannak, s nem szenvedélyeinkben vagy akará-

sainkban. A filozófus fölteszi a kérdést: vajon miért bűn a vérfertőzés az embereknél, s miért nem tartjuk bűnnek ugyanezt, ha állatoknál alakulnak ki ugyanilyen viszonyok? A relációk ugyanazok mindkét esetben! Az a válasz, hogy az állatoknak nincs értelmük, amellyel felfoghatnák a vérfertőzés rosszását, Hume szerint hasztalan. Mert mielőtt az értelem felfogná a rosszást, a rosszásnak már ott kell lennie. Az értelem képességének hiánya csak a felfogást akadályozza, de nem a kötelességek létezését: a kötelességeknek „létezniük kell, hogy felismerhetők legyenek. Az észnek az a dolga, hogy megtalálja őket, létrehozásukra nem képes.”⁸⁸

A jó és a rossz megkülönböztetése az érzületben kell, hogy alapozódjék: „valaminek az erkölcsi jellegét tehát tulajdonképpen inkább megérezzük, mintsem megítéljük.”⁸⁹ Az erényes tett kellemes benyomást kelt, a bűnös cselekedet pedig kellemetlen benyomást. „Valamely cselekedet, érzelem, jellemvonás erényes vagy vétkes. Miért? Azért, mert megismerkedvén vele sajátos öröm vagy rossz érzés támad bennünk.”⁹⁰ A morális helyeslés vagy helytelenítés érzelmének nélküli érzelem: „Csupán ha általában, sajátos érdekeinktől elvonatkoztatva vizsgáljuk valakinek a jellemét, csupán akkor támad bennünk az a bizonyos érzés, amelynek alapján erkölcsileg jónak vagy rossznak nevezzük az illetőt.”⁹¹

Nagyon valószínű, hogy Hume nem az ízlés relativizmusával akarta fölruházni a morális érzéket. Feltehetően arra gondolt, hogy a morális érzék közös minden emberben abban az értelemben, hogy nagyjából mindenkinben azonos módon működik. E feltevés igazát azonban saját elméletével nem tudta bizonyítani. A zsarnok elleni lázadás legitimálásáról beszélve megjegyzi: „Az emberiség általánosan elfogadott nézetei minden esetben meglehetősen súlyos esnek latba, a jelen erkölcsi kérdés esetében pedig kétségtelenül igazak. Azáltal sem válnak kétségessé, hogy az emberek nem tudják világosan kifejezni, hogy milyen elveken alapulnak ezek a nézetek.”⁹²

3. Irodalom Az empirizmus című fejezethez

Berkeley, G.: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások.* Bp., 1985, Gondolat

Copleston, Fr.: *A history of philosophy I–III.* New York, 1985, Image

Coreth, E. – Schöndorf, H.: *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts.* Stuttgart, 1983, Kohlhammer

Dunn, J.: *Locke.* Bp., 1992, Atlantisz

Henrici, P.: *Adnotationes de historia philosophiae recentioris.* Romae, 1966, PUG

Narszkij, I. Sz.: *A nyugat-európai filozófia a XVII. században.* Bp., 1980, Gondolat

Tuck, R.: *Hobbes.* Bp., 1993, Atlantisz

Forrásmunkák – Thomas Hobbes:

Descartes, R.: *Tertias obiectiones.* In: Adam, Ch. – Tannery, P. (szerk.): *Ouvres de Descartes VII.* Paris, 1904, L. Cerf. Online: <https://archive.org/details/uvresdedescartes07desc/page/170/mode/2up>

- Hobbes, Th.: *A testről*. In: *Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény*. Bp., 1966, Tankönyvkiadó
- Hobbes, Th.: *Elementorum Philosophiae I.: De Corpore*. In: Molesworth, G. (szerk.): *Opera philosophica quae latine scripsit*. Vol. 1. Londini, 1839, Bohn. Online: <https://archive.org/details/operaphilosophi04molegoog/page/n116/mode/2up>
- Hobbes, Th.: *Elementorum Philosophiae II–III: De Homine. De Cive*. In: Molesworth, G. (szerk.): *Opera philosophica quae latine scripsit*. Vol. 2. Londini, 1839, Bohn. Online: <https://archive.org/details/operaphilosophi00molegoog/page/n10/mode/2up>
- Hobbes, Th.: *Human Nature, or The Fundamental Elements of Policy*. In: Molesworth, G. (szerk.): *The English Works Of Thomas Hobbes*, Vol. IV. London, 1840, Bohn. Online: <https://archive.org/details/englishworksofth029531mbp/page/n13/mode/2up>
- Hobbes, Th.: *Leviatán*. Bp., 1970, Helikon
- Hobbes, Th.: *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. In: *The Renaissance Editon*. 1999, The University of Oregon. Online: <https://www.luminarium.org/renaissance-editions/hobbes/leviathan.html>
- Hobbes, Th.: *The Elements of Law Natural and Politic*. University of Virginia Library, Electronic Text Center, 2003. Online: https://umlibrary.primo.exlibrisgroup.com/permalink/853UOM_INST/1ug6ab4/alma991007909009706306. Lásd még: <https://library2.um.edu.mo/ebooks/b13602317.pdf>
- Forrásmunkák – John Locke:**
- Locke, J.: *A Letter concerning Toleration*. London, 1689. Online: <https://archive.org/details/toleration/mode/2up>
- Locke, J.: *An Essay concerning Human Understanding*. London, 1971, Fontana
- Locke, J.: *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford, 1894, Clarendon. Online: <https://archive.org/details/anessayconcerni00frasgoog/page/n10/mode/2up>
- Locke, J.: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Bp., 1986, Gondolat
- Locke, J.: *Értekezés az emberi értelemről I–II*. Bp., 1979, Akadémiai Kiadó
- Locke, J.: *Értekezés az emberi értelemről*. Bp., 2003, Osiris
- Locke, J.: *Levél a vallási türelemről*. Bp., 1973, Akadémiai Kiadó
- Locke, J.: *Of The Conduct of the Understanding*. New York, 1901, Maynard, Merrill, & Co. Online: <https://archive.org/details/conductundersta00gilbggoog/page/n4/mode/2up>
- Locke, J.: *Second Treatise of Government*. Project Gutenberg, 2005, ebook. Online: <https://www.gutenberg.org/ebooks/7370>
- Locke, J.: *Some Thoughts concerning Education*. Cambridge, 1889, University Press. Online: <https://archive.org/details/somethoughtsconc00lockuoft/page/n5/mode/2up>
- Locke, J.: *The Reasonableness of Christianity*. London, 1824, Rivington. Online: <https://archive.org/details/thereasonablenes00lockuoft/page/n3/mode/2up>
- Locke, J.: *The Works of John Locke. A new edition, corrected. In ten volumes*. London, 1823, Tegg. Online: <https://historyofeconomicthought.mcmaster.ca/locke/index.html>
- Locke, J.: *Two Treatises of Government*. London, 1821, Whitmore and Fenn. Online: <https://archive.org/details/twotreatisesofg00lockuoft/page/n7/mode/2up>

Forrásmunkák – George Berkeley:

- Berkeley, G.: *Alciphron*. In: *The Works of George Berkeley ... Including his Posthumous Works. In Four Volumes*. Oxford, 1901, Clarendon. Vol. II. 1–368. o. Online: <https://archive.org/details/worksgeorgeberk19berkgoog/page/n12/mode/2up>. Lásd még: https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/berkeley1732_2.pdf
- Berkeley, G.: *An Essay towards a New Theory of Vision*. In: *A New Theory of Vision and other writings*. London, 1910, Dent. 1–86. o. Online: <https://archive.org/details/newtheoryofvisio00berk/page/n31/mode/2up>
- Berkeley, G.: *Arithmetica*. In: *The Works of George Berkeley ... Including his Posthumous Works. In Four Volumes*. Oxford, 1901, Clarendon. Vol. IV. 3–38. o. Online: <https://archive.org/details/worksgeorgeberk15berkgoog/page/n14/mode/2up>
- Berkeley, G.: *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. In: *A New Theory of Vision and other writings*. London, 1910, Dent. 87–195. o. Online: <https://archive.org/details/newtheoryofvisio00berk/page/86/mode/2up>. Lásd még: <https://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/ETextsTCD.html>
- Berkeley, G.: *Commonplace Book*. In: *The Works of George Berkeley ... Including his Posthumous Works. In Four Volumes*. Oxford, 1901, Clarendon. Vol. I. 74–180. o. Online: https://archive.org/details/the-works-of-george-berkeley_/page/74/mode/2up
- Berkeley, G.: *Miscellanea Mathematica*. In: *The Works of George Berkeley ... Including his Posthumous Works. In Four Volumes*. Oxford, 1901, Clarendon. Vol. IV. 39–72. o. Online: <https://archive.org/details/worksgeorgeberk15berkgoog/page/38/mode/2up>
- Berkeley, G.: *Passive Obedience*. In: *The Works of George Berkeley ... Including his Posthumous Works. In Four Volumes*. Oxford, 1901, Clarendon. Vol. IV. 95–133. o. Online: <https://archive.org/details/worksgeorgeberk15berkgoog/page/94/mode/2up>. Lásd még: <https://quod.lib.umich.edu/e/ecco/004899015.0001.000?view=toc>
- Berkeley, G.: *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water And divers other Subjects*. London, 1747, Innys. Online: <https://archive.org/details/sirischainofphil00berkiala/page/n3/mode/2up>
- Berkeley, G.: *The Querist, containing, Several Queries, Proposed to the Consideration of the Public*. Dublin, 1750, Faulkner. Online: https://archive.org/details/ldpd_9168945_000/mode/2up
- Berkeley, G.: *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. In: *A New Theory of Vision and other writings*. London, 1910, Dent. 197–303. o. Online: <https://archive.org/details/newtheoryofvisio00berk/page/196/mode/2up>. Lásd még: <https://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/ETextsTCD.html>

Forrásmunkák – David Hume:

- Boswell, J.: *An Account of my last interview with David Hume*. 1777. In: Weis, C. McC. – Pottle, F. A. (szerk.): *Boswell in extremes 1776–1778*. New York, 1970, Mc Graw-Hill Books. Online lásd: <https://digital.nls.uk/scotlandspages/timeline/17762.html>
- Hume: *A Treatise of Human Nature*. Aylesbury, 1969, Pelican
- Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*. Project Gutenberg, 2003, ebook. Online: <https://www.gutenberg.org/ebooks/4705>
- Hume: *Beszélgetések a természetes vallásról*. Bp., 2006, Atlantisz

- Hume, D.: *An Enquiry concerning Human Understanding*. In: Hume, D.: *Enquiries: Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford, 1963, Clarendon. Online: <https://archive.org/details/0222Bk/page/n43/mode/2up>
- Hume, D.: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. In: Hume, D.: *Enquiries: Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford, 1963, Clarendon. Online: <https://archive.org/details/0222Bk/page/n207/mode/2up>
- Hume, D.: *Dialogues concerning Natural Religion*. In the version presented at www.earlymoderntexts.com, 2017. Online: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1779.pdf>
- Hume, D.: *Értekezés az emberi természetről*. Bp., 1976, Gondolat
- Hume: *Tanulmány az emberi értelemről*. Bp., 1973, Helikon
- Hume, D.: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Bp., 2003, Osiris
- Hume, D.: *The Natural History of Religion, 1757*. In the version presented at www.earlymoderntexts.com, 2017. Online: https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1757_1.pdf
- Takács Péter (ford.): *David Hume összes esszéi I–II*. Bp., 1992/1994, Atlantisz

IV.

A FELVILÁGOSODÁS KORA ÉS IMMANUEL KANT BÖLCSELETE

A FELVILÁGOSODÁS KORÁNAK FOGALMA ÉS ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI

A felvilágosodás korszakának (ang. *the age of enlightenment*; ném. *Aufklärung*; fr. *siècle des Lumières*) az európai bölcselet- és kultúrtörténetnek a 17. század vége és a 19. század eleje közti időszakát nevezzük. A korszak elnevezését a sötét fellegeken áttörő napfény metaforája ihlette: a felvilágosodás olyan racionalista típusú gondolkodási módra utal, amely azt vallja magáról, hogy a kritikuson vizsgálódó ész fénye eloszlatja az eltorzult vallási tanítások, a megalapozatlan filozófiai előítéletek és a babonás elképzelések homályát.

A 18. század egyik kiemelkedő gondolkodója, Immanuel Kant 1784-ben így mutatta be a korszakot: „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 gondolkodni!¹ – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.”²

A felvilágosodás korának főbb jellemzői: a vallási kötöttségektől megszabaduló ész hatalmának hirdetése, a liberális gondolkodás térnyerése, a deizmus, valamint a materializmus és néhány esetben a hozzá kapcsolódó ateizmus szellemi áramlatainak megjelenése.

A korszak legfőbb ismertetőjegye az emberi ész hatalmának hangsúlyozása. Az angol származású, de főként Amerikában tevékenykedő Thomas Paine († 1809) politikai aktivista egyik művében az „ész korának”³ nevezte a sok technikai újdonságot (például a szövőgépet, a gőzgépet, az ejtőernyőt, a villámhárítót, a higanyhőmérőt, a fénytávíró stb.) feltaláló 18. századot. Észben – kortársaihoz hasonlóan – a kritikus, a vallási dogmák, a filozófiai hagyományok és a tudományosan nem megalapozott nézetek befolyásától szabadulni törekvő emberi szellemet értette. Arra a felvilágosult emberi szellemre gondolt, amely idegenkedett attól, hogy az emberi észben kívül vezetőként elfogadjon bármiféle egyházi vagy világi tekintélyt.

A felvilágosodás korának második jellemzője a liberalizmus térnyerése. A latin *libertas* (szabadság) szóról elnevezett liberalizmus vagy szabadelvűség olyan szellemi áramlatot jelent, amely az egyházi vagy világi tekintélyből eredő tanítást elutasítja, és a társadalmi élet fontos területein (a vallás, a politika, a gazda-

ság és az erkölcs világában) a szabad gondolkodást és az egyéni szabadságot hangsúlyozza. A liberális eszméket a 18. században főként a szabadkőműves társulások képviselték és terjesztették. A szabadkőművesség a középkori titkos társaságok mintájára szerveződő kulturális jellegű egyesülés. Tagjai azoknak az építészeknek jelképrendszerét használták, akik a középkor folyamán a helyi templomépítő kőműves céhektől független „testvériségekbe” vagy „páholyokba” tömörültek. A csupán a beavatottak számára hozzáférhető szövetség általában „felülemelkedett” a vallási nézetkülönbségeken. Többnyire megelégedett azzal, ha tagjai hittek a „nagy Építőmester”, Isten léteiben, és a természetes erkölcs alapján a kultúra minden területén egy szebb, emberibb és testvériesebb világ kialakítására törekedtek. Az egyesülés szélsőséges tagjai között azonban akadtak istentagadó (ateista) gondolkodók is. Az egyházzal szemben többnyire klérusellenes (antiklerikális), azaz az egyházi személyek politikai és gazdasági hatalma, illetve befolyása ellen határozottan tiltakozó magatartást tanúsítottak.

A felvilágosodás korának harmadik jellemzője a deizmus. A latin *deus* (isten) szóról elnevezett deizmus, illetve a görög *theosz* (isten) kifejezésből származó teizmus olyan vallási eszmerendszer, amelynek képviselői hisznek ugyan egy legfelsőbb lényben mint személyesen létező valóságban, és feltételezik, hogy a világot a természeti törvényekkel együtt ő teremtette, de tagadják, hogy ezen túlmenően együttműködné a világgal vagy beavatkozna a teremtésbe. Ezért a deizmus (vagy teizmus) képviselői elutasítják azt a tant is, amely szerint Isten a történelem folyamán prófétákon keresztül kinyilatkoztatta magát az embernek. A kinyilatkoztatáson alapuló vallások helyett az ész egyetemes vallását hirdetik. Azt tanítják: az észvallás egyetemes igazságai (Isten léte, a világ teremtése, a lélek halhatatlansága) az ész fényében kinyilatkoztatás nélkül is felismerhetők és igazolhatók. E meggyőződésük egyik mutatója, hogy a 18. században születettek meg azok a teodiceák (természetes istentanok), amelyeknek alkotói a kinyilatkoztatástól függetlenül, pusztán az ész segítségével akarták bizonyítani az első oknak tekintett Isten létét. Paradox jelenség, hogy jóllehet ezeknek az istenérveknek alkotói az észre, a tudományra hivatkoztak, a korábbi filozófiai istentanoktól eltérően nem a világ érthetőségéből következtettek annak érthető alapjára, hanem a tudományos ismeretlenek eltüntetésére, a tudományos ismeretben keletkezett „hézagok” betöltése végett posztuláltak valamiféle „hézagpótló istent”.

A felvilágosodás korának jellemzői közé tartozik a materializmus mechanikus változatának megjelenése is. A latin *materia* (anyag) szóról elnevezett materializmus olyan filozófiai nézet, amelynek képviselője kizárólag az érzékszerveinkkel közvetlenül vagy közvetve felfogható fizikai világot, illetve e világnak a természettudományok által vizsgálható törvényegyesítését tekinti valóságnak. A materialista az anyag fogalmáról nem tud általános és átfogó meghatározást adni. Egy igazolhatatlan filozófiai előfeltevés alapján legfeljebb annyit állít e

titokzatos dologról, amelyet anyagnak nevez, hogy öröktől fogva van, érzékelhető és természettudományos módszerekkel vizsgálható. A különféle létrendeket (az élettelen testeket, a növényeket, az állatokat és az embereket) e titokzatos anyag különféle megnyilvánulásainak tekinti. A hagyományos értelemben szelleminek mondott valóságokat (lélek, éntudat, istentudat) az anyag másodlagos fontosságú kísérőjelenségének (görög eredetű szóval: epifenoménnek) tartja, és e jelenségek, illetve a rájuk vonatkozó fogalmak kialakulását is empirikus úton, kizárólag anyagi folyamatokkal törekszik magyarázni. A materialista állásfoglalás a mechanikus jelzöt kapja, amennyiben képviselője úgy gondolja, hogy az anyagvilág létezői bonyolult gépekhez hasonlíthatók, amelyeknek működése ok-okozati összefüggések feltárásával hiánytalanul megmagyarázható a newtoni mechanika törvényeinek alapján. Ez a szemlélet magában foglalja a determinista felfogást is. A latin *determinare* (meghatározni) szóból származó determinizmus kifejezés olyan felfogást jelent, amely szerint a világegyetemben minden összefügg: a világ kizárólag anyagi okok és okozatok hatalmas láncolata, amelyben az okok és okozatok szüntelenül és szükségszerűen egymásból következnek. E láncolatba nem illeszthető be a véletlen esemény fogalma, és benne nem nyerhet értelmet az sem, amit szabad emberi döntésnek nevezünk.

A materialista felfogáshoz néhány felvilágosult gondolkodónál ateista meggyőződés is kapcsolódik. A görög *atheosz* (istennélküli, istentelen) szóból származó ateizmus vagy istentagadás kifejezés általánosságban az anyagtalan természetfeletti erők (istenek, szellemek) tagadását jelenti. A felvilágosodás korában az istentagadásnak három formája volt: a módszertani vagy természettudományos ateizmus, a torz istenképeket elutasító istentagadás és az érzékelhető világot abszolutizáló álláspont.

A módszertani vagy természettudományos ateizmus azt jelenti, hogy képviselője a világ működésének magyarázatához nem tartja szükségesnek az anyagi folyamatokba minduntalan beavatkozó, a teremtés hiányosságait állandóan javítgató isten létének feltételezését. Valójában tehát nem a keresztény kinyilatkoztatás teremtő Istenét utasítja el, aki úgy szabta meg a világot irányító törvényeket, hogy az anyag viszonylagosan autonóm módon bontakoztathassa ki a természet különféle képződményeit (az egysejtű élőlényeket, a növényeket, az állatokat és az embert), hanem csak az észvallás „hézagpótló istenét” tartja feleslegesnek.

A torz istenképeket elutasító ateista valójában nem a történeti Jézus által bemutatott jóságos, a bűnöket mindig megbocsátó és szabad teremtményei örök boldogságát szívügyének tekintő mennyei Atya létét vonja kétségbe, hanem többnyire a torz istenképeket kritizálja. Elutasításának tárgya az ember szenvedését szenvtelenül szemlélő úr, a teremtményei szabadságát eltipró zsarnok, az erkölcsi visszaéléseket irgalmatlanul büntető bíró stb., vagyis az az isten, akit a Jézus tanítását hűségesen követő keresztény hívő sem tudna saját istenének

tekinteni. Ám éppen az a tény, hogy az ateista megtagadja ezeket a torz istenképeket, mutatja: szíve mélyén tud az igazi Istenről, és talán vágyakozik is arra a jóságos Atyára, akinek vonásait Jézus az egyik példázatában a tékozló fiát örömmel visszafogadó atya alakjában (vö. Lk 15,11–32) rajzolta meg nagyon érzékletes módon.

Az anyagvilágot abszolutizáló ateista azonban valódi istentagadó. Az érzékelhető anyag feltétlen és végtelen valóságát hirdeti. Nemcsak a világot kormányzó, hanem az anyagvilágot teremtő Isten feltételezését is feleslegesnek tartja. Istent mellőzve mindent az érzékelhető anyagból akar magyarázni. Az ilyen ateista elutasítja a halhatatlan szellemi lélek létére vonatkozó keresztény felfogást is. Nem ismeri el a szabad akaratot, és determinista világnézete alapján értelmezhetetlenné teszi az erkölcsi felelősségre vonatkozó keresztény tanítást.

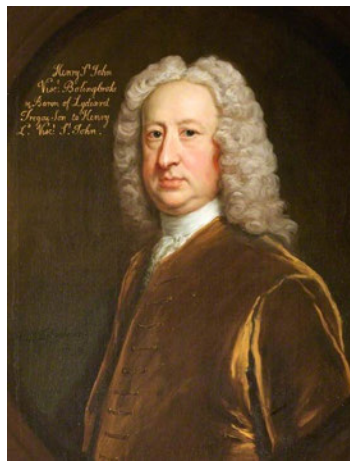
IV.1 A FELVILÁGOSODÁS KORSZAKÁNAK KIEMELKEDŐ GONDOLKODÓI

1. John Toland és Henry Bolingbroke

John Toland († 1722) szabadgondolkodó író és *Henry Bolingbroke* († 1751) politika-filozófus tartozott a 18. századi angol felvilágosodás első képviselői közé. A keresztény vallás helyett természetes észvallást, deizmust hirdettek: elismerték Isten létét, de befolyását az általa teremtet világra tagadták. Ezt a természetes istenhitet elegendőnek tartották az erkölcs megalapozására. A tételes kinyilatkoztatott vallás tanítását csak a tömegekre gyakorolt pozitív erkölcsi hatása alapján és mértékében értékelték.



JOHN TOLAND



HENRY BOLINGBROKE

2. Antony A. Cooper

Antony A. Cooper, Shaftesbury harmadik grófja († 1713), angol politikus és filozófus a deizmus képviselője volt. A kinyilatkoztatott vallás istenképét a biblia magyarázatok sokfélesége és az értelmezési nehézségek miatt elutasította, s csak olyan Istent fogadott el, akinek léte a világ tervszerűnek látszó rendjéből pusztán az ész segítségével igazolható. Az erkölcs önállóságát hirdette, és az erkölcsant elválasztotta a vallástól. Véleménye szerint a vallásilag motivált erkölcs a vallás megromlásával és babonákhoz vezető torzulásai miatt a törté-

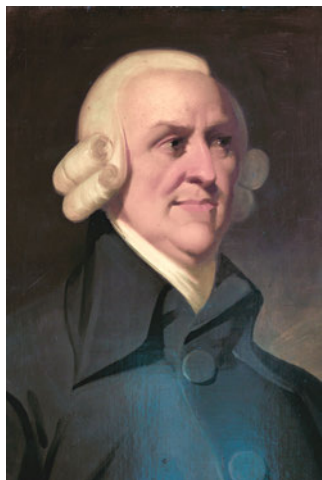
nelem folyamán sok szörnyűséget okozott az emberiségnek. Egy 1699-ben kiadott művében azt írja, hogy a vallás természetellenes és embertelen dolgokat (például emberáldozatot, rituális emberevést stb.) fogadott el kiválónak, jónak és önmagában dicséretesnek.¹ Az eltorzult keresztény erkölcsi tanítással kapcsolatban egy 1708-as levelében – feltehetően a vallási indíttatású háborúkra is gondolva – megjegyzi: ez az erkölcsstan az emberek jövőbeli életét és szerencsáját fontosabbnak tartva a jelenleginél, rávett bennünket, hogy átlépjük a természetes emberség határait, és a természetfeletti szeretetből megtanított minket arra, hogyan kell egymást felettébb áhítatosan gyötörni.² Shaftesbury úgy gondolta, hogy az erkölcsi törvényeket nem a vallási tanításokból, hanem az emberi természetből kell kiolvasni. Az erkölcs alapjait az ember érzelmi világában vélte felfedezni. Azt tanította: az emberi lélekben rokonszenv és ellenszenv érzelmei alakulnak ki nemcsak dolgokkal és személyekkel, hanem a cselekedetekkel kapcsolatban is. Bizonyos cselekedetek iránt rokonszenvet érzünk, más cselekedetekkel szemben ellenszenvvel viseltetünk. Ez azért van így, mert az emberi lélek önkéntelenül vonzódik aziránt, ami harmonikus, összhangos, arányos, nemcsak a színek és a hangok, hanem a cselekedetek világában is. Erkölcsi téren ez a harmónia az egyéni boldogságunkat és a köz javát szolgáló tettek összhangjában nyilvánul meg. Ezt az összhangot erkölcsi érzékünk (ang. *moral sense*) szépnak találja. Ilyen értelemben a cselekedetek erkölcsi jóságának ismérve és mércéje a szépség.



ANTONY A. COOPER

3. Adam Smith

Adam Smith († 1790) skót közgazdász és filozófus deista felfogást vallott: írásaiban Isten mint első ok és mint bíró szerepel, aki azonban nem rendelkezik az önmagát kinyilatkoztató, a gondot viselő és a teremtményeit szerető atya vonásaival. A vallási alapoktól elválasztott erkölcsstanát nem Isten rendelkezése, hanem a rokonszenv (szimpátia) érzelmére alapozta. Azt tanította: különleges érzékünk van az erkölcsi jó felfogására: ez az illendőség érzéke. Ez az érzék valamiféle pártatlan szemlélő (ang. *impartial spectator*) bennünk, amely úgy vizsgálja magatartásunkat, mintha az valaki másé lenne. Alapelvként hirdette: cselekedj úgy, hogy a 'pártatlan szemlélő' rokonszenvezhessen veled.³ Miként erkölcsstanában, a nemzetgazdaság működésének magyarázatában is került a vallási eredetű hivatkozásokat, s a közgazdaságtant önálló tudománnyá tette.



ADAM SMITH

A gazdasági liberális iskola megalapítójaként úgy vélte, a közjót legjobban a gazdasági szereplők önérdékkövető magatartása és a szabadpiac mozditja elő. Ezért azt hirdette, hogy a gazdasági életbe való állami beavatkozásnak csak nagyon szűk területre szabad korlátozódnia. Nevéhez fűződik a 'láthatatlan kéz' (ang. *invisible hand*) metaforája. A nemzetek gazdagsága című művében⁴ azt írja, hogy a gazdasági szférában megjelenő sok-sok egyéni érdeket a szabadpiac 'láthatatlan kézként' közérdekké képes alakítani: a kereskedő például a saját érdekét szem előtt tartva minél több profitra szeretne szert tenni, ám ennek érdekében minél jobb minőségű terméket kell piacra vinnie, hiszen arra nagyobb a kereslet.

4. Voltaire

Voltaire, eredeti nevén François-Marie Arouet († 1778) író, költő és filozófus, a francia felvilágosodás kiemelkedő alakja. Szatirikus írásaiban bírálta az intézményes vallásokat, illetve az ezek által terjesztett „babonát”. Babonán olyan



VOLTAIRE

hamis vallási gyakorlatot és felfogást értett, melyben az emberek Isten helyett valamiféle teremtményt részesítenek vallási tiszteletben, illetve nem a lelkiismeretben megszólaló isteni útmutatáshoz való igazodásban, hanem emberi tanítások vagy szertartások követésében látják üdvösségük feltételét. A katolikus vallást illetően pápista babonának nevezte például az ereklyetiszteletet, a püspökök politikai hatalmára vonatkozó tanítást és a búcsúcédulákra vonatkozó egyházi ígéhirdetést, amely sokakban azt a benyomást keltette, hogy a bűnbocsánatot pénzen meg lehet vásárolni.⁵ A keresztes hadjáratokat és az eretnekekkel szembeni inkvizíciót förtelmes gyakorlatnak tekintette. Az intézményes vallások elleni legfőbb kifogása az volt, hogy ezek a lelkiismereti és a vallásszabadságot elutasítva nem ismerik a vallási türelmet: mindegyik azt vallja, hogy egyedül csak az ő keretein belül üdvözülhet az ember. A türelemről szóló értekezésében (1763) azt veti a katolikus egyház vezetőinek szemére, hogy a türelmet és a szelídséget hirdető Jézus tanítását megtagadva türelmetlenséget

tanúsítottak, amikor például inkvizíciós börtönöket építettek, vagy hóhérokat bíztak meg az eretnekek megégetésével.⁶ Amikor néhány levelét a 'tapossáto el a gyalázatot' (fr. *écrasez l'infâme*) felszólítással fejezte be, a gyalázatos valóságon feltehetően nem a katolikus egyház egészét értette, hanem az egyház árnyoldalait, az evangéliummal ellentétes (babonás) tanításait és gyakorlatait támadta. Gúnyolódó valláskritikája miatt időnként ateizmussal vádolták. Ő azonban deista, vagy ahogy ő mondta, teista gondolkodó volt. Bár nem tudta elfogadni, hogy Isten a történelemben kinyilatkoztatta önmagát, tisztelettel elismerte az ember Jézus erkölcsi nagyságát, észszerűnek tartotta az Istenbe vetett hitet, s határozottan vallotta, hogy Isten léte filozófiailag igazolható.⁷ Az Isten létének igazolhatóságába vetett meggyőződését egyik levelében paradox módon így fogalmazta meg: „ha Isten nem lenne, ki kellene találni Őt”.⁸ Ezzel arra utalt, hogy a világ óraműhöz hasonló tervszerű felépítése értelmes alkotót feltételez,⁹ s az erkölcsi rend alapvető követelményei sem magyarázhatók meg a feltétlen törvényhozó, Isten nélkül. – Jóllehet éles kritikákkal illette Jézus egyházának bűneit, a halálos ágyához papot hívatott, bocsánatot kért az egyházat képviselő abbétól. Az ilyenkor szokásosan kért hitvallás szövegét nem írta alá. Ehelyett azonban titkárára hagyott egy írásos nyilatkozatot: „Istent imádva, barátaimat szeretve, ellenségeimet nem gyűlölve és a babona mélységes megvetésével halok meg.”¹⁰ E szavak arról tanúskodnak, hogy az egyház hibáinak felvilágosult kritikusa Jézus evangéliumának szellemében és így végső soron az egyházzal is megbékélve halt meg.

5. Denis Diderot

A sokoldalúan művelt *Denis Diderot* († 1784) francia filozófus és író, a Nagy Francia Enciklopédia főszerkesztője a felvilágosodás kiemelkedő képviselőjeként a kételkedő deisták közé tartozott. Míg Voltaire elképzelhetetlennek tartotta az óraműhöz hasonló világ létének és működésének magyarázatát az „Órásmester”, azaz Isten nélkül, Diderot nem tartotta kizártnak, hogy esetleg Isten feltételezése nélkül is magyarázható a világ léte és rendje. Írásaiban nemcsak a kinyilatkoztatásra hivatkozó teológusok istenérveit, hanem a deisták által megfogalmazott istenbizonyítékok érvényét is megkérdőjelezte. – A *Filozófiai gondolatok* (1746) című művében egy ateista szájába adja azt a feltevést, amely szerint a világ rendje végtelen idő alatt véletlenszerűen is kialakulhatott. A műben szereplő ateista a valószínűségi számításra hivatkozva állítja, hogy egy végtelen időfolyamban az atomok jelenlegi kombinációja létrejöhetett az atomok véletlenszerű mozgása alapján, hasonlóan ahhoz, mint ahogy végtelenül sok kísérlet eredményeként Homérosz Íliásza is összeállhatna egyszer a betűk véletlenszerű összerázásából.¹¹ – A *Levél a vakokról* (1749) című művében is azt állítja, hogy a világmindenség rendjének magyarázatához nem kell feltétlenül

valamiféle tervező Istennek a létét feltételeznünk. Nem tartja lehetetlennek azt, hogy az anyag fejlődése folyamán különböző változásokon átesve, mintegy önmagát kikísérletezve eredményezte azt, amit mi rendezett, az élőlényeket is magába foglaló világnak nevezünk.¹² – Ezekben az ellenvetésekben Diderot egyrészt nem veszi figyelembe, hogy a végtelen időfolyam olyan feltételezés, amelynek igazát az ész sosem bizonyíthatja. Másrészt arra sem gondol, hogy ateista érvelése egyáltalán nem zárja ki a világot tervszerűen megalkotó Isten valóságát. A deista ugyanis az ateista ellenvetésére válaszolva érvelhet úgy, hogy Isten a véletlenre, pontosabban a véletlenszerű tömegjelenségekben érvényre jutó törvényekre építette teremtesét, azaz a játék logikája alapján alkotta meg és működteti a világot. – A Filozófiai elvek az anyagról és a mozgásról című esszéjében,¹³ amelyet nevének vállalása nélkül jelentetett meg (1770), a mozgásból vett istenérvet félreértve Diderot azt állítja, hogy a mozgás elindításához nem kell valamiféle első Mozgatót feltételezni, mert a mozgás az örök anyag elidegeníthetetlen tulajdonsága. – Ebben az elgondolásában a filozófus nem veszi figyelembe, hogy a mozgásból vett érv megalkotói nem a mozgást elindító fizikai okot keresik, hanem a mozgás transzcendens okát. Ezért azt a kérdést teszik fel, hogy miért van egyáltalán anyag, és miért elengedhetetlen tulajdonsága a rendet növelő mozgás.

Megjegyzendő azonban, hogy Diderot sosem vallotta teljességgel magáénak a fenti véleményeket. Ellenvetéseiben inkább bizonytalanságait, kételyeit fogalmazta meg. Egyik Voltaire-hez címzett levelében (1749) így ír ezekről a kétségekről: „Általában éjszaka szállnak fel a párafoszlanyságok, amelyek elhomályosítják bennem Isten létezését; a napfelkelte mindig eloszlatja őket.”¹⁴ Bizonytalankodó deista volt, aki azonban a keresztény vallás tanítását, pontosabban a vallás félreértelmezett istenképét elutasította. A Pótlások a filozófiai gondolatokhoz című művében (1770) például a bibliai teremteselbeszélést és Jézus tanítását felszínesen értelmezve állítja, hogy a keresztények Istene sokkal inkább törődik akaratának érvényre jutásával, mint gyermekei boldogságával. Az almát, azaz a bibliai tiltott gyümölcsöt (vö. Ter 3,3) Isten akaratával azonosítva gúnyosan jegyzi meg: „A keresztények istene olyan apa, aki igen sokra tartja almáját, s igen kevésre a gyermekeit.”¹⁵ Nem gondol arra, hogy Jézus tanítása szerint Isten akarat az, hogy minden ember üdvözljön (vö. 1Tim 2,4), s ha Ő ragaszkodik akaratához (az „almájához”), ezt azért teszi, mert teremtményei örök boldogságát akarja.



DIDEROT

6. Julien Offray de La Mettrie

Julien Offray de La Mettrie († 1751) francia orvost és filozófust a filozófiatörténészek általában a felvilágosodás ateista és materialista gondolkodójának tekintik. Műveiből azonban kiviláglik, hogy nem tagadta egyértelműen Isten létét, és materializmusa sem jelent feltétlenül istentagadást. Isten létében nem



J. O. DE LA METTRIE

kételkedett, de úgy gondolta, hogy a világ magyarázatához nem kell Isten létét feltételezni. Az embergép (*L'Homme machine*, 1748) című művében azt írja, hogy Isten léte egy elméleti igazság, de ennek az igazságnak a világ magyarázatában nincs gyakorlati haszna.¹⁶ – Materializmusa módszertani állásfoglalás. Ez elsősorban azt jelenti, hogy a fizikai anyagot (lat. *materia*), vagyis a világot és a benne élő embert az orvostudomány szemüvegén keresztül szemlélte, s pusztán a fizikai (mechanikai) törvények figyelembevételével próbálta értelmezni. Az ember esetében tagadta a platóni vagy Descartes-i értelemben vett szellemi lélek valóságát. Úgy gondolta, az élőlények lelke azonos az érthető szerkezetükkel, arisztotelészi értelemben

vett formájukkal, vagyis azzal a programmal, amely felépítésüket és működésüket biztosítja. Ezt a programot vagy formát azonban egyoldalúan értelmezte. Nem vette figyelembe, hogy az arisztotelészi hagyomány különbséget tett az élettelen testi formák és az élőlények formái (növényi, állati, emberi lélek) között. A különbségekre nem ügyelő filozófus azt hitte, hogy valamennyi program (növényi, állati vagy emberi lélek) leírható a testi forma, azaz a mechanikus szerkezeteket működtető program mintája alapján. Elgondolását jól jellemzi az a tény, hogy az embert órához hasonló bonyolult gépnek tekintette, s úgy vélte: miként az óra felépítését és működését meg lehet magyarázni pusztán a mechanika törvényei alapján, az embergép is értelmezhető ilyen módon. E szemlélet szűk határai között természetesen nem tudta érdemlegesen magyarázni az ember érzelmi élményvilágát, a filozófiai értelemben vett emberi éntudat tényét, a szabad akaratot és a halhatatlanság emberi vágyát. Mechanisztikus szemlélete alapján az érzéki boldogságot célnak tekintő (görög eredetű szóval: eudaimonista) erkölcsanát sem tudta kellőképpen megalapozni.

7. Dietrich von Holbach

A Párizsban letelepedett gazdag német báró, *Dietrich von Holbach* († 1789) rendszerbe foglalta a 18. századi francia materializmus tanait. Írásaiból úgy

látszik, hogy ő maga az anyagvilágot abszolutizáló valódi ateisták közé tartozott. Nem tette fel az anyagvilág eredetére vonatkozó kérdést, mert egy igazolhatatlan filozófiai előfeltevés alapján úgy vélte: a térben és időben végtelen anyagvilág a törvényszerűségeivel együtt öröktől fogva és szükségszerűen van.

A természet rendszere (*Système de la nature*, 1770) című művében¹⁷ kifejti, hogy a végtelen világegyetemben a mozgó anyagon kívül semmi sincs. Tényként megállapítja, hogy az anyag lényegi tulajdonsága a mozgás, és feleslegesnek tartja a mozgás okát az anyagi világon kívül keresni.

Szükségét érzi ugyan, hogy ezt az állítását igazolja, de érvek helyett csak megállapításokat tesz. A végtelen anyagvilág örök és szükségszerű voltát az anyagmegmaradás törvényére hivatkozva akarja bizonyítani: „mindenki egyetért abban, hogy az anyag teljesen nem semmisülhet meg, és nem szűnhet meg létezni. De akkor megérthető-e, hogy valami, ami soha nem szűnhet meg, az valaha is kezdettel bírt? És ha valaki azt kérdezné, hogy honnan az anyag? Azt feleljük, hogy mindig is létezett.”¹⁸ Nem gondol arra, hogy a létezők végső okát kereső filozófusok a világot esetlegesnek tekintik, azaz olyan adottságnak, amelyről mindig meg lehet kérdezni, hogy miért van, és miért nincs inkább, illetve miért olyan, amilyennek mutatkozik, s miért nem más. Azt sem veszi figyelembe, hogy a megmaradási törvények csak a zárt és ennél fogva véges rendszerben érvényesek, s ezért belőlük nem lehet a világnak sem térbeli, sem időbeli végtelenségére következtetnünk.

Álláspontjának mintegy megerősítéseként a keresztény istenképet (pontosabban annak eltorzított változatait) is bírálja. A józan ész (*Le bon-sens*, 1772)¹⁹ című művében például az isteni gondviselésre vonatkozó tanítást félreértve elutasítja a teremtményeinek gondját viselő Isten fogalmát és valóságát. Tévesen úgy véli: a keresztények szerint a gondviselés azt jelenti, hogy Isten nagylelkűen gondoskodik szeretett teremtményei földi szükségleteiről, és megóvjá őket minden földi bajtól. Majd megállapítja: ha figyelembe vesszük a jámbor emberek is sújtó katasztrófákat, be kell látnunk, hogy a gondviselés nem gondoskodik semmiről, és e világ lakóinak nagy részét illetően alszik.²⁰ E kritikus megjegyzésében nem gondol arra, hogy a helyes keresztény felfogásban a gondviselés nem azt jelenti, hogy Isten minden bajtól és szenvedéstől megóvjá a benne bízókat, hanem azt, hogy az élet viszontagságain keresztül is biztosan segíti őket az örök boldogságra vezető úton. – A gondviselő Isten elutasításá-

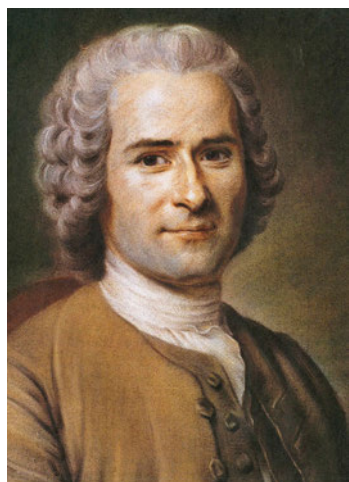


DIETRICH VON HOLBACH

hoz hasonlóan a bűnöket büntető Isten fogalmát is ellentmondásosnak tekinti, és képtelenségnek tartja egy ilyen ellentmondásos Isten létezését. A keresztény tanítás felszínes és egyoldalú ismerete alapján mondja: a keresztény hívők azt állítják, hogy az isteni kegyelem nélkül az ember csak bűnt tud elkövetni, azaz csak az juthat üdvösségre, aki megkapja Isten kegyelmét. Minthogy azonban Ő nem mindenkinek adja meg a kegyelmet, a kegyelem híján lévő emberek és így a nem keresztények is elkárhoznak: „istenhívők komolyan biztosítanak bennünket, hogy az igazságos Isten száncsalom nélkül elkárhoztatja mindazokat, akiknek nem adta meg a kegyelmet, hogy megismerjék a keresztény vallást!”²¹ Holbachnak ez az állítása természetesen téves. A jól értelmezett keresztény felfogás szerint ugyanis Isten minden embernek megadja az üdvösségre vezető kegyelmet, s a minden ember körébe a nem keresztény vallású emberek is beletartoznak.

8. Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau († 1778) egy genfi kálvinista család sarjaként fiatalon áttért a katolikus hitre. Miután azonban a katolikus tanítást is elutasította, deista



JEAN-JACQUES ROUSSEAU

nézeteket kezdett vallani. Véleménye szerint a kinyilatkoztatásból és az egyház tanításából csak azt kell elfogadni, ami ésszel belátható, illetve amit az ember saját vallási (azaz transzcendentális) tapasztalata alapján is bizonyosságnak tud tekinteni. Írásaiban deista szemszögből fogalmazza meg az Istenre és az emberi társadalomra vonatkozó nézeteit.

Ésszel beláthatónak tartja Isten létezését, mert szerinte az Alkotó létét a természet csodálatos rendje és a lelkiismeret szava is igazolja. Belátásának igazát saját vallási tapasztalatára hivatkozva tekinti észszerűen megalapozottnak. Egyik művében a „látom” (fr. *vois*) és az „érezem” (fr. *sense*) szavakkal utal személyes istentapasztalatára:

„Hiszem, hogy a világot hatalmas és bölcs akarat kormányozza. Látom ezt, azaz inkább érzem, s ez elegendő ahhoz, hogy tudjam”.²²

Személyes hitét ugyanebben a műben egy szavojai pap ajkára adott szavakkal fogalmazza meg. A pap hitvallásának három dogmája vagy hitcikkelye: isteni akarat mozgatja a világegyetemet és lelkesíti a természetet; az anyag rendezett mozgása valamiféle isteni értelemről tanúskodik; a szellemi lélekkel rendelkező ember szabad a cselekedeteiben.²³

A vallások típusait politikai szempontból, azaz társadalmi hasznosságuk alapján osztályozza. Különbséget tesz a természeti vagy emberi vallás, a polgári

vallás és a kettő között álló papi vallásforma között.²⁴ Mindhárom vallási formának vannak értékei, de vannak alapvető hiányosságai is, amennyiben nem képesek hatékonyan szolgálni a mindenkori állam céljait és az egyetemes emberi testvériséget.

A természeti vagy emberi vallásban nincs szükség templomokra, sem oltárokra, sem szertartásokra, mert ez a vallás a mindenható Isten benső imádatára szorítkozik, és csak az egyetemes (a tízparancsolatban is megfogalmazott) erkölcsi törvények megtartását szorgalmazza.²⁵ Rousseau szerint ilyen az evangélium egyszerű és tiszta vallása: e szent, fenséges, igaz vallásban testvérekül ismerik el egymást az emberek, akik valamennyien egyazon Isten gyermekei, és a kötelék, amely összefűzi őket, még a halálban sem bomlik fel. Ennek az egyszerű és tiszta vallásnak tanítása nem korlátozódik valamilyen nemzetre, mert minden emberhez szól. – Az evangéliumot követő eszményi államnak fő gyengesége abban rejlik, hogy nincs megfelelő kapcsolata a politikai egésszel, és mint ilyen, nem ad külső erőt a politikusok által elképzelt földi boldogság munkálásához, illetve a testvéri egység világméretű megvalósításához. Rousseau a keresztény tanítást félreértve mondja: az igazi keresztény csak mennyei dolgokkal foglalkozik, mert az ő országa nem e földről való; feltétlenül teljesíti ugyan kötelességét, de végső soron közömbös számára, hogy műve jól vagy rosszul sikerül-e; nem tud igazán örülni a földi örömeknek, mert többre tartja a várható mennyei boldogságot; háború esetén a keresztények csatába indulnak, megteszik kötelességüket, de a gondviselésre hagyatkozva nem lelkesednek a győzelemért; a sorscsapások nem cselekvésre serkentik, hanem arra, hogy fogadja belenyugvással Isten akaratát. Rousseau szembeszáll azzal az elképzeléssel, miszerint az igaz keresztényekből álló nép az elképzelhető legtökéletesebb államot alkotná. Az ilyen elméletileg tökéletes állam ugyanis megvalósíthatatlan. Egyrészt azért, mert csak nagyon kevés igaz keresztény van a világon. Másrészt az igaz keresztényekből álló társadalmat bűnös emberek (egy Catilina vagy Cromwell) hatalmi törekvései tönkretennék, azaz, ha ez az állam valamilyen formában meg is valósulna, nem lehetne hosszú életű.

A polgári vallás többnyire egyetlen országra szorítkozik. Ez a vallás külön isteneket és védőszenteket teremt a maga számára. Megvannak a saját tanításai, és van egy törvényesen szabályozott külső istentisztelete. E vallás alapvető hit-tételei a következők: létezik egy mindentudó, bölcs és jóságos istenség; ez az istenség gondját viseli a világnak; van túlvilági élet; a jók jutalmat és a gonoszok büntetést kapnak; a társadalmi törvények szentnek tekintendők. – A polgári vallás jellemző hibája a vallási türelmetlenség vagy kirekesztés: kivéve azt az egy népet, amely e vallás követője, mindenki mást idegennek és barbárnak tekint; az ember jogait és kötelességeit csak addig terjeszti ki, ameddig oltárai érnek. Ez a türelmetlenség azonban megbontja az emberiség testvéri egységén

alapuló békesség állapotát. Lehetetlen ugyanis békében élni azokkal, akiket kárhozottnak tekintünk; őket szeretni annyi, mint Istent gyűlölni; nincs más mód eszerint, mint vagy megtéríteni, vagy kínpadra vonni őket.²⁶ Rousseau szerint sok tekintetben ilyen állampolgári vallássá alakult az országhatárokon túllépő, de az evangéliumi vallástól eltávolodó kereszténység is.²⁷

A természeti és a polgári vallás között álló vallási formát a filozófus papi vallásnak nevezi. Ebben keverednek az emberi és a polgári vallás értékei. Alapvető hibája az, hogy két törvényhozást, két államfőt és két hazát ad az emberiségnek. Az embereket a legellentétesebb törvények alá helyezi, mivel meggátolja, hogy egyszerre jó állampolgárok és jámbor hívők legyenek. Rousseau szerint ilyen a láma vallás, a japánok vallása, valamint a természeti vallás értékeit és a polgári vallás hiányosságait egyaránt tartalmazó római katolikus kereszténység.

Az embert és az emberi társadalmat illető tanításában Rousseau a következő szempontokat hangsúlyozza: az ember testből és szellemi lélekből álló lény, Isten teremtménye; a szellemi lélek halhatatlan valóság; az életét meghatározó tényezők ellenére viszonylagosan szabad: e viszonylagos szabadsága erejében valósíthatja meg erkölcsileg önmagát. – Az ember történelmi fejlődésének folyamatában a filozófus különbséget tesz az emberek természeti és társadalmi állapota között.²⁸ Elutasítja Hobbes nézetét, aki szerint a természeti állapotban az ember az embernek farkasa volt, azaz a vadállatokhoz hasonlóan élt. Szerinte az ember már kezdeti állapotában is szellemi lélekkel és lelkiismerettel (fr. *conscience*) rendelkezett. A nevelésről írt művében így magasztalja a lelkiismeretet: „Lelkiismeret! Lelkiismeret! Isteni ösztön, halhatatlan és mennyei hang; biztos vezetője egy tudatlan és korlátolt, de értelmes és szabad lénynak; csálhatatlan bírója a jónak és rossznak, amely az embert Istenhez hasonlóvá teszed! Te teszed természetének kiválóságát és cselekedeteinek erkölcsiségét. Nélküled nem érzek magamban semmit, ami az állatok fölé emel.”²⁹ A lelkiismeret adottságának köszönhetően a természeti embert nem csak az önfenntartás vagy az önérték ösztöne vezérelte. Volt ugyanis egy olyan készsége, amellyel az állatok nem rendelkeztek. Ez a készség a száanalom (fr. *pitié*) vagy könyörület. A száanalom: természetes ellenszenv minden érző lény, különösen saját fajtánk szenvedésének látványával szemben.³⁰ – Rousseau úgy gondolja, hogy az emberek természetes állapota a teljes egyenlőség volt. A társadalom és minden baj a magántulajdon kialakulásával jött létre: „Az első, aki bekerített bizonyos területet, és merészkedett annak kimondására: ez az enyém; s eléggé egyszerű embereket talált, akik ezt elhitték; ő volt a társadalom megalapítója. Mennyi bűntől, háborútól, gyilkosságtól, mennyi nyomortól és borzalomtól kímélte volna meg az emberi nemet az, ki kihúzván a cölöpöket és betömvén az árkot, ezt kiáltotta volna társaihoz: őrizzétek e gazember meghallgatásától; elvesztek, ha elfelejtitek, hogy a gyümölcs mindnyájunké, és a föld senkié!”³¹

IV.2 IMMANUEL KANT BÖLCSELETE

1. Élete és művei

Immanuel Kant német filozófus 1724-ben született a Balti-tenger partjához közel fekvő Königsberg (1946-tól Kalinyingrád) városában. Életvitelére és gondolkodására nagy hatással volt az a jámbor (pietista) lutheránus környezet, amelyben felnőtt. Alacsonyabb fokú tanulmányainak elvégzése után 1740-ben beiratkozott szülővárosának egyetemére. 1755-ben doktorált filozófiából, s rögtön utána habilitált is. Már korábban is házitanítószkodott, de magántanárként is ezt kellett folytatnia, hogy megélhetését biztosíthassa. 1770-ben megkapta az egyetemen a logika és metafizika tanszéket. Königsberg városát is csak ritkán, de a tartomány határát sosem hagyta el. Az emberek abban is kételkedtek, hogy valaha is kiment volna a tengerpartra. Ennek ellenére ő volt az első professzor, aki hazájában földrajzot adott elő.



IMMANUEL KANT

Életét szigorú szabályok szerint rendezte, és e szabályokhoz szinte már komikus merevséggel ragaszkodott. Meghatározott időben kezdte például délutáni sétáit. Feljegyzik róla, hogy amikor szürke kabátjában, kezében sétapálcájával megjelent háza kapujában, s megindult a kis hársfasor felé, amelyet máig is a Filozófus sétaútjának neveznek, a szomszédok tudták, hogy pontosan 'félnegy óra' van. – Tudását könyvekből merítette. A források kritikai tanulmányozása azonban nem volt erős oldala. Miután 1781-ben megjelent *A tiszta ész kritikája* című műve, hamar híressé vált. 1793-ban már különböző szerzők több mint 200 írása foglalkozott filozófiájával. Kant úgyszólván divatba jött, jóllehet az ellenhangok sem maradtak el. II. Frigyes Vilmos királyi leiratban bírálta Kant vallásfilozófiáját. Hessenben megtiltották tanainak ismertetését. Azzal vádolták, hogy nevetséges ostobaságokat tanít, s hogy Spinoza híveként ateista. Heidelbergben egy professzor elvesztette katedróját, mert Kantról hirdetett előadást. Kant ennek ellenére töretlenül munkálko-

dott. Hosszú betegség után 1804-ben halt meg. Életének utolsó szavai ezek voltak: jól van (ném. *es ist gut*). A filozófus olyan életművet hagyott hátra, amely méltán emeli őt az emberiség legnagyobb gondolkodói sorába.

Főbb művei:

A kritikai műveket megelőző korszakból: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Az ég általános természettörténete és elmélete); *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (Az egyetlen lehetséges bizonyítási alap Isten létezésének igazolására).

Kritikai művei: *Kritik der reinen Vernunft* (A tiszta ész kritikája) = rövid. KrV; *Kritik der praktischen Vernunft* (A gyakorlati ész kritikája) = rövid. KpV; *Kritik der Urteilskraft* (Az ítélőerő kritikája) = rövid. KdU; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (Előtanulmány minden jövőbeli metafizikához) = rövid. Prolegomena; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Az erkölcs metafizikájának alapvetése) = rövid. Grundlegung; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (A vallás a puszta ész határain belül) = rövid. Religion; *Der Streit der Facultäten* (A karok vitája); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Az erkölcsök metafizikájának alapvetése).

Más írások: *Dissertatio de Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis* (Az érzékelhető és az érthető világ formájáról és alapelveiről); *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (Vizsgálat a természetes teológia és erkölcs alapelveinek érthetőségéről); *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből); *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (Az emberi történelem feltételezett kezdete); *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (A közkeletű mondásról: ez elméletben helyes lehet, de a gyakorlatban nem alkalmazható); *Zum ewigen Frieden* (Az örök béke).

Műveinek általunk használt összkiadása: *Immanuel Kant Werkausgabe in XII Bänden* (Frankfurt am Main, 1956-tól, Suhrkamp). Kant írásait műveinek első (A) vagy második (B) összkiadása feltüntetésével és e kiadások lapszámozása alapján szokás idézni.

2. Kant felfogása a filozófiáról

A königsbergi filozófus három kérdésben foglalja össze a filozófia problémáit: Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem?¹ A kérdésekre úgy próbál válaszolni, hogy kritika (elemzés, megkülönböztetés, vizsgálat) tárgyává teszi az emberi lélek három nagy képességét: az elméleti megismerőképességet, a gyakorlati ész és az ítélőerő képességét.

A kérdésekre elsősorban kritikai műveiben válaszol.

Az elméleti megismerőképeességet A tiszta ész kritikája című művében vizsgálja. Szóhasználatában a tiszta ész (ném. *reine Vernunft*) az érzékelő tapasztalatot megelőző tudatot, azaz a tapasztalat által még 'nem szennyezett' észet jelenti. A tiszta ész kritikája nem más, mint az érzékelő tapasztalattól független tudat vagy elme kritikus vizsgálata.

A gyakorlati ész kritikája című alkotásában gyakorlati észen (ném. *praktische Vernunft*) a cselekvés felé forduló, az akaratot irányító és az erkölcsi cselekvés normáit a tapasztalattól függetlenül meghatározó észet érti. Másként fogalmazva: a gyakorlati ész nem más, mint a tiszta ész, amennyiben ez az akarat meg határozás elégséges okát tartalmazza.

Az ítéelőerő (ném. *Urteilkraft*) kritikája című írásában azt vizsgálja meg, hogy az elme a szépség és a természeti célirányosság szemügyre vételéből kiindulva mennyiben képes igazolni az Isten létét, a lélek halhatatlanságába és a lélek örök életébe vetett emberi reményt.

3. Mit lehet tudnom?

A kérdésre adott választ Kantnak A tiszta ész kritikája című műve tartalmazza. E műben a filozófus azt vizsgálja, hogy hogyan lehetséges a tudományos és a metafizikai ismeret.

a) A tudományos és a metafizikai ismeretszerzés lehetősége

A tudományos ismeretszerzés lehetőségének kérdését a filozófus azért veti fel, mert a tapasztalatra épülő (lat. *a posteriori*) és általános érvényű tudományos tételt önmagában véve sem a racionalizmus, sem az empirizmus nem tudja megalapozni. A racionalisták állítják ugyan, hogy a tudományos tétel általános érvényű, de elhanyagolják az érzékelő tapasztalatot; az empiristák az érzékelő tapasztalatból indulnak ki, ám ez nem teszi lehetővé az általánosítást. Kant a racionalizmust és az empirizmust akarja kibékíteni egymással. A racionalistákkal együtt állítja, hogy tudományos tételeink általános érvényűek és szükségszerűek; ugyanakkor az empiristákkal együtt vallja, hogy csupán érzékelő tapasztalattal rendelkezünk, amelynek alapján nem fogalmazhatunk meg szükségszerű és egyetemes érvényű tudományos ítéleteket. Hogyan egyeztethető össze ez a két álláspont? Hogyan lehetséges a szaktudomány?

Ugyanez a probléma a kanti filozófia nyelvén így fogalmazódik meg: hogyan lehetségesek a szintetikus a priori ítéletek? Ítéleteink két fajtája: az analitikus és a szintetikus ítélet. Analitikus ítélet esetén az ítélet állítmánya beletartozik az alany fogalmába. Például analitikus ítélet a következő: minden test kiterjedt. Az ítélet analitikus, mert a test fogalmából – a tapasztalattól függetlenül, azt megelőzően (lat. *a priori*) – kielemezhető a kiterjedés. Az ilyen ítélet nem gyarapítja tudásunkat, de szükségszerű és egyetemes. Ezzel szemben egy szintetikus ítélet olyan tulajdonságot kapcsol az alanyhoz, mely nem tartozik annak fogalmába. Szintetikus ítélet például az, hogy némely test nehéz: ezt ugyanis csak előfeltevésem és a tapasztalat szintézise után (lat. *a posteriori*) állíthatom. Az ilyen ítélet ismeretgyarapító, de nem szükségszerű és nem egyetemes. – A tudománynak szükségszerű (másként fogalmazva: a priori vagy analitikus) és ugyanakkor ismeretgyarapító (másként fogalmazva: a posteriori vagy szintetikus) tételekből kellene felépülnie. Ám ha az érzékelő tapasztalatból nem szár-

mazhat szükségszerűség, és e tapasztalat nem indokolja az általánosítást, jogos a kérdés: hogyan lehetségesek az a priori szintetikus ítéletek?

A metafizikai ismeretszerzés lehetőségét Immanuel Kant azért kérdőjelezi meg, mert véleménye szerint a metafizika nem a tapasztalatból kiinduló filozófiai tudomány. A filozófus – anélkül, hogy ezt igazolni tudná – az empiristákkal együtt vallja, hogy az ember csak érzékelő tapasztalattal rendelkezik. Egyik művében dogmatikus szendergésnek nevezi azt az alkotói korszakát, amelyben még ő is elfogadta azt, hogy a metafizikának van tapasztalati alapja. Kijelenti azonban, hogy Hume hatására felébredt ebből az álomból: „Nyíltan bevallom, David Hume emléke volt az, ami sok évvel ezelőtt először megszakította dogmatikus álmomat, és teljesen más irányt adott a spekulatív filozófia területén végzett kutatásaimnak.”²

b) A transzcendentális vizsgálódás és a kopernikuszi fordulat

A filozófus azt mondja, hogy a tudományos és a metafizikai ismeretszerzés (az a priori szintetikus ítéletek) lehetőségének igazolásához mindenekelőtt két dolgot kell megtennünk: el kell végeznünk az ismeretszerzés módjának transzcendentális vizsgálatát, és végre kell hajtanunk az ismeretelmélet kopernikuszi fordulatát.

Az ismerettevékenység transzcendentális vizsgálata nem az ismeret tárgyaival, vagyis nem azzal foglalkozik, amit megismerünk, hanem magával az ismerettevékenységgel, illetve azzal, hogy hogyan ismerjük meg a tárgyakat. Erről az ismeretről mondja Kant: „transzcendentálisnak nevezem azt a megismerést, amely nem annyira tárgyakkal foglalkozik, mint a tárgyak megismerésének módjával.”³ Ebben a vizsgálatban a filozófus azt keresi, hogy milyen érzékfeletti (lat. *transcendentalis*) feltételek biztosítják a világra vonatkozó ismereteinket. Az érzékfeletti vagy transzcendentális feltétel különbözik az érzéki vagy empirikus feltételtől. A megismerésnek érzékfeletti feltétele például a tudat, és érzéki feltétele például a szem. Másként fogalmazva: a transzcendentális vizsgálat a tiszta (az érzéki tapasztalatot megelőző) ész kritikája, amely rámutat, milyen szerkezeti vonásai és korlátai vannak tudatunknak minden érzékelő ismeretet megelőzően.

Az ismeretelmélet kopernikuszi fordulatát Kant ebben látja: míg a korábbi filozófusok általában azt feltételezték, hogy a világ megismerése közben szellemünk igazodik a tárgyakhoz, tanácsos lenne ennek ellenkezőjét, vagyis azt feltételezni, hogy a valóság igazodik szellemünkhöz. Mondanivalóját ezzel a gondolatkísérlettel világíthatjuk meg: ha valakire kicsiny korában ráerősítenének egy rózsaszín üvegű szemüveget, és azt soha nem vehetné le, alanyi adottsága miatt egész életében rózsaszínűnek látná a valóságot. Kant így ír az általa javasolt fordulat hasznáról: „Eddig föltették, hogy ismereteinknek a tárgyakhoz kell alkalmazkodniuk, de e föltevés mellett dugába dőlt minden kísérlet,

hogy fogalmakból róluk valamit a priori állítsunk, ami tudásunkat bővíti. Próbáljuk tehát meg, nem járunk-e jobban a metafizika feladataival, ha föltesszük, hogy a tárgyaknak kell ismereteinkhez alkalmazkodniuk, ami a priori megismerésünk követelt lehetőségével is, amelynek, mielőtt adva vannak, kell tárgyakról valamit állítania, jobban összevág. Hasonló ez Kopernikusz első gondolatához, aki miután nem boldogult az égi mozgások magyarázatával, ha föltételezte, hogy a csillagok serege a néző körül forog, megpróbálta, nem sikerül-e majd jobban, ha a nézőt forgatja, a csillagokat meg nyugalomban hagyja.”⁴ E fordulat szorgalmazásának háttérében az a kanti előfeltevés rejtőzik, hogy a megismerés anyagát (tartalmát) érzékeink útján szerezzük, de az ismeret formáját (rendezettségét, szükségszerűségét és egyetemességét) tudatunk biztosítja. És Kant – anélkül, hogy ezt igazolná – azt feltételezi, hogy minden emberi tudat egyformán épül fel, s egyforma módon működik. A filozófus ennek az előfeltevésnek alapján akarja kimutatni, hogy lehetséges olyan ismeret, amely az érzékelő tapasztalatra épül, s ugyanakkor általános érvényű tételeket fogalmaz meg.

c) A tudat három szintje

A tudatot vagy elmét Kant a német *Gemüt* (kedély, lélek) kifejezéssel illeti. A tudat elméleti megismerőképességeit három szinten vizsgálja. Ezek a szintek: az érzék vagy érzékiség (ném. *Sinnlichkeit*), az értelem (ném. *Verstand*) és az ész (ném. *Vernunft*).

α) Az érzékiség vizsgálatával Kant a görög *aiszthészisz* (érzéki megtapasztalás) szóról elnevezett transzcendentális esztétikában foglalkozik. Megállapítja: az érzékelés zavaros anyagát, 'az érzékek csőcselékét' két

a priori (az érzéki tapasztalatot megelőző és lehetővé tevő) forma, a tér és az idő szabályozza. Példa: a napsütés és a kő felmelegedésének két jelenségét a két rendezőelv térbeli és időbeli kapcsolatba hozza egymással.

β) Az értelem működését a transzcendentális analitika tárja fel. Ebben a filozófus azt tanítja, hogy a térbelileg és időbelileg kezdetlegesen rendezett jelenségeket az értelem 12 kategóriája tovább rendezi, egységesíti. A kategóriák számát a filozófus az ítéletek száma alapján állapítja meg.⁵

Az ítéletnek négy csoportja van, és minden csoporthoz három ítéletforma tartozik, ezért a kategóriák száma éppúgy 12, mint az ítéletek száma. Mennyiségi kategóriák: egység, sokaság, mindenség; minőségi kategóriák: valóság, negáció, lehatárolás; a reláció kategóriái: inherencia és szubsztancia (szubsztancia, akcicens), okság és függés (okaság és hatás), közösség (kölsönhatás cselekvő és szenvedő között); a modalitás kategóriái: lehetőség/lehetetlenség, lét/nem-lét, szükségszerűség/véletlen.

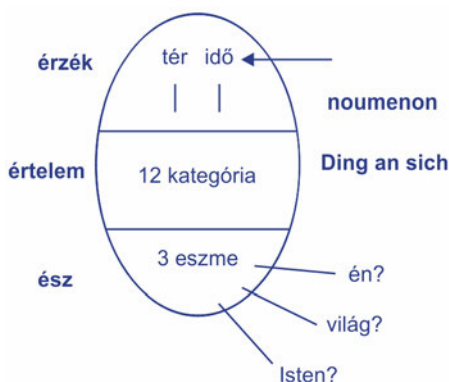


A kategóriák nem a valóság jellemzői, hanem csupán a tiszta értelem a priori rendező, egységesítő (szintetizáló) fogalmai. Példa: a napsütés és a kő felmelegedésének tér- és időbelileg rendezett jelenségeit az értelem a 12 kategória egyikével, az oksággal kapcsolja egymáshoz; ennek a tudati összekapcsolásnak alapján mondjuk, hogy a kő felmelegedésének – mint okozatnak – a napsütés az oka.

A transzcendentális analitikának két eredménye van. Az egyik eredményt Kant ellentmondásos módon így összegzi: az ember csak jelenségeket (fenoméneket) ismerhet meg, és a megismeréstől függetlenül létező, az önmagában fennálló valóság (ném. *Ding an sich*) rejtve marad számára. Az összegzés azért ellentmondásos, mert benne a filozófus egyrészt azt állítja, hogy csak jelenségeket ismerhetünk meg, másrészt mégis feltételezi a jelenségeken túli megismerhető valóságot is. Adós marad azonban annak a kérdésnek megválaszolásával, hogy honnan tudhatunk erről a jelenségeken túli világról. Az önmagában, a megismerésünktől függetlenül fennálló valóságot Kant a görög *noumenon* (titokzatos érzékfeletti valóság) szóból származtatva numenális világnak is nevezi. – A transzcendentális analitika másik eredménye: magyarázatot ad az általános és szükségszerű tudományos tételek eredetére, illetve alapjára. Az empirikus adatok mindig a mindenkor emberi tudat a priori föltételeihez igazodnak, s ez a tudat viszi bele az általánosítást és a szükségszerűséget a tapasztalat anyagába. Ezért mondja Kant: a törvényeket az értelem nem meríti a természetből, hanem előírja annak.⁶ Ezen azt érti, hogy csak azt a valóságot láthatjuk, amelyet tudatunk szerkezeti adottságai és rendezőelvei lehetővé tesznek, és csak olyannak láthatjuk, amilyenre e rendezőelvek alakítják. A tudományos ismeretben fogalmaink hálóját (nem tudatos módon) kivetjük a titokzatos valóságra, ám amit ezután felfogunk, az nem a megismerő tevékenységünktől független, önmagában fennálló valóság, hanem olyasvalami, amit saját fogalmi rendszerünk már rendezett jelenséggé tett.

γ) Az ész sajátosságait a transzcendentális dialektika írja le. Ebben a filozófus azt tanítja, hogy az érzékileg és értelmileg rendezett jelenséget az ész a három átfogó eszme, az úgynevezett transzcendentális ideák egyike alá sorolja.

Az ész három átfogó ideája: az én vagy lélek (ném. *Seele*), a kozmosz avagy világ (ném. *Welt*) és Isten (ném. *Gott*) eszméje. Tudatunkban megvan az a hajlandóság, hogy feltételezze: az eszméknek a valóságban is van megfelelőjük,



azaz van lélek, valóságos világ és valóságos Isten. Ám valahányszor ezt feltételezi, az ész transzcendentális illúzió rabjává válik: egyrészt azért, mert feltételezi, hogy létezik az eszmének megfelelő valóság, másrészt azért, mert úgy gondolja, hogy olyan, mint amilyennek megismeri.

Kant agnosztikus felfogásának mélyén egy általa is megfogalmazott, de soha nem igazolt előfeltevés húzódik. Ennek az előfeltevésnek lényege: az emberi tudat csak az érzékelésben nyitott a valóságra, s az ember nem rendelkezik szellemi tapasztalattal.

A transzcendentális dialektika végkövetkeztetése: a hagyományos metafizika három nagy területének (a filozófiai lélektannak, a kozmológiának és a filozófiai istentannak) nincs létjogosultsága. Metafizikai valóságokról nem szerezhetünk elméleti ismereteket.

A filozófiai lélektan ellen Kant azt hozza fel, hogy az én (lélek) nem ismerhető meg. Szerinte ugyanis az ember csak érzékelő tapasztalatra képes, így nem szerezhet ismeretet olyan feltételezett lélekről, amely nem érzéki, hanem szellemi természetű valóság.

Kritika: Kant megfeledez az arról, hogy miközben a tudat transzcendentális vizsgálatát végzi, felismeréseiben ő sem csak az érzékelő tapasztalatra támaszkodik.

A filozófiai kozmológia cáfolataként is a tapasztalati alap hiányát említi: a kozmosz egésze nem érzékelhető és nem képzelhető el, tehát a kozmosz egészére nézve nem lehet tapasztalunk. Antinómiákkal próbálja kimutatni a filozófiai kozmológia tarthatatlanságát: például, igazolja, hogy a világnak van időbeli kezdete, majd azt bizonygatja, hogy nincs időbeli kezdete.

Kritika: A filozófus nem gondol arra, hogy ha nem is tudjuk érzékelni a kozmosz egészét, a háttéri vagy transzcendentális tapasztalatban mégis van valamiféle tudásunk a kozmosz minden szempontból végtelen alapjáról.

Az istenérvekkel kapcsolatban Kant azt az alapvető nehézséget fogalmazza meg, hogy Isten túl van minden lehetséges tapasztalat határán. Az úgynevezett ontológiai istenérvről (Canterbury Anzelm gondolatmenetének descartes-i és leibnizi változatáról) azt mondja, hogy ennek a bizonyítéknak nincs tapasztalati alapja. Szerinte az érv megalkotója a legtökéletesebb lény fogalmából (gör. *logosz*) akarja bizonyítani Isten létét (gör. *on*). Gondolatmenete arra a tévedésre épül, amely a valós létezését fogalmilag megragadható tökéletességnek tekinti. Márpedig ez helytelen felfogás, mert a létezés nem fogalmi jegy. Az érv hibáját Kant a 'száz tallér példájával' világítja meg: száz lehetséges és száz létező tallér fogalma nem különbözik egymástól. Azt, hogy létező tallérokkal van-e dolgunk, az érzékelő tapasztalat dönti el. Ehhez hasonlóan egy lehetséges Isten és egy létező Isten fogalma sem különbözik egymástól. Ebben az esetben azonban nem dönthet a megtapasztalás, mert az ember csak az érzékelő tapasztalat képességével rendelkezik.

Kritika: A megismerés transzcendentális feltételeit kereső Kant nem veti fel azt a kérdést, hogy a három transzcendentális eszme miért van meg a tudatunkban. Felszínességének magyarázata az, hogy az empirista előfeltevés által befolyásolva az istenérvek esetében sem veszi figyelembe az emberi megismerésnek minden dimenzióját: nem ügyel a szellemi megismerésnek arra az irányára, amelyet Aquinói Tamás például 'túlhaladásnak' nevezett, és amelyet manapság a háttéri vagy transzcendentális tapasztalat kifejezéssel jelölünk.

d) A „Mit lehet tudnom?” kérdésre adott válasz

A tiszta ész kritikája című művében Kant arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a tudományokban nem az önmagában fennálló valóságot, hanem csak a tudatunk korlátainak és adottságainak megfelelő jelenségeket ismerhetjük meg. A jelenségek olyan észleletek, amelyeket áthatnak tudati rendezőelveink, a filozófus által kategóriáknak nevezett fogalmaink. A metafizikát illetően azt mondja, hogy a lélek, a világ és az Isten metafizikai valósága nem lehet jelenség, következésképpen az elméleti ész nem szerezhethet róluk ismereteket.

4. Mit kell tennem?

A kérdésre Kant A gyakorlati ész kritikája, illetve Az erkölcs metafizikájának alapvetése című műveiben válaszol.

a) A materiális etikák bírálata

Materiális etikának Kant azt a felfogást nevezi, amely szerint egy cselekedet erkölcsi értékét tárgya, anyaga (lat. *materia*), vagyis az szabja meg, amit teszünk. A filozófus ezt a felfogást elutasítja. Egyetért ugyanis az empiristákkal abban, hogy az érzéki tapasztalásból nem vonható le egyetemes törvény. Nem mondhatom például azt, hogy a másik ember testének szikével való megsértése (a cselekedet tárgya, anyaga, vagyis az, amit teszek) erkölcsileg minden esetben rossz, mert az életet mentő műtét esetében egyáltalán nem erről van szó. Az erkölcsi törvény egyébként sem függhet a tapasztalástól: ha például azt tapasztalnánk, hogy egy közösségben mindenki hazudik, a hazugság akkor is helytelen lenne. Az erkölcsi normának egyetemesnek kell lennie, s függetlennek kell lennie a tapasztalattól. – Ez más szavakkal azt jelenti: fel kell tételeznünk, hogy a cselekedet értékét nem az anyaga (nem a tárgya), hanem a cselekvő alanyból eredő formája (a szándék) határozza meg.

b) Az erkölcs alapja a kötelesség

A cselekedet erkölcsös voltának alapja a kötelesség. Kant szerint az az erkölcsileg jó akarat, amely pusztán a kötelesség kedvéért cselekszik. Példa: a filozófus úgy gondolja, ha azért ajándékozom meg a másikat, mert ajándékozni jó érzés, cselekedetem megfelel az erkölcsi törvénynek (legális), de nem erkölcsös.

Pusztán kötelességérzetből cselekedni Kant szerint annyi, mint az erkölcsi törvény iránti tiszteletből cselekedni. Az erkölcsi törvény jellemzője a feltétlenség, az objektivitás és az egyetemesség. Ez azt jelenti, hogy feltétlen (kategorikus) parancsként (imperatívusz) jelentkezik valamennyi ember tudatában. Ez a feltétlen parancs különbözik a feltételes (hipotetikus) parancstól. Ezért az erkölcsi törvény nem azonos a szubjektív cselekvési elvvel (a maximával). Az ember bármilyen elvet megtehet szubjektív normává. Gondolhatja például azt, hogy jóllehet hazudni nem szabad, ám kényszerhelyzetben ez mégis megengedhető.

Kérdés, hogy ez a szubjektív maxima erkölcsileg helyes-e. Kant válasza nemleges. Szerinte minden esetben a feltétlen és egyetemes törvénynek, a kategorikus imperatívusznak kell engedelmeskedni. Ez a feltétlen és egyetemes törvény mindenki számára ezt írja elő: cselekedj úgy, hogy akaratod maximája egyúttal mindenkor egyetemes törvényhozás elvéül szolgálhasson.⁷ Emellett előírja ezt is: cselekedj úgy, hogy az emberséget mind magadban, mind mindenki más személyében mindenkor mint célt is, sohasem mint pusztán eszközt használd!⁸

c) A gyakorlati ész három posztulátuma

Posztulátumon (azaz észkövetelményen) általában olyan (nem bizonyított) tételt értünk, amelyet mindenképpen követelnünk kell valaminek a megértéséhez. Kant szerint a gyakorlati ész három posztulátuma: az emberi szabadság, a lélek halhatatlansága és Isten léte. E három posztulátum mindenképpen szükséges az erkölcs magyarázatához.

A szabadság elméleti bizonyítása lehetetlen. Ennek magyarázata az, hogy az értelem a jelenségekre automatikusan alkalmazza az ok-okozat kategóriáját (azaz a jelenségek síkján csak determinisztikus sémában tudja megközelíteni a szabadságot). Ennek ellenére a szabadságot elgondolhatjuk mint az erkölcsi törvény transzcendentális föltételét.⁹ És el is kell gondolnunk, mert a szabadság fogalma elválaszthatatlanul egybekapcsolódik az erkölcsiség fogalmával. Az erkölcsi törvény tehát arra ösztönöz, hogy feltételezzük szabadságunkat. Kant álláspontja ebben a paradoxonban fogalmazható meg: az ember a jelenségek síkján (empirikusan) determinált, de numenálisan szabad.¹⁰

Jóllehet a lélek halhatatlansága elméletileg nem bizonyítható, erkölcsileg mégis posztulálnunk kell. Az erkölcsi törvény azt parancsolja, hogy mozdítsuk elő a legfőbb jót. Ennek két eleme: a szentség és a boldogság. – A legfőbb jó első eleme, a szentség, az akarat (és érzület) teljes megegyezése az erkölcsi törvénnyel: ez olyan tökéletesség, amelyre földi létünk egyetlen pillanatában sem vagyunk képesek. A legfőbb jó első elemének elérése csak olyan vég nélküli folyamatban lehetséges, amelyben állandóan közelítünk az eszményhez. Ez a vég nélküli haladás azonban csak a lélek halhatatlanságának föltételezésével lehetséges.¹¹

Isten léte a tiszta ész segítségével nem bizonyítható. Az erkölcs magyarázatához mégis posztulálnunk kell, hogy létezik az Isten eszméjének megfelelő valóságos Isten. Kötelességünk előmozdítani a legfőbb jót, azaz azt az állapotot, amelyben az erény szükségszerűen összefügg a boldogsággal (egyetemes emberi meggyőződés, hogy a jók elnyerik jutalmukat). Ezért posztulálnunk kell ennek az állapotnak a lehetőségét. Az erény és a boldogság szükségszerű összefüggését azonban az ember nem tudja megteremteni. Ezért föl kell tételeznünk egy olyan okot, amely az erkölcsiséget és a boldogságot tökéletes összhangba tudja hozni.¹²

d) A „Mit kell tennem?” kérdésre adott válasz

A kérdésre válaszoló Kant A gyakorlati ész kritikája című művében azt mondja: kötelességünk előmozdítani a legfőbb jót (a szentség és boldogság egységét). Ennek lehetségesnek kell lennie. A legfőbb jó megvalósításának lehetőségét azonban csak azzal a föltételezéssel gondolhatjuk el reálisan, ha posztuláljuk Isten létezését. Így ha az erkölcsi törvény nem is parancsol közvetlenül istenhitet, mégis egy ilyen hithez, illetve a vallásos életvitelhez vezet: „Ily módon az erkölcsi törvény a legfőbb jónak... fogalmán át a valláshoz vezet, ami annyit jelent, hogy összes kötelességeinket isteni parancsoknak ismerjük el; nem szankcióknak, amelyek egy idegen akarat magában véve esetleges rendelkezései, hanem minden szabad akaratnak önmaga számára való lényegi törvényeinek, amelyeket azonban mégis egy legfőbb lény parancsainak kell tekintenünk, mivel mi csakis az erkölcsileg tökéletes (szent és jóságos) s egyúttal mindenható akaratból s következésképp csak az eme akarral való megegyezés által remélhetjük, hogy elérjük a legfőbb jót, amelyet törekvésünk tárgyául kitűzni kötelességünkbe tesz az erkölcsi törvény.”¹³

A „Mit kell tennem?” kérdésre Kant végül is ezt válaszolja: a gyakorlati ész követelménye, hogy erkölcsösen, vallásosan éljünk, azaz higgyünk Istenben, aki az erkölcsi törvény végső alapja, feltétlen lehetőségi feltétele. Erre a következtetésre azonban nem elméleti vizsgálódásaival jut el, hanem a gyakorlati ész segítségével. Ezt fejezi ki ez a kijelentése: „meg kellett szüntetnem a tudást, hogy helyet adjak a hitnek.”¹⁴ E mondatban arra utal, hogy míg az elméleti ész, azaz a tudás segítségével nem bizonyíthatjuk Isten létét, a gyakorlati ész követelménye az, hogy higgyünk Isten léteben, aki az erkölcsi törvény végső lehetőségi feltétele. Ezt a hitet nevezi Kant az ész hitének, illetve az erre épülő vallást észvallásnak.¹⁵ Kant valláson minden vallást ért. Véleménye szerint „minden vallásnak az a lényege, hogy Istent minden kötelességünk vonatkozásában általánosan tisztelendő törvényadónak tekintjük”.¹⁶ Az észvallás alapvető tanítása az, hogy az ember a jó életvitelen kívül nem tehet Istennek tetsző dolgot: „minden olyan elképzelés, amely úgy véli, hogy az ember a jó életvitelen kívül még bármit is tehet azért, hogy Istennek tetszővé váljék, puszta vallási rögeszme és Isten hamis szolgálata.”¹⁷ A filozófus bírálta, de nem tagadta meg a keresztény vallást, amelynek hite Jézus igehirdetésére, a Szentírásra és az egyház tanítására alapozódik. Ám véleménye, hogy a látható egyház csak megközelítése az egyetemes és láthatatlan egyház eszményének. Úgy vélte, hogy ezt az eszményi egyházat azok az emberek alkotják, akiket az erkölcsi törvény iránti tisztelet egyesít.

5. Mit szabad remélnem?

Kant megállapítása szerint csak a vallással kezdünk reménykedni.¹⁸ A vallási remény tárgya: Isten léte, a lélek halhatatlansága és a halálon túli örök boldog-

ság. E remény alapját, Isten létét az elméleti ész nem igazolhatja, s a gyakorlati ész is csak posztulálja. A jelenségekre korlátozódó elméleti ész és az önmagában fennálló valóságot csak posztuláló gyakorlati ész között szakadék húzódik. Az ítéelőő kritikája című művében Kant újra megvizsgálja a kérdést, áthidalható-e ez a szakadék. Igazolható-e Isten léte, illetve a lélek halhatatlanságába és örök életébe vetett vallási remény alapja?

Az ítéelőő (ném. *Urteilsraft*) Kant szóhasználatában az a képesség, amellyel az elme a különöst, a részlegest úgy gondolja el, amint az az általánosban foglaltatik.¹⁹ Példával illusztrálva: a gyakorlati ész általánosságban előírja a 'tedd a jót, és kerüld a rosszat' elvet. Az ítéelőő a lelkiismerethez hasonlóan megítéli, hogy egy konkrét cselekedetem mennyiben felel meg ennek az általános szabálynak. Az ítéelőő a tetszés és a nemtetszés érzésének képessége is, amennyiben kapcsolatban áll az érzékeléssel. Az esztétikai ítéelőő a szépséggel áll vonatkozásban, a teleológiai ítéelőő pedig a természeti célirányossággal.

a) A szépség mint Isten valóságára utaló jel

Az esztétikai ítélet csak a tárgy képzetének a szubjektumra való vonatkozását tartalmazza. Ezen Kant azt érti, hogy az esztétikai ítélet szubjektív abban az értelemben, hogy a tárgy szépségét nem fogalmak alapján ragadja meg, hanem csupán az alanyban levő tetszés alapjának tekinti.²⁰ Ez a szubjektivitás nem zárja ki, sőt feltételezi, hogy a szép tárgy a többi emberi alanyban is a tetszés érzését váltja ki (és ebből a szempontból az ízlésítélet objektív). Általánosságban véve szép az, ami érdek nélkül tetszik.²¹ Más szempontból: szép az, amit célszerűnek találunk a cél képzele nélkül.²² Ha például egy tulipánt szemlélek, az az érzésem, hogy valamiféle célszerűség (szándék, elgondolás, terv) érvényszerül benne. Ugyanakkor nem tudok elképzelni semmiféle olyan célt, amelyet a tulipán megvalósítana. A szépség nem más, mint a numenális világ, az 'érzékefeletti szubsztátum'²³ megnyilvánulása a fenomének szintjén. Igaz ugyan, hogy fogalmilag semmit sem mond a jelenségekben felsejlő numenális világról, de hírt ad róla.

b) A természeti célirányosság mint Isten valóságára mutató jel

Kant különbséget tesz a külső és a belső célirányosság között. A külső célirányosság azonos a célszerűséggel vagy hasznossággal. Ilyen célirányosságot állapít meg például az az ítélet, amely szerint a rénszarvas avégett létezik északon, hogy az eszkimók élelemhez juthassanak. Az ilyen ítélet nem visz közelebb bennünket a numenális világhoz, hiszen könnyen megfordítható: az eszkimók azért találnak élelmet a messzi északon, mert ott történetesen rénszarvasok léteznek. A belső célirányosság az élőlényekben jut érvényre, amelyek egyszerre (jöllehet különböző szempontokból) okai és okozatai önmaguknak.²⁴ Ezek olyan rendszerek, amelyekben a kölcsönös függés relációja van a részek és az egész között: a leveleket például a fa hozza létre, mégis ezek tartják fenn a fa

életét. E rendszerekben minden rész a többi által van, s ugyanakkor a többi és az egész kedvéért létezik. Semmi sincs bennük, ami céltalan volna, vagy vak természeti mechanizmusnak volna tulajdonítható.²⁵ Mindezt a tapasztalat igazolja. Ha azonban a célirányosságot egyetemes és szükségszerű elvként fogalmazzuk meg, e megfogalmazásnak azon az a priori elven kell alapulnia, hogy az egész természet is célirányos, és célirányosságának van egységes alapja. Ám ez a célfogalom és ez a teleologikus szemlélet csak szabályozó idea lehet, mert ezt a tapasztalat nem igazolhatja. A természeti cél ideája az érzéki tapasztalaton túlra visz bennünket, de nem bizonyít és tartalmilag semmit sem mond a célirányosság alapját illetően. Úgy tekinthetjük a természetet (és nagyon is ajánlatos úgy tekintenünk), mintha értelmes lény (Isten) célirányos alkotása volna, de ez még nem bizonyíték Isten létezését illetően.

c) A „Mit szabad remélnem?” kérdésre adott válasz

Kant álláspontja lényegesen a harmadik kritikával sem változott meg. A filozófus nem tudta áthidalni a tiszta ész és a gyakorlati ész közötti szakadékot. A szépséget és a természeti célirányosságot szemügyre vevő ítélőerő sem bizonyítja Isten létét, hanem csak rámutat: észszerű állásfoglalás, ha reményünk alapját és tárgyát, azaz Isten létét, a lélek halhatatlanságát és örök boldogságát a gyakorlati ész posztulátumának tekintjük.

4. Irodalom A felvilágosodás kora és Immanuel Kant bölcselete című fejezethez

Aszmusz, V. F.: *Immanuel Kant*. Bp., 1982, Gondolat

Copleston, Fr.: *A history of philosophy I–III*. New York, 1985, Image

Coreth, E. – Schöndorf, H.: *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1983, Kohlhammer

Henrici, P.: *Adnotationes de historia philosophiae recentioris*. Romae, 1966, PUG

Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I–II*. Freiburg, 1976, Herder

Horatius, Q. F.: *Epistularum libri primus*. Online: <https://www.thelatinlibrary.com/horace/epist1.shtml>

Kant, I.: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Berlinische Monatsschrift*. Berlin, 1784, Haude und Spener, H. 12, 481–494. Online: https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/kant_aufklaerung_1784

Kecskés Pál: *A bölcselet története*. Bp., 1981, SZIT. Online: <http://www.ppek.hu/k200.htm>

Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Bp., 1973, SZIT. Online: http://ppek.hu/szit-pdf/Nyiri_Tamas_A_filozofiai_gondolkodas_fejlodesse_facsimile.pdf

Paine, Th.: *The Age of Reason (1794–1795–1807)*. New York, 1898, The Truth Seeker Co. Online: <https://archive.org/details/agereason00paingoog/page/n34/mode/2up>

Tengelyi László: *Kant*. Bp., 1988, Kossuth

Forrásmunkák – a felvilágosodás kiemelkedő gondolkodói:

- Diderot, D.: *Addition aux Pensées philosophiques* (1770). In: *Oeuvres complètes de Diderot. Tome 1*. Paris, 1875, Garnier. 157–. Online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5544966d/f1.item>
- Diderot, D.: *Correspondance générale*. In: *Oeuvres complètes de Diderot. Tome XIX–XX*. Paris, 1876, Garnier. Online: [https://fr.m.wikisource.org/wiki/Correspondance_\(Diderot\)](https://fr.m.wikisource.org/wiki/Correspondance_(Diderot))
- Diderot, D.: *Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient* (1749). In: *Oeuvres complètes de Diderot. Tome 1*. Paris, 1875, Garnier. 275–342. o. Online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5544966d/f1.item>
- Diderot, D.: *Pensées philosophiques* (1746). In: *Oeuvres complètes de Diderot. Tome 1*. Paris, 1875, Garnier. 123–. Online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5544966d/f1.item>
- Diderot, D.: *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (1770). In: *Oeuvres complètes de Diderot. Tome 2*. 64–70. o. Paris, 1875, Garnier. Online: https://fr.wikisource.org/wiki/Principes_philosophiques_sur_la_matière_et_le_mouvement
- Diderot, D. – Alembert, J. – Papillon, J.-M. – Mouchon, P.: *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Tome 1–17*. 1751–1765, A Paris. Online: <https://www.biodiversitylibrary.org/bibliography/82225>
- Durant, W.: *The story of philosophy*. New York, 1926, Garden City. Online: <https://archive.org/details/TheStoryOfPhilosophyWillDurant/mode/2up>
- Holbach, D. von: *Le bon-sens; ou, Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*. 1772, Londres. Online: <https://archive.org/details/lebonsensouide00holb/page/n7/mode/2up>
- Holbach, D. von: *Système de la nature*. Amsterdam, 1770, k.n. Online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626110p/f5.item>
- Mettrie, J. O. de La: *L'Homme machine*. Leiden, 1748, Elie Luzac fils. Online: [https://fr.wikisource.org/wiki/L'Homme_machine_\(1748\)](https://fr.wikisource.org/wiki/L'Homme_machine_(1748))
- Rousseau, J.-J.: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam, 1755, M.-M. Rey. Online: <https://archive.org/details/discourssu00rous/page/n7/mode/2up>. Lásd még: <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/oeuvres-philosophiques-libres-de-droits/>
- Rousseau, J.-J.: *Du contrat social, ou Principes du droit politique*. Amsterdam, 1762, M.-M. Rey. Online: <https://archive.org/details/ducontratso00rous/page/n3/mode/2up>. Magyarul: *Társadalmi szerződés*. Bp., 1947, Phönix-Oravetz. Online: <https://mek.oszk.hu/08800/08879/>
- Rousseau, J.-J.: *Émile, ou De l'éducation* (1762). In: *Collection complète des oeuvres de J. J. Rousseau, t.4*. Genève, 1782, k.n. Online: https://fr.wikisource.org/wiki/Émile,_ou_De_l'éducation/Édition_1782. Magyarul: *Emil vagy a nevelésről*. Bp., 1911, Franklin. Online: <https://www.gutenberg.org/files/66903/66903-h/66903-h.htm>
- Shaftesbury, A. A. C., Earl of: *A letter concerning enthusiasm*. London, 1708, J. Morphew. Online: https://archive.org/details/bub_gb_yigJAAAAQAAJ/page/n5/mode/2up?q=devoutly

- Shaftesbury, A. A. C., Earl of: *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*. In the version presented at www.earlymoderntexts.com, 2017. Online: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/shaftesbury1711book1.pdf>
- Smith, A.: *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. London, 1776, W. Strahan and T. Cadell. Online: https://archive.org/details/inquiryintonatur01smit_0/page/n3/mode/2up. Ld. még: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.207956/page/n5/mode/2up>
- Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*. London, 1759, Longman. Online: <https://archive.org/details/dli.csl.8710/mode/2up>
- Voltaire: *Épîtres, stances, et odes*. Paris, 1800, P. Didot. Online: https://archive.org/details/bub_gb_D6cC0UYo_h4C/page/n169/mode/2up
- Voltaire: *Idées républicaines* (1762). In: *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 24. Paris, 1879, Garnier. Online: https://fr.wikisource.org/wiki/Idées_républicaines/Édition_Garnier
- Voltaire: *Les Cabales, Oeuvre Pacifique*. 1772, A Paris. Online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10917649/f1.item.texteImage>
- Voltaire: *Traité de métaphysique* (1734). In: *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 22. Paris, 1879, Garnier. Online: https://fr.wikisource.org/wiki/Traité_de_métaphysique/Édition_Garnier
- Voltaire: *Traité sur la tolérance*. Genève, 1763, k.n. Online: <https://archive.org/details/traitsurlatol02volt/page/n9/mode/2up>
- Forrásmunkák – Immanuel Kant:**
- Immanuel Kant *Werkausgabe in XII Bänden*. Frankfurt am Main, 1956–, Suhrkamp. Vö.: <https://www.suhrkamp.de/werkausgabe/immanuel-kant-werkausgabe-12-baende-w-51>
- Kant, I.: *A gyakorlati ész kritikája*. Bp., 1996, Cserépfalvi
- Kant, I.: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Leipzig, 1890, Engelmann. Online: https://archive.org/details/bub_gb_jT4OAAAAYAAJ/page/n1/mode/2up
- Kant, I.: *A tiszta ész kritikája*. Bp., 1981, Akadémiai Kiadó
- Kant, I.: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Bp., 1974, Gondolat. Online: <https://mek.oszk.hu/06600/06616/index.phtml#>
- Kant, I.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája*. Bp., 1991, Gondolat
- Kant, I.: *Az ítélőerő kritikája*. Bp., 1979, Akadémiai Kiadó
- Kant, I.: *Der Streit der Facultäten*. Leipzig, 1880, Reclam. Online: <https://archive.org/details/derstreitderfac00kantgoog/page/n7/mode/2up>
- Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Leipzig, 1922, Felix Meiner. Online: <https://archive.org/details/diereligioninner00kantuoft/page/n3/mode/2up>
- Kant, I.: *Dissertatio de Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*. In: Eckhoff, W. J. (ford.): *Kant's inaugural dissertation of 1770*. New York, 1894, Columbia. Online: <https://archive.org/details/cu31924029022329/page/n17/mode/2up>

- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin, 1870, Heimann. Online: <https://archive.org/details/immanuelkantsgru00kant/page/n3/mode/2up>
- Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Band. V. Berlin, 1913, Reimer. Online: <https://www.gutenberg.org/files/49543/49543-h/49543-h.htm>
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig, 1919, Felix Meiner. Online: <https://archive.org/details/kritikderreineinv19kant/page/n5/mode/2up>
- Kant, I.: *Kritik der Urteilkraft*. Leipzig, 1922, Felix Meiner. Online: <https://archive.org/details/kritikderurteils00kantuoft/page/n5/mode/2up>
- Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*. Leipzig, 1919, Felix Meiner. Online: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.358315/page/n5/mode/2up>
- Kant, I.: *Prolegomena*. Bp., 1999, Atlantisz
- Kant, I.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Leipzig, 1920, Felix Meiner. Online: <https://archive.org/details/immanuelkantspro00kantuoft/page/n5/mode/2up>
- Kant, I.: *Történetfilozófiai írások*. Szeged, 1997, Ictus
- Kant, I.: *Zum ewigen Frieden*. Leipzig, 1917, Insel. Online: <https://archive.org/details/zumewigenfrieden00kant/page/n3/mode/2up>
- Schiele, F. M. (szerk.): *Immanuel Kant's Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Leipzig, 1911, Felix Meiner. Online: <https://archive.org/details/immanuelkantsbew00kant/page/n3/mode/2up>

V.

A NÉMET IDEALIZMUS

A NÉMET IDEALIZMUS FOGALMA ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

Az idealizmus szó a görög *idea* (eszme, szellem) kifejezésből származik. Általában olyan filozófiai irányzatra utal, amelynek képviselői az anyaggal (matériával) szemben az érzékelhető világ alapjának az eszmei, a szellemi valóságot tekintik. Idealista volt már az ókori Platón († Kr. e. 347) is, akinek bölcseletében az idea szellemet, eszmét, elgondolást, érthető szerkezetet, programot stb. jelent.

A 18-19. századi német idealizmust transzcendentális idealizmusnak is szokták nevezni. A transzcendentális jelző a kanti szóhasználatra utal. A königsbergi filozófus transzcendentálisnak nevezett minden olyan ismeretet, amely a megismerés módjával, illetve azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy milyen lehetőségi feltételek biztosítják az empirikus világ megismerését. A transzcendentális vagy lehetőségi feltétel az ő szóhasználatában különbözik az érzékelhető feltételtől: a látás érzéki feltétele például a szem, és lehetőségi vagy transzcendentális feltétele az érzékfeletti Én, aki számára tudatossá válik a látott tárgy.

A német idealisták is kanti értelemben használják a transzcendentális jelzőt. Arra a kérdésre akarnak válaszolni, vajon milyen érzékfeletti feltételek biztosítják azt, hogy érzékelhető alanyként velünk szembenállónak (tárgynak) tudhatjuk a tőlünk különböző érzékelhető valóságot. Alapvető problémájuk az, hogy hogyan hidalható át a szellemi alany és az érzékelhető tárgy közötti szakadék. Fichte, Schelling és Hegel azt kutatja, hogy miként lehet a véges alany (lat. *subiectum*) és tárgy (lat. *obiectum*) különbséget felülmúlni valamiféle közös és abszolút alapra történő hivatkozással. Az alany-tárgy kettőssége az öntudat megjelenése előtt nem jelent nehézséget, mert ez a kettősség az érzéki tudat szintjén (például az állatok világában) még nem létezik. Az öntudat megjelenése azonban azt jelenti, hogy az alany szembekerül a tárggyal. Kérdés, hogy hogyan hidalható át az alany és a tárgy közti szakadék.

A három német idealista a szellemi szemléletből (lat. *intuitio intellectualis*) vagy transzcendentális tapasztalatból indul ki. Kant nem tudta elfogadni, hogy az ember is rendelkezik a szellemi szemlélet képességével. Előfeltevése szerint ugyanis az ilyen intuíció szükségszerűen teremtő, ezért csak Isten rendelkezhet ilyennel. Isten ugyanis azáltal, hogy megismer valamit, megismerő tevékenységével létre is hozza, valósággá is teszi azt. Kant nyilvánvalóan azért tagadta az

ember esetében a szellemi szemlélet képességét, mert nem akarta azt állítani, hogy az emberi megismerés hozza létre az önmagában fennálló valóságot (a *Ding an sich* világát).

A német idealisták ellenben a skolasztikus hagyományt is követve azt állítják, hogy az ember rendelkezik a szellemi szemlélet képességével. E szemléleten valójában az emberi tapasztalatnak azt a dimenzióját értik, amelyet a 20. században Karl Rahner († 1984) majd transzcendentális vagy háttéri tapasztalatnak fog nevezni. Rahner felfogásában a transzcendentális vagy háttéri tapasztalat azt a tényt jelenti, hogy miközben az érzékelő alany (Én vagy szubjektum) megismer valamiféle tőle különböző tárgyat (Nem-Ént vagy objektumot), e tapasztalatnak mintegy háttérében tud e tapasztalat titokzatos lehetőségi feltételeiről. Tud az érzékelhető Énjének és a tárgyiasító ismeretvékenységének érzékfeletti alapjairól, és titokzatos végső alapjáról is, a nem tárgyszerű, a nem érzékelhető és a fogalmilag hiánytalanul sosem leírható Istenről.

Ezt a háttéri tapasztalatot nevezi Fichte és Schelling szellemi szemléletnek, Hegel pedig a korlátolt-korlátlanságunk megtapasztalása élményének. Az alanyt és a tárgyat egymással szembeállító emberi ismeretvékenység lehetőségi feltételeit és végső alapját mindhárman szellemi, eszmei természetű valóságoknak tartják. Ennyiben tehát mindhárman idealisták. A különbség köztük az, hogy három különböző kiindulási pontból próbálják megközelíteni ezeket a lehetőségi feltételeket, és a fogalmilag elégségesen soha fel nem fogható végső, isteni alapot.

Fichte a transzcendentális Énből indul ki. Ezért őt szubjektív idealistának nevezzük. Schelling az alany és a tárgy azonosságát és különbségét is magában foglaló transzcendentális egység végső alapját keresi. Őt objektív idealistának tartjuk. Hegel a háttéri tapasztalatban feltárulkozó feltétlen valóságból, az abszolút Szellemnek nevezett Istenből kiindulva igyekszik értelmezni az alany-tárgy osztoztságban megjelenő érzékelhető világmindenséget. Ő az abszolút idealizmus képviselője.

V.1 JOHANN GOTTLIEB FICHTE

1. Élete és művei

J. G. Fichte 1762-ben a szászországi Rammenauban született szegény családból. Egyetemi tanulmányait Jénában és Lipcsében végezte. 1788-ban kapott



J. G. FICHTE

magántanári állást Zürichben, ahol megismerkedett leendő feleségével, Johanna Rahnnal. 1790-től egy ideig Lipcsében élt, majd 1791-ben Königsbergbe ment, ahol ismeretséget kötött Kanttal. 1793-ban megnősült. 1794-től a Jénai Egyetemen tanított filozófiát. Egy 1798-as írása miatt ateizmussal vádolták, amiért a következő évben távoznia kellett a városból. 1800-ban Berlinben telepedett le, ahol közreműködött a Berlini Egyetem létrehozásában. 1810-ben az egyetem tanára, majd rektora lett. A napóleoni háborúk idején hazafias beszédekkel igyekezett ébren tartani a nemzeti összetartozás gondolatát. E beszédek alapján sokan őt tartják a német nacionalizmus szellemi atyjának. Személyesen is részt

akart venni a felszabadító harcokban, de a hadikórházban dolgozó feleségétől elkapott életveszélyes láz ebben megakadályozta őt. 1814-ben halt meg.

Jelentősebb művei két alkotói korszakából, az 1800 előtti és az ezt követő időszakból származnak. – Az első alkotói korszakban keletkezett és kiadott művei: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1793 (Kísérlet minden kinyilatkoztatás kritikájára); *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794 (A teljes tudománytan alapja) és ennek a műnek többször átdolgozott valamennyi változata; *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797 (Első bevezetés a tudománytanba); *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797 (Második bevezetés a tudománytanba); *Das System der Sittenlehre*, 1798 (Az erkölcsstan rendszere); *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, 1798 (Az isteni világkormányzásba vetett hitünk alapja). – Fontosabb alkotásai a második alkotói korszakából: *Die Bestimmung des Menschen*, 1800 (Az ember rendeltetése); *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801 (A tudománytan

kifejtése); *Die Anweisung zum seligen Leben*, 1806 (A boldog élet útmutatója); *Die Tatsachen des Bewusstseins*, 1813 (A tudat tényei).

Műveinek első összkiadása fiának, Hermann Fichtének nevéhez fűződik: *Sämtliche Werke 1–8* = röv. SW I–VIII (Berlin, 1845–46, Veit).

2. Fichte ismeretelmélete

a) A filozófia feladata

Fichte szerint a filozófia az az alaptudomány, amely megadja minden érzékelő (empirikus) tapasztalat (ném. *Erfahrung*) magyarázatát. – Ha tudatunk tartalmaira figyelünk, mondja, azt látjuk, hogy kétféle tudattartalom létezik. „Röviden azt mondhatjuk: bizonyos képzeleteinket a szabadság érzése, más képzeleteinket a szükségszerűség érzése kíséri.”¹ Például fantáziánk képei vagy egyes döntéseink mintha tőlünk függenének; ellenben az, hogy az utcán sétálva mit látunk és mit hallunk, nem egyszerűen tőlünk függ. Fichte az utóbbi tudattartalmakat nevezi érzékelő tapasztalatnak. Kérdése: Hogyan magyarázhatjuk, hogy oly sokféle tartalom kerül tudatunkba, amelyeket a szükségszerűség érzése kísér? Mi a tapasztalat alapja?

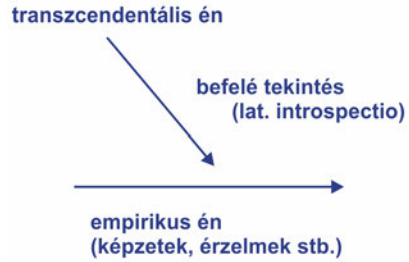
A tapasztalat magyarázatára két út kínálkozik: a dogmatizmus és az idealizmus. – A dogmatizmus útja: azzal próbáljuk magyarázni a tapasztalatot, hogy ez az önmagában fennálló valóság (Kant szóhasználatában: *Ding an sich*) hatása. Ez a felfogás azonban materializmushoz és determinizmushoz vezet. Ha az önmagában fennálló valóságot tartjuk a tapasztalat magyarázóelvének, az emberi tudatot vagy szellemet csak epifenoménnak, másodlagos kísérőjelenségnek fogjuk tekinteni. – Az idealizmus útja: a tapasztalat adata az önmagában fennálló szellem (tudat vagy Én) produktuma. Fichte szerint a tiszta dogmatizmus és a tiszta idealizmus között nem lehetséges kompromisszum.

Arra a kérdésre, hogy milyen alapon választ az ember a két magyarázati lehetőség közül, Fichte azt válaszolja: az alapvető döntés (lat. *optio fundamentalis*) egyéni, „a hajlam és az érdek határozza meg”, illetve az, hogy a kérdést feltevő filozófus milyen ember.² Ő maga az idealista magyarázatot részesítette előnyben.

b) Az idealizmus mint kiindulási pont

Fichte felfogása szerint az idealizmus a transzcendentális tudat, az Én vagy szubjektum (lat. *subiectum*: alany) felől magyarázza a tapasztalatot. Ezért az ő filozófiáját szubjektív idealizmusnak nevezzük. A filozófus úgy gondolja, hogy az érzékelhető világ alapjául szolgáló transzcendentális vagy tiszta Én felfedezéséhez a tárgyiasító ismeretben (a befelé tekintésben, az introspekcióban vagy az empirikus pszichológiában) mutatkozó én 'mögé' kell néznünk. Ehhez az én 'mögé' tekintéshez, azaz a transzcendentális Én felfedezéséhez egy alkalommal a következő utat javasolta hallgatóinak: Gondoljunk el egy falat! Ezután

gondoljunk arra, aki a falat elgondolta. Ezt követően gondoljunk arra, aki elgondolta azt, aki a falat elgondolta. Ezt a tevékenységet határtalanul folytathatjuk. A transzcendentális, a nem tárgyszerű Én mindig megszökik reflexiónk elől.³



A tiszta vagy transzcendentális Énről a szellemi szemléletben (lat. *intuitio intellectualis*) tudunk: „Nem tehetek egyetlen lépést, nem mozdíthatom meg sem a kezem, sem a lábam öntudatom intellektuális szemlélete nélkül, amely ezeket a cselekedeteket kíséri; csak ebből a szemléletből tudom, hogy Én teszem, amit teszek ... Mindenki, aki valamilyen tevékenységet tulajdonít magának, erre a szemléletre hivatkozik. Benne az élet forrása van, hiánya pedig a halál.”⁴ Mindannak, aki valamilyen cselekvésnek mint saját cselekvésének van tudatában, cselekvő önmagáról, tiszta Énjéről van szellemi szemlélete.

Fichte azt állítja, hogy ő csupán látszólag mond ellene Kantnak, amikor a szellemi szemlélet lehetőségét elfogadja. Ő ugyanis nem azt állítja, amit Kant tagad. Kant szerint a tiszta vagy transzcendentális Énről nem lehet képszerű ismeret-hez hasonló szellemi tapasztalatunk. Fichte sem állítja, hogy a tiszta Ént mint szellemi szubsztanciát (mint az empirikus én mögötti nem tárgyszerű valóságot) szemléljük. Egyszerűen azt mondja, hogy a tiszta Ént olyan tudaton belüli aktivitásként tapasztaljuk meg, amely kinyilvánítja önmagát a gondolkodásban. Végeredményben Kant is állította, hogy a kategorikus imperatívusznak tudatában vagyunk. S ha következetesen végiggondolta volna a dolgot, látnia kellett volna, hogy a tudat magába zárja a tiszta Énre mint aktivitásra vonatkozó nem képszerű szellemi szemléletet is.

c) A filozófia három alapvető elve

Fichte ismeretelméletében a transzcendentális Énnek köszönhető öntudat születését akarja magyarázni. Magyarázata három alapelven nyugszik: ezek valójában a titokzatos transzcendentális Én három irányú és szimultán lezajló tevékenységét, működését mutatják be.

Az első és abszolút feltétlen alapelv Fichte szerint így hangzik: „az Én eredendően feltétlenül saját létét tételezi.”⁵ A tiszta Én spontán tevékenysége (a tételzés vagy gondolás), amely az empirikus tudatot megalapozza, maga nem tudatos. Önmaga számára csak akkor kezd létezni,⁶ azaz akkor válik tiszta vagy transzcendentális Énné, amikor a szellemi szemléletben elmélyülve megragadja saját spontán tevékenységét: „Az Én eredetileg ezen aktus által és csak ezáltal jön létre önmaga számára, egy olyan cselekvés által, amely magára a cselekvésre irányul.”⁷ Bármilyen tárgyra gondolok, vagy bármi kerül a tudatomba, eredendően tételezem, gondolom Énemet: ha figyelek erre, tudom, hogy tudok,

akarak vagy cselekszem. Az Én cselekvése „tettcselekvés” (ném. *Tathandlung*), amelyben az Én a cselekvő és egyben a cselekvés eredménye is. E cselekvésben az elgondoló és az elgondolt Én azonos. – Fichte szerint ebben a szellemi tapasztalatban gyökerezik az, amit a formális logikában az azonosság logikai alapelvének ($A = A$) nevezünk.

A tettcselekvés kifejezéssel Fichte arra utal, hogy az Én a tárgyra irányuló aktusa (cselekvése) közben válik tetté, azaz önmaga tudatára ébredő valósággá. Ez a tettcselekvés megfelel a Szent Tamás-i tökéletes visszatérés (lat. *reditio completa*) fogalmának.



A második és tartalmi szempontból feltételektől függő alapelv szerint: „az Én önmagával szemben állítja a Nem-Ént.”⁸ Ebben az alapelvben Fichte azt a kanti gondolatot fogalmazza meg, hogy tudatunktól (annak szerkezetétől) függ, hogy milyennek látjuk a világot. Hasonlattal megvilágítva: az ember csak azért láthatja a tárgyak színeit, mert szemének szerkezete különbözik számos más állatfajétól, amely pusztán fekete-fehér képeket lát. A tudatban nemcsak a tiszta Ént találjuk, hanem tartalomként a Nem-Ént, a másvalamit, a tárgyat is. E tárgy az Énben az Én által és az Én számára tételezett Nem-Én. Tudat csak ott jön létre, ahol az Énnel szemben áll a Nem-Én. Az Én valamiféle eredendő szükség-szerűség alapján Nem-Ént állít önmagával szembe. – A filozófus úgy gondolja, ebben a szellemi tapasztalatban gyökerezik a formális logika második alapelve, az ellentmondás elve: A nem egyenlő nem-A-val ($A \neq \text{NEM-A}$). A szellemi tapasztalatban ugyanis az Én nem egyenlő a Nem-Énnel, mert a Nem-Én valami másként helyeződik szembe az Énnel.



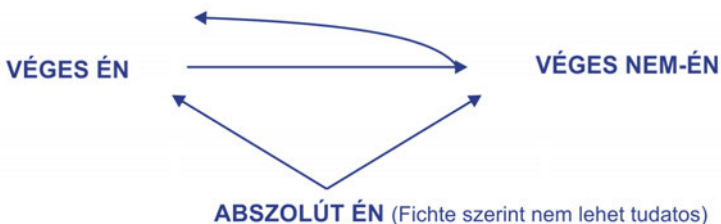
A harmadik alapelvet a filozófus így fogalmazza meg: „az Én-ben a fölosztható Énnel szemben egy fölosztható Nem-Ént tételezek.”⁹ Bár Fichte homályosan fogalmaz, szavaiból kiolvasható, hogy a mondatban szereplő „tételező Én” nem azonos az általa elgondolt fölosztható (véges) Énnel, és a fölosztható (véges) Nem-Énnel sem. A filozófus itt valószínűleg arra az isteni Énre gondol, amely a véges Énen keresztül „isteni szikraként” tételezi a fölosztható Ént és a fölosztható Nem-Ént. Arról az isteni Énről beszél, amely a véges Énnek és a véges Nem-Énnek végső alapja vagy forrása. Ily módon azonos is velük, de különbözik is tőlük. Ezt az isteni Ént abszolút Szubjektumnak (ném. *absolute Subject*)

is nevezi.¹⁰ Erről az Énről mondja, hogy önmagán belül egy véges Ént és egy véges Nem-Ént tételez, amelyek kölcsönösen korlátozzák és meghatározzák egymást: a Nem-Én az Énnek tagadása, s az Én a Nem-Én tagadása. Minthogy azonban mindkettő tételeződik, ezért nem olthatják ki, hanem csupán részben tagadják, illetve részben korlátozzák egymást. A korlátozás mint részleges tagadás azonban feltételezi az Én és a Nem-Én oszthatóságát, azaz az Én és a Nem-Én végességét. – Fichte szerint ebben a harmadik alapelvben gyökerezik az, amit ő az alap elvének (németül: *Grundsatz*) nevez: „Minden, ami szembeállított, valamely jegyben=X megegyezik a vele szembeállítóval; és valamely jegyben=X minden megegyező szemben áll a vele megegyezővel. Egy ilyen jegy=X jelenti az alapot – az első esetben a vonatkoztatás, a második esetben a megkülönböztetés alapját.”¹¹

d) Fichte két ismeretelméleti előfeltevése

A tudati elv (pontosabban a tudatban benne maradás, az immanencia elve) azt mondja ki, hogy bármit ismerek meg, gondolok vagy képelek, ez tudatomban tételeződik: általam ismert, tudott és a tudatom által feltételezett tartalom. Ha tudatomat megelőző feltételre (például az önmagában fennálló valóságra vagy az empirikus Énemre) gondolok, ez már ezzel a gondolással tudatomban tételeződik. A kanti önmagában fennálló valóság (*Ding an sich*) tehát tudat nélkül elgondolhatatlan. Minden az Énben van, és az Én számára tételeződik.

A közvetítési elv azt jelenti, hogy éntudat csak tárgytudat közvetítésével jöhet létre: csak akkor tudhatok önmagamról mint alanyról, ha közben megismerek valamilyen tárgyi vagy tárgyszerű (például: elképzelt) valóságot. A tárgytudat előfeltételezi ugyan az öntudatot, de ez utóbbi csak a tárgytudat közvetítésével valósulhat meg. A közvetítési elv alapján Fichte úgy gondolja, hogy az Abszolútum (Isten) is csak mások közvetítésével juthat öntudatra. Ha Istent eredendő Egységnek, minden lét egyetlen forrásának tekintjük, ez nem jelenti azt, hogy tudatos lénynek is kell tartanunk. Tudás vagy tudat ugyanis csak az alany és a tárgy (Fichte szóhasználatában az Én és a Nem-Én) szembenállásában jöhet létre. A végső Egységnek, az Abszolútumnak tekintett Isten nem lehet tudatos, gondolkodó, akaró valóság, azaz nem lehet személy. – Ez az elgondolás hasonlít az újplatonista felfogásra. Plótinosznál (3. sz.) és Proklosznál (5. sz.) az abszolút valóság, az Egy, kizárja az alany-tárgy osztottságot.



3. Fichte ontológiája

Fichte ontológiájának értelmezését megnehezíti az a tény, hogy a filozófus két alkotói korszakában jelentős eltérésekkel fogalmazta meg lételméletét. Szemléletváltásának oka az, hogy bár csodálta Kantot, egy idő után kiábrándult a kanti filozófiából. Úgy vélte, a königsbergi filozófus, akit egyik levelében „három-negyedes elmének” nevezett,¹² nem gondolta végig következetesen saját állításait. Kant ugyanis beszélt az önmagában fennálló valóságról (az egyéni tudattól független létről), és azt mondta, hogy ez a valóság hatással van az érzékeinkre. Ugyanakkor abból az előfeltevésből kiindulva, hogy csak jelenségeket ismerhetünk meg, azt is állította, hogy ez az önmagában fennálló valóság nem ismerhető meg.

a) Az 1800 előtti időszakban Fichte ismeretelméleti szempontból közelíti meg a lét fogalmát. Abból indul ki, hogy a lét mindig csak valamiféle tudatban tétélezett lét lehet. Ebben az ismeretelméleti megközelítésben Kanthoz hasonlóan azt állítja, hogy az önmagában fennálló lét megismerhetetlen: „Nem ismerek semmilyen létet, még a sajátomat sem. Nem tudok semmit, és nem vagyok semmi.”¹³ „Minden valóság különös álommá változik, olyan világ nélkül, amelynek álma lehetne, vagy olyan elme nélkül, amely megálmodhatná. A szemlélődés álom; a gondolat, minden létezés és mindannak a forrása, amit valóságnak, saját létezésemnek, saját képességeimnek képzeltem, ennek az álomnak az álma.”¹⁴ Ugyanez vonatkozik az abszolút lételre, Istenre is. Az isteni lét nem lehet a Nem-Én világában, hiszen ha ott volna, akkor az Én tétélezéseként korlátozott, függő valóság lenne. Az egyedi transzcendentális Én pedig nem Isten, hanem csupán az egyéni tudat feltétlen feltétele és végső vonatkoztatási pontja.

b) Az 1800 utáni írásaiban a filozófus gyökeresen változtat a létről vallott felfogásán. Ekkor már abból indul ki, hogy a tudás előfeltételezi annak létét, amiről tudunk. Így az Énünkre vonatkozó szellemi intuíció sem más, mint a létnek önáthatása, önmaga számára való felfénylése: saját létem tehát nem csupán képszerű álom, hanem önmagának megvilágítása. E megváltozott létfelfogás alapján Fichte elhagyja korábbi álláspontját, és már az egyéni tudattól független többi Ént és az abszolút létet (Istent) is posztulálja: „Nem közvetlenül árad tőled felém és tőlem feléd a tudás, mellyel egymásról rendelkezünk; önmagunk számára áthághatatlan határvonal választ el bennünket egymástól. Csak közös szellemi Forrásunk által tudunk egymásról, csak benne ismerjük meg egymást és hatunk egymásra.”¹⁵ – A lételre vonatkozó felfogását megváltoztató filozófus szerint a személyek közti kapcsolat és az erkölcsi élet csak akkor lehetséges, ha feltételezzük, hogy van a szellemi világnak egy törvénye, „amelyet nem akaratom eredményez, nem is valamely másik véges lény akarata, és nem is valamennyi véges lény közös akarata, hanem olyan akarat, amely az én akaratom-

nak és minden véges lény akaratának alapjául szolgál.”¹⁶ Ezt az isteni akaratot az abszolút Szubjektum, az öntevékeny Ész, az egy Akarat, a végtelen Akarat, az örök Akarat, a szellemek Atyja, az egyetlen Élet, az abszolút Lét stb. nevekkel is illeti.

4. Tanítása az anyagvilágról

Az 1800 előtti írásaiban a filozófus még azt hangsúlyozza, hogy a megismerés tárgyaiból álló anyagi világ (a Nem-Én) a kanti értelemben vett jelenségek közé tartozik. Ez azt jelenti, hogy nem önmagában fennálló valóság, hanem olyan jelenség, amelyet a transzcendentális Én tevékenysége hoz létre. Az anyagi világ ismeretelméleti értelemben tehát az egyedi tudat alkotása. A filozófus azért fogalmaz így, mert ha megengedné egy önmagában fennálló világnak (Nem-Énnek) létezését, amely független minden tudattól, akkor ezzel visszacsempészné az „önmagában fennálló valóság” fogalmát, és elhagyná az idealizmus talaját.

Az 1800 utáni műveiben ellenben már kifejezetten arról beszél, hogy az anyagi világ nem az egyedi tudat, hanem az abszolút transzcendentális Én, azaz Isten közvetlen elgondolása. Látszik, hogy nem akar szolipszista álláspontot képviselni, azaz nem akarja a világot saját véges Énjéből levezetni. Különbséget tesz a véges transzcendentális Én (azaz a benne jelenvaló „isteni szikra”) és az abszolút transzcendentális Én (Isten) között. Szerinte az abszolút transzcendentális Én nem valamiféle elképzelhető és statikus valóság, hanem korlátlan aktivitás, amely jelen van minden egyedi transzcendentális Én-ben. Egy 1813-as írásában mondja: „nem az egyedi mint egyedi gondolja el az anyagi világ tárgyait, hanem az egyetlen Élet.”¹⁷

Azzal a kijelentésével, hogy tudniillik az abszolút Én közvetlenül teremti a világot, Fichte eltávolodik korábbi (Kantéhoz hasonlító) álláspontjától. Ennek ellenére sem tud szabadulni a metafizikai idealizmustól: jóllehet világosan állítja, hogy az Abszolútum közvetlenül tételezi az anyagi természetet az erkölcsi cselekvéshez szükséges ’mezőként’, végig kitart amellett is, hogy a világ csak a tudatban és a tudat számára létezik.

Bár álláspontja nem egyértelmű, két állítása összhangba hozható egymással. Feltehetően arra gondol, hogy az Abszolútum (Ész vagy Akarat) csak a világ „nyersanyagát” teremti közvetlenül, de ebből csak az egyedi Én közvetítésével lesz általunk ismert világ. Ezt az értelmezést támogatja Az ember rendeltetése című művéből vett következő idézet is: „Csupán az Ész létezik, a magában valóan végtelen; a véges benne és általa létezik. Csupán lelkünkben teremt a végtelen Akarat világot, vagy teremti meg legalábbis azt, amiből kialakítjuk, és azt, aminek segítségével kialakítjuk a világot: a kötelesség hívó szavát és egymással megegyező érzeteket, szemléletet és gondolkodási törvényeket.”¹⁸

5. Fichte filozófiai istentana

a) Tanítása Istenről és a vallásos hitről

Fichte *Az isteni világkormányzásba vetett hitünk alapja* (1798) című művében azt állítja, hogy az abszolút Én nem öntudatos lét, hanem aktivitás, amely az öntudat felé törekszik. Ezt az aktivitást a tevékeny erkölcsi renddel azonosítja. A transzcendentális Én az érzékfeletti morális rendhez tartozik, és ez a morális rend az Isten: „az eleven és működő erkölcsi rend Isten maga; más Istenre nincs szükségünk, s nem is tudnánk mást felfogni.”¹⁹ „Ez az igazi hit; ez az erkölcsi rend az isteni valóság, amelyet feltételezünk. Ez a hit a helyes cselekvés által jön létre.”²⁰

Bár e kijelentései alapján az ateizmus gyanújába került, látszik, állításait jól is lehetett volna értelmezni. Kijelentéseiből ugyanis kiviláglik, hogy nem azzal az erkölcsi renddel azonosítja Istent, amely csupán az emberi tevékenység által jön létre. Azt akarja mondani, hogy Isten tevékeny rend (lat. *ordo ordinans*), s nem olyan passzív rend (lat. *ordo ordinatus*), mint amelyet például az ember visz a dolgokba. S az erkölcsi kötelességével összhangban tevékenykedő véges Én csupán része vagy tagja ennek az aktív isteni világrendnek.

Az ember rendeltetése (1800) című írásában a filozófus továbblép, és arról beszél, hogy a tevékeny erkölcsi rend azonos az „öntevékeny Ésszel” vagy az „isteni Akarattal”. E műben egyes kijelentései panenteisztikus jellegű megnyilatkozások. A panenteizmus azt tanítja, hogy bár Isten különbözik a világtól, felülmúlja azt, teljességgel át is hatja a világot (miként a fény a kristálygömböt). Fichte panenteisztikus felfogásáról árulkodik például a következő fohásza: „Magasztos, eleven Akarat, melyre nincsen név, s melyet fogalom nem fog át, felemelhetem hozzád lelkemet, hisz Te meg én nem külön vagyunk... Benned, a felfoghatatlanban válok önmagammá, s válik a világ tökéletesen felfoghatóvá számomra; létezésemnek valamennyi rejtélye megoldódik, és a legtökéletesebb harmónia jön létre szellememben.”²¹

A filozófus azonban továbbra is hangsúlyozza, hogy Isten felfoghatatlan. Nem nevezhető személynek sem, hiszen a személy korlátozott és véges valóság: „A töprenkedő értelem, mely csak hallott felőled, de nem látott téged sohasem, magában való lényegedet akarja megismertetni velünk, s valamiféle ellentmondással teli torz lényt állít elénk... Amit megértetek, az pusztá megértő aktusom által végessé válik, s ezt végtelen fokozással és növeléssel sem lehet soha végtelenné változtatni... Magam csupán e diszkurzív módon haladó tudatnak vagyok birtokában, és képtelen vagyok másfajta tudatot elgondolni. Hogyan tulajdoníthatnám neked ezt a tudatot? A személyiség fogalma korlátokat tartalmaz. Hogyan vihetném át rád ama fogalmat e korlátok nélkül?”²² Azt állítja, hogy nem az ész, hanem csak a kanti értelemben vett hit ragadhatja meg Istent: „Leg-

jobban a gyermeki, az odaadó jámborság ragad meg Téged... Tégy velem, amit akarsz, tudom, hogy jó lesz, mert Te vagy az, aki így teszel.”²³

b) Fichte problematikus istenfogalma

A filozófiai ihletésű keresztény istenfelfogás szempontjából Fichte istenképe több szempontból is nehezen értelmezhető.

1. Nem világos, hogy mit tanít Isten transzcendenciájáról. Kései írásaiban Isten a lét változatlan teljessége, aki nem azonos a változó világgal vagy a véges szellemi lényekkel. Szerinte a véges szellemi lények vagy tudatok szférája az abszolút és változatlan lét 'külsővé válása' (ném. *Äußerung*). Megjegyzi ugyan, hogy ez a kifejezés csak egy kép,²⁴ de nem világos, hogy mit ért ezen a képen. Nem teszi egyértelművé, hogy a 'külsővé válásban' a változatlan isteni lét különböző marad-e a változó világtól.

2. Isten személyes voltának kérdése is homályban marad a filozófus tanításában. Az ember rendeltetése című művében személyre jellemző vonásokat tulajdonít Istennek:²⁵ tudat, megismerés, szabad akarás és tevékenység. Ennek ellenére sem meri Istent személyesnek mondani, mert úgy véli, hogy a személy fogalma szükségszerűen véges voltot feltételez. E gondolat mellett Fichte mindvégig kitart. Ezért kérdésessé válik, hogy vajon Isten, aki tudatunk, akaratunk és szeretetünk végső forrása, tőlünk függetlenül Ész, Akarat és Szeretet-e, vagy csupán az emberi tudat közvetítésével válik azzá.

3. Az Isten teremtő tevékenységére vonatkozó fichtei tanítás sem egyértelmű. Egyrészt azt állítja, hogy az abszolút lét minden véges jelenvaló lét forrása és őselve. Másrészt azonban nem fogadja el a szabad teremtés fogalmát. Szerinte a világ szükségszerűen következik Istenből. Ehhez a gondolathoz még A teljes tudománytan alapja című művének 1810-es változatában is ragaszkodik. Ennek ellenére azt állítja, hogy a véges szellemi lény önálló és szabad. Kérdés, hogy e szabadság hogyan érvényesülhet, ha maga Isten nem rendelkezik e szabadsággal.

A skolasztikus bölcseletből ismert analógiafogalom, illetve az analóg kifejezések használatának hiánya teszi Fichte filozófiai istenképét kétértelművé. A skolasztikus bölcseletben és az egyház tanításában a lét analógiája (lat. *analogia entis*) azt jelenti, hogy az abszolút isteni lét és a teremtett lét nem teljességgel azonos egymással, nem is teljesen különbözik egymástól, hanem hasonlitanak egymásra: „a Teremtő és a teremtmény között a hasonlóságot nem lehet úgy megjelölni, hogy egyúttal a nagyobb különbözősége is rá ne mutassunk.”²⁶ Fichte nem ismeri az analógiának ezt a fogalmát. Ezért a teremtő és a teremtett létet azonosító panteisták módján kezd gondolkodni. Egyrészt azt állítja: Isten a végtelen lét, és rajta kívül nem lehet lét; ha ugyanis volna ilyen lét, Isten nem lenne végtelen. Másrészt ezzel ellentétben azt is mondja, hogy a véges lény lényege az isteni létén kívül van.²⁷ Nem válaszolja meg azt a kérdést, hogy ez

a két állítás hogyan egyeztethető össze egymással. Az Isten és a világ kapcsolatáról szóló tanítása a világ és az Isten különbségét hirdető teizmus, a világot az isteni léttel azonosító panteizmus, valamint a világ és Isten különbözőségét és egységét egyaránt állító panenteisztikus felfogás között ingadozik. Ez az ingadozás azonban elkerülhetetlenül zavarossá teszi filozófiai istenképét.

Fichte nem tisztázza a filozófiai istenképével kapcsolatban feltehető elméleti kérdéseket. Valószínűleg azért sem tette meg ezt, mert számára nem az elmélet, hanem a gyakorlat, az élet és az Isten iránti szeretet volt az igazán fontos. Erre utal A boldog élet útmutatója című művében olvasható kijelentése is: „a szeretet magasabb minden értelemnél”.²⁸

6. Fichte antropológiája

Filozófiai embertanában a filozófus azt hangsúlyozza: az ember lényege az, hogy az állatoktól különbözően erkölcsi lény.

Úgy véli, a filozófia segítségével meg lehet állapítani az általános viselkedési szabályokat, de az egyed erkölcsi hivatása számos olyan részleges kötelezettségből áll, amelyeknek tekintetében csak a lelkiismeret adhat eligazítást. Valamennyi embernek megvan a saját erkölcsi hivatása, vagyis olyan feladata, mellyel hozzájárulhat az erkölcsi világrend és az ész szerinti élet megvalósításához. Az egyetemes erkölcsi világrend megvalósítása érdekében minden egyednek a saját hivatását kell betöltenie. Ezért az erkölcsiség legfőbb elvét így fogalmazza meg: „teljesítsd rendeltetésedet minden alkalommal.”²⁹

Az egyedi emberek erkölcsi önmegvalósításának folyamatát Fichte a saját problematikus istenfogalmának megfelelően valamiféle fejlődő és fokozatosan öntudatra jutó abszolútum életével hozza összefüggésbe.

Azt mondja, hogy az abszolút Én vagy Akarat spontán módon törekszik önmagának mint szabad valóságnak teljes tudatára. Ez az öntudat azonban csak véges öntudatok formájában létezhet, azaz a végtelen Akarat önmegvalósítása csak a véges akaratok önmegvalósítása által jöhet létre. Ezért a végtelen isteni tevékenység spontán módon fejezi ki magát értelmes és szabad lények sokaságában. Minthogy azonban az öntudat nem-Ént feltételez, és a véges szabad akarat megvalósítása világot követel, az abszolút Én vagy Akarat arra kényszerül, hogy tételezze a világot. A véges Én-ek erkölcsi hivatása az, hogy utakká váljanak a célja felé mozgó abszolút Én vagy Akarat számára.

V.2 FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

1. Élete és művei

Fr. W. J. Schelling 1775-ben született a württembergi Leonbergben. Protestáns lelkészcsaládból származott. Iskoláit Tübingenben és Lipcsében végezte. Tanulmányait követően Jénába költözött, ahol kapcsolatba került egy filozófusokból, írókból, költőkből, természettudósokból, teológusokból és nyelvészekből



FR. W. J. SCHELLING

álló tudós társasággal. Ennek a 'jénai romantikusok köre' néven ismert társaságnak tagjai (akik közé Fichte is tartozott) az idealizmus hívei voltak: az érzékelhető valóság magyarázatában a szellemnek a fizikai anyaggal szembeni elsőbbségét és magasabbrendűségét hirdették. 1798-ban egyetemi docensnek nevezték ki Schellinget Jénában, ahol Fichte mellett tanított. Miután Fichtének az ateizmus vádja miatt el kellett hagynia a várost, egy ideig még levelezést folytatott vele. Kezdetben ugyanis a kanti ihletésű szubjektív idealizmust hirdető filozófus nagy hatással volt gondolkodására. 1801-től azonban fokozatosan eltávolodott Fichte szemléletmódjától: a filozófia kiindulási pontját illető kérdésben nem tudott egyetérteni a filozófussal. Levelezésük 1802-ben ért véget.

Ebben az évben Hegellel együtt közösen megalapította „A filozófia kritikai folyóirata” című jénai lapot. A lap irányvonalát már nem a fichtei szubjektív idealizmus, hanem az objektív idealista szemlélet jellemezte.

1803-ban feleségül vett egy elvált asszonyt, Caroline Schlegelt. 1806-ban Münchenben a Bajor Tudományos Akadémia tagja lett. Miután felesége 1809-ben tifusban meghalt, Schelling mély gyászba esett: ennek emlékéért őrizi a *Clara* című filozofikus novellája. 1812-ben kötötte második házasságát Gothában Pauline Gotterrel, akitől hat gyermeke született. 1827-ben egyetemi tanár lett Münchenben, ahol 1841-ig tanított. Ebben az évben nevezték ki őt ugyanis tanárnak Hegel megüresedett berlini tanszékére. 1854-ben a svájci Bad Ragaz szanatóriumában ápolhatta egészségét, és itt is halt meg ugyanennek az évnek nyarán.

Jelentősebb művei: *Über Mythen*, 1793 (A mítoszokról); *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1794 (A filozófia egy formájának lehetőségéről általánosságban); *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 (Az én-ről mint filozófiai elvről); *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, 1795 (Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kritizizmusról); *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, 1797 (Eszmék a természetfilozófiához mint bevezetés e tudomány tanulmányozásába); *Von der Weltseele*, 1798 (A világlélekről); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799 (A természetfilozófia rendszerének első tervezete); *System des transzendentalen Idealismus*, 1800 (A transzcendentális idealizmus rendszere); *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*, 1800 (A dinamikus folyamat általános levezetése); *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, 1801 (A természetfilozófia valódi fogalmáról); *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801 (Filozófiai rendszerem bemutatása); *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, 1802 (Bruno, vagy a dolgok isteni és természetes elvéről); *Philosophie und Religion*, 1804 (Filozófia és vallás); *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809 (Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság természetéről); *Clara, oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*, 1810 (Clara, vagyis a természet összefüggése a szellemvilággal) című novellája.

Műveinek összkiadásai: *Schellings Werke. Auswahl in drei Bänden* (Leipzig, 1907, Fritz) = röv. Auswahl I–III; *Werke* (München, 1927–28, Manfred Schröter) = röv. W I–VI.

2. A valóság megismerésének lehetősége

A valóság megismerésének lehetőségét vizsgáló naiv realisták képelméletet hirdetnek: azt mondják, hogy a tárgyi valóságok az alanytól függetlenül léteznek, és ok-okozati összefüggésben hozzák létre a tudatban saját képeiket. Ez a fel-fogás azonban problémákhoz vezet. Mert ha azt állítjuk, hogy a dolgok a tudattól függetlenül léteznek, és létrehozzák saját képeiket, ezzel szükségszerűen a dolgok és a képek fölé helyezzük magunkat, azaz burkoltan szellemként állítjuk önmagunkat. Ám újra adódik a kérdés: hogyan tudnak a külső dolgok oksági hatást gyakorolni a szellemre, és hogyan tudjuk ellenőrizni, hogy a kép megfelel a valóságnak? – Ha megfordítjuk a dolgot, és Kanttal együtt azt mondjuk, hogy az alany viszi fogalmi rendszerét a tapasztalati anyagba, s így hozza létre a jelenségszerű valóságot, ezzel sem oldjuk meg a problémát. Ebben az esetben ugyanis fel kell tételezni az önmagában fennálló valóságot (ném. *Ding an sich*). Ez a valóság azonban elgondolhatatlan: mert miféle valóság lehet az, amely a szubjektum által bevitt formáktól (fogalmainktól) függetlenül létezik? – Schelling elutasítja mind a naiv realizmust, mind a kanti álláspontot.

Véleménye szerint azt a kérdést, hogy miként lehet áthidalni az alany és a tárgy közti szakadékot, az abszolútumra vonatkozó tapasztalat alapján lehet megválaszolni. Az 1804 előtti írásaiban¹ Fichte nyomán azt hangoztatja, hogy az Énből kell kiindulni, s mindazt, amit gondolunk, az Én által és az Énben tételezettnek kell tekintenünk. Schellingnél azonban ez az Én kezdettől fogva azonos az abszolút Szubjektummal, az örök és végtelen Énnel, azaz Istennel. Azt állítja, hogy az örök és végtelen Énről a szellemi szemléletben (lat. *intuitio intellectualis*) tudunk: „Mindannyiunkban van egy titokzatos és csodálatos képesség arra, hogy visszahúzódjunk az idő változásából legbensőnkbe, a minden külső járuléktól megfosztott önmagunkba, és ott a változatlanóság formája alatt szemléljük az Örökkévalót; ez a szemlélet a legbelső és a legszorosabb értelemben vett tapasztalat, s egyedül ettől függ mindaz, amit az érzékfeletti világról tudunk és hiszünk” – írja egyik levelében.²

3. Schelling metafizikája

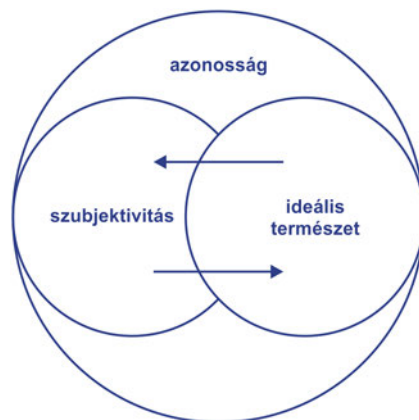
A filozófus szerint minden érzékelhető létező végső lehetőségi feltétele (transzcendentális alapja) az abszolútum, a feltétlen isteni valóság. Ezt az isteni valóságot egyetlen és örök ismeretaktusnak tekinti. Úgy véli, az abszolútumnak felül kell múlnia az alanyi és a tárgyi lét, az Én és a Nem-Én közötti különbséget, azaz a szubjektum és az objektum azonosságának kell lennie. Azt mondja, hogy az egyetlen és örök ismeretaktusban nincs idő, azaz nincs benne egymásra következőség. Ugyanakkor úgy véli, hogy ebben az örök aktusban logikailag három mozzanatot, három fázist vagy állapotot különböztethetünk meg. Hangsúlyozza, hogy ezeket az állapotokat nem időbelileg egymást követő mozzanatoknak kell tartanunk.

Írásaiból nyilvánvaló, hogy az abszolútum belső életét leíró kifejezések (pl. az abszolútum tárgyasítja magát, átförmálódik a szubjektivitásba) jelképes, átvitt értelemben veendő. Ezek ugyanis csak logikai egymásra épülésre, és nem időben lejátszódó folyamatokra utalnak. A művészetéről szóló írásában megjegyzi, hogy a szimbólum vagy jelképes értelem elutasítja a véges törvényszerűségek gátjait, és olyan jelentéstartományba lép, amely az értelem (lat. *ratio*; ném. *Verstand*) számára irracionális, de az ész (lat. *intellectus*; ném. *Vernunft*) által felfogható. Ilyen jelkép például a természetben vagy a műalkotásban megnyilvánuló szépség is, amely a szimbólumok nyelvén ad hírt az abszolútumról. A szépségben ugyanis „a végtelen belép a végesbe, és véges módon megnyilvánuló valóságában szemlélődik.”³

A keresztény Schelling az abszolútum belső életének leírásában talán azért is bátorkodott a szavak jelképes értelmű használatára, mert tudatában volt annak, hogy a Szentháromság misztériumát filozófiai fogalmakkal értelmező egyház is hasonló módon járt el az I. Konstantinápolyi Zsinaton (381). A zsinati atyák a hitvallás (gör. *szümbolon*) szövegének magyarázatában szereplő „Fiú, aki az Atyától született az idő kezdete előtt” vagy „Szentlélek, aki az Atyától és a Fiútól származik” kifejezésekben a születés és a származás szavakon nem időbeli folyamatokat értek. Jelképes értelemben használták az előbbi kifejezéseket. Tisztában

voltak ugyanis azzal, hogy legfeljebb átvitt értelmű szavakkal utalhatnak a Szentháromság-nak az emberi értelem számára felfoghatatlan misztériumára.

Az abszolútum logikailag egymásra épülő állapotait bemutató filozófus szerint az abszolútum az első mozzanatban tárgyasítja (objektíválja) magát az ideális természetbe, a természet egyetemes mintájába vagy tervrajzába. Ezt az ideális természetet (a Nem-Ént) a filozófus egy Spinozától kölcsönzött kifejezéssel a „létrehozott természet” (lat. *natura naturata*) kifejezéssel illeti. Az örök isteni aktus tárgyasulásának leírását tartalmazza Schelling természetfilozófiája. – A második mozzanatban



az abszolútum mint objektivitás (mint transzcendentális Nem-Én) átformálódik az abszolútumba mint szubjektivitásba (transzcendentális Énbe). Az abszolútumnak ezt az állapotát írja le a schellingi transzcendentális filozófia. – A harmadik mozzanat a szintézis, az abszolút objektivitás és az abszolút szubjektivitás egybeesése: a szintiszta azonosság (ném. *lautere Identität*).⁴ Az abszolútumnak ezt az állapotát mutatja be Schelling azonosságfilozófiája.

a) A természetfilozófia

A filozófus úgy gondolja, hogy Fichtének a nem-Énre vonatkozó tanítása veszélyezteti a természet objektivitását. Úgy látja: Fichte abszolutizálja a szubjektumot (a transzcendentális Ént), mert az objektumot (a transzcendentális nem-Ént) csak az Én által tételezett jelenségnek tartja, amely szemben áll a szubjektummal. Ő maga az objektumot a szubjektummal egyenrangú pólusnak akarja tekinteni.

Szerinte a természet szoros értelemben vett objektum, azaz a szubjektum nélkülözhetetlen kiegészítője.

Tisztában van azzal, hogy a latin *objectum* (valaki vagy valami elé odavetett dolog) kifejezésből származó objektum szó csak valamilyen alannal együtt értelmezhető kifejezés: az objektum ugyanis mindig feltételez valamilyen alanyt (lat. *subiectum*), amely elé 'odavetették'. Amikor Schelling a természetet szoros értelemben vett objektumnak nevezi, ezzel azt akarja mondani: a természet és az alapjául szolgáló Nem-Én nem a kanti értelemben vett 'önmagában fennálló valóság' (amely független a tudattól, idegen tőle, és létében megelőzi azt).

A filozófus látásában a természet alapjául szolgáló transzcendentális Nem-Én is szellemi természetű valóság: hasonlít az Énhez, érthető eszmeként vagy elgondolásként az Én kiegészítője, az Énnel rokon természetű adottság. Kétségtelen, hogy az Éntől különbözőnek tekintjük, de ismeretelméletileg azonosulni is tudunk vele, mert eszmei valóságként rokon velünk. E felismerés alapján

állíthatta már Aquinói Tamás is: a szellemi megismerésben „a ténylegesen megismerő szellem és a ténylegesen megismert valóság ugyanaz.”⁵ Schelling tehát úgy gondolja: a természet mint objektum lényegileg nem különbözik a szubjektumtól (az Éntől), azaz nem úgy különbözik tőle, mint a fichtei nem-Én, amely abszolút módon szemben áll az Énnel. A természet eredetileg az objektum (pontosabban a Nem-Én) és a szubjektum (a fichtei Én) kezdetleges egysége, és ez az egység az önkifejlődés által egyre tökéletesebbé válik. Ez a tökéletesebbé válás azt jelenti, hogy a természet mint a szubjektum és az objektum kezdeti és nem tudatos egysége eljut a teljes szubjektivitásra, az önmagát és a vele szemben álló valóságot tudatosító intelligencia fokozatára. Az idealista Schelling így ír erről a folyamatról: „A természet élettelen és öntudatlan produktumai csupán a természet balul sikerült kísérletei, hogy önmagára reflektáljon; egyáltalán, az úgynevezett élettelen természet csupán éretlen intelligencia, jelenségein tehát, bár még öntudatlanul, de már áttetszik az értelmi jelleg. – A természet legfőbb célját, hogy a maga számára egészen objektummá legyen, csak a legmagasabb rendű és végső reflexióval éri el, amely nem más, mint az ember; vagy általánosabban: ez az, amit észnek nevezünk, s a természet csak általa tér vissza teljesen önmagába, és általa lesz nyilvánvaló, hogy a természet eredendően azonos azzal, amit magunkban intelligenciaként és tudatként ismerünk fel.”⁶

b) A transzcendentális filozófia

Schelling szerint az abszolútum (az egyetlen és örök ismeretaktus) a szubjektivitás és az objektivitás egysége. Ennek az egységnek magyarázatára a természetfilozófia az objektív oldal felől haladt a szubjektív oldal felé: azt vizsgálta, hogy a tudattalan természet hogyan válik tudatossá. A transzcendentális filozófia a szubjektív oldal felől indul, és azt kérdezi, hogy hogyan kezd az objektum a tudat számára létezni. A transzcendentális idealizmus rendszere tehát arra mutat rá, hogy az empirikus tudat alapjául szolgáló érzékfeletti Én hogyan hozza létre az objektív világot mint az éntudat lehetőségi feltételét.

A filozófus azt állítja: ha a szubjektív oldaltól kell haladni az objektív felé, a szubjektum és az objektum eredeti egységéből kell kiindulnunk. Ez az eredeti egység a megismerés szférájában az öntudat, amelyben a szubjektum (a megismerő) és az objektum (a megismert) azonos egymással. A transzcendentális idealizmus rendszere című művében Schelling megjegyzi: azon fáradozik, hogy megírja „az öntudat előrehaladó történetét.”⁷ Az én- vagy öntudatot a latin *ego* (én) kifejezéssel jelöli. Azt mondja azonban, hogy ez az Ego nem az egyedi Ént jelöli, hanem „az általában vett öntudat aktusát”.⁸ Másutt ezt mondja róla: „az öntudat, amelyből kiindulunk, egyetlen abszolút aktus”.⁹ Ez az abszolút aktus önmagának mint objektumnak létrehozása: „az Én nem más, mint önmaga számára objektummá váló létrehozás, vagyis szellemi szemlélés.”¹⁰ Schelling véleménye szerint tehát a szellemi szemlélés (lat. *intuitio intellectualis*) azonos a

transzcendentális gondolkodás objektumának létrehozásával. – Ez a vélemény hasonlít Fichte elgondolására. Fichtéhez hasonlóan Schelling is azt állítja, hogy az Én önmagában véve határtalan aktus vagy aktivitás. Ahhoz, hogy saját objektumává válhasson, korlátoznia kell ezt az aktivitást, azaz Nem-Ént kell állítania (tétéleznie) önmagával szemben. Ezt nem tudatosan kell tennie, hiszen az éntudatosságnak szükségszerű előfeltétele a Nem-Én. Látszik, Fichtéhez hasonlóan Schelling is úgy véli: miként az ember, az abszolút ismeretaktus, az isteni Én is csak tárgyi közvetítéssel ébredhet önmaga tudatára.

c) Az azonosságfilozófia

A schellingi azonosságfilozófia az abszolútum életének azt a mozzanatát mutatja be, amelyet a filozófus azonosságnak nevez. A Filozófiai rendszerem bemutatása című művében arról beszél, hogy az abszolút azonosság rendszerét (ném. *absolute Identitätssystem*) fejt ki.¹¹ Azt mondja: „Észnek az abszolút Észet nevezem, illetve azt az Észet, amelyet a szubjektivitás és az objektivitás teljes indifferenciájaként fogunk fel.”¹² Indifferencián, közömbösségen (ném. *Indifferenz*) az alany és a tárgy megkülönböztetése iránti közömbösséget, vagyis azt érti, hogy az abszolút Észben nincs alany-tárgy különbség vagy szembenállás. A Bruno című művében ezért az abszolútumot az empirikus tudat elől „elzárt éjszakának” (ném. *verschlossene Nacht*) nevezi.¹³ Feltehetően arra gondol, hogy a háttéri tapasztalatban vagy szellemi szemléletben feltárulkozó abszolútum fogalmilag érthetetlen: ugyanis mivel az alany és a tárgy különbségét, ezért minden fogalmunkat is felülmúlja. Az alany-tárgy különbségekhez szokott és a valóságot fogalmakkal leíró emberi tudat számára olyannak mutatkozik, mint valamiféle áthatolhatatlan sötétség, az abszolút azonosság éjszakája, amelyből az empirikus tudat számára semmi sem lép elő.¹⁴ Schelling tehát az abszolútum fogalmi megismerésének lehetetlenségét vallja.

A sötét vagy „elzárt éjszaka” kifejezésnek az Istenre való alkalmazása nem idegen a keresztény gondolkodástól: Keresztes Szent János († 1591) is sötét éjszakának nevezte Istent, illetve a léleknek azt az állapotát, amelyben az Istennel való misztikus egység megélése után a lélek hirtelen Isten jelenlétének teljes hiányát tapasztalja meg.¹⁵

Annak ellenére, hogy az abszolútumot a fogalmi megismerés számára áthatolhatatlan sötétségnek nevezi, Schelling mégis megkísérli az abszolútum fogalmak általi értelmezését. A Bruno című írásában az újplatonikus hagyományt követve az isteni ideákra hivatkozik: Plótinoszhoz hasonlóan azt mondja, hogy az abszolút Ész ideákban tétélezi (öntudatlanul gondolja el) önmagát és a véges valóságokat. Ezzel azt is állítja: azok a dolgok, amelyeket az empirikus tudat önállóknak, végeseknek és egymástól különbözőknek lát, nem lépnek ki az abszolútumból:¹⁶ ezeknek csak az isteni ideákban (az isteni elgondolásban) van az „abszolútumon kívüli” létezésük. A filozófus tehát azt feltételezi, hogy csak az empirikus emberi tudat különít el egymástól olyan valóságokat, amelyek az

abszolútumban nem különböznek egymástól. Ezt a gondolatot fejezi ki a mű egyik párbeszédében Bruno is, amikor ezeket mondja beszélgetőpartnerének: „Ne hidd, hogy az egyes dolgok, az élőlények sokféle formája, vagy amit még megkülönböztetsz, valóban önmagukban és önmaguk által elkülönülten vannak benne a világegyetemben, ahogyan te látod őket; inkább azt hidd, hogy csupán számodra különülnek el, s hogy önmaguk és minden lény számára az egység annyiban mutatkozik meg, amennyiben elkülönülnek ettől az egységtől [és egyedivé válnak]. A kő például, amelyet látsz, abszolút egyenlőségben van minden dologgal, és számára semmi sem válik el, vagy jön ki a zárt éjszakából. Az állat számára ellenben, amelynek önmagában való élete van, többé vagy kevésbé feltárulkozik a világmindenség olyan mértékben, amilyen mértékben az állatnak egyedi élete van. S végül a világmindenség az ember elé szórja minden kincsét.”¹⁷

Ez a schellingi magyarázat tetszetősnek látszik, de alapvető hiányosságai is vannak. Az egyik az, hogy magyarázatában a filozófus ellentétbe kerül azzal az állításával, hogy az abszolútum fogalmilag felfoghatatlan és leírhatatlan. A magyarázat másik hiányossága: nem ad feleletet arra a kérdésre, hogy az empirikus (emberi és állati) tudat fénye miként jelenhet meg az abszolútum sötét éjszakájában. Feltehetően ezeket a hiányosságokat látta Hegel is, amikor A szellem fenomenológiája című művében (gör. *phainomenon*: jelenség, *logosz*: tudomány, tanulmány; fenomenológia: a jelenség tanulmányozása) így bírálta a schellingi magyarázatot: „az az állítás, hogy... az abszolútum az az éjszaka, amelyben, mint mondani szokás, minden tehén fekete, naiv megnyilatkozása a megismerés hiányának”.¹⁸

4. Schelling kozmológiája

Az azonosság rendszerével Schelling sem lehetett elégedett. A Filozófia és valóság¹⁹ című munkájában (1804) ugyanis kissé szabadkozva azt mondja: amikor ő az abszolútumról mint tiszta azonosságról és „elzárt éjszakáról” beszélt, nem azt akarta mondani, hogy az abszolútum valamiféle formátlan anyag, vagy valamiféle üresség. Csupán azt hangsúlyozta: az abszolútumot fogalmi gondolkodásunkkal csak úgy közelíthetjük meg, ha a véges dolgok tulajdonságait tagadjuk róla. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az abszolútum minden realitás híján van, hanem azt, hogy nem a véges dolgokhoz szabott fogalmakkal, hanem csak fogalmak nélküli szellemi szemléléssel (intuícióval) ragadhatjuk meg.²⁰

Említett művében korábbi metafizikus szemléletmódja és szóhasználata megváltozik. A filozófus itt már nem az azonosság sötét éjszakájának, hanem Platón nyomán ideák feletti ideának nevezi Istent, aki fényét árasztó napként ragyogja be az ideák és az árnyak világát. Megjegyzendő, hogy ezzel a fordulattal nem tagadja meg az abszolútum fogalmi megismerésének lehetetlenségére vonatkozó korábbi tanítását. Az újplatonikus Philónhoz (1. sz.) hasonlóan gondolkodik,

aki Istent szellemünk napjának nevezte.²¹ Abban is egyetért az újplatonikus gondolkodóval, hogy az isteni természetet fogalmilag éppúgy nem tudjuk megismerni, mint ahogy a Napról sem alkothatunk képet, ha a belőle kiáradó fény-sugarakba tekintünk.²²

Schelling tehát nem adja fel korábbi nézetét, miszerint a szellemi szemlélésben nem nyerhetünk fogalmilag világos ismereteket az abszolútumról. Ám ugyanolyan következetlenül, mint az azonosságfilozófiában, mégis megkísérli, hogy filozófiai fogalmakkal írja le az immár napként ragyogó abszolútumot és a kozmoszsal való kapcsolatát. – Leírása szerint szoros értelemben véve az abszolútum az egyetlen idea.²³ Ez az egyetlen idea az abszolútum közvetlen és örök reflexiója, amely úgy sugárzik ki belőle, mint a fény a napból.²⁴ Annyiban beszélhetünk mégis ideák sokaságáról is, hogy a természet érthető kozmoszként öröktől fogva jelen van ebben az egyetlen ideában. Ezt az egyetlen és örök ideát, amelyet Schelling időnként a „másik abszolútum” (ném. *das andere Absolute*) névvel is illet, isteni önismeretként írhatjuk le.²⁵

A schellingi elgondolás a plótinuszi Nousz-hipotézisre emlékeztet. Plótinosz (3. sz.) az érzékelhető világ három lehetőségi feltételét (gör. *hüposztaszisz*) kereste, és ezeket az Egyben, a belőle kiáramló Szellemben (gör. *Nousz*) és a Világlélekben jelölte meg. A Nousz kétarcú valóság: az Egy felé fordulva elsődleges ideában gondolja el önmagát, de a belőle kiáramló és ugyanakkor benne is maradó Világlélek felé tekintve elgondolja az alacsonyabb rendű ideákat is, amelyeknek együttese az érthető kozmosz. A Nousz hüposztázisa felfoghatatlan titok az ember számára. Benne ugyanis az elgondoló (gör. *noun*) és az elgondolt ideavilág (gör. *noumenon*) végső fokon azonos egymással.

Az örök ideára vonatkozó schellingi tanítás azonban még nem magyarázza a véges dolgok létezését. Az a természet ugyanis, amely az örök ideában, illetve ideákban érthető kozmoszként van jelen, inkább a létrehozó (lat. *naturans*) és nem a létrehozott természet (lat. *natura naturata*). Schelling tudatában van ennek, ezért további magyarázatot keres az érzékelhető, a reális kozmosz eredetére. A német teozófus, Jakob Böhme († 1624) írásainak hatása alatt az isteni létből való leszakadással (ném. *Abbrechen*) magyarázza az érzékelhető világ létrejöttének okát, illetve e föltevés keretében értelmezi az abszolútum és az érzékelhető kozmosz kapcsolatát.

A teozófia (gör. *theosz*: isten; gör. *szophia*: bölcsesség) az a filozófiai irányzat, amelynek képviselője az egyház tanításától függetlenül, csapongó egyéni képzeletére hagyatkozva értelmezi a Bibliát és az Istenre irányuló misztikus tapasztalatot. A kálvini predestináció értelmezése körüli vitákba bekapcsolódó Böhme azt tanította, hogy a bűnbeesés vagy bukás (ném. *Fall*) az egész kozmoszra kiterjedő esemény (kozmosz bukás) volt, amely azonban öröktől fogva szerepelt Isten 'előrelátó' elgondolásában.²⁶

A plótinuszi emanációs modellt felhasználó Schelling egyik megközelítése szerint a leszakadás vagy bukás nem valamiféle kisugárzási folyamat (nem emanáció), hanem ugrásszerű (ném. *Sprung*) mozzanat vagy metafizikai esemény.²⁷

A leszakadást hasonlaltal úgy értelmezhetjük, mint a testek árnyékához hasonló homályos képeknek a megjelenését. Minden dolognak megvan az örök ideális létezése az örök isteni ideában. Így valamennyi véges dolognak központja és igazi realitása az isteni ideában van. Ezért a véges dologt inkább mondhatjuk végtelennek, mint végesnek. A véges dolog azonban csak az isteni idea árnyaszerű képmása, és érzékelhető létezése nem más, mint elidegenedés valódi központjától, azaz a végtelenség tagadása. Ez a véges dolog természetesen nem semmi, hanem inkább „árnyék”, vagy ahogy Platón mondotta: a lét és a nemlét keveréke.

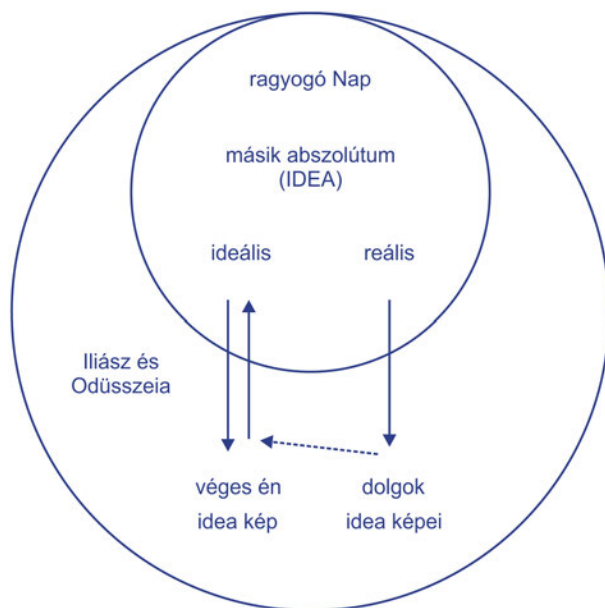
A kozmikus leszakadás vagy bukás nem időbeli mozzanat: miként az abszolútum és az ideák világa, ez a mozzanat is örök, azaz minden időfolyamon kívül van.²⁸ Az idea az abszolútum örök képe, és az érzékelhető reális világ nem más, mint a képek képei gyanánt felfogható árnyak kezdet nélküli határtalan egymásra következése. Ez azt jelenti, hogy egyetlen véges érzékelhető dolog sem vonatkoztatható Istenre mint közvetlen okára. A véges dolog eredete véges okokkal magyarázható. A dolog nem más, mint az érzékelhető világot alkotó okok és hatások végtelen láncolatának egyik tagja. Ez a magyarázata annak, hogy az empirikus tudat a kozmoszt egyetlen valóságnak tudja tekinteni, amely viszonylagos önállósággal rendelkezik. Ám az empirikus tudat csak a bukott teremtmény nézőpontjából látja a világot. Metafizikai és vallási szempontból azonban a kozmosz relatív önállóságát úgy kell értelmeznünk, mint a világ bukott természetének, az abszolútumtól való elidegenedett állapotának megnyilvánulását.

Ha a teremtés nem véges idővel ezelőtt történt, természetesnek látszik a következtetés: a kozmosz az örök isteni ideának szükségszerű önkifejeződése. Ez azt is jelenti, hogy a reális világot elvileg le is lehetne vezetni az abszolútumból. Schelling azonban nem fogadja el azt a feltevést, miszerint a kozmosz logikai szükségszerűséggel levezethető az abszolútumból.²⁹ Szerinte a világ eredetét a szabadságra kell visszavezetnünk. Úgy gondolja, a bukásnak, illetve a bűn elkövetésének lehetségesi feltételét a szabadságban (ném. *Freiheit*) kell látnunk.³⁰ Kérdés, hogy milyen értelemben. Egyrészt e szabadságot nem gyakorolhatja a világ. Másrészt, ha a világ eredetét Isten szabad teremtő aktusának tulajdonítjuk, akkor nincs értelme „kozmosz bukásról” beszélni.

Ezt a problémát tárgyalván Schelling összeköti a bukásról szóló tanítását a plótinosi kétarcú Nouszhoz hasonló örök ideára mint a „másik abszolútumra”³¹ vonatkozó elgondolásával. Az örök idea mint az abszolútum örök reflexiója valódi életét az abszolútumban bírja. Ha azonban „másik abszolútumnak” tekintjük (Nousznak, Szellemnek tartjuk), azt kell mondanunk, hogy létrehozásra, teremtésre törekszik. Ám nem lép ki önmagából, és ezért csak fenoméneket, a képek képeit hozza létre. Ez azt jelenti, hogy csak „az érzékelhető dolgok semmisségét”,³² az érthető kozmoszt, azaz csak a véges dolgok létének lehetségesi feltételét teremti meg. Ezek az árnyaszerű képek azonban már magukban hordják a spontán mozgás, az elszakadás, a szabad akaratból fakadó bűnelkövetés és az Istenhez való visszatérés képességét is.

A spontán mozgásban két irányt különböztethetünk meg. Az egyik az Istentől való eltávolodás iránya, amelyet Schelling központból kiinduló és központtól eltávolító (lat. *centrifugalis*) mozgásként jellemez. A mozgásnak ebben az irányában az abszolút azonosság a jelenségek szintjén (azaz nem önmagában) felbomlik vagy széthasad. A spontán mozgás másik iránya jelenti az Istenhez való visszatérés lehetőségét. Ezt a filozófus központkereső (lat. *centripetalis*) mozgásként írja le. – Mindez nem azt jelenti, hogy a részleges érzékelhető dolgok érzékelhető realitások gyanánt térhetnek vissza Isten ideális világába. A dolgok visszatérése csak közvetett visszatérés lehet: csak azáltal lehetséges, hogy az érzékelhető realitás ideállissá válik, az objektivitás szubjektivitássá alakul az emberi szellemben és az emberi szellem által, amely egyedül képes arra, hogy meglássa a végtelent a végesben, s minden képet az isteni ősképre (az isteni ideára) vonatkoztasson.

Ez a látásmód Schelling általános történelemszemléletét is meghatározza. Szerinte a történelem olyan, mint valamiféle eposz, amelyet az isteni elme alkotott. Ennek az eposznak első része az emberiségnek a központjától való eltávolodását írja le egészen a legtávolabbi elidegenedésig, a másik rész pedig a visszatérést mutatja be. Homérosz műveire utalva az első részt a történelem Iliász névvel illeti, a másodikat pedig a történelem Odüsszeiájának mondja.³³



Az ábrán a lefelé és a felfelé mutató nyilak a teremtmények spontán mozgásában az isteni központtól való eltávolodásnak és a központhoz való visszatérésnek irányait szimbolizálják. A szaggatott nyíl azt jelképezi, hogy a tudat nélküli érzékelhető valóságok csak az emberi tudaton vagy véges énen keresztül juthatnak vissza Isten ideális világába.

5. Az ember és a vallás

a) Tanítása az emberről

Schelling látásában az ember szabad lény. A szabadság „a jóra és a rosszra való képesség”.³⁴

Az emberi szabadság végső lehetőségi feltétele Isten. Schelling szerint Istenben van egy alacsonyabb rendű (irracionális) és egy magasabb rendű (racionális) akarat, amelyek lételvekként felbonthatatlan egységben vannak egymással. Ezért az isteni akarat szükségszerűen és mindig jót akaró szeretet.³⁵ Az emberben (mint az isteni idea árnyképszerű megnyilvánulásában) azonban a két elv elválasztható és elválasztandó egymástól. S ez az elválaszthatóság a transzcendentális alapja annak, hogy az ember a jó mellett képes a rosszat is választani: „Ugyanannak az egységnek, amely Istenben szétválaszthatatlan, az emberben... szétválaszthatónak kell lennie – és épp ez a jónak és a rossznak a lehetősége.”³⁶

A filozófus szerint az ember nem rendelkezik a szabadságnak azzal a fajtájával, amelyet a középkorban a közömbösség szabadsága (lat. *libertas indifferentiae*) névvel illeltek. E kifejezésen használói azt értették, hogy az akarat a választás vagy döntés előtt teljesen meghatározatlan (indeterminált): a közömbösség állapotában van a tekintetben, hogy inkább ezt, vagy azt akarja. Schelling elveti ennek a teljesen meghatározatlan akaratnak a fogalmát, és az akarat meghatározó (determináló) tényezőjét a karakterben látja. Nem akarja azt mondani, hogy Isten az, aki előre meghatározza az ember cselekedeteit azáltal, hogy elgondolja őt örök ideájában. Ezért az ember szabad döntésének meghatározó tényezőjét a karakterben (erkölcsi jellemben) jelöli meg. A karakterről azt mondja: az ember karaktere a transzcendentális Én eredeti öntételezése, vagyis az Én által végbevitt eredeti választás (lat. *optio fundamentalis*) eredménye. Így mondhatja egyrészt, hogy az ember cselekedetei jelleme alapján elvileg előre láthatók, másrészt mégis szabadok. Ez azt jelenti, hogy például Júdás árulása adott történelmi körülmények között szükségszerű és elkerülhetetlen volt, ugyanakkor mégis „önként és teljes szabadsággal”³⁷ árulta el Krisztust. – Schelling magyarázata meglehetősen homályos: nem ad feleletet arra a kérdésre sem, hogy az „eredeti választás” hogyan lehetséges. A filozófus tehát az emberi szabadság fogalmát nem tudja megfelelő módon értelmezni.

Az erkölcsi és a fizikai rossz leírását illetően sem jut eredményre. A rosszat pozitív realitásnak tartja. Ezt azért teheti meg, mert nem panteista abban az értelemben, hogy tagadná Isten és a világ különbségét. Ezért úgy gondolja, a rossz realitását nyugodtan állíthatja anélkül, hogy ezzel azt is állítania kellene: az isteni létben is jelen van a rossz. Nem gondol azonban arra, hogy ha a rossz pozitív realitás, valamiképpen mégis Istenben (legalábbis az Ő irracionális akaratában) kell alapozódnia. Ez a gondolat viszont újra azt javallja, hogy ne fogad-

juk el a rosszat pozitív realitásnak. A rossz problémájáról értekező Schelling végeredményben a skolasztikus formula után tapogatózik, de ezt a formulát nem találja meg. A skolasztikus megfogalmazás szerint a rossz a létezőt megillető tökéletesség hiánya (lat. *privatio boni debiti*): a vak emberben a látás hiánya rossz, mert az embert megilletné a látás képessége; a bűnös gondolat vagy cselekedet rossz, mert hiányzik belőle a lelkiismeret szavához való igazodás tökéletessége; stb.

b) Tanítása a vallásról

Schelling különbséget tesz a mitológiai és a reveláción alapuló vallás között.³⁸ A latin *revelare* (leleplezni, fátylat levenni) szóból eredő reveláció kifejezés jelentése: kinyilatkoztatás. A mítoszok alapjában véve egy tudattalan és szükségyszerű folyamat termékei: megfelelnek az Istenben levő alacsonyabb rendű elvnek, az irracionális isteni akaratnak. A kinyilatkoztatásban azonban az abszolútum szabadon közli magát az emberiséggel.³⁹ A reveláció a kereszténységben éri el csúcspontját: Krisztusban a személyes Isten szabadon, szeretetből nyilvánítja önmagát.

Amennyiben a mitológiai vallás és a kinyilatkoztatott vallás is vallás, közös névvel egybefoghatjuk őket – mondja Schelling. A mitológia azonban az isteni akarat irracionális részében gyökerezik, s így az isteni életnek csak egyik mozzanatát képviseli. Logikailag megelőzi a kinyilatkoztatást, és előkészület arra: szükségyszerűen és elfátyolozott formában közli a kinyilatkoztatott igazságot. Ez azonban még nem reveláció, mert a kinyilatkoztatás Isten szabad önkinyilvánítása, önfeltárlkozása.

Schelling az egész vallástörténetet Isten önkinyilatkoztatásának tekinti, jóllehet szemléletében teret akar hagyni a reveláció sajátosan keresztény fogalmának is. Véleménye szerint a tág értelemben vett reveláció (a mítosz) a vallás egész történetében jelen van. A mítoszoknak is megvan a maguk vallási, „burkoltan kinyilatkoztatott” igazsága. A szoros értelemben vett reveláció (Isten szabad önfeltárlkozása) azonban csak a kereszténységben jelenik meg: itt a mítoszok lefátyolozott, homályosan megfogalmazott igazsága revelálódik, azaz „lekerül róluk a fátyol”.

Az ész értelmezi a mítoszt és a kinyilatkoztatást is. Schelling valláson az Isten titkainak elméleti fürkészését és feltárását érti. Ezért mondja: a vallást (azaz a mítoszt és a kinyilatkoztatást) pusztán az ész fényében tanulmányozó filozófia maga is vallás. Ez a filozófiai vallás a kereszténység közvetítésével születik meg,⁴⁰ de nem azonosítható minden további nélkül a keresztény élettel és hitel. A filozófiai vallás ugyanis a vallási adatokat a szabadon reflektáló megértés, a szellemi belátás tárgyává teszi. Ezért a keresztény reveláció tekintélyi alapon történő elfogadásával szemben a filozófiai vallás „szabad vallás”.⁴¹ Ez nem azt jelenti, hogy elveti a kinyilatkoztatott vallást, hanem azt, hogy benne

az ész dogmatikai kötöttségektől függetlenül értelmezi a kinyilatkoztatást. A filozófiai vallás hitfogalma hasonlít ahhoz, amit Canterburyi Szent Anzelm († 1109) a „szellemi belátást kereső hit” (lat. *fides quaerens intellectum*) kifejezéssel jelölt. Az ilyen hit nemcsak elfogadja a kinyilatkoztatott igazságot, hanem annak megértését is keresi.

Schelling maga is a filozófiai vallás gyakorlói közé sorolta magát. Belülről, pusztán ésszel akarta megérteni a keresztény tanítást: ezoterikus tudást akart szerezni Isten belső természetéről és önrevelációjáról. Ezért nem meglepő, hogy a kereszténység történelmének olyan értelmezését próbálta adni, amely emlékeztet Joachim a Fiore († 1202) középkori szerzetes spekulációira. Schelling szerint a kereszténység fejlődésében három periódust különböztethetünk meg. Az első a „péteri korszak”, amelyet a törvény és a tekintély hangsúlyozása, valamint az Atyába mint a lét végső alapjába vetett hit jellemez. A második a „páli korszak”, amely a protestáns reformációval kezdődik. Ezt a szabadság eszméje jellemzi, amely a második isteni személlyel, a Fiúval van összefüggésben. És végül a harmadik korszak a „jánosi kor”, amely az első két korszaknak magasabb rendű szintézise: a törvény és a szabadság ideájának egyesítése. Ez a harmadik korszak, amelynek kezdetét Schelling valószínűleg saját filozófiájában látja: a Szentlélek, illetve az isteni szeretet megnyilvánulása.

V.3 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

1. Élete és művei

G. W. Fr. Hegel 1770-ben Stuttgartban született. Protestáns családból származott. Édesapja kishivatalnok volt. Stuttgarti gimnáziumi tanulmányait befejezve Tübingenben két éven át filozófiát, majd három évig teológiát tanult. Itt került barátságba Schellinggel és a 18-19. század fordulójának nagy német lírikusával, Fr. Hölderlinnel († 1843). Bár nem értett egyet a jakobinusok diktatórikus módszereivel, őt is lelkesítette a francia forradalom szabadságeszménye. Egyik korai művében írja a forradalommal kapcsolatban: „a mi időnk a születések és egy új korszakra való átmenetnek ideje.”¹ Teológiai vizsgáinak letétele után Svájcban, később a Majna menti Frankfurtban házitanítóskodott. Majd Jénában telepedett le, ahol elmélyedt filozófiai tanulmányaiban. 1801-ben az egyetem magántanára lett. Ebben az időben Schellinggel közösen szerkesztett egy filozófiai folyóiratot, amely az objektív idealista irányzatot képviselte. Ám hamarosan függetlenítette magát Schellingtől, s egyik művében bírálta is a filozófus azonosság-filozófiáját.²



G. W. FR. HEGEL

A Jénát is elérő napóleoni háborúk okozta bizonytalanság miatt Hegel elhagyta a várost, és Bambergbe vonult vissza. Ezt követően 1808-tól 1816-ig Nürnbergben működött mint gimnáziumi rektor. Nürnbergi éveire esik házasságkötése is: 1811-ben vette nőül Marie von Tuchert, aki hűséges társként támogatta a filozófus tudományos törekvéseit. Nürnberget elhagyva két éven át a heidelbergi egyetemen tanított. 1818-ban a berlini egyetem tanára lett. Berlini tanárkodása volt működésének fénypontja. 1831-ben, a kolerajárvány idején halt meg Berlinben.

Főbb művei: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (A fichtei és schellingi filozófiai rendszer különbsége) = rövid. D; *Phänomenologie des Geistes* (A szellem fenomenológiája) = rövid. PG; *Wissenschaft*

der Logik I–II (A logika tudománya I–II) = röv. L I–II; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I–III* (A filozófiai tudományok enciklopédiája I–III) = röv. E I–III; *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (A jogfilozófia alapvonalai) = röv. R. Halála után jelentek meg: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Előadások a történelemfilozófiáról) = röv. PhG; *Vorlesungen über die Ästhetik I–III* (Előadások az esztétikáról I–III) = röv. Ä I–III; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I–II* (Előadások a vallásfilozófiáról I–II) = röv. Rel I–II; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I–III* (Előadások a filozófia történetéről I–III) = röv. GP I–III.

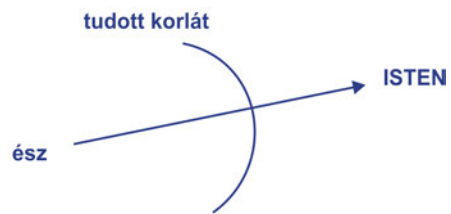
A műveinek különféle kiadásait egybegyűjtő honlap a Deutsche Hegel-Ausgaben – z.T (hegel-system.de).

2. Tanítása az emberi ismerettevékenységről

Hegel Kanthoz hasonlóan az emberi megismerés lehetőségi föltételeit keresi. A kanti filozófia, valamint a szubjektív és az objektív idealizmus korlátait is felülmúlni szándékozik. Az ismerettevékenység végső alapját nem a transzcendentális Énből (Fichte), nem is a transzcendentális Én és Nem-Én egységéből (Schelling), hanem az isteni (abszolút) tudatból kiindulva igyekszik feltárni. Szent Tamáshoz hasonlóan azt állítja, hogy az emberi szellem nyitott a végtelenre, azaz szellemi tapasztalata (lat. *intuitio intellectualis*) van az abszolút szellemi valóságról, Istenről. Az ember szerinte éppen abban különbözik az állatoktól, hogy az utóbbiaknak nincs ilyen tapasztalata, s ezért nincs vallásuk sem.³

Az emberi szellemnek a végtelenre való nyitottságáról tanúskodnak határelményeink: „már az, hogy tudunk egy korlátról, igazolja, hogy túl vagyunk rajta, bizonyítéka korlátlanágunknak” – írja a filozófus. A határelményeinkben jelentkező végtelennek szellemi természetűnek kell lennie, mert csak a szellemen van meg a fogalom és a realitás abszolút egysége, és így csak a végtelen szellemen van meg az igazi végtelenség.⁴

Hegel igazi vagy valódi végtelenségnek azt a korlátlan valóságot nevezi, amely nem egyszerűen szemben áll a véggel, hanem önmagában mozzanatként tartalmazza is a véges valóságot.



Megjegyzés: Amit Hegel a korlát-élményről mond, sok tekintetben megfelel annak, amit Aquinói Tamás a túlhaladásról (lat. *excessus*) tanít. A skolasztika fejedelme szerint a túlhaladás egyrészt azt jelenti, hogy bármit ismerünk meg, mindig tudunk arról, hogy a megismert valóság több, mint amennyit érzékeink és foglmaink megragadtak belőle. Az emberi szellem a létező létét ragadja meg. A túlhaladás másrészt azt jelenti, hogy az öntudatban az önmagát megvilágító szellem mindig tud arról, hogy ez a korlátozott módon megvilágított alanyi léte

is több, mint amennyit fogalmilag megért belőle. S végül a túlhaladás azt jelenti, hogy a szellem valamennyi ismeretében a valóság egészéről is tud: a szellem nyitott a lét teljességére. A lét teljességét az Istennel azonosító Szent Tamás ezért azt állítja, hogy minden megismerő burkoltan Istent ismeri meg bármiféle megismert dologban.

Hegel meggyőződéssel vallja, hogy a végtelen szellemi valóságra (Istenre) irányuló tapasztalat az emberi tudatnak nem minden fokán lehetséges. A szellem fenomenológiája című művében⁵ a szellemnek nyolc fő alakzatát (ném. *Gestalt*), megnyilvánulási formáját különbözteti meg: azt mondja, hogy a végtelen szellemi valóság megtapasztalása csak az ötödik alakzattól kezdve lehetséges.

A nyolc fő alakzat: I. az érzéki bizonyosság; II. az észlelés; III. az értelem; IV. a tiszta (azaz a külső érzékelhető adatoktól elvonatkoztatott) öntudat; V. az ész (az önmagamról tudásnak az a módja, amelyben tudom, hogy megismerésem az egész világot átfogja); VI. a szellem (az önmagamról tudásnak az a módja, amelyben tudom, hogy valamiképpen azonos vagyok a realitás egészével); VII. a vallás (az a külső megismerési mód, amelyben képek közvetítésével tudok az abszolútummal való azonosságról); VIII. az abszolút tudás (az abszolútumon belüli öntudatom arról, hogy azonos vagyok az abszolútummal, azaz, hogy énem az abszolútum életének mozzanata).

A végtelen isteni szellem alapozza meg az ember intellektuális szemléletét. Hegel egyetért Kanttal abban, hogy az intellektuális szemlélet (azaz a dolgok létét megragadó ismeret) szükségszerűen teremtő szemlélet. Ám a königsbergi filozófussal ellentétben azt vallja, hogy az ember is rendelkezik ilyen intuícióval. Ennek magyarázatát abban adja meg, hogy az emberi szellem az isteni szellemnek mozzanata. Úgy véli: az isteni szellem az öröktől elgondolt, majd időben kibontakozó emberi szellem közvetítésével „tétélezi” és ismeri meg a dolgok létét. Így nem az emberi szellem a teremtő, hanem az abszolút szellem az emberi szellem közvetítésével. E felfogásnak, amelyben az abszolútum bizonyos értelemben az emberi szellem függvényévé válik, logikus következménye, hogy maga az abszolútum is fejlődik, azaz Isten fokozatosan jut öntudatra, és pedig a véges létezők közvetítésével.

Megjegyzendő, hogy ez a hegeli előfeltevés egyáltalán nem problémamentes. A filozófus nem ügyel arra, hogy a teremtő isteni szellem és az emberi ész lényegesen különbözik egymástól. Nem tanul Aquinói Tamástól, aki szerint az emberi ész tevékeny, anélkül azonban, hogy közreműködne a dolgok létének teremtésében. További nehézség: Hegel az isteni szellemet a fejlődő emberi tudat hasonlatosságára fogja föl, és így fejlődő abszolútumhoz jut. Aquinói Tamás körültekintőbb volt, amikor az emberi megismerés végső lehetőségi feltételét a tiszta aktusban (lat. *actus*: valóság, valós lét), a nem fejlődő isteni szellemben jelölte meg.

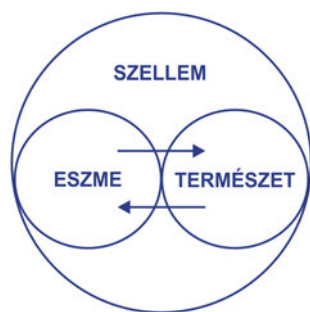
3. Ontológiájának alapvonalai

Hegel felfogása szerint minden létező alapja az abszolút szellem. Ismeretelméleti előfeltevése alapján azonban ezt az abszolút szellemet nem tiszta aktusnak, hanem fejlődő valóságnak tekinti. A szellem fenomenológiája című művének

előszavában írja: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg eredmény, hogy csak a végén az, ami valójában; s épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-levés”.⁶

A filozófus bízik a fogalmak erejében, s leírhatónak tartja a fejlődő abszolútum életét. Megjegyzi ugyan, hogy aki nyomon akarja követni gondolatait, annak vállalnia kell a „fogalom erőfeszítését” (ném. *Arbeit des Begriffes*),⁷ de végül is ilyen „feszített” fogalmakkal, a hagyományos jelentéseik határain túllépő kifejezésekkel megkísérli bemutatni az abszolútum fejlődését, illetve öntudatra jutásának folyamatát. Szerinte az abszolútum fejlődésének, öntudatra jutási folyamatának három mozzanata van. Ezek: az eszme, a természet és a szellem. Az eszme (ném. *Idee*) az abszolútum „tervrajza”, vagyis azoknak a törvényeknek, fogalmaknak rendszere, amelynek alapján az abszolútum kibontakozik. A természet (ném. *Natur*) az önmagától elidegenedett eszme. A szellem (ném. *Geist*) a természet közvetítésével magához térő eszme, az öntudatra jutó abszolútum.

A kibontakozási folyamat dialektikus jellegű. A görög *dia* (át, keresztül) előjárószo és a *logosz* (fogalom, gondolat, tényező stb.) szó összetételéből származó dialektika kifejezés eredetileg a párbeszédet, a dialógust jelentette: ebben két emberi gondolatsor találkozik, kölcsönösen hat egymásra, és ideális esetben elgondolásaik kölcsönhatásából kikerekedik az igazság. Hegel ontológiai értelemben is beszél a dialektikáról. Szóhasználatában a dialektika azt jelenti, hogy egymással ellentétes logoszok (érthető tényezők) kölcsönösen hatnak egymásra, s kölcsönhatásukban korábbi állapotukat megőrizve, megszüntetve s egyben felemelve hozzák létre a szintézist. A dialektika három alakzata: a tézis, az antitézis és a szintézis. Az ellentétes tényezők tézisként, illetve antitézisként állnak egymással szemben, s kölcsönhatásuk eredményeként létrejön a szintézis. Példával megvilágítva: a tojásban a csíra és a tápanyag ellentétes (ti. nem azonos) tényezőkként vannak jelen. A kölcsönhatásukban létrejövő kiscsibe megszüntetve, megőrizve és felemelve tartalmazza a csíra és a tápanyag tulajdonságait. A filozófus a német *’aufheben’* (megszüntetni, megőrizni, felemelni) ige egymástól nagyon különböző jelentéseit egybefogó *’Aufhebung’* (megszüntetés, megőrzés, felemelés) szóval jellemzi azt, hogy mit ért a dialektika kifejezésen. Az isteni valóság dialektikus kibontakozásában a tézist az eszme képviseli: ez az isteni valóság magánvaló léte. A természet az eszme antitéziseként az isteni valóság magáértvaló léte. A szellem az eszme és a természet szintéziseként az isteni valóság magán- és magáértvaló léte.



A magánvaló és a magáértvaló lét fogalma közti különbséget Hegel a gyermek példáján keresztül illusztrálja: „Ami még csak fogalma szerint van, ami csupán magánvalóan van, az

csak közvetlen, csak természetes... A gyermek magánvalósága szerint ember, csak magánvalóan eszes lény, csak lehetőség szerint ész és szabadság, s csak így fogalma szerint szabad. Ami mármint így csak magánvalóan van, az nincs a maga valóságában. Az ember, aki magánvalóan eszes, kell, hogy önmagának produkciója által átmunkálja magát olyanképpen, hogy kimegy magából, de éppúgy beleformálja magát magába. Csak így válik magáértvalósága szerint is azzá.”⁸



Az eszme, a természet és a szellem nem kronológiailag követi egymást, hanem logikailag. Nem arról van tehát szó, hogy Isten reggel 7-kor eszmeként létezik, délben természetként mutatkozik, majd este 7-kor öntudatos szellemként. Kronológiailag az abszolútum kibontakozásának e három megnyilvánulási módja mindig együtt van, és együttesen bontakozik ki az időben.

A három megnyilvánulási módnak megfelelően az abszolútum életét három különböző szempontból vizsgálhatjuk: az abszolútumot mint eszmét a hegeli logika mutatja be; a természetté váló abszolútumot a hegeli természetfilozófia írja le; az abszolútumot mint szellemet (az eszme és a természet megőrzött, megszüntetett és felemelt egységét) a hegeli szellemfilozófia tárja fel.

Hegel határozottan állítja, hogy „ami észszerű, az valóságos, s ami valóságos, az észszerű”.⁹ Ez szerinte egyben azt is jelenti: az abszolútum életét, öntudatra jutási folyamatát az ész fel tudja térképezni. Ezért így fogalmazza meg a filozófia feladatát: „az abszolútumot meg kell konstruálni a tudat számára”.¹⁰ Úgy véli tehát, hogy a transzcendentális reflexió nyomon követheti az abszolútum önkibontakozási folyamatát.

Megjegyezzük, hogy a filozófus ontológiája aligha egyeztethető össze az arisztotelészi hagyományokra épülő skolasztikus lételmélettel. Hegel valamiféle fejlődő abszolútumról beszél, de nem tud magyarázatot adni az abszolútum fejlődése során jelentkező léttöbbletek eredetére. Beleütközik a Parmenidész (Kr. e. 6-5. sz.) által felvetett problémába. Az ókori görög filozófus abból indult ki, hogy a lét van, a nemlét nincs. Ebből arra következtetett, hogy a lét nem fejlődhet: a fejlődése során jelentkező léttöbbletet ugyanis nem veheti önmagából (hiszen ha benne van, akkor ez nem többlet), de nem veheti önmagán kívülről sem, hiszen a léten kívül nincs semmi. S mivel Parmenidész a véges létezők létét azonosította az abszolút léttel, azt tanította, hogy a véges létezők változása, fejlődése is csak látszat. Hegel ellenben azt állítja, hogy az abszolútum valóságosan fejlődik. A léttöbblet eredete felől érdeklődő parmenidészi kérdésre meglepő módon úgy válaszol, hogy a „negatív roppant hatalmára” (ném. *ungeheure Macht des Negativen*), illetve a „negatívát létté változtató varázserőre” (ném. *Zauberkraft*) hivatkozik.¹¹ – Filozófiai szempontból logikusabbnak látszik a 13. századi Aquinói Tamás elgondolása. A skolasztika fejedelme szerint az isteni lét tiszta aktus, változatlan, nem fejlődő valóság. A világ, amely csak részesülés (lat. *participatio*) útján birtokolja ezt az isteni létet, azért fejlődhet, mert a fejlődésében jelentkező többletet nem a semmiből, hanem az abszolút isteni létből kapja.

4. Az isteni eszmét bemutató logika

A logika azoknak az alapvető emberi fogalmaknak és gondolkodási törvényeknek rendszeres bemutatása, amelyek minden lehetséges valóság belső szerkezetét fejezik ki. – Tekintettel arra, hogy az emberi szellem az abszolút szellem életének mozzanata, a hegeli logika a filozófus oldaláról nézve nem más, mint az eszmének tekintett isteni valóság kifejtése (az abszolútum folyamatos definíciója). Ezért mondja a filozófus, hogy a logika tartalmilag nem más, mint „Isten kifejtése, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt.”¹² – Az abszolútum oldaláról nézve a hegeli logika az önmagában levő abszolútumnak önmagáról való tudása. S minthogy a filozófus szerint a lét és a helyes gondolkodás törvényei egybeesnek, a hegeli logika egyben metafizika (ontológia) is.

A hegeli logika három nagy egysége: a lét, a lényeg és a fogalom tana.

a) A lét a legüresebb fogalom. Ha ugyanis megpróbáljuk elgondolni a meghatározások nélküli létet, szellemünk a „semmi” felé mozog. Megjegyzendő, hogy Hegel nem a lét és a semmi azonosságát állítja (azaz nem az ellentmondás elvét tagadja), hanem arra utal, hogy miközben a létre (azaz nem valamiféle meghatározott létezőre) gondolunk, szellemünk átmegy a létből a nemléthe és a nemlétből a létbe. Ez az ingázó mozgás nem más, mint a levés (ném. *das Werden*). A levés a lét és a nemlét szintézise, mozgás a létből a nemléthe és a nemlétből a létbe. Az abszolútumot megfelelő módon csak levésként gondolhatjuk el. S minthogy a helyes gondolkodás törvényei azonosak a lét törvényeivel, maga az abszolútum is levés, azaz fejlődő valóság.

Abból kiindulva, hogy az abszolútum véges létezőkben fejezi ki magát, s az ember is véges fogalmak közvetítésével gondolkodik az abszolútumról, a lét, a semmi és a levés hármasságából Hegel levezeti azokat az ontológiai kategóriákat, amelyek az arisztotelészi kategóriákra emlékeztetnek. E kategóriákat a minőség, mennyiség és mérték címszavak alatt foglalja össze.

b) A lényegről szóló hegeli tanítás a lényeg, a jelenség és a valóság címszavai alatt fogalmazódik meg. Ezek a kanti értelemben vett kategóriáknak felelnek meg, azaz azok a gondolkodási sémák és törvények, amelyeket a magára reflektáló gondolkodás önmagában fedez fel.

A lényeg az érzéki lét függőnye mögött rejtőző és megmutatkozó alap. A gondolkodás legfőbb törvényei: az azonosság elve, a harmadik kizárásának elve és az elégséges alap elve. – A jelenség a lényeg látszása, fenoménszerű egzisztenciája (lat. *existere*: valamiből előállni). Ilyen jelenség például az erő megnyilvánulása. – A valóság a lényeg és a fenoménszerű egzisztencia egysége. A tudat nem áll meg azon a szinten, hogy csupán az egymáshoz viszonyuló kategóriák egyoldalú használatával ragadja meg a valóságot, hanem felfogja annak egységét is. A valóság a belső és a külső egysége; a magát szükségszerűen megmutató lényeg. Hegel a valóság kategóriájának keretében tárgyalja a szubsztancia-akcidens, az ok és okozat, valamint a hatás-kölcsönhatás kategóriapárokat.

c) A fogalomról szóló tanításának három része: a szubjektív fogalom, az objektív fogalom és az eszme.

A szubjektív fogalom címszó alatt Hegel a fogalmi megértés módjait (fogalom, ítélet, következtetés) az alany szempontjából tárgyalja. Ez a rész nagyjából megfelel a hagyományos formális logikának. – Az objektív fogalom címszó alatt a filozófus a fogalmak szféráját tárgyi oldalról közelíti meg: a fogalmak itt a természet struktúráiként, programjaiként jelennek meg. Ez a megközelítés természetesen föltételezi, hogy az abszolútum tárgyasítja önmagát, és ezért tárgyként is szemlélhető. – Az eszme a szubjektív és az objektív fogalom egysége. Benne az egyoldalú tényezők (a forma és az anyag, a szubjektív és az objektív stb.) egységbe kerülnek. Az abszolút eszme az öntudatot, a személyeséget vagy azt a magamagát gondoló gondolatot kifejező kategória, „amely” tárgyaiban ismeri önmagát, és tárgyait önmagában. Ez nem más, mint az önmagát totalitásként ismerő Szellem vagy Isten. A logika záradéka: „egyedül az abszolút eszme lét, elmúlhatatlan élet, magáról tudó igazság, mégpedig minden igazság. Az abszolút eszme a filozófia egyetlen tárgya és tartalma”.¹³ Ez az abszolút eszme a természet és az emberi szellem közvetítésével valósítja meg önmagát.

5. A külsővé váló eszme a természetben

A természet az önmagától elidegenedett isteni eszme, „az eszme a máslet formájában”.¹⁴ A gondolkodó természetszemlélet figyelembe veszi, hogy a természet minden lépcsőfokán jelen van (érthető szerkezetként) az eszme. Ez a gondolkodó természetszemlélet a természetfilozófia, amelynek három nagy egysége: a mechanika, a fizika és a szerves fizika.

Az Enciklopédiában Hegel azt állítja, hogy az abszolút eszme szabadon bocsátja ki magából a visszfényének tekinthető természetet.¹⁵ Ez a kijelentése mintha azt sugallaná, hogy szerinte az abszolút eszme azonos a szabadon teremtető Istennel. Figyelembe kell azonban venni, hogy Hegel itt a vallási nyelvet használja, amelyet képszerűsége miatt nem tart olyan szabatosnak, mint a filozófia nyelvét. Ezért egyáltalán nem valószínű, hogy az abszolút eszmét a természet és a szellemet megelőző Istennek kell tekintenünk. Inkább arról van szó, hogy a természet az eszme megnyilvánulása. Ami pedig a kibocsátás szabadságát illeti, Hegel ontológiai utalásaiból inkább az derül ki, hogy ez a megnyilvánulás szükségszerű, s nem valamiféle szabad isteni döntés eredménye.

Az eszme – és majd a szellem – a szabadság birodalma. A természet ezzel szemben a külső szükségszerűség és a szeszély világa. A természetben bacchikus istenként csapong a szellem. A zabolátlan, szigorú sémákba nem szorítható természet nem felel meg eszméjének. Ezért a természetet nem kell isteníteni.¹⁶

A természet az eszme ellentmondása: egyfelől az eszme alapján logikusan és szükségszerűen hozza létre alakzatait; másfelől azonban alakzatai esetlegesek, szabálytalanok. A természetnek és az eszmének ez az ellentmondása csak a szellemben oldódik föl. Maga a természetfilozófia is hozzájárul ahhoz, hogy megszűnjön a természet és a szellem szembenállása. – A természetben van evolúció, de ennek kizárólagos alapja a természet mélyén rejlő isteni eszme: „A természetet lépcsőfokok rendszerének kell tekinteni, amelyben az egyik fok szükségszerűen ered a másikból, s legközelebbi igazsága annak, amelyből ered: de nem úgy, hogy az egyik természetesen jön létre a másikból, hanem a belső, a természet alapját alkotó eszmében fakad.”¹⁷

Megjegyzés: Nehéz belátni, hogy Hegel rendszere miért nem panteisztikus jellegű tanítás. Kétségtelen, hogy a filozófus visszautasítja az Istent és a természetet azonosító panteizmus vádját. Azt mondja, hogy ő nem tanítja a világot és az Isten üres vagy tiszta azonosságát, hanem reflektált azonosságukról beszél. Az üres vagy tiszta azonosság a tárgynak a megismerést megelőző önmagával való azonossága. A reflektált azonosság a tudatban feltárt azonosság.¹⁸ Ezt az azonosságot Hegel „az azonosság és a nem azonosság azonossága” kifejezéssel is jellemzi. A paradox kifejezéssel arra utal, hogy amikor megismerek egy önmagával azonos dolgot, azonossá válok vele, de úgy, hogy közben különbözöm is tőle.¹⁹ A természetet csak Isten másának, „Isten fiának” tartja.²⁰ Kétségtelen, hogy ezek az állításai Isten és a világ különbözőségét hangsúlyozzák. Ez azonban még nem elegendő a panteizmus kiküszöböléséhez. Hegelnek nemcsak azt kellene kimutatnia, hogy Isten különbözik a világtól, hanem azt is, hogy a világ is különbözik Istentől: azaz, hogy a világ nem része Istennek, s hogy Isten nem függ a világtól. A filozófus ezt nem teszi meg. Ellenkezőleg: azt állítja, hogy a világ az isteni létnek mozzanata és az isteni eszme szükségszerű megnyilvánulása. Ez azonban panteista tanítás, amely Istent függővé teszi a világtól.

6. A szellem filozófiája

Hegel Istent abszolút szellemnek nevezi. Ezt írja róla: „Az abszolútum szellem; ez az abszolútum legmagasabb definíciója”.²¹ Ez a szellem azonban dialektikus fejlődési folyamat eredménye: az eszme (tézis) és a természet (antitézis) megszüntetett, megőrzött és felemelt egysége (szintézis). Az eszme, a magánvaló abszolútum még „nem a valóságos szellem, hanem ennek lehetősége csupán”.²² A természet, a magáértvaló abszolútum is szellem, de önmagától elidegenedett szellem. A szellem a magánvaló és a magáértvaló abszolútum szintézise, azaz megszüntetett, megőrzött és felemelt egysége: „Isten nem mint absztraktum az igaz Isten, hanem csak mint az az élő folyamat, amellyel mását, a világot tetelezi, s ez a más, isteni formát öltve, Isten fia; s csak a másával való egységben, a szellemben, szubjektum Isten”.²³

A szellem filozófiájában a filozófus egyrészt azt mutatja be, hogy a szubjektív szellem (az emberi személy) az objektív szellem (a jog, a moralitás és az erkölcsiség) közvetítésével hogyan ismeri fel az abszolútummal való azonosságát.

Másrészt azt tárja föl, hogy az abszolútum hogyan jut egyre teljesebb öntudatra a szubjektív és az objektív szellem közvetítésével. A szellem filozófiájának három része a szubjektív szellem, az objektív szellem és az abszolút szellem szféráját öleli föl.

A) A szubjektív szellem²⁴ a lélek és a tudat megszüntetve-megőrzött és felemelt (ném. *Aufhebung!*) szintézise. Alakzatai: a lélek, a tudat és a szubjektív szellem.

a) A lélek²⁵ érzékelő és érző szubjektum, átmenet a természetből a szellembe. Egyrészt a természet eszmei alapja, másrészt csak „alvása a szellemnek”. Ez a lélekfogalom nagyjából megfelel az arisztotelészi növényi és állati lélek fogalmának. Az önmagát érzékelő lélek még nem jut el az öntudat fokára: belefeledkezik részleges érzékeléseibe és érzelmeibe. A test e lélek külsővé válása. Az emberi lélek és test a lélek belső és külső oldala.

b) A tudat²⁶ szintjén a lélek kiemelkedik az alany és tárgy meg nem különböztetett egységéből, s szembekerül a tárggyal. A (tárgy)tudatban a tárgy valami külső és a szubjektív szellemtől független dolog. Az öntudatban a lélek önmagáról tud.

c) A szubjektív szellem (ész vagy általános öntudat)²⁷ a lélek és a tudat megszüntetve-megőrzött és felemelt szintézise. Az általános öntudatban a lélek felismeri, hogy a tőle különböző öntudatok önállóak, ugyanakkor egyik vele. Ezen a szinten tehát a tárgy tudat és az öntudat magasabb szinten egységbe kerül. Az elméleti és a gyakorlati szellem egysége a szabad szellem, az ész, „amely szabadnak tudja magát”.²⁸

B) Az objektív szellem a jog és a moralitás megszüntetve-megőrzött és erkölcsiséggé felemelt szintézise.²⁹ A szabad szubjektív szellem nem csupán passzív módon viszonyul világához, hanem alakítja is azt. Ez a létrehozott és alakított világ – a jog, a moralitás és az erkölcsiség – viszonylagos önállóságra tesz szert, s jöllehet változik, mindenkor kötelező erővel lép fel az egyedi szabad szellemmel szemben. Ez a világ az objektív szellem. Ennek közvetítésével mélyül el a szubjektív szellem az abszolútummal való azonosságának tudatában, s ugyanennek az objektív szellemnek közvetítésével mélyül az abszolútum önmagára vonatkozó tudása is.

a) A jogrend eredetéről ezt írja a filozófus: az egyedi szellem, a személy, aki tudatában van szabadságának, „kell, hogy szabadságának külső szférát adjon”.³⁰ Ezt először azáltal teszi, hogy sajátjává tesz és használ anyagi dolgokat. A személyhez hozzátartozik az a képesség, hogy birtokoljon, és jogokat gyakoroljon tulajdonával kapcsolatban. Minthogy személy, csak személyek közösségében létezhet, a jog is csak rendezett jogviszonyokban érvényesülhet. A jogrend elfogadása pusztán külső megegyezés (legalitás) a társadalmi megegyezésből vagy a hatalom döntéséből eredő szabályokkal, amelyek végső fokon az abszo-

lútum tárgyasult megnyilvánulásai. E külsődleges megegyezés segíti az egyedi szellemet annak felismerésében, hogy azonos az abszolútummal, jöllehet a jog szférájában a szellem még nem ismeri fel teljesen ezt az azonosságot.

b) A moralitás az erkölcsi magatartásnak (kanti értelemben vett) szubjektív oldala: „a morálisnak jelentése egy akaratmeghatározottság, amennyiben ez az akaratnak általában belsejében van”.³¹ Hegel itt azt vizsgálja, hogy milyen esetekben erkölcsös egy cselekedet, s a jó szándék, a kötelesség, valamint a lelki ismeret fontosságát hangsúlyozza. Ugyanakkor elutasítja azt a kanti álláspontot, hogy a cselekedet elveszti morális értékét, ha a hajlamok vagy ösztönök is beleszármaznak. A moralitás pusztán belső megegyezés az ész törvényével, vagyis az abszolútummal. Az egyedi szellem ezen a szinten még nem ismeri fel világosan, hogy az ész törvénye az abszolútum törvénye.

c) Az erkölcsiség a pozitív jog külsődlegességének (a legalitásnak) és a moralitásnak egysége a kötelességet mintegy megtestesítő külső törvények, normák követése alapján.³² A szellem csak ebben a szférában éri el a jog objektivitásának és a moralitás szubjektivitásának magasabb szintű egységét: itt válik csak számára világossá, hogy kötelességei egyben jogai is, s jogai egyben kötelességei. Az erkölcsiség a család és a civil (polgári) társadalom megszüntetett, megőrzött és felemelt egységében, az államban nyilvánul meg.

α) A család a közvetlen vagy természetes erkölcsi szellem:³³ olyan egység, amely az egymással kapcsolatban álló apa, anya és gyermekek adnak. Egységes valóság, amely több személyből áll, akik bensőségesen viszonyulnak egymáshoz. A család a magánélet szférájába tartozik, és az egyén számára biztosítja a biztonságos és szeretetteljes környezetet, amelyben fejlődni tud.

β) A civil (polgári) társadalom családok sokasága, amelyek önálló közösségekként külsődlegesen viszonyulnak egymáshoz.³⁴ A civil társadalom nem pusztán természetes organizmus (mint ahogyan ezt például Arisztotelész állította), hanem etikai szerveződés, amelynek tagjai az állam irányításától függetlenül kapcsolódnak össze a közjó (gazdasági és kulturális javak) előmozdítása érdekében.

γ) Az állam a szabadság tökéletes megvalósítása, amennyiben törvényeiben a legteljesebb mértékben jut érvényre az ész rendje. Az állam az abszolútum önkifejeződése. Ezért „az államot mint valami földit-istenit kell tisztelnünk”.³⁵ Az állam felette áll az egyedeknek, mert az állam törvényei végső fokon nem a polgárok akaratából származnak (mint ahogy ezt a szerződéselmélet hívei állítják). A polgárok vannak az államért, s törvényeinek engedelmeskedve valósítják meg saját szabadságukat. Az eszményi állam Hegel szerint monarchikus, trónöröklésen alapul és alkotmányos. Megjegyzendő, hogy Hegel egyetlen történeti államot sem akar isteníteni: tudatában van annak, hogy az állam az önkény, a véletlen és a tévedés szférájában gyakorta torz módon valósul meg.³⁶

Emellett az egyén szabadságát sem akarja megszüntetni: arra gondol, hogy az egyén szubjektív céljának és az egyetemes akaratnak összhangja a legnagyobb szabadság.

Hegel az államfilozófián belül tárgyalja a világtörténelmet. Meggyőződéssel vallja, hogy az isteni ész uralkodik a történelemben.³⁷ A világtörténelmet az egymást követő államok (vagy népszellemek) és az államok közti jogi viszonyok alkotják. Minthogy minden egyes állam sajátos módon jeleníti meg a szabadságot, „a világtörténelem haladás a szabadság tudatában”.³⁸ E folyamat szükségszerű. A keleti világban csak az uralkodó (a fáraó, a király, a szultán) volt szabad. A görög-római világban minden polgár szabadságnak örvend (jóllehet a barbárok és a szolgák híján vannak a szabadságnak). A szabadság teljessége a kereszténységben jelenik meg, mert itt a szabadságot az egyéni akarat és az abszolút akarat belső megegyezésének tekintik. Ezzel a szabadsággal mindenki rendelkezik, aki szellem. Hegel szerint e szabadság külsőleg a germán protestantizmusban valósult meg a legtökéletesebben. A világtörténelem végcélja a szabadság, s a történelem harc ennek megvalósítása érdekében. – Az általános világtörténet egyben világítélet. Ezen Hegel azt érti, hogy a népszellemeknek a szabadság megvalósításában elért sikerei vagy kudarcai egyben ítéletüknek is tekintendő. – Azt az ellentmondást, hogy az ész irányította történelem szükségszerű folyamat, ugyanakkor a történelmet esetleges emberi tettek alkotják, Hegel „az ész cselének” (ném. *List der Vernunft*)³⁹ eszméjével próbálja feloldani. Eszerint az abszolútum fortéllyal él, amennyiben azt a benyomást kelti a történelmet alakító emberekben, hogy saját törvényeiket, elgondolásait követik, jóllehet valójában az abszolút ész tervét valósítják meg. – A világtörténelem eseményeinek közvetítésével jut az egyedi szellem szabadságának teljes tudatára; s ugyanígy a történelemben jelen levő isteni szellem (a világszellem) is ezeknek az eseményeknek közvetítésével ébred szabadságának tényleges tudatára.

Megjegyzés: Hegel történelemszemlélete nehezen értelmezhető. A filozófus egyrészt azt állítja, hogy az abszolútum szükségszerűen az eszme alapján bontakozik ki. Másrészt azt mondja, hogy az abszolútum szabadságát nyilvánítja ki a történelemben. Az sem világos, hogy ha a történelmet alakító egyének az abszolútum életének szükségszerű mozzanatai, mennyiben lehetnek szabadok.

C) Az abszolút szellem⁴⁰ a szubjektív és az objektív szellem szintézise. Az abszolút szellem egyrészt az abszolút eszmének önmagáról való tudása a természet és az emberi történelem közvetítésével; másrészt az embernek az abszolútumban megvalósuló tudása önmagáról és az abszolútummal való, különbözőségeiben megvalósuló azonosságáról. Ez az abszolút öntudat a művészet, a vallás és a filozófia világában válik valóságossá.

a) A művészet az abszolútum megjelenítése a szemlélet formájában. A szépség nem más, mint „az eszme érzéki látszása”.⁴¹ A szimbolikus művészetben (például a régi egyiptomiaknál) az eszme csak halványan és talányosan jelenik meg az érzéki anyag fátylában. Az antropomorf jellegű klasszikus művészetben (például a görög szobrászatban) a szellemi tartalom átragyog az érzékelhető formákon, de az itt megjelenő szellem elsősorban az öntudatos egyedi szellem. A kereszténység művészetét képviselő romantikus művészet a szellemet végte-

lennek mutatja be, azaz sejteti, hogy az anyag semmiképpen sem tudja megfelelő módon kifejezni a végtelen szellem életét.

b) A vallás az abszolútum önközlése és a róla való gondolkodás képzetek segítségével. Azt a filozófiai gondolatot például, hogy az eszme természetként tárgyasul, a vallás (a zsidó, a keresztény és a muzulmán) így fejezi ki: Isten szabadon teremtette a világot. Vagy azt a gondolatot, hogy a véges szellem az abszolút szellem mozzanata, a kereszténység a megtestesülés és a Krisztushoz tartozásunk tanával ábrázolja. A vallás e véges képzeteket a gyakorlatban, a hitben és a kultusz áhítatában igyekszik felülmúlni.⁴²

A vallási tudat történetileg három fokozatban mutatkozik meg. A természet-vallások panteisztikus jellegűek, amennyiben az abszolútum és a véges egyed között nem tesznek különbséget. A spirituális egyediség vallási típusában (a zsidó, a római és a görög vallásokban) Istent vagy az isteneket megkülönböztetik a világtól, s egyedi személynek vagy személyeknek tekintik. Az abszolút vallás, azaz a kereszténység mint kinyilatkoztatott vallás Istent végtelen szellemnek tekinti, aki ugyanakkor áthatja a világot. A kereszténységben a végtelen szellem jelen van a végesben, s a véges szellem eléri a végtelent. Ám a kereszténység is képekbe öltöztetett gondolatokkal fejezi ki ezt az eszmét.

Isten létevel kapcsolatban Hegel nem szorul bizonyítékokra, hiszen szerinte minden gondolkodás végső lehetőségi feltétele Isten. Burkoltan már minden istenérvet megelőzően tudunk Istentről, és éppen ez a tudás különböztet meg bennünket az állatoktól. Az istenérvek csak kifejezetté teszik az emberi szellemnek Istenre irányuló mozgását. A létezők esetlegességéből és a világ viszonylagos rendjéből kiinduló istenérvek hibájául Hegel azt rója föl, hogy ezek az érvek önálló létezőnek tekintik a világot, s így akarnak eljutni Istenhez. Nem veszik észre, hogy a végesben jelen van a végtelen: azaz nem tudatosítják, hogy az esetlegességet és a viszonylagos rendet csak azért vehetjük észre, mert eleve tudunk a feltétlen létről és az abszolút rendről. Az ontológiai érvek azonban nincs ilyen hibája. Ez az érv a gondolatból (Isten fogalmából) indul ki, s feltárja, hogy ez azonos a léttel: „Különös volna..., ha Isten még csak oly gazdag sem volna, hogy oly szegényes határozmányt ne foglalna magában, mint a lét.”⁴³

A filozófus a kereszténység alapvető dogmáit (a Szentháromság, Jézus istenfiúi mivolta stb.) is megpróbálja összhangba hozni az ésszel, azaz saját rendszerével. Szerinte az isteni valóságot három szempontból közelíthetjük meg: Az Atya országa (ami megfelel a hegeli eszmének) az önmagában levő Szentháromság. A szellem egység a különbözőségekből. Ezt a vallás úgy fogalmazza meg, hogy Isten mint örök szellem Szentháromság. Az Atya szüli a Fiút, azaz az Atya létrehozza a tőle különböző képmását. Ebben a különbözőségben azonban egy, egyesült marad. S így totalitásként szellem az Isten. A szeretet fogalmából ugyanígy következik a különbözőségekből megvalósuló egység: mert a szeretet kettőnek különbözősége, akik egymás számára mégsem különböznek. A személy fogalmából (ami a másikba belemerülő, belemerült létet jelenti) hasonlóképpen levezethető a Szentháromság: Isten léte személyek közössége. – A Fiú országa (ami megfelel a hegeli természetnek) a teremtett világot, a bűnbeesést, a megtestesülést és a megváltást öleli föl. Isten más léte valósággá

válk a teremtésben és a megtestesülésben. Megjegyzendő, hogy Hegel különbséget tesz az Istentől elidegenedett világ istenfiúi mivolta és Jézus istenfiúi mivolta között! A világ és a rosszra is hajló akaratát követő ember elidegenedett Istentől. Azt, hogy a kibékülés és visszatérés lehetséges, a megtestesülés és megváltás dogmája mutatja. Isten az ember Jézusban azonosul a világgal. Jézus halála Isten életében a tagadás mozzanata. Föltámadása pedig a tagadás tagadása. Ez a feltámadás azt is jelenti, hogy az emberi természet is visszakerül az Istennel való azonosság méltóságába. – A Lélek országa (ami megfelel a szellemfilozófiának) a közösséghez tartozók kegyelmi és az Atyához visszatérő életét öleli fel. Isten egyetlen emberben jelent meg. Ez az ember az Istennel való egysége miatt imádásra méltó. Az imádás összeköt vele, s jelenvalóvá teszi a Szeretet Szellemét, Isten Szellemét. Az emberek között jelenvaló Szeretet teszi lehetővé a szabadságot és az önzetlenséget. Ez a Szeretet Isten Szelleme, azaz a jelenvaló és a közösségben lakozó Isten.

Megjegyzések: Hegel azt veti Spinoza szemére, hogy panteista rendszeréből hiányzik „a személyiség princípiuma”.⁴⁴ S kétségtelen, hogy a Szentháromság tanának filozófiai megformulálásában Hegel elmélyíti ezt a princípiumot. Mégis kérdéses, hogy Isten nem veszíti-e el személyes voltát, ha nem szabadon teremti a világot. S ugyanez vonatkozik az emberre is, ha ő sem más, mint az abszolútum szükségszerű megnyilvánulása. – A filozófus időnként úgy beszél, mintha a rossz csupán az önmagává váló szellem fejlődésének negatív és elkerülhetetlen mozzanata volna: nem ügyel eléggé arra, hogy a keresztény felfogás szerint a rossz misztérium (Vö. 2Tessz 2,7), azaz irracionális titok, és így nem vezethető le semmiféle értelmes alaphól.

c) A filozófia az ember oldaláról nézve nem más, mint az abszolútum gondolatokban megragadva; az abszolútum oldaláról nézve pedig az a szféra, amelynek közvetítésével az abszolútum a legmegfelelőbb és legteljesebb módon jut öntudatra. A filozófia, jóllehet tárgya megegyezik a vallásával, felülmúlja a vallást. A vallás egyrészt azért hiányos, mert a végtelen és a véges (Isten és az ember) azonossága csak a hívők közössége számára ismert. Ezért igazságát egyetemesen elérhető formában, azaz a filozófiában kell feltárni. Másrészt azért hiányos, mert a vallási tudat az ember és az Isten azonosságát csak objektív módon (a dogma formulájában) tárja föl. Ezért a vallási tudatot át kell alakítani önmagához visszatérő filozófiai tudattá, hogy teljességgel feltárulkozhasson a szellemnek önmagával való azonossága.⁴⁵ A filozófia ebben a felfogásban nem más, mint a keresztény vallás „teljes” megértése, azaz a gnózis (gör. *gnószisz*: ismeret) és a misztika keveréke.

Megjegyzés: A filozófiának ez a felfogása egyoldalúvá teszi a vallási tapasztalat értelmezését. Azzal a veszéllyel jár, hogy a természetfeletti szférát és a megváltás ajándék jellegét elhanyagolva az üdvösséget csupán a gnózis függvényévé teszi. Ez a gnózis pedig olyan helytelen racionalista előfeltevésekre épül, amelyek eleve megszabják a dogmák értelmezésének lehetőségeit. Ilyen helytelen előfeltevés például az, hogy Isten is diszkurzív módon és mások közvetítésével ismeri meg önmagát.⁴⁶

Hegel szerint a filozófia története egyrészt az a folyamat, amelyben a végtelen Gondolat a reá vonatkozó elgondolásokon keresztül egyre teljesebb és megfele-

lőbb módon gondolja el önmagát. Másrészt az a folyamat, amelyben az emberi szellem mozog e végtelen Gondolat egyre megfelelőbb elgondolása felé. Az utolsó filozófia megszüntetve-megőrzött és felemelt formában tartalmazza a megelőző rendszereket. Jóllehet Hegel a saját rendszerét tartotta a legteljesebbnek, nem gondolta, hogy a filozófia története (az abszolútum öntudatra jutási folyamata) lezárult. Kifejezetten mondja, hogy mindenki saját korának gyermeke, így a filozófia is „saját kora gondolatokban megragadva”.⁴⁷ „Az örök magán- és magáértvaló eszme örökké mint abszolút szellem tevékenykedik, létrehozza és élvezzi magát”.⁴⁸

5. Irodalom A német idealizmus című fejezethez

Copleston, Fr.: *A history of philosophy I–IX*. New York, 1993, Image. Online:

<https://archive.org/details/AHistoryOfPhilosophyV1FCoplestone/page/n3/mode/2up>
<https://archive.org/details/AHistoryOfPhilosophyV2FCoplestone/page/n1/mode/1up>
<https://archive.org/details/historyofphilosophyvols19/page/n314/mode/1up>
<https://archive.org/details/AHistoryOfPhilosophyV4FCoplestone/page/n1/mode/1up>
<https://archive.org/details/AHistoryOfPhilosophyV5FCoplestone/mode/2up>
<https://archive.org/details/AHistoryOfPhilosophyV6FCoplestone/page/n1/mode/1up>
<https://archive.org/details/AHistoryOfPhilosophyV7FCoplestone/page/n3/mode/2up>
<https://archive.org/details/AHistoryOfPhilosophyV8FCoplestone/page/n1/mode/1up>
<https://archive.org/details/AHistoryOfPhilosophyV9FCoplestone/mode/1up>

Denzinger, H. – Hünermann, P.: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai (DH)*. Bp., 2004, SZIT

Hankovszky Tamás: *Fichte esszéje az igazságról*. Tiszatáj, 2013, 67 (5). 78–83. o.

Online: <https://epa.oszk.hu/00700/00713/00260/pdf/>

Hankovszky Tamás: *Fichte jénai tudománytanának kiindulópontja*. Magyar Filozófiai Szemle, 2011, 55 (3). 31–56. o. Online: <http://real.mtak.hu/34150/>

Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I–II*. Freiburg, 1976, Herder

Keckés Pál: *A bölcsélet története*. Bp., 1981, SZIT. Online: <http://www.ppek.hu/k200.htm>

Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Bp., 1973, SZIT. Online: http://ppek.hu/szit-pdf/Nyiri_Tamas_A_filozofiai_gondolkodas_fejlodesese_facsimile.pdf

Rokay Zoltán: *Schelling és a mítosz*. In: *Olvasó: tanulmányok a 60 esztendőös Barna Gábor tiszteletére*, (26), 350–366. o. Szeged, 2010. Online: <https://acta.bibl.u-szeged.hu/72726/>

Forrásmunkák – J. G. Fichte:

Fichte, J. G. – Hankovszky, Tamás (ford.): *A teljes tudománytan alapja 1–3. §*. Magyar Filozófiai Szemle, 2011, 55 (3). 9–30. o. Online: <http://real.mtak.hu/34147/>

Fichte, J. H. (hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke. 1–8 Band*. Berlin, 1845–46, Veit. Online:

SW I.: <https://archive.org/details/smtlichewerke01fichuoft/page/n5/mode/2up>

SW II.: <https://archive.org/details/smtlichewerke02fichuoft/page/n7/mode/2up>

SW III.: <https://archive.org/details/smtlichewerke03fichuoft/page/n5/mode/2up>

SW IV.: <https://archive.org/details/smtlichewerke04fichuoft/page/n7/mode/2up>
SW V.: <https://archive.org/details/smtlichewerke05fichuoft/page/n5/mode/2up>
SW VI.: <https://archive.org/details/smtlichewerke06fichuoft/page/n5/mode/2up>
SW VII.: <https://archive.org/details/smtlichewerke07fichuoft/page/n5/mode/2up>
SW VIII.: <https://archive.org/details/smtlichewerke08fichuoft/page/n5/mode/2up>

Weiss János (ford.): *Johann Gottlieb Fichte és Carl Leonhard Reinhold levelezése (1793–1800)*. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/1–2, online. <https://epa.oszk.hu/00100/00186/00017/>

Forrásmunkák – Fr. W. J. Schelling:

Aquinói Szent Tamás összes műve. In: Documenta Catholica Omnia, online. http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_50_1225-1274-Thomas_Aquinas_Sanctus.html

Böhme, J.: *Von der Gnadenwahl* (1623). Online: <http://www.boehme.pushpak.de/gnadenwahl/>

Keresztes Szent János: *A Kármel hegyére vezető út (A lélek sötét éjszakája)*. In: Takács Zsuzsa (szerk.): *Keresztes Szent János összes versei és válogatott prózája*. Bp., 1992, Európa. Online: <https://mek.oszk.hu/00100/00175/#>

Philo in ten volumes. London, 1962, Heinemann

Schelling, F. W. J. von: *Werke. Auswahl in drei Bänden*. Leipzig, 1907, Fritz. Online:
Auswahl I: <https://archive.org/details/werkeauswahlindr01sche/page/n9/mode/2up>
Auswahl II: <https://archive.org/details/werkeauswahlindr02sche/page/n9/mode/2up>
Auswahl III: <https://archive.org/details/werkeauswahlindr03sche/page/n9/mode/2up>

Schröter, M. (szerk.): *Schellings Werke*. München, 1927–28, Beck und Oldenbourg. Online:
W I: <https://archive.org/details/schellingswerke0001sche/page/n11/mode/2up>
W II: <https://archive.org/details/schellingswerke0002sche/page/n7/mode/2up>
W III: <https://archive.org/details/schellingswerke0003sche/page/n5/mode/2up>
W IV: https://archive.org/details/schellingswerke0004sche_f0j1/page/n7/mode/2up
W V: https://archive.org/details/schellingswerke0005sche_t8c9/page/n7/mode/2up
W VI: <https://archive.org/details/schellingswerke0006sche/page/n5/mode/2up>

Forrásmunkák – G. W. Fr. Hegel:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch den Verein der Freunden des Verewigten. 18 Bde. Berlin, 1832–1845, Duncker und Humblot.

Online: <https://hegel-system.de/de/editions.htm>

Bd. 2: *Phänomenologie des Geistes* = röv. PG

Bd. 3–4: *Wissenschaft der Logik I–II*

Bd. 6–7.1–7.2: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I–III* = röv. E I–III

Bd. 8: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* = röv. R

Bd. 9: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* = röv. PhG

Bd. 10.1–3: *Vorlesungen über die Ästhetik I–III* = röv. Ä I–III

Bd. 11–12: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I–II* = röv. Rel I–II

Bd. 13–15: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I–III* = röv. GP I–III

Hegel, G. W. Fr.: *A logika tudománya I–II* (= röv. L I–II). Bp., 1957, Akadémiai Kiadó. Online: <https://real-eod.mtak.hu/17007/>

Hegel, G. W. Fr.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (= röv. D). Jena, 1801, Seidler. Online: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10045974?page=6,7>

TARTALOM

Bevezetés	5
I. A reneszánsz és a humanizmus kora	7
<i>A reneszánsz és a humanizmus korának fogalma és főbb képviselői</i>	<i>9</i>
I.1 Nicolaus Cusanus	13
1. Élete és művei	13
2. Ismeretelmélete	14
3. Tanítása Istenről	15
4. A világ és Isten	18
5. Az ember	21
6. Az emberi élet célja és a vallások	22
I.2 Giordano Bruno.	23
1. Élete és művei	23
2. Tanítása a filozófiai ismeret határaitól	24
3. Bruno ontológiája és kozmológiája	24
4. Bruno tanítása Isten és a természet egységéről.	27
5. Bruno antropológiája és etikája	29
6. Bruno elítélésének magyarázata.	31
I.3 Francis Bacon	32
1. Élete és művei	32
2. Tanítása az emberi megismerésről	33
3. A természetes teológia	36
4. A természetfilozófia	36
5. Az emberrel foglalkozó filozófia	37
I.4 Galileo Galilei	39
1. Élete és művei	39
2. Galilei ismeretelmélete és tudományosménye.	39
3. A valóság absztrakt leírása.	41
4. Galilei összeütközése az ideológiával.	41
II. A racionalizmus	47
<i>A racionalizmus fogalma és főbb képviselői.</i>	<i>49</i>
II.1 René Descartes	51
1. Élete és művei	51
2. Descartes ismeretelmélete	52
3. Descartes metafizikájának alapfogalmai	53

4. A gondolkodó szubsztancia mint a metafizika alapja	54
5. Tanítása Isten létéről és természetéről	56
6. A kiterjedt szubsztancia	59
7. Descartes dualista antropológiája	63
8. Descartes etikája	64
II.2 Benedictus Spinoza	67
1. Élete és művei	67
2. Spinoza ismeretelmélete	68
3. Spinoza monista metafizikája	70
4. Tanítása az Istenben lévő világról	73
5. Spinoza antropológiája	75
6. Spinoza etikája	79
7. Spinoza társadalombölcselete	82
II.3 Gottfried Wilhelm Leibniz.	84
1. Élete és művei	84
2. Leibniz ismeretelmélete	85
3. Leibniz metafizikája	89
4. Leibniz tanítása a világról	93
5. Leibniz teodiceája	94
6. Leibniz antropológiája	98
III. Az empirizmus.	105
<i>Az empirizmus fogalma és főbb képviselői.</i>	<i>107</i>
III.1 Thomas Hobbes	109
1. Élete és művei	109
2. Tanítása az emberi megismerésről	110
3. Isten léte és mibenléte	113
4. Hobbes tanítása a természeti testekről	115
5. Hobbes antropológiája	118
6. Hobbes társadalomfilozófiája	121
III.2 John Locke	125
1. Élete és művei	125
2. Ismeretelmélete.	126
3. Az ismeretlenség homályába burkolódzó metafizikai valóság	130
4. Tanítása Istenről	133
5. Locke antropológiája és társadalomfilozófiája	135
6. Locke erkölcsbölcselete	139
III.3 George Berkeley	141
1. Élete és művei	141
2. Tanítása a megismerésről	142
3. Az Isten elgondolásában lévő kozmosz.	144
4. Berkeley tanítása Istenről	145
5. Berkeley antropológiája	146

III.4 David Hume	149
1. Élete és művei	149
2. Hume ismeretelmélete	150
3. A metafizika lerombolása	154
4. Tanítása Istenről és a vallásról.	155
5. Tanítása a világról	156
6. Hume antropológiája	157
7. Hume társadalomfilozófiája	161
8. Hume erkölcsfilozófiája	163
IV. A felvilágosodás kora és Immanuel Kant bölcselete	169
<i>A felvilágosodás korának fogalma és általános jellemzői</i>	171
IV.1 A felvilágosodás korszakának kiemelkedő gondolkodói	175
1. John Toland és Henry Bolingbroke	175
2. Antony A. Cooper	175
3. Adam Smith.	176
4. Voltaire	177
5. Denis Diderot	178
6. Julien Offray de La Mettrie	180
7. Dietrich von Holbach	180
8. Jean-Jacques Rousseau.	182
IV.2 Immanuel Kant bölcselete	185
1. Élete és művei	185
2. Kant felfogása a filozófiáról.	186
3. Mit lehet tudnom?	187
4. Mit kell tennem?	192
5. Mit szabad remélnem?	194
V. A német idealizmus.	201
<i>A német idealizmus fogalma és főbb képviselői</i>	203
V.1 Johann Gottlieb Fichte	205
1. Élete és művei	205
2. Fichte ismeretelmélete	206
3. Fichte ontológiája	210
4. Tanítása az anyagvilágról	211
5. Fichte filozófiai istentana	212
6. Fichte antropológiája.	214
V.2 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling	215
1. Élete és művei	215
2. A valóság megismerésének lehetősége	216
3. Schelling metafizikája	217
4. Schelling kozmológiája	221
5. Az ember és a vallás	225

V.3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel.	228
1. Élete és művei	228
2. Tanítása az emberi ismerettevékenységről	229
3. Ontológiájának alapvonalai	230
4. Az isteni eszmét bemutató logika	233
5. A külsővé váló eszme a természetben.	234
6. A szellem filozófiája	235
Tartalom	243
Jegyzetek	247

Illusztrációk: Turay Alfréd

A képek forrásai – CC licenz:

Wikimédia Commons, https://hu.wikipedia.org/wiki/Wikimedia_Commons

JEGYZETEK

I. A RENESZÁNSZ ÉS A HUMANIZMUS

- ¹ Vö. Vasari (1550), 1986
- ² Vö. Burckhardt, 1860
- ³ Vö. Brucker, 1742
- ⁴ Vö. Galilei, 1638

I.1 NICOLAUS CUSANUS

- ¹ Vö. De docta ignorantia III,6
- ² Vö. De coniecturis II,2
- ³ Vö. De coniecturis II,1
- ⁴ Vö. De coniecturis II,2
- ⁵ Vö. Idiota de mente 8
- ⁶ Vö. Compendium 11
- ⁷ Vö. Idiota de mente 4
- ⁸ Vö. Idiota de sapientia 1
- ⁹ Idiota de sapientia 2,32
- ¹⁰ Vö. De coniecturis II,1
- ¹¹ Vö. De docta ignorantia I,1 és 3; II,2
- ¹² Apologia doctae ignorantiae
- ¹³ Vö. Apologia doctae ignorantiae
- ¹⁴ Apologia doctae ignorantiae
- ¹⁵ Vö. De docta ignorantia I,4
- ¹⁶ Vö. De venatione sapientiae 2
- ¹⁷ Vö. Trialogus de possest
- ¹⁸ Vö. De venatione sapientiae 3
- ¹⁹ Vö. De docta ignorantia I,4
- ²⁰ Vö. De visione Dei 13
- ²¹ Vö. De docta ignorantia I,13
- ²² Vö. De docta ignorantia I,14
- ²³ Vö. De docta ignorantia I,6
- ²⁴ Vö. Idiota de sapientia 2
- ²⁵ Vö. De docta ignorantia I,4
- ²⁶ Vö. Apologia doctae ignorantiae; De visione Dei 6
- ²⁷ Vö. De coniecturis I,7

- ²⁸ Vö. De docta ignorantia I,17; Apologia doctae ignorantiae
- ²⁹ Vö. De non aliud 1
- ³⁰ Vö. Aquinói Szent Tamás, De veritate q.1 a.1
- ³¹ Vö. De non aliud 17
- ³² Vö. De non aliud 4
- ³³ Vö. De non aliud 3
- ³⁴ Vö. De non aliud 17
- ³⁵ De non aliud, Függelék
- ³⁶ Vö. De docta ignorantia II,3; Trialogus de possest
- ³⁷ Vö. Apologia doctae ignorantiae; De docta ignorantia II,5
- ³⁸ Vö. De dato patris luminum 2
- ³⁹ Vö. De docta ignorantia I,16
- ⁴⁰ Vö. Trialogus de possest; De docta ignorantia II,3
- ⁴¹ Vö. De docta ignorantia II,4
- ⁴² Vö. De docta ignorantia II,3
- ⁴³ Vö. De docta ignorantia II,3
- ⁴⁴ Vö. De docta ignorantia II,11
- ⁴⁵ Vö. De docta ignorantia II,4
- ⁴⁶ Vö. De docta ignorantia II,2
- ⁴⁷ Vö. De coniecturis II,14
- ⁴⁸ Vö. Apologia doctae ignorantiae
- ⁴⁹ Vö. De docta ignorantia II,1
- ⁵⁰ Vö. De venatione sapientiae 9
- ⁵¹ De ludo globi 1
- ⁵² Vö. De ludo globi 2
- ⁵³ Vö. De docta ignorantia II,11
- ⁵⁴ Vö. De docta ignorantia II,12
- ⁵⁵ Vö. De docta ignorantia II,12
- ⁵⁶ Vö. De docta ignorantia II,6
- ⁵⁷ Vö. De docta ignorantia III,1
- ⁵⁸ Vö. De docta ignorantia II,5
- ⁵⁹ Vö. De docta ignorantia II,6
- ⁶⁰ Vö. De docta ignorantia II,9
- ⁶¹ Idiota de mente 13

- ⁶² Vö. De docta ignorantia III,3
⁶³ De coniecturis II,14
⁶⁴ Vö. De ludo globi 1
⁶⁵ Vö. Idiota de mente 5
⁶⁶ Vö. Idiota de mente 3
⁶⁷ Vö. Idiota de mente 9
⁶⁸ Vö. De beryllo 39
⁶⁹ Vö. De coniecturis II,16
⁷⁰ Vö. Idiota de mente 5
⁷¹ Vö. Idiota de mente 8
⁷² Vö. Idiota de mente 12
⁷³ Vö. Idiota de mente 13
⁷⁴ Vö. De coniecturis II,10
⁷⁵ Vö. Idiota de mente 15
⁷⁶ Vö. De docta ignorantia III,2
⁷⁷ Vö. De visione Dei 19–21
⁷⁸ Vö. De docta ignorantia III,12
⁷⁹ Vö. De pace fidei 1 és 6
⁸⁰ Vö. De pace fidei 1
⁸¹ Vö. De pace fidei 5
⁸² Vö. De pace fidei 5; Cribratio Alchorani 2,11
⁸³ Vö. De pace fidei 1, 7, 17 és 20

I.2 GIORDANO BRUNO

- ¹ Vö. Mercati, 1942
² Sodano, 2000
³ Vö. II. János Pál, 2000
⁴ Vö. Bruno, 2007
⁵ Vö. Bruno, 1972
⁶ Vö. Bruno, 1972
⁷ Vö. Bruno, 1863
⁸ Vö. Bruno, 2006
⁹ Vö. Bruno, 2000
¹⁰ Vö. Bruni, 1591
¹¹ Vö. Bruni, 1879
¹² Vö. Bruni, 1879
¹³ Vö. Brunus, 1868
¹⁴ Vö. Brunus, 1889
¹⁵ Vö. Brunus, 1868, 58–114. o.
¹⁶ Bruno, 1972, II. r. 1. pb. 167. o.
¹⁷ Bruno, 1972, I. r. 4. pb. 104. o.
¹⁸ Vö. Bruno, 1972, I. r. 4. pb. 109. o.
¹⁹ Bruno, 1972, I. r. 4. pb. 113. o.
²⁰ Bruno, 1972, I. r. 2. pb. 61. o.

- ²¹ Bruno, 1972, I. r. 2. pb. 62. o.
²² Bruno, 1972, I. r. 2. pb. 53. o.
²³ Bruno, 1972, I. r. 3. pb. 85. o.
²⁴ Vö. Bruno, 1972, I. r. 5. pb. 117–118. o.
²⁵ Bruno, 1972, I. r. 5. pb. 124–126. o.
²⁶ Bruno, 1972, I. r. 2. pb. 63. o.
²⁷ Bruno, 1972, I. r. 1. pb. 50. o.
²⁸ Vö. Turner, 1908
²⁹ Bruno, 1972, I. r. 5. pb. 117–118. o.
³⁰ Bruno, 1972, I. r. 3. pb. 95. o.
³¹ Vö. Bruno, 1863, 3. pb. II.
³² Bruno, 1972, I. r. 2. pb. 56–57. o.
³³ Bruno, 1972, I. r. 5. pb. 126. o.
³⁴ Vö. Bruno, 1972, I. r. 4. pb. 97. o.
³⁵ Vö. Bruno, 1972, I. r. 2. pb. 68. o.
³⁶ Bruno, 1972, II. r. 1. pb. 174. o.
³⁷ Bruno, 1972, II. r. 1. pb. 178. o.
³⁸ Bruno, 2006, 2. pb. 22. o.
³⁹ Bruno, 1972, I. r. 2. pb. 56. o.
⁴⁰ Vö. Bruno, 1972, I. r. 2. pb. 59–60. o.
⁴¹ Bruno, 1863, 3. pb. II.
⁴² Bruno, 2006, 2. pb. 21. o.
⁴³ Vö. Bruno, 2006, 2. pb. 22. o.
⁴⁴ Firpo, 1993, 56–57. o.
⁴⁵ Bruno, 1863, 1. pb. II.
⁴⁶ Vö. Bruno, 1863, 1. pb. II.

I.3 FRANCIS BACON

- ¹ Vö. Humphries, 1912
² Vö. Bacon, 1915
³ Vö. Bacon, 1696
⁴ Vö. Mayer, 1829
⁵ Vö. Bacon, 1901
⁶ Vö. Bacon, 1622
⁷ Vö. Bacon, 1660
⁸ Vö. Bacon, 1658
⁹ Novum Organum I,3
¹⁰ Novum Organum I,12
¹¹ Novum Organum I,14
¹² Vö. Novum Organum I,95
¹³ Novum Organum I,19
¹⁴ Novum Organum I,31
¹⁵ Novum Organum I,31
¹⁶ Novum Organum I,70
¹⁷ Vö. Novum Organum I,100

- 18 Vö. Novum Organum II,11
- 19 Vö. Novum Organum II,15
- 20 Vö. Novum Organum II,19
- 21 Vö. Novum Organum II,20
- 22 Novum Organum I,39
- 23 Novum Organum I,40
- 24 Novum Organum I,40
- 25 Novum Organum I,42
- 26 Novum Organum I,43
- 27 Vö. Novum Organum I,60
- 28 Novum Organum I,44
- 29 Vö. De dignitate et augmentis scientiarum II,1
- 30 Vö. De dignitate III,1
- 31 Vö. De dignitate III,1
- 32 Vö. De dignitate III,2
- 33 Essays XVI
- 34 Vö. De dignitate III,5
- 35 Vö. The advancement of learning II,7
- 36 Vö. Novum Organum II,1
- 37 Novum Organum II,17
- 38 Vö. Novum Organum II,7
- 39 Vö. Novum Organum II,5 és II,7
- 40 Vö. Essays XVI
- 41 Vö. De dignitate III,5
- 42 Vö. De dignitate III,6
- 43 Vö. De dignitate IV,2
- 44 Vö. De dignitate IV,3
- 45 Vö. De dignitate V,1
- 46 Vö. De dignitate III,3
- 47 Vö. De dignitate VI,4
- 48 Vö. De dignitate VII,1
- 49 Vö. De dignitate VII,2
- 50 Vö. De dignitate VIII,1

I.4 GALILEO GALILEI

- 1 Vö. Favaro, 1890, 243. o.-tól
- 2 Vö. Galilei, 1610
- 3 Vö. Galilei, 1932, 307–348. o.
- 4 Vö. Galilei, 1932, 371–395. o.
- 5 Vö. Galilei, 1953
- 6 Vö. Galilei, 1970
- 7 Vö. Galilei, 1638
- 8 Vö. Discorsi 1. giornata
- 9 Vö. Dialogo 1. giornata

- 10 Vö. Galilei, 1848, 154–160. o.
- 11 Il saggiaiore 6
- 12 Vö. Il saggiaiore 48
- 13 Nicole d’Oresme: Kommentár Arisztotelész *De coelo et mundo* című művéhez. Idézi Simonyi, 1986, 2.4.8
- 14 Vö. II. János Pál, 1979
- 15 Galilei, 1932, 307–348. o.
- 16 Galilei, 1932, 307–348. o.
- 17 Galilei, 1932, 307–348. o.

II. A RACIONALIZMUS

- 1 Galilei, Il saggiaiore 6
- 2 Ryle, 1949
- 3 Vö. Sellier, 1991
- 4 Vö. Newton, 1687

II.1 RENÉ DESCARTES

- 1 Vö. Adam–Tannery X, 175. o.
- 2 Vö. angol fordításban: Bennett, 2007
- 3 Discours de la méthode 1
- 4 Vö. Discours de la méthode 2
- 5 Vö. Principia philosophiae, Epistola auctoris
- 6 Discours de la méthode 4
- 7 Principia philosophiae I,45
- 8 Principia philosophiae I,51
- 9 Vö. Principia philosophiae I,52
- 10 Vö. Principia philosophiae I,62
- 11 Vö. Principia philosophiae I,52
- 12 Vö. Principia philosophiae I,53
- 13 Vö. Meditationes de prima philosophia 2 és 6
- 14 Discours de la méthode 4
- 15 Meditationes de prima philosophia 1
- 16 Meditationes de prima philosophia 1
- 17 Vö. Meditationes de prima philosophia 1
- 18 Principia philosophiae I,7
- 19 Discours de la méthode 4
- 20 Principia philosophiae I,7
- 21 Principia philosophiae I,9
- 22 Vö. Meditationes de prima philosophia 2
- 23 Regulae ad directionem ingenii 3
- 24 Meditationes de prima philosophia 2
- 25 Discours de la méthode 4

- 26 Meditationes de prima philosophia 3
- 27 Objections contre les Méditations avec les Réponses 5,1
- 28 Vö. Meditationes de prima philosophia 3
- 29 Vö. Meditationes de prima philosophia 3
- 30 Vö. Notae in programma quoddam 12
- 31 Vö. Principia philosophiae I,49
- 32 Vö. Notae in programma quoddam 12
- 33 Meditationes de prima philosophia 3
- 34 Meditationes de prima philosophia 3
- 35 Meditationes de prima philosophia 3
- 36 Meditationes de prima philosophia 3
- 37 Vö. Meditationes de prima philosophia 3
- 38 Meditationes de prima philosophia 3
- 39 Meditationes de prima philosophia 5
- 40 Vö. Objections contre les Méditations avec les Réponses 1,3
- 41 Meditationes de prima philosophia 4
- 42 Meditationes de prima philosophia 4
- 43 Vö. Principia philosophiae I,35
- 44 Vö. Meditationes de prima philosophia 4
- 45 Meditationes de prima philosophia 6
- 46 Principia philosophiae I,53
- 47 Vö. Principia philosophiae IV,198–199
- 48 Meditationes de prima philosophia 6
- 49 Vö. Principia philosophiae II,25
- 50 Vö. Principia philosophiae II,24
- 51 Principia philosophiae II,36
- 52 Vö. Principia philosophiae II,38
- 53 Vö. Principia philosophiae II,39
- 54 Vö. Principia philosophiae II,40
- 55 Bennett, 2013, 170. o.
- 56 Principia philosophiae II,10
- 57 Vö. Principia philosophiae II,11
- 58 Vö. Principia philosophiae II,13
- 59 Vö. Principia philosophiae II,14
- 60 Vö. Principia philosophiae II,13
- 61 Vö. Principia philosophiae II,18
- 62 Vö. Principia philosophiae I,56
- 63 Principia philosophiae I,57
- 64 Vö. Objections contre les Méditations avec les Réponses 4,1
- 65 Discours de la méthode 5
- 66 Discours de la méthode 5
- 67 Discours de la méthode 5
- 68 Meditationes de prima philosophia 3
- 69 Principia philosophiae I,21
- 70 Discours de la méthode 5
- 71 Vö. Les passions de l’âme 1,6
- 72 Vö. Objections contre les Méditations avec les Réponses 4,1
- 73 Objections contre les Méditations avec les Réponses 5,4
- 74 Vö. Regulae ad directionem ingenii 12
- 75 Regulae ad directionem ingenii 12
- 76 Discours de la méthode 5
- 77 Meditationes de prima philosophia 6
- 78 Vö. Les passions de l’âme 1,30-tól
- 79 Principia philosophiae I,6
- 80 Vö. Principia philosophiae I,37
- 81 Vö. Les passions de l’âme 1,2
- 82 Vö. Les passions de l’âme 1,27
- 83 Vö. Les passions de l’âme 2,59
- 84 Vö. Les passions de l’âme 3,211
- 85 Vö. Les passions de l’âme 1,41
- 86 Vö. Les passions de l’âme 1,46
- 87 Vö. Les passions de l’âme 1,45
- 88 Vö. Les passions de l’âme 2,144
- 89 Vö. Les passions de l’âme 2,144
- 90 Vö. Les passions de l’âme 2,144 és 148
- 91 Vö. Oeuvres de Descartes IV, 397. levél
- 92 Vö. Oeuvres de Descartes IV, 153. levél

II.2 BENEDICTUS SPINOZA

- 1 Vö. Spinoza, 1663
- 2 Vö. Heinsius, 1673
- 3 Vö. Spinoza, 1852
- 4 Vö. Spinoza, 1677
- 5 Vö. Spinoza, 1905
- 6 Vö. Spinoza, 1844
- 7 Vö. Bennett, 2014
- 8 Vö. Euklidész, 1983
- 9 Ethica II, propositio 7
- 10 Ethica I, propositio 15
- 11 Vö. Ethica II, propositio 40, scholium 2
- 12 Tractatus de intellectus emendatione 4
- 13 Tractatus de intellectus emendatione 4
- 14 Vö. Ethica II, definitio 4
- 15 Vö. Ethica I, axioma 6
- 16 Ethica II, propositio 29, scholium
- 17 Vö. Ethica II, propositio 40, scholium 1

- 18 Vö. Ethica II, propositio 35, scholium
 19 Tractatus de intellectus emendatione 4
 20 Vö. Tractatus de intellectus emendatione 4
 21 Vö. Ethica II, propositio 44, corollarium 2
 22 Ethica V, propositio 30, demonstratio
 23 Vö. Ethica II, propositio 44
 24 Ethica V, propositio 30
 25 Ethica IV, Appendix, caput 4
 26 Ethica I, propositio 19, scholium
 27 Ethica I, definitio 6
 28 Ethica I, definitio 3
 29 Vö. Ethica I, definitio 4
 30 Ethica I, propositio 14
 31 Vö. Ethica IV, Praefatio
 32 Ethica I, propositio 29, scholium
 33 Ethica I, definitio 1
 34 Ethica I, propositio 8, scholium 2
 35 Ethica IV, Praefatio
 36 Ethica I, propositio 17, corollarium 2
 37 Vö. Ethica II, definitio 6
 38 Ethica I, propositio 11, scholium
 39 Ethica III, propositio 7, demonstratio
 40 Vö. Ethica I, definitio 6
 41 Vö. Ethica II, axioma 5
 42 Vö. Ethica II, propositio 1
 43 Vö. Ethica II, propositio 2
 44 Vö. Arisztotelész, Metaphüszika 1020 a
 45 Vö. Ethica I, propositio 13
 46 Vö. Ethica I, propositio 15, scholium
 47 Ethica I, propositio 25, corollarium
 48 Vö. Ethica I, definitio 5
 49 Ethica I, propositio 17, scholium
 50 Ethica V, propositio 40, scholium
 51 Ethica I, propositio 17, scholium
 52 Ethica II, propositio 13, corollarium 7, scholium 7
 53 Vö. Ethica I, propositio 25, corollarium
 54 Ethica I, propositio 16
 55 Vö. Ethica I, propositio 18
 56 Correspondence 73
 57 Ethica I, propositio 29
 58 Ethica I, propositio 33
 59 Ethica I, propositio 24
 60 Vö. Ethica I, propositio 33, scholium 1
 61 Ethica I, propositio 33, scholium 2
 62 Ethica I, propositio 33, scholium 2
 63 Ethica I, Appendix
 64 Ethica I, Appendix
 65 Ethica I, Appendix
 66 Arisztotelész, Peri ouranou 291 b
 67 Ethica I, Appendix
 68 Ethica I, Appendix
 69 Ethica II, propositio 7, scholium
 70 Ethica III, propositio 6
 71 Ethica III, propositio 9
 72 Ethica IV, propositio 4, demonstratio
 73 Ethica II, propositio 7
 74 Ethica II, propositio 12
 75 Ethica II, propositio 21, scholium
 76 Vö. Ethica II, propositio 23
 77 Vö. Ethica III, Praefatio
 78 Ethica III, definitio 3
 79 Vö. Ethica III, Praefatio
 80 Vö. Ethica IV, Praefatio
 81 Vö. Ethica III, propositio 59, demonstratio
 82 Ethica IV, propositio 18, demonstratio
 83 Ethica III, propositio 9, scholium
 84 Ethica III, propositio 11, scholium
 85 Vö. Ethica I, propositio 29
 86 Vö. Ethica III, propositio 2, scholium
 87 Ethica III, propositio 2, scholium
 88 Vö. Ethica I, propositio 17
 89 Vö. Correspondence 37
 90 Vö. Ethica III, propositio 56, scholium
 91 Vö. Ethica III, propositio 58, demonstratio
 92 Vö. Ethica IV, Praefatio
 93 Vö. Ethica I, propositio 17, corollarium 2
 94 Ethica V, propositio 23, demonstratio
 95 Ethica V, propositio 23
 96 Ethica V, propositio 29
 97 Vö. Ethica V, propositio 39
 98 Vö. Ethica IV, propositio 18, scholium
 99 Ethica IV, propositio 20
 100 Vö. Ethica IV, propositio 66, corollarium és scholium
 101 Ethica IV, Praefatio
 102 Ethica V, propositio 3
 103 Ethica V, propositio 4
 104 Ethica V, propositio 6
 105 Vö. Ethica V, propositio 6, scholium
 106 Ethica V, propositio 14
 107 Ethica IV, propositio 67, demonstratio

- ¹⁰⁸ Ethica IV, propositio 68, demonstratio
¹⁰⁹ Ethica IV, propositio 67
¹¹⁰ Ethica IV, propositio 18, scholium
¹¹¹ Ethica IV, propositio 18, scholium
¹¹² Ethica IV, propositio 37
¹¹³ Ethica IV, propositio 46
¹¹⁴ Ethica V, propositio 15
¹¹⁵ Ethica IV, propositio 44, demonstratio
¹¹⁶ Vö. Ethica V, propositio 16
¹¹⁷ Ethica V, propositio 32, corollarium
¹¹⁸ Ethica V, propositio 33
¹¹⁹ Ethica V, propositio 36
¹²⁰ Ethica V, propositio 36, corollarium
¹²¹ Ethica V, propositio 36, scholium
¹²² Tractatus theologico-politicus 16
¹²³ Tractatus theologico-politicus 16
¹²⁴ Tractatus theologico-politicus 16
¹²⁵ Tractatus theologico-politicus 16
¹²⁶ Tractatus politicus 2,4
¹²⁷ Tractatus politicus 2,14
¹²⁸ Tractatus theologico-politicus 16
¹²⁹ Tractatus theologico-politicus 16
¹³⁰ Tractatus politicus 2,19
¹³¹ Tractatus politicus 2,23
¹³² Tractatus politicus 5,1
¹³³ Tractatus theologico-politicus 20
¹³⁴ Tractatus theologico-politicus 16
¹³⁵ Tractatus theologico-politicus, Praefatio
¹³⁶ Tractatus theologico-politicus, Praefatio

II.3 G. W. LEIBNIZ

- ¹ Vö. Gerhardt 1, 25
² Opera philosophica 702 a
³ Vö. Gerhardt 7, 60
⁴ Gerhardt 3, 605
⁵ Vö. Explication
⁶ Monadologie 33
⁷ Gerhardt 3, 400
⁸ Vö. Gerhardt 4, 437
⁹ Vö. Nouveaux essais 4, 2, 1
¹⁰ Clarke 735
¹¹ Vö. Gerhardt 4, 437
¹² Clarke 765
¹³ Gerhardt 3, 573
¹⁴ Gerhardt 3, 400

- ¹⁵ Vö. Essais de Théodicée, Préface
¹⁶ Gerhardt 3, 400–401
¹⁷ Monadologie 32
¹⁸ Nouveaux essais 3, 6, 33
¹⁹ Vö. Nouveaux essais 2, 27, 3
²⁰ Vö. Clarke 769
²¹ Vö. Nouveaux essais 2, 27, 1
²² Gerhardt 3, 52
²³ Gerhardt 3, 52
²⁴ Vö. Nouveaux essais, Préface
²⁵ Gerhardt 6, 629
²⁶ Principes de la nature 1
²⁷ Vö. Gerhardt 7, 565
²⁸ Monadologie 3
²⁹ Vö. Monadologie 6
³⁰ Vö. Monadologie 8–9
³¹ Monadologie 7
³² Vö. Gerhardt 2, 517
³³ Gerhardt 6, 488
³⁴ Vö. Nouveaux essais 4, 2, 1; 4, 7, 7
³⁵ Vö. Monadologie 2
³⁶ De primae philosophiae emendatione
³⁷ Système nouveau 3
³⁸ Monadologie 18
³⁹ Gerhardt 2, 324
⁴⁰ Vö. Gerhardt 2, 324
⁴¹ Vö. Gerhardt 3, 636
⁴² Vö. Gerhardt 3, 622
⁴³ Principes de la nature 4
⁴⁴ Monadologie 15
⁴⁵ Principes de la nature 4
⁴⁶ Principes de la nature 5
⁴⁷ Monadologie 28
⁴⁸ Monadologie 26
⁴⁹ Principes de la nature 5
⁵⁰ Vö. Monadologie 30
⁵¹ Vö. Monadologie 7
⁵² Gerhardt 2, 136
⁵³ Vö. Gerhardt 4, 498
⁵⁴ Vö. Gerhardt 7, 358
⁵⁵ Monadologie 79
⁵⁶ Vö. Gerhardt 2, 205–206 és Gerhardt 1, 419
⁵⁷ Vö. Gerhardt 1, 416
⁵⁸ Vö. Gerhardt 6, 629
⁵⁹ Vö. Gerhardt 2, 304
⁶⁰ Vö. Nouveaux essais 2, 17, 1

- ⁶¹ Vö. Gerhardt 2, 517
⁶² Vö. Gerhardt 2, 233
⁶³ Vö. Gerhardt 4, 393
⁶⁴ Vö. Gerhardt 2, 171
⁶⁵ Vö. Gerhardt 2, 276
⁶⁶ Vö. Gerhardt 2, 183
⁶⁷ Vö. Gerhardt 7, 363
⁶⁸ Vö. Gerhardt 7, 363
⁶⁹ Vö. Gerhardt 2, 183
⁷⁰ Vö. Nouveaux essais 4, 10, 7
⁷¹ Nouveaux essais 4, 10, 7
⁷² Vö. Gerhardt 4, 401–402
⁷³ Vö. Nouveaux essais 4, 10, 7
⁷⁴ Vö. Gerhardt 4, 406
⁷⁵ Vö. Nouveaux essais, Supplément
⁷⁶ Monadologie 45
⁷⁷ Vö. Gerhardt 7, 305
⁷⁸ Monadologie 44
⁷⁹ Principes de la nature 7
⁸⁰ Principes de la nature 7
⁸¹ Monadologie 37–39
⁸² Système nouveau 16
⁸³ Vö. Nouveaux essais 3, 6, 12
⁸⁴ Vö. Gerhardt 3, 573
⁸⁵ Essais de Théodicée 282
⁸⁶ Vö. Essais de Théodicée 20
⁸⁷ Vö. Essais de Théodicée 21
⁸⁸ Vö. Essais de Théodicée 20
⁸⁹ Vö. Essais de Théodicée 23
⁹⁰ Vö. Essais de Théodicée 241
⁹¹ Vö. Essais de Théodicée 380
⁹² Vö. Essais de Théodicée 30
⁹³ Vö. Essais de Théodicée 31
⁹⁴ Vö. Gerhardt 4, 60
⁹⁵ Vö. Essais de Théodicée 10
⁹⁶ Monadologie 49
⁹⁷ Monadologie 50
⁹⁸ Vö. Gerhardt 3, 657
⁹⁹ Vö. Gerhardt 2, 459
¹⁰⁰ Monadologie 82
¹⁰¹ Gerhardt 7, 531
¹⁰² Vö. Gerhardt 7, 459
¹⁰³ Vö. Gerhardt 3, 635
¹⁰⁴ Essais de Théodicée 35
¹⁰⁵ Essais de Théodicée 132
¹⁰⁶ Nouveaux essais 2, 21, 9

- ¹⁰⁷ Vö. Gerhardt 7, 108
¹⁰⁸ Clarke 766
¹⁰⁹ Monadologie 88
¹¹⁰ Vö. Monadologie 83–84
¹¹¹ Monadologie 86
¹¹² Vö. Monadologie 87
¹¹³ Principes de la nature 18

III.1 THOMAS HOBBS

- ¹ Leviathan I, 1
² Leviathan I, 2
³ Leviathan I, 2
⁴ De corpore II, 7, 1
⁵ Vö. Tertias obiectiones, obiectio 5
⁶ Vö. Leviathan I, 4
⁷ Vö. Leviathan I, 4
⁸ Leviathan I, 2
⁹ Leviathan I, 4
¹⁰ Vö. De corpore I, 2, 5
¹¹ Leviathan I, 4
¹² Leviathan I, 1
¹³ Human nature I, 4, 10
¹⁴ Vö. Human nature I, 4, 10
¹⁵ Vö. Leviathan I, 4
¹⁶ De corpore I, 6, 14
¹⁷ Vö. De corpore I, 3, 9
¹⁸ Vö. De corpore I, 3, 8
¹⁹ Vö. Tertias obiectiones, obiectio 4
²⁰ Vö. De corpore I, 3, 7
²¹ Vö. De corpore I, 5, 7
²² Vö. De corpore I, 5, 7
²³ Vö. De corpore II, 8, 24
²⁴ Vö. De corpore II, 8, 24
²⁵ Leviathan I, 3
²⁶ Leviathan I, 11
²⁷ Leviathan I, 3
²⁸ Leviathan I, 12
²⁹ Aquinói Szent Tamás, De potentia q. 7 a. 5 ad 14
³⁰ Leviathan III, 34
³¹ Vö. English Works IV, 306. o.
³² English Works IV, 313. o.
³³ Tertullianus, De carne Christi 11, 43
³⁴ Vö. Leviathan IV, 44
³⁵ Vö. English Works IV, 314. o.

- ³⁶ De corpore II, 8, 1
³⁷ Vö. De corpore II, 8, 2
³⁸ Leviathan IV, 46
³⁹ Vö. De corpore II, 8, 2
⁴⁰ De corpore II, 7, 2
⁴¹ De corpore II, 7, 3
⁴² Vö. De corpore II, 7, 3
⁴³ Vö. De corpore II, 7, 13
⁴⁴ Vö. De corpore II, 8, 10
⁴⁵ Vö. De corpore II, 8, 18
⁴⁶ Vö. De corpore II, 9, 9
⁴⁷ Leviathan I, 6
⁴⁸ De corpore I, 6, 10
⁴⁹ Vö. De corpore II, 9, 3
⁵⁰ Vö. De corpore II, 10, 7
⁵¹ Vö. De corpore II, 9, 5
⁵² Vö. De corpore II, 9, 5
⁵³ Leviathan I, 16
⁵⁴ Vö. The Elements of Law I, 1, 4–8
⁵⁵ Vö. De corpore IV, 25, 13
⁵⁶ Vö. Human nature I, 8, 1
⁵⁷ Vö. Leviathan I, 6
⁵⁸ Vö. Leviathan I, 6
⁵⁹ Vö. Leviathan I, 6
⁶⁰ Leviathan I, 14
⁶¹ Leviathan I, 14
⁶² Leviathan I, 15
⁶³ Leviathan I, 15
⁶⁴ Leviathan I, 15
⁶⁵ Leviathan I, 15
⁶⁶ Leviathan I, 15
⁶⁷ De corpore IV, 25, 13
⁶⁸ De corpore IV, 25, 13
⁶⁹ De corpore IV, 25, 13
⁷⁰ Leviathan IV, 43
⁷¹ Vö. Leviathan III, 38
⁷² Vö. pl. Leviathan IV, 41
⁷³ Vö. Leviathan III, 38
⁷⁴ Arisztotelész, Politika 1253 a
⁷⁵ Vö. Leviathan I, 13
⁷⁶ Vö. Leviathan I, 14
⁷⁷ Vö. Leviathan I, 13
⁷⁸ Vö. Leviathan II, 17
⁷⁹ Leviathan II, 17
⁸⁰ Leviathan II, 17
⁸¹ Leviathan II, 18

- ⁸² Leviathan II, 18
⁸³ Leviathan II, 18
⁸⁴ Leviathan II, 18
⁸⁵ Leviathan II, 29
⁸⁶ Vö. Leviathan II, 29
⁸⁷ Leviathan III, 32
⁸⁸ Leviathan IV, 47
⁸⁹ Leviathan III, 39
⁹⁰ Leviathan II, 21
⁹¹ Leviathan II, 21
⁹² Leviathan II, 21
⁹³ Leviathan II, 21
⁹⁴ Leviathan II, 21

III.2 JOHN LOCKE

- ¹ Essay II, 1, 2
² Essay I, 2, 15
³ Vö. Essay II, 1, 3
⁴ Vö. Essay I, 2, 4
⁵ Essay I, Introduction 8
⁶ Essay II, 8, 8
⁷ Essay II, 8, 7
⁸ Vö. Essay II, 12, 1
⁹ Vö. Essay III, 3, 11
¹⁰ Essay III, 3, 12
¹¹ Essay III, 3, 13
¹² Vö. Essay III, 3, 12 és 14
¹³ Essay IV, 2, 1
¹⁴ Vö. Essay IV, 2, 1
¹⁵ Essay IV, 2, 1
¹⁶ Essay IV, 2, 14
¹⁷ Essay IV, 2, 14
¹⁸ Essay IV, 1, 2
¹⁹ Essay IV, 3, 21
²⁰ Essay IV, 9, 3
²¹ Essay IV, 4, 3
²² Essay IV, 4, 4
²³ Essay III, 1, 1
²⁴ Essay III, 2, 1
²⁵ Essay III, 7, 1
²⁶ Essay III, 9, 6
²⁷ Essay III, 9, 6
²⁸ Essay III, 10, 2
²⁹ Essay IV, 21, 4
³⁰ Vö. Essay II, 12, 3

- 31 Essay II, 12, 4
- 32 Essay II, 12, 5
- 33 Essay II, 12, 5
- 34 Essay II, 17, 13
- 35 Essay II, 23, 1
- 36 Essay II, 23, 2
- 37 Essay II, 23, 2
- 38 Essay IV, 3, 6
- 39 Vö. Essay IV, 3, 6
- 40 Essay II, 25, 1
- 41 Vö. Essay II, 25, 5
- 42 Essay II, 25, 8
- 43 Vö. Essay II, 25, 8
- 44 Vö. Essay 4, 10, 3
- 45 Essay II, 26, 1
- 46 Vö. Essay II, 26, 1
- 47 Vö. Essay II, 21, 4
- 48 Vö. Essay II, 21, 4
- 49 Essay II, 21, 4
- 50 Essay II, 21, 4
- 51 Vö. Essay II, 21, 5
- 52 Vö. Essay IV, 10, 3
- 53 Essay IV, 10, 1
- 54 Vö. Essay IV, 10, 2
- 55 Essay IV, 10, 3
- 56 Vö. Essay IV, 10, 3
- 57 Essay IV, 10, 4
- 58 Essay IV, 10, 6
- 59 Vö. Essay IV, 16, 14
- 60 Vö. Essay IV, 20, 10
- 61 Vö. A letter concerning toleration
- 62 A letter concerning toleration
- 63 A letter concerning toleration
- 64 A letter concerning toleration
- 65 Vö. Essay II, 27, 16
- 66 Essay II, 27, 9
- 67 Essay II, 27, 17
- 68 Essay II, 27, 18
- 69 Essay II, 27, 20
- 70 Vö. Essay II, 21, 5
- 71 Vö. Essay II, 21, 6
- 72 Vö. Essay II, 21, 5
- 73 Essay II, 21, 5
- 74 Vö. Essay II, 21, 16
- 75 Essay II, 21, 8
- 76 Vö. Essay II, 7, 3

- 77 Essay II, 7, 5
- 78 Second treatise 2, 5
- 79 Second treatise 3, 19
- 80 Second treatise 2, 6
- 81 Second treatise 7, 77
- 82 Second treatise 9, 124
- 83 Vö. Second treatise 9, 127
- 84 Second treatise 9, 124
- 85 Second treatise 9, 123
- 86 Second treatise 8, 95
- 87 Vö. Second treatise 8, 101
- 88 Second treatise 5, 29
- 89 Second treatise 5, 31
- 90 Second treatise 5, 31
- 91 Essay IV, 12, 8
- 92 Essay IV, 4, 7
- 93 Vö. Essay II, 20, 2
- 94 Vö. Essay II, 28, 5
- 95 Vö. Essay II, 28, 7
- 96 Essay II, 28, 8
- 97 Essay II, 28, 8
- 98 Essay IV, 3, 18

III.3 GEORGE BERKELEY

- 1 Principles I, 4
- 2 Principles I, 3–4
- 3 Three dialogues 3
- 4 Vö. Principles I, 1
- 5 Principles, Introduction 13
- 6 Principles, Introduction 12
- 7 Vö. Principles I, 27
- 8 Vö. Commonplace Book 023 és 052
- 9 Three dialogues 2
- 10 Three dialogues 2
- 11 Principles I, 30
- 12 Vö. Three dialogues 3
- 13 Three dialogues 3
- 14 Principles I, 146
- 15 Principles I, 147
- 16 Principles I, 27
- 17 Vö. Principles I, 27
- 18 Principles I, 30
- 19 Vö. Principles I, 30
- 20 Passive obedience 15
- 21 Vö. Passive obedience 53

- ²² Passive obedience 47
²³ Vö. Platón, 7. levél
²⁴ Passive obedience 47
²⁵ Principles I, 141
²⁶ Principles I, 98

III.4 DAVID HUME

- ¹ Treatise 1,1,1
² Treatise 1,1,1
³ Treatise 1,1,2
⁴ Vö. Treatise 1,1,2
⁵ Treatise 1,1,1
⁶ Treatise 1,1,1
⁷ Treatise 1,1,1
⁸ Vö. Treatise 1,1,1
⁹ Treatise 1,1,1
¹⁰ Enquiry 2,11
¹¹ Treatise 1,1,1
¹² Vö. Treatise 1,1,3
¹³ Treatise 1,1,4
¹⁴ Vö. Treatise 1,1,4
¹⁵ Treatise 1,1,4
¹⁶ Treatise 1,1,4
¹⁷ Treatise 1,1,7
¹⁸ Treatise 1,1,7
¹⁹ Vö. Treatise 1,1,7
²⁰ Vö. Treatise 1,1,2
²¹ Enquiry 2,17
²² Enquiry 4,I,20
²³ Enquiry 4,I,20
²⁴ Enquiry 4,I,21
²⁵ Vö. Treatise 1,2,5
²⁶ Treatise 1,1,6
²⁷ Treatise 1,4,6
²⁸ Treatise 1,3,3
²⁹ Treatise 1,3,3
³⁰ Vö. Treatise 1,3,3
³¹ Vö. Treatise 1,3,6 és 1,3,3
³² Treatise 1,3,7
³³ Treatise 1,3,8
³⁴ Treatise 1,3,6
³⁵ Vö. Treatise 1,3,8
³⁶ Vö. Enquiry 11,110
³⁷ Vö. Dialogues 2
³⁸ Enquiry 11,105

- ³⁹ Vö. Enquiry 11,106
⁴⁰ Vö. NHR 2
⁴¹ Vö. Treatise 1,2,6
⁴² Vö. Treatise 1,4,2
⁴³ Treatise 1,4,2
⁴⁴ Treatise 1,4,2
⁴⁵ Treatise 1,4,2
⁴⁶ Treatise 1,4,2
⁴⁷ Treatise 1,4,2
⁴⁸ Vö. Treatise 1,3,11
⁴⁹ Enquiry 12,III,130
⁵⁰ Vö. Treatise 1,4,6
⁵¹ Vö. Treatise 1,2,6
⁵² Vö. Treatise 1,4,2
⁵³ Vö. Treatise, Introduction
⁵⁴ Treatise 1,4,6
⁵⁵ Treatise 1,4,6
⁵⁶ Vö. Treatise 1,4,6
⁵⁷ Treatise 1,4,6
⁵⁸ Treatise 1,4,6
⁵⁹ Treatise, Appendix
⁶⁰ Vö. Boswell, 1777
⁶¹ Treatise 2,3,1
⁶² Treatise 2,3,1
⁶³ Treatise 2,3,1
⁶⁴ Treatise 2,1,1
⁶⁵ Treatise 2,3,9
⁶⁶ Treatise 2,1,11
⁶⁷ Treatise 2,1,11
⁶⁸ Treatise 2,1,11
⁶⁹ Treatise 3,2,2
⁷⁰ Treatise 3,2,2
⁷¹ Treatise 3,2,2
⁷² Treatise 3,2,2
⁷³ Treatise 3,2,2
⁷⁴ Treatise 3,2,2
⁷⁵ Vö. Principles of Morals 4
⁷⁶ Treatise 3,2,7
⁷⁷ Treatise 3,2,8
⁷⁸ Treatise 3,2,8
⁷⁹ Treatise 3,2,9
⁸⁰ Treatise 3,2,9
⁸¹ Treatise 3,2,11
⁸² Treatise 3,2,11
⁸³ Treatise 3,2,11
⁸⁴ Vö. Principles of Morals 1

- ⁸⁵ Vö. Principles of Morals, Appendix I
⁸⁶ Treatise 3,1,1
⁸⁷ Treatise 3,1,1
⁸⁸ Treatise 3,1,1
⁸⁹ Treatise 3,1,2
⁹⁰ Treatise 3,1,2
⁹¹ Treatise 3,1,2
⁹² Treatise 3,2,9

IV. A FELVILÁGOSODÁS KORA

- ¹ Vö. Horatius, Epistularum I 40
² Kant, 1784
³ Vö. Paine, 1898

IV.1 KIEMELKEDŐ GONDOLKODÓK

- ¹ Vö. Shaftesbury, 2017, I,3,2
² Vö. Shaftesbury, 1708, 29. o.
³ Vö. Smith, 1759
⁴ Vö. Smith, 1776
⁵ Vö. Voltaire, 1879, t.24, IX
⁶ Vö. Voltaire, 1763, XIV
⁷ Vö. Voltaire, 1879, t.22, II
⁸ Voltaire, 1800, Épitres XCVII
⁹ Vö. Voltaire, 1772, 21. o.
¹⁰ Durant, 1926, 274. o.
¹¹ Vö. Diderot (1746), 1875, t.1, XXI, 135
¹² Vö. Diderot (1749), 1875, t.1, 275–342
¹³ Vö. Diderot (1770), 1875, t.2, 64–70
¹⁴ Diderot, 1876, Correspondance, I, À Voltaire (11 juin 1749)
¹⁵ Diderot (1170), 1875, t.1, 157–, XVI
¹⁶ Vö. Mettrie, 1748, 61
¹⁷ Vö. Holbach, 1770
¹⁸ Holbach, 1770, I, II
¹⁹ Vö. Holbach, 1772
²⁰ Vö. Holbach, 1772, 52. §
²¹ Holbach, 1772, 52. §
²² Rousseau (1762), 1782, t.4, IV, 388
²³ Vö. Rousseau (1762), 1782, t.4, IV
²⁴ Vö. Rousseau, 1762, IV, 8
²⁵ Vö. Rousseau, 1762, IV, 8
²⁶ Vö. Rousseau, 1762, IV, 8
²⁷ Vö. Rousseau, 1762, IV, 8
²⁸ Vö. Rousseau, 1755

- ²⁹ Rousseau (1762), 1782, t.4, IV
³⁰ Vö. Rousseau, 1755, I.
³¹ Rousseau, 1755, II.

IV.2 IMMANUEL KANT

- ¹ Vö. KrV B 833
² Prolegomena, Vorrede
³ KrV B 25
⁴ KrV B Vorrede
⁵ Vö. KrV B 95 és 106
⁶ Vö. Prolegomena A 113
⁷ Vö. KpV A 54
⁸ Vö. Grundlegung BA 67
⁹ Vö. KpV A 5
¹⁰ Vö. KpV A 206
¹¹ Vö. KpV A 219–223
¹² Vö. KpV A 223–240
¹³ KpV A 233
¹⁴ KrV B Vorrede XXX
¹⁵ Vö. Religion
¹⁶ Religion B 147
¹⁷ Religion B 261
¹⁸ Vö. KpV A 236
¹⁹ Vö. KdU B XXV
²⁰ Vö. KdU B 52
²¹ Vö. KdU B 17
²² Vö. KdU B 62
²³ Vö. KdU B 237
²⁴ Vö. KdU B 287
²⁵ Vö. KdU B 296

V.1 J. G. FICHTE

- ¹ SW I, 423. o.
² SW I, 433–434. o.
³ Vö. Copleston VII, II, 3
⁴ SW I, 463. o.
⁵ SW I, 98. o.
⁶ Vö. SW I, 97. o.
⁷ SW I, 459. o.
⁸ SW I, 144. o.
⁹ SW I, 110. o.
¹⁰ Vö. SW I, 111. o.
¹¹ SW I, 111. o.
¹² Weiss, 2004, 1799. 09. 28.

- ¹³ SW II, 245. o.
- ¹⁴ SW II, 245. o.
- ¹⁵ SW II, 301. o.
- ¹⁶ SW II, 295. o.
- ¹⁷ SW II, 614. o.
- ¹⁸ SW II, 303. o.
- ¹⁹ SW V, 186. o.
- ²⁰ SW V, 185. o.
- ²¹ SW II, 303–304. o.
- ²² SW II, 304. o.
- ²³ SW II, 304. o.
- ²⁴ Vö. SW II, 696. o.
- ²⁵ Vö. SW II
- ²⁶ DH 806
- ²⁷ Vö. SW II, 696. o.
- ²⁸ SW V, 441. o.
- ²⁹ SW IV, 150. o.

V.2 FR. W. J. SCHELLING

- ¹ Vö. W I, 45. és 73. o.
- ² W I, 242. o.
- ³ Auswahl I, 30. o.
- ⁴ Vö. W I, 714. o.
- ⁵ Aquinói Szent Tamás, Summa theologia I q. 14 a.2
- ⁶ W II, 341. o.
- ⁷ W II, 331. o.
- ⁸ W II, 374. o
- ⁹ W II, 388. o.
- ¹⁰ W II, 370. o.
- ¹¹ Vö. Auswahl II, 317. o.
- ¹² Auswahl II, 318. o.
- ¹³ Vö. Auswahl II, 464. o.
- ¹⁴ Vö. Auswahl II, 463. o.
- ¹⁵ Vö. Keresztes Szent János, 1992
- ¹⁶ Vö. Auswahl II, 353. o.
- ¹⁷ Auswahl II, 463–464. o.
- ¹⁸ Hegel, Werke PG Vorrede
- ¹⁹ Vö. W IV
- ²⁰ Vö. W IV, 9–13. o.
- ²¹ Vö. Philón, De opificio mundi VIII; Quod Deus sit immutabilis I,3
- ²² Vö. Philón, De Abrahamo XVI,75–76
- ²³ Vö. W IV, 11. o.
- ²⁴ Vö. W IV, 22. o.

- ²⁵ Vö. W IV, 22. o.
- ²⁶ Vö. Böhme, 1623, 6. Kapitel
- ²⁷ Vö. W IV, 28. o.
- ²⁸ Vö. W IV, 31. o.
- ²⁹ Vö. W IV, 32. o.
- ³⁰ Vö. W IV, 30. o.
- ³¹ W IV, 31. o.
- ³² W IV, 30. o.
- ³³ Vö. W IV, 47. o.
- ³⁴ W IV, 244. o.
- ³⁵ Vö. W IV, 331. o.
- ³⁶ W IV, 256. o.
- ³⁷ W IV, 278. o.
- ³⁸ Vö. W V, 437. o.
- ³⁹ Vö. W VI, 395–396. o.
- ⁴⁰ Vö. W V, 437. o.
- ⁴¹ W V, 440. o.

V.3 G. W. FR. HEGEL

- ¹ PG Vorrede
- ² Vö. PG Vorrede
- ³ Vö. E I Einleitung § 2
- ⁴ Vö. E III § 386
- ⁵ Vö. PG
- ⁶ PG Vorrede
- ⁷ Vö. PG Vorrede
- ⁸ R § 10
- ⁹ R Vorrede
- ¹⁰ D 15
- ¹¹ Vö. PG Vorrede
- ¹² L I, Bevezetés
- ¹³ L II, 421. o.
- ¹⁴ E II § 247
- ¹⁵ Vö. E I § 244
- ¹⁶ Vö. E II § 248
- ¹⁷ E II § 249
- ¹⁸ Vö. PG Vorrede
- ¹⁹ Vö. E III § 573
- ²⁰ Vö. E II § 246–247
- ²¹ E III § 384
- ²² E III § 381
- ²³ E III § 246
- ²⁴ Vö. E III § 440
- ²⁵ Vö. E III § 389
- ²⁶ Vö. E III § 413

²⁷ Vö. E III § 436

²⁸ E III § 481

²⁹ Vö. E III § 483

³⁰ R § 41

³¹ E III § 503

³² Vö. E III § 513

³³ Vö. R § 157

³⁴ Vö. R § 181

³⁵ R § 272

³⁶ Vö. R § 258

³⁷ Vö. PhG Einleitung

³⁸ PhG Einleitung

³⁹ Vö. E I § 209

⁴⁰ Vö. E III § 553

⁴¹ Ä I, 151. o.

⁴² Vö. E III § 565

⁴³ E I § 51

⁴⁴ Vö. L II, 145. o.

⁴⁵ Vö. E III § 564

⁴⁶ Vö. E III § 564).

⁴⁷ R Vorrede

⁴⁸ E III § 577

